

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CLEUDIO MARQUES FERREIRA

A FORMAÇÃO DO TRABALHO (*BILDUNG*) E O TRABALHO DA  
FORMAÇÃO (*FORMIEREN*): A educação da consciência desde a “Certeza  
Sensível” até a “Dominação e Escravidão”, na obra *Fenomenologia do Espírito*  
*de Hegel – 1807*

Belo Horizonte

2003

CLEUDIO MARQUES FERREIRA

A FORMAÇÃO DO TRABALHO (*BILDUNG*) E O TRABALHO DA  
FORMAÇÃO (*FORMIEREN*): A educação da consciência desde a “Certeza  
Sensível” até a “Dominação e Escravidão”, na obra *Fenomenologia do Espírito*  
*de Hegel – 1807*

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado  
da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
da UFMG, como requisito para a obtenção do  
Título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Filosofia Social

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Alves Vieira

Belo Horizonte

2003

### Dados internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

F383f Ferreira, Cleudio Marques, 1957-

A formação do trabalho (Bildung) e o trabalho da formação (Formieren): a educação da consciência desde a “certeza sensível” até a “dominação e escravidão”, na obra Fenomenologia do espírito de Hegel – 1807 / Cleudio Marques Ferreira. – 2003  
224 f.

Orientador: Leonardo Alves Vieira.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Curso de Mestrado da Faculdade Filosofia de Ciências Humanas.

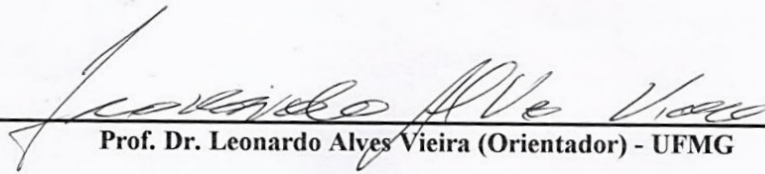
Inclui bibliografia.

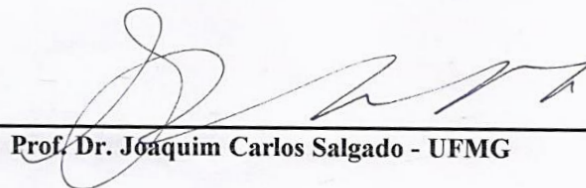
1. Hegel, Georg Wilhelm Friederich, 1770-1831 – Crítica e interpretação – Teses. 2. Filosofia alemã – Séc. XIX – Teses. 3. Trabalho – Teses. 4. Conscientização – Teses. I. Vieira, Leonardo Alves. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Curso de Mestrado da Faculdade de Filosofia e Ciência Humanas. III. Título.

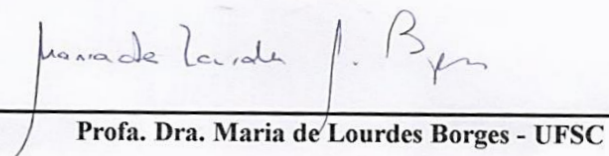
CDD: 193.5

---

Dissertação defendida e APROVADA, com a nota NOVENTA E CINCO pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

  
Prof. Dr. Leonardo Alves Vieira (Orientador) - UFMG

  
Prof. Dr. Joaquim Carlos Salgado - UFMG

  
Profa. Dra. Maria de Lourdes Borges - UFSC

Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, 04 de novembro de 2003.

Dedico a meus filhos: Janaina, Sólon e Plínio, e à Vera Lúcia de Siqueira, com a qual continuo a sonhar a transformação de um mundo em que o ser possa, um dia, ser mais forte que o ter.

Dedico, também, à Valdete, querida cunhada, cuja presença foi constante em todas as necessidades, inclusive a de substituir a função de pai e mãe para meus filhos, gesto despojado de interesses humanos, mas carregado de amor cristão.

Além dessas pessoas, gostaria de dedicar este trabalho aos degradados na sociedade injusta, que são os alcoólatras, as prostitutas e os homossexuais, os quais, pelo menos de uma forma indireta, trabalharam e trabalham por um mundo justo, no entanto, uma sociedade desalmada e com a nódoa do preconceito recebe deles os louros de sua produção, mas relega essas pessoas aos mais baixos níveis sociais.

## AGRADECIMENTOS

A consecução deste trabalho coloca-me diante de uma certa perplexidade, pois a quem eu poderia deixar de agradecer? Caso citasse alguns nomes, não estaria cometendo a falta de não mencionar outros, traído pela memória? Com essa preocupação, primeiramente, gostaria de agradecer a todos os meus amigos e também, se caso tenho algum inimigo, gostaria de estender a ela, igualmente, o meu agradecimento, com o maior respeito.

No entanto, não posso deixar, com toda humildade, de agradecer a Deus por ter estado junto comigo em minhas horas solitárias, despertando-me o desejo de escarafunchar nos textos hegelianos e em seus comentadores as descobertas para as minhas incertezas.

Incertezas estas que, antes de conhecer o texto de Hegel, foram discutidas com o meu eterno amigo Rubens Souza Jacarandá, o qual se encontra perdido em algum lugar desse imenso país, despertando almas para começar a realizar o paraíso na terra.

Já na academia, o ventre do mundo e só ele poderia dar-me um grande irmão, ao qual devo muito por hoje, e nesse momento, estar terminando este trabalho. Tudo isso não seria hoje celebrado se não fosse o rigor e a ternura da orientação de Leonardo Alves Vieira, o qual teve a temperança de um legítimo educador, tanto na confecção deste trabalho, como no exemplo a ser seguido em minha vida. Do seu local de trabalho fiz, por longo tempo e com humildade intelectual, o ponto de partida do meu caminhar em busca do saber.

Ainda no ambiente acadêmico, alguém que me serviu de estímulo e arrimo para travar grandes discussões filosóficas, nas quais sempre aprendi mais e mais e, nesse momento em que agradeço, peço ao Logos universal que ilumine esse eterno amigo, Pedro Gomes Neto, para que ele colha os bons frutos das sementes que semeia na Academia.

Deixo meus sinceros agradecimentos ao Departamento de Pedagogia da UFC/Catalão, a todos os meus colegas, sem exceção.

Ao IFITEG, por ter dado todo incentivo para que conseguisse realizar este sonho que ora se torna concreto. Nomeadamente: Frei Jayme, Iodoli e a Professora Rita.

Ao Departamento de Pós-graduação da UFMG, que sempre mostrou ser solidário para auxiliar todos os mestrandos, na pessoa da Andréia. Fica também registrado o apoio da professora Virgínia, para que pudesse ingressar no programa da CAPES, pois sem este apoio este trabalho se tornaria muito mais difícil.

Minha gratidão se estende também a meus familiares, sobretudo a minha avó Nicolina Maria Batista, que com amor exigente me deu os melhores exemplos para poder

respeitar o próximo. E a meu tio Joviano Justino de Souza que, incansadamente, pôs-se a servir o outro, com o propósito de despertar nele o interesse pela vida.

Além de todos os agradecimentos, gostaria de deixar registrado o encontro com o professor Ubenai Lacerda Fleuri, com o qual travei diversas discussões filosóficas, e também discuti o uso de cada palavra, até ser escrita, materializando a ideia no papel.

Também, in memoriam, agradeço ao eterno amigo Jefferson e também ao Valdir Black.

## RESUMO

Este estudo se propõe a percorrer a Formação do Trabalho e o Trabalho da Formação: a educação da consciência desde a “Certeza Sensível” até a “Dominação e Escravidão”. A consciência natural, no seu itinerário de formação, mergulha na dúvida e no desespero por não haver congruência entre seu saber e a verdade do objeto. Desse modo, a formação do trabalho da consciência está na relação de experiência entre o seu saber e a verdade que perpassa pelas figuras da Certeza Sensível e da Percepção, até a Força e o Entendimento. Nesta última figura inicia-se o processo da subjetividade, no qual há uma identificação entre o saber do sujeito com o saber do objeto que se desdobram em duas consciências-de-si. Assim, passa-se pelo trabalho da formação em que uma consciência, submetida à vida, põe-se a trabalhar no fabrico do objeto para servir ao seu senhor, uma vez que perdeu o seu ser-para-si na luta de vida e morte. O processo do reencontro do para-si do escravo e a intuição da sua intrepidez passam pelo medo absoluto da morte, pelo quando interioriza o seu para-si e exterioriza a criação da forma do objeto pelo seu trabalho, substituindo o objeto rústico pela sua criação, a qual ele contempla como sinal de seu ser no mundo. Tem-se, assim, o formar (*Formieren*), enquanto o processo do trabalho, que se apresenta como um dos estágios da formação (*Bildung*).

**Palavras-chave:** Consciência natural. Formação (*Bildung*). Formar (*Formieren*).



## ABSTRACT

This study proposes a thorough look at the Formation of Work and the Work of Formation: the education of conscience from “Sensitive Certainty” to “Domination and Slavery”. The natural conscience, in its journey of formation, submerges in the doubt and desperation of lacking congruence between what is known and the truth of the object. In this way, the formation of the work of the conscience is in the relation of the experience between what one knows and the truth that is overcome by the figures of Sensitive Certainty and of Perception, up to Force and Understanding. Through this last figure is initiated the process of subjectivity, in which there is an identification between knowing the subject and knowing the object that unfolds into two self-consciousnesses. Thus, it passes through the work of formation in which a conscience, submitted to life, puts itself to work in the building of the object to serve its master, having lost its being-for-itself in the struggle between life and death. The process of reuniting the being-for-itself of the slave and the intuition of one’s intrepidity pass through the absolute fear of death, by service and by work, being that it is in the latter that it implements the reuniting of its for-itself, when internalizing its for-itself and externalizing the creation of the shape of the object by its work, substituting rough object with its creation, which he contemplates as a sign of his being in the world. There is, therefore, the forming (*Formieren*), whereas the process of the work appears as one of two stages of formation (*Bildung*).

**Keywords:** Natural conscience. Formation (*Bildung*). The forming (*Formieren*).

## SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	9
2 A FORMAÇÃO ( <i>BILDUNG</i> ) DO TRABALHO DA CONSCIÊNCIA .....	13
<b>2.1 O Processo da Formação (<i>Bildung</i>) da consciência no desespero e na dúvida .....</b>	<b>13</b>
<b>2.2 O pêndulo da consciência entre saber e verdade .....</b>	<b>36</b>
2.2.1 <i>Na certeza sensível</i> .....	36
2.2.2 <i>Na Percepção</i> .....	49
<b>2.3 A mudança emergida do interior da consciência.....</b>	<b>61</b>
3 O TRABALHO DA FORMAÇÃO ( <i>FORMIEREN</i> ) DA CONSCIÊNCIA-DE-SI.....	89
<b>3.1 O encontro e o desencontro do para-si da consciência na vida .....</b>	<b>89</b>
<b>3.2 O formar-se e o formar na cultura .....</b>	<b>99</b>
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	122
REFERÊNCIAS .....	125

## 1 INTRODUÇÃO

Georg Wilhelm Friederich Hegel (1770-1831) nasceu em um período da história que pode ser caracterizado como a “era das revoluções”. Sendo a principal dentre elas a Revolução Industrial, que trouxe profundas transformações políticas, socioeconômicas e filosóficas, aprofundando a passagem do mundo medieval para o mundo moderno, no qual se intensifica o interesse do homem em desvendar os mistérios da natureza para dominá-la.

Com o surgimento dessa nova cultura fazia-se mister, igualmente, lançar as bases de uma nova formação, que encampasse as necessidades dos novos tempos, conforme escreve o filósofo:

Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de representar, que até hoje durou: está a ponto de submergi-lo no passado e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente. (HEGEL, 2002, p. 26).

A proposta deste trabalho é realizar um estudo do processo da formação (*Bildung*) da consciência natural na *Fenomenologia do Espírito* (1807) de Hegel, de tal modo que se possa chegar a um entendimento mais profundo do movimento dialético que a consciência realiza em sua experiência, em cada figura, até que, completando uma das etapas de seu formar, passa à figura seguinte.

Ao se tratar da formação ou da Paidéia da consciência natural, é necessário entendê-la em sua totalidade, ou seja, como o processo pelo qual a consciência se põe a conhecer tanto o objeto quanto a si mesma, dando origem a novas formas de cultura que se efetivam com a mediação do trabalho negativo. É deste modo que se entende a *Formação da Consciência* e o *Trabalho da Formação*: como um novo paradigma da modernidade.

Com a formação da consciência, bem como a do objeto, dentro dos princípios hegelianos, vê-se uma reviravolta de modelo em relação à concepção existente na modernidade. Se, antes daqueles princípios, tinha-se a preocupação de afirmar um saber pela vida da dúvida para garantir um sujeito pensante – por ter clareza e distinção e ser consciente de sua ação – e a unilateralidade de um saber emanado de um ser absoluto, autoposicionante e autoproduzido, ou a um outro que recorria à matemática como instrumento de saber fora de si para sustentar sua verdade, agora, em Hegel, não há uma busca de conhecimento que não seja gestado no seio da filosofia pelo processo de negação e pela experiência da consciência

realizada para conhecer o objeto. Este é o esforço da consciência para, paulatinamente, ir mudando seu ser e o do objeto pelo processo da mediação, através da passagem de um saber a outro.

A partir do discurso acima exposto, Hegel faz a crítica ao conhecimento produzido pelo período moderno. Para ele, só pode haver desenvolvimento e formação ao constatar nesta o elemento fundamental, a negação. Ou seja, na passagem de um saber para outro, ocorre a mudança, tanto do saber quanto do objeto. É necessário haver maturação suficiente para se adquirir a aprendizagem completa dessa etapa; só depois é que se pode passar para uma outra. Portanto, sem este fundamento, o saber moderno ficou tangenciando nas diversidades da coisa, sem conhece-la. Quando se desconsidera a coisa como essencial, nota-se a negligência a respeito do conhecimento, pois se toma como verdade a diversidade no lugar da coisa. É necessário, para Hegel, a partir da coisa como elemento fundamental para a formação de uma nova aprendizagem. Eis aí a inversão de toda a educação, que se caracteriza pelo esforço do pensamento para conhecer a própria coisa, com a finalidade de identificar o saber do eu com a verdade do objeto, e assim se obter a identidade no interior com o exterior, negando-se uma concepção de formação que esteja presa ao ser exterior, ou apenas à subjetividade, formando a identidade da coisa no conceito e do conceito na coisa, *um saber absoluto que se atualiza no seu constante vir-a-ser*.

O vir-a-ser na formação da consciência natural, neste trabalho, é caracterizado por dois momentos fundantes: a formação do trabalho (*Bildung*) e o trabalho da formação (*Formieren*), investigados ao longo do percurso pedagógico da consciência, desde a Certeza Sensível até a Dominação e Escravidão. Sendo assim, a divisão interna do trabalho mostra, primeiramente, o trabalho da formação da consciência realizando a sua experiência (*Erfahrung*) com a realidade objetiva, com o intuito de alcançar a identificação do seu saber com a verdade do objeto. É, desse modo, que ela, consciência, ao buscar identificar uma simetria entre seu saber e a verdade do objeto, não encontra isto, mas sim, uma assimetria que a impulsionará a continuar a fazer a experiência com o objeto, o que simultaneamente a deforma e forma, causando dor e desespero.

A consciência começou por duvidar de um tipo de saber que se tinha, como o único saber verdadeiro, o imediato. Ao término desta primeira experiência realizada, deforma-se esta deformação e chega-se a um imediato mediatizado. Já na figura da Percepção, a consciência natural se vê dividida entre o imediato e o mediatizado, o singular e o universal, a unidade e a multiplicidade, o positivo e o negativo. Ela só consegue articulá-los de uma forma externa, ora tomando como sua responsabilidade a unidade, ora a multiplicidade. Uma tal

estratégia se opõe ao resultado efetivo de sua experiência, o objeto é uma “verdade oposta”: ser-para-si enquanto é ser-para-outro, ser-para-outro enquanto é ser-para-si.

Em seguida, a formação da consciência passa ao entendimento, o qual assinala a transição da saída da formação objetiva para a subjetiva, na medida em que o fenômeno que aparece no jogo da força faz a mediação entre o entendimento e o interior das coisas. É a partir daí que o entendimento alcança o primeiro supra-sensível que expressa a lei da imagem fixa da mudança constante, e o segundo supra-sensível, ao constatar a lei permanente e impermanente do fenômeno realizado no interior das coisas.

Nesse processo, o entendimento busca unificar tanto a exterioridade quanto a interioridade que aparecem tanto no primeiro supra-sensível quanto no segundo. É, desse modo, que o explicar assume o papel fundamental para a consciência natural, pois ele trata tanto do movimento do interior das coisas quanto do movimento realizado na subjetividade. Com estes saberes a formação da consciência alcança um estágio em que ela vê a si mesma no interior do objeto. Assim sendo, ela atinge a terra pátria da verdade da consciência-de-si e a infinitude da vida.

Já no trabalho da formação (*Formieren*) da consciência-de-si, a experiência da formação passa pelo movimento da infinitude da vida. Posteriormente, Hegel analisa a consciência-de-si como desejo geral. É a partir da duplicação da consciência-de-si que surge a relação entre a vida e a consciência-de-si. Enquanto uma é desejo geral, chega-se a outra consciência-de-si mediante a experiência que a consciência realiza em seu formar na vida.

Diante de duas consciências-de-si, não havendo um reconhecimento recíproco entre ambas, passa a existir um reconhecimento apenas unilateral de uma relação à outra, sendo que a que é reconhecida é o senhor e a que reconhece é o escravo. Este, preso à vida, põe-se a formar (*Formieren*) o objeto mediante o serviço e o trabalho para conseguir o seu reconhecimento. No entanto, não o conseguindo, reencontra o seu ser-para-si que, em certo momento, havia perdido para o senhor. Desse modo, o seu ser-para-si, primeiramente, é externo a ele, na figura do senhor. Esse ser-para-si, ele, escravo, só o sente quando passa pelo medo da morte, do senhor absoluto. Esse é dissolvido nele, que, então, passa a exteriorizá-lo mediante os atos de serviço singulares ao senhor, e só alcança a intuição de sua independência quando se põe a trabalhar o objeto, uma vez que, no trabalho da formação, o escravo cria uma nova forma para o objeto alheio, perante o qual um dia o escravo tremeu. Só que, com o trabalho, ele se liberta do alheamento ao objeto, substituindo a forma deste pela sua, a qual passa a ser o sinal de uma nova civilização e o reflexo da exteriorização do para-si do homem no mundo. Ele, finalmente, considera o objeto formado como a exteriorização de sua própria

negatividade, ao invés de, como era no início, apenas contemplá-la fora de si, a saber, na consciência o senhor. Só assim o trabalho interliga o momento de formar (*Formitieren*) e o da cultura (*Bildung*), como a emblemática da formação e transformação do homem e no objeto.

## 2 A FORMAÇÃO (*BILDUNG*) DO TRABALHO DA CONSCIÊNCIA

### 2.1 O Processo da Formação (*Bildung*) da consciência no desespero e na dúvida

Para se entender as trans-formações da consciência ao longo de seu *processo de formação (Bildung)*, na medida em que ela enfrenta o **desespero** e a **dúvida**, faz-se necessário, antes, compreender a crítica de Hegel aos fundamentos do conhecimento representativo da modernidade, e, ao mesmo tempo, entender a didática utilizada por ele para explicitar a diferença entre a consciência natural e o saber real.

A consciência, ao passar pela experiência de seu saber acerca da verdade do objeto, exercita uma crítica de si mesma, tanto em seu saber, quanto em sua verdade. Esse processo de formação exige dela a paciência necessária para esgotar o estágio ou a estação de um saber sobre o objeto para em seguida passar a outro tipo de saber, o qual faz avançar o seu formar (*bilden*). Deste modo, ocorrem, na consciência natural, isto é, na consciência que percorre as várias etapas de seu desenvolvimento educativo, a negação e a mediação, as quais sustentam a maturação suficiente para adquirir a aprendizagem completa de uma etapa. E, assim, passar à outra.

A consciência, no itinerário da busca da verdade de seu saber por meio da experiência com o objeto, vai se formando, tomando-se uma outra de si mesma, tal qual o objeto. Nesse processo, o trabalho negativo e a experiência são os pilares essenciais para a formação da consciência, como ilustra Hegel (2002, p. 41): “A tarefa de conduzir o indivíduo, desde seu estado inculto até ao saber, devia ser entendida em seu sentido universal, e tinha de considerar o indivíduo universal, o espírito consciente-de-si na sua formação cultural.”

Em virtude disso, entende-se que a formação, para Hegel, inclui também a educação e a cultura, pelas quais a consciência natural, gradualmente, baseando-se em si mesma e não em um outro ser externo a ela, arranca de si o saber que está oculto e o traz à luz. E este escarafunchar da consciência em si, cada vez mais intenso em sua imanência em busca de seu saber e com o propósito de formar-se, faz com que ela passe pela experiência, adquirindo um novo conhecimento, o que a leva ao desespero, à dúvida e à dor quando faz a mudança de um grau de saber a outro. Deste modo, paulatinamente, ocorre o seu formar, até alcançar a congruência entre saber e verdade, ou entre conceito e objeto, ou seja, faz a transição de um saber simples para um outro mais complexo, semelhante a círculos concêntricos, que é como se figura a passagem de uma esfera interna para outra, tal qual o

movimento de um saber para um outro. Só assim se pode entender a *Bildung* ou a Paidéia da consciência.

Já o saber real, despido de ilusões, depois de ter realizado todas as experiências de sua formação, passando pelo trabalho negativo, identifica a verdade do objeto com o saber da consciência, isto é, verifica que o em-si e o para-si correspondem um ao outro, como é explicitado na Fenomenologia do Espírito, de Hegel. O melhor itinerário para apreender a formação do trabalho da consciência é mergulhar na crítica do autor sobre o saber representativo da modernidade, marcado pela separação entre o saber e a verdade. De um lado, o sujeito, de outro, a existência de uma substância ou de um absoluto gestando todo o saber. Para justificar esse discurso de formação dualista, o sujeito recorre ao fundamento do conhecimento como instrumento ou como meio para alcançá-lo.

A emblemática da modernidade, até Hegel, foi a descoberta de um sujeito pensante, depois de se ter passado pelo crivo da dúvida e ter consciência da clareza da distinção de sua ação. Só que este paradigma é o fulcro da ideia de representação. Tem-se, de um lado, o sujeito, de outro, o objeto. Quando se quer conhecer a verdade deste, recorre-se ao instrumento. É este que vai dar sustentação à verdade do objeto. Todavia, este modo de interpretar o conhecimento suscita a dúvida de como é possível conceber o saber da verdade do objeto sendo aquela interpretada como isolada deste.

Se, de um lado, há esta dificuldade, de outro, pode ocorrer algo ainda pior em relação a esse modo de apreender o objeto, porque, ao se usar um instrumento para conhecer a verdade do objeto, pode o instrumento acrescentar algo a mais ou faltar-lhe algo para garantir a verdade. É assim que a concepção dualista confirma a sua formação e, ao mesmo tempo, revela uma falha em seu princípio de sistematização do pensamento. Entretanto, sem o acréscimo e sem a falta colocada pelo instrumento, tem-se o próprio absoluto.

Sem dúvida, parece possível remediar esse inconveniente pelo conhecimento do modo-de-atuação do *instrumento*, o que permitiria descontar no resultado a contribuição do instrumento para a representação do absoluto que por meio dele fazemos; obtendo assim o verdadeiro em sua pureza. Só que essa correção nos levaria, de fato, aonde antes estávamos. Ao retirar novamente, de uma coisa elaborada, o que o instrumento operou nela, então essa coisa – no caso o absoluto – fica para nós exatamente como era antes desse esforço; que, portanto, foi inútil. (HEGEL, 2002, p. 71).

Ao contrário de Hegel, teóricos como Descartes e Kant, por mais rigorosos que tenham sido na formulação de uma nova cultura do século das luzes, não foram capazes de se



libertar de seus pressupostos. O primeiro não duvidou da própria dúvida e o segundo não fez a crítica da crítica. Para o filósofo, a estrutura do alicerce da formação do conhecimento apoia-se no desenvolvimento da experiência da consciência, a qual envolve a articulação entre saber e verdade.

Note-se a densidade do valor teórico da expressão *contra-senso*, utilizada duas vezes no primeiro parágrafo da introdução à obra *Fenomenologia do Espírito*, “constitui um contra-senso [...] mediante o conhecer; é que entre o conhecer e o absoluto passa uma nítida linha divisória. [...] o contra-senso está antes em recorrermos em geral a um meio.”

Já a unilateralidade do saber da consciência natural que, para alcançar o absoluto, recorria à intuição imediata, também é negada, visto que ela se assemelha à tentativa de alcançar a verdade mediante um tiro de pistola, que se completa em um movimento único, mantendo, porém, a diversidade entre o ponto de partida e o ponto de chegada. Assinala Vieira:

Hegel, por sua vez, critica esse acesso imediato ao absoluto, o qual poupa ao sujeito do filosofar daquele longo percurso da consciência e do conceito, isto é, do fatigante percurso das mediações que o expõem em seu desdobramento imanente, substituindo-o pela apreensão imediata do imediatamente absoluto [...]. (VIEIRA, 2002, p. 19).

Estes procedimentos deixam uma lacuna entre sujeito e objeto, entre saber e verdade, impedindo a homogeneidade entre conhecer e absoluto. Tomando esses pressupostos como referenciais da formação da cultura do período moderno, Hegel faz uma reviravolta nestes modos de conceber a relação entre sujeito e objeto, ao expor o desenvolvimento paciente do vir-a-ser da consciência natural, a qual passa pelo desespero, pela dúvida e pela dor, ao negar a positividade do saber. Com isso, inicia-se o processo que para ele significa a libertação dos preconceitos, dos prejuízos, da unilateralidade e do saber ilusório, até que se consiga atingir o saber real, a congruência entre saber e verdade. A tal ponto que a consciência, ao longo deste caminho íngreme, faz cair as ilusões, forma-se, construindo a sua cultura.

A formação da consciência, tal como é interpretada por Hegel, sem o recurso do instrumento e do meio, segue a verdade manifestada a ela pelo raio do saber, fazendo as experiências em seu objeto por meio do trabalho negativo tanto em seu saber quanto no objeto que ela toma como verdadeiro. Neste itinerário da experiência da consciência natural, ela se depara com a dor, o desespero e a dúvida, uma vez que, então, não possui nenhum outro

elemento ao qual possa se agarrar para sustentar o seu saber, a não ser ela mesma. Põe-se a efetivar, em si, a formação, negando o seu saber e a sua verdade mediante a experiência com o objeto, para conhecer uma forma superior de verdade, sem se desviar do seu ser, o qual é o próprio raio de luz deixado a ela.

[...] se o exame do conhecer – aqui representado como meio – faz-nos conhecer a lei da refração de seus raios, de nada ainda nos serviria descontar a refração no resultado. Com efeito, o conhecer não é o desvio do raio: é o próprio raio, através do qual a verdade nos toca. Ao subtraí-lo, só nos restaria a pura direção ou o lugar vazio. (HEGEL, 2002, p. 72).

Esse caminho permeado de pedregulhos pontiagudos oculta o raio na consciência que, comprometida com uma nova formação sem subterfúgio, irá desocultá-lo por meio da experiência. E a réstia de luz residente na consciência segue-a até se tornar a chama incandescente da verdade de sua época.

[...] o espírito que se forma lentamente, tranquilamente, em direção à sua nova figura, vai desmanchando tijolo por tijolo o edifício de seu mundo anterior. Seu abalo se revela apenas por sintomas isolados; a frivolidade e o tédio que invadem o que ainda subsiste, o pressentimento vago de um desconhecido são os sinais precursores de algo diverso que se avizinha. Esse desmoronar-se gradual, que não alterava a fisionomia do todo, é interrompido pelo sol nascente, que revela num clarão a imagem do mundo novo. (HEGEL, 2002, p. 31).

Para efetivar esta formação, a consciência precisa romper, antes de tudo, com o medo de errar, uma vez que este medo a prende a uma educação unilateral, impedindo-a de penetrar em si para julgar o seu próprio saber. A consciência natural, sem a coragem de enfrentar ela mesma esse medo de errar, vê o mundo como se usasse uma viseira, enxergando somente um lado dele, como que se sentindo atada aos grilhões que obstaculizam seu movimentar-se no saber, e mostra-se predisposta a aceitar um discurso que sustente a separação entre saber e verdade. Ou seja, a verdade como algo separado do saber da consciência.

A consciência, arraigada ao temor e à desconfiança de outra formação que não seja seu próprio saber, predispõe-se a ser a protagonista da representação de um saber externo a ela. Prefere a cristalização de suas verdades e justifica-as com afirmações de palavras tais como: absoluto, conhecer e também objetivo e subjetivo. Como se elas, por si só, estivessem carregadas de conteúdo.

Ao preferir este modelo de formação, a consciência natural não desconfia de sua própria confiança, por temos de um a nova verdade ser capaz de desestruturar o discurso que lhe dá sustentação: “suposição pela qual se dá a conhecer que o assim chamado medo do erro é, antes, medo da verdade” (HEGEL, 2002, p. 72).

Assim, esta comodidade fortalece os fundamentos do saber representativo e não deixa conhecer que “somente o absoluto é verdadeiro e só o verdadeiro é absoluto” (HEGEL, 2002, p. 72), tomando como verdade um absoluto, interpretado pela consciência natural como estando de um lado, e ela, por sua vez, situando-se do outro lado e dele separada como que através de uma fronteira. Ela assevera ordinariamente as suas verdades por meio de um falatório de palavras soltas, como se elas por si só já fossem carregadas de conteúdo. Para romper com essa tradição de formação em que o conceito de um conhecimento está separado do seu objeto, ou em que o saber é somente instrumento ou meio preciso para dissertar sobre o absoluto, é necessário que a consciência realize o trabalho negativo em si mesma.

Assim, a vida de Deus e o conhecimento divino bem que podem exprimir-se como um jogo de amor consigo mesmo; mas é uma ideia que baixa ao nível da edificação e até da insipidez quando lhe falta o sério, a dor, a paciência e o trabalho do negativo. De certo, a vida de Deus é, em si, tranquila igualdade e unidade consigo mesma; não lida seriamente com o ser-Outro e a alienação, nem tampouco com o superar dessa alienação. (HEGEL, 2002, p. 35).

O caminho para a ciência<sup>1</sup> brota da formação da consciência cujo raio de luz, que para Hegel é ínsito à consciência, devendo, portanto, substituir a necessidade de um instrumento externo, toca-a e ela o segue com o propósito de libertar-se do saber aparente que assegurava o seu formar na divisibilidade entre o conhecer e o absoluto, e mediante esta

---

<sup>1</sup> Para compreender o desenvolvimento da formação da consciência, que inicia o seu formar com o movimento para a ciência – *Wissenschaft* – que é preciso ser entendida como princípio de sistema, consoante Hegel, que faz uma interligação ou uma articulação com os diversos conhecimentos, valendo-se do desdobramento da ciência Em Si mesma por meio de mediações para ultrapassar cada estação de formação do saber até alcançar a sua totalidade. Ou seja, seu vir-a-ser é como se fosse o círculo do círculo, sendo que cada esfera é o momento necessário de uma figura correspondente a um momento total de formação. Entende-se, assim, que a ciência começa com a liberdade da experiência da consciência até esta se tornar a ciência. Deste modo, ela não é vista como um agregado de conhecimento, nem tampouco como uma afirmação arbitrária que garanta a verdade em um objeto externo. Em conformidade com o autor (HEGEL, 2002, p. 27-28): “A forma inteligível da ciência é o caminho para Ela, a todos aberto e igual para todos. A justa exigência da consciência, que aborda a ciência, é chegar por meio do entendimento ao saber racional: já que o entendimento é o pensar, é o puro Eu em geral. O inteligível é o que já é conhecido, o que é comum à ciência e à consciência não-científica, a qual pode através dele imediatamente adentrar-se na ciência. [...] A ciência que recém começa, e assim não chegou ainda ao remate dos detalhes nem à perfeição da forma, está exposta a [sofrer] crítica por isso. Caso, porém tal crítica devesse atingir a essência mesma da ciência, seria tão injusta quanto seria inadmissível não querer reconhecer a exigência do processo de formação cultural”.

formulação roga para si um falso rigor na construção do seu saber a partir da representação, pensando ser o mais rigoroso, sem possuir a coragem de enfrentar o medo do seu próprio erro. Mesmo que vá contra si mesma, ela, a consciência, todavia, enfrenta esse medo de errar. Em vista disso, livra-se de uma não-verdade que ela assevera ser a verdade e encontra com rigor o fenômeno a luzir a verdade verdadeira que nasce do ser que aparece do ser da consciência. Ou seja, ao colocar o aparecer do aparecer e a verdade verdadeira, não se está fazendo uma redundância dos termos e, sim, querendo mostrar que é do próprio ser do ser da consciência que surgem o fenômeno e a verdade verdadeira, a qual nega um aparecer aparente tal como uma verdade aparente.

A verdade, aqui, não está pronta e acabada em si mesma, ela é o que entra em cena e desperta a consciência a desenvolver a sua educação, cultivando uma nova experiência com o objeto, com a intenção de gestar uma nova formação. Vendo ruir os alicerces de uma etapa de sua formação, a consciência hesita, inicialmente, em assumir os novos princípios como verdadeiros. Ultrapassando, contudo, esse temor de assumir uma nova verdade, a experiência da consciência evidencia a negação determinada<sup>2</sup> no transcurso da negação do saber e sua correspondente verdade para um novo modo de articulá-los.

Para fazer inteligível esse ponto, pode-se notar previamente, de maneira geral, que a apresentação da consciência não-verdadeira em sua inverdade não é um movimento puramente *negativo*. A consciência natural tem geralmente uma visão unilateral assim, sobre este movimento. Um saber, que faz dessa unilateralidade a sua essência, é uma das figuras da consciência imperfeita, que ocorre no curso do itinerário e que ali se apresentará. Trata-se precisamente do cepticismo, que vê sempre no resultado somente o *puro nada*, e abstrai de que esse nada é determinadamente o nada *daquilo de que resulta*. Porém, o nada, tomado só como o nada daquilo donde procede, só é de fato o resultado verdadeiro: é assim um nada *determinado* e tem um *conteúdo*. (HEGEL, 2002, p. 75-76).

A consciência, nesse itinerário da experiência, faz a relação do seu saber com a verdade do objeto. Mesmo que tenha de passar pela dúvida e desespero, ela abala os esteios, os quais lhe davam sustentação, faz a experiência do saber por intermédio das mediações em si mesmas. Agora, incólume da exterioridade, ela realiza o trabalho negativo e o exame da

---

<sup>2</sup> Argutamente, observa Vieira: “Assim sendo, o nada não é o puro nada, mas é determinado e tem um conteúdo. A sua determinação e o seu conteúdo se originam justamente do fato de que ele é *resultado* daquela relação anterior. Ele não surgiu fortuitamente como se a consciência esbarrasse nele ao longo de seu caminho. Ele é o resultado verdadeiro, a saber, a *nova verdade* que surge para a consciência como resultado da oposição certeza e verdade. Portanto, é como negação determinada que a consciência percorre as mais diversas formas de relação com o objeto” (VIEIRA, 1987, p. 81).

experiência da verdade do objeto em sua imanência. Com isso, a consciência se conduz com o rigor necessário para se desgarrar de uma não-verdade e encontrar uma nova verdade, pois, sem o medo, que servia de nebulosidade, enfrenta seus próprios limites para enxergar a diferença entre uma formação que se sustenta na asseveração, e outra que nasce do esforço do trabalho negativo para conhecer tanto o seu saber quanto o objeto por meio da experiência que ela – consciência – realiza neles.

É possível, porém, toma-la [a ciência], desse ponto de vista, como o caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro. Ou como o caminho da alma, que percorre a série de suas figuras como estações que lhe são preestabelecidas por sua natureza, para que se possa purificar rumo ao espírito, e através dessa experiência completa de si mesma, alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma. (HEGEL, 2002, p. 74).

Torna-se, então, necessário conhecer as experiências de formação da consciência natural, conforme as mediações que ela faz no percurso de sua passagem através de sua educação de ser consciência que é conceito do saber ao saber real da consciência que é para si mesma seu conceito. A consciência, neste itinerário, fornece, em si mesma, sua própria medida; tanto em seu saber quanto no seu objeto, quando realiza esta nova experiência de seu formar.

A consciência natural, condicionada à dualidade do conhecimento entre saber, de um lado, e verdade, de outro, ou seja, o conceito separado do objeto, por mais que tenha enfrentado o medo de errar para construir um saber por meio de si, mesmo assim, nesse estágio de formação é, ainda, um saber não de si. Ela representa um conhecimento que não lhe pertence, ou seja, que não vem a própria luz de seu ser. Ela é consciente de um saber vindo de fora de si. Consequentemente, isso identifica a consciência ingênua condicionada ao saber de um objeto externo a ela, representando, assim, a formação de um saber separado da verdade. “A consciência natural vai mostrar-se como sendo apenas conceito do saber, ou saber não real” (HEGEL, 2002, p. 74).

Esta estrutura de formação, cuja consciência é apenas o conceito do saber, é demolida, paulatinamente, quando ela se põe contra a estrutura de sua formação mediante a busca do saber real, através da experiência que passa a realizar com o seu objeto. Esta experiência a conduz ao caminho do trabalho negativo, tanto em si quanto no objeto, visto que ela se volta contra este saber natural que ela possui, para passar a ser o saber real. Por isso se entende que nesse interim da passagem do saber natural ao saber real aconteça uma fissura na sua própria formação.

Essa nova educação que ora se inicia com o propósito de investigar a verdade mediante a experiência, vai mostrando a luz do aparecer do próprio aparecer da oposição entre o saber e a verdade, fazendo a consciência hesitar a respeito de seu próprio saber. Leva-a, com isso, à dúvida, ao desespero e à dor com o intuito de libertá-la de um saber enraizado nela, que continua procurando todos os subterfúgios para permanecer como o sustentáculo de sua verdade.

[...] Mas enquanto [a consciência natural] se toma imediatamente por saber real, esse caminho tem, para ela, significação negativa: o que é a realização do conceito vale para ela antes como perda de si mesma, já que esse caminho perde sua verdade. Por isso esse caminho pode ser considerado o caminho da dúvida [*Zweifel*] ou, com mais propriedade, caminho de desespero [*Verzweiflung*]. (HEGEL, 2002, p. 74).

Tem-se, agora, o deformar e o formar mediante o trabalho de negação da consciência. Ela começa a negar os esteios que asseguravam sua verdade. Em virtude disso, começa a quebrar não só esta específica estrutura de formação, mas também a se libertar do condicionamento externo de seu saber. Solapa, com isso, as verdades anteriormente cristalizadas nela, enquanto percorre o caminho da sua não-verdade ou o conceito irrealizado do seu saber no fenômeno, com o intuito de fazer a revolução em seu processo formativo.

A consciência, nesse percurso do saber real, nega os saberes e as verdades da consciência natural e gradativamente os desmantela, provocando outra atitude na educação. Pois, a verdade do saber ingênuo não é mais a garantia de formação da consciência. Nessa verdade ela se sente como sobre areia movediça ou em uma estrutura escorregadia, ao se desmoronarem as argamassas das construções de velhos castelos de verdades.

No entanto, a tibieza desta formação representativa da consciência ainda tem o poder de obstaculizar a capacidade de ver no negativo também o afirmativo. Agora que está inserida em um novo contexto teórico, a consciência natural começa o caminho da experiência do saber real em si, e igualmente o processo de duvidar não de outro saber determinado, mas de duvidar de sua própria formação. E como não possui, ainda, a segurança do saber real, isto a leva ao desespero com o propósito de mudar a sua concepção sobre a origem da verdade. Tal dúvida não tem nenhuma relação com o princípio cartesiano. Para este, a dúvida é a condição necessária para se confirmar uma verdade já existente, ou fazer a suspensão de um saber preexistente, para posteriormente reafirmá-lo.

Já, para Hegel, a dúvida é entendida como negação ou ceticismo amadurecido, o qual chega à nada de todo o conteúdo representativo, para a determinação de um outro, a

construção de um novo saber e de uma nova verdade. Com isso, a consciência começa a se livrar dos preconceitos e mergulha no fenômeno que revela um saber contrário àquele que ela pensava possuir. Vê-se, então, que este ceticismo é diferente daquele que nega tudo para permanecer em uma negação estática em relação ao saber sem nada acrescentar a não ser somente o negar. Por isso, essa maturidade da negação é fundamental para libertar a consciência da não-verdade do fenômeno.

Esse ceticismo, que atinge a perfeição, não é, pois, o que um zelo severo pela verdade e pela ciência tem a ilusão de ter aprontado e aparelhado para elas, a saber: o propósito de não se entregar na ciência à autoridade do pensamento alheio, e só seguir sua própria convicção; ou melhor ainda: tudo produzir por si mesmo, e só ter o seu próprio ato como [sendo] verdadeiro. (HEGEL, 2002, p. 74).

Deste modo, a compreensão do ceticismo não é negar por negar. É a negação do saber aparente da consciência que, agora, sem a segurança de sua formação anterior, começa outra que a leva à dúvida e ao desespero. Mas, ao mesmo tempo, este nada em que ela se encontra não é o nada do nada. É sim o nada cheio de conteúdo, ou seja, há na indeterminação do nada a determinação que causa um saber e deste mesmo saber surge outro que desfaz o anterior. Esse é o caminho de sua formação: a experiência da consciência com o objeto a conduz ao puro nada deste, onde encontra o tudo que germina do indeterminado, produzindo a determinação de um novo saber, que vem a ser a formação da consciência que, cada vez mais, oferece a luz da luz do seu próprio lapidar constante na construção de seu formar, sem com isso deixar-se cair na autoridade de um saber alheio ao seu. Ou seja, a consciência não se prende a um saber externo à si mesma, nem tampouco que assumir a sua verdade pela mera convicção de pensar ser a mais real por pertencer a si.

Assumir esta atitude no processo formativo seria mostrar o recrudescimento da vaidade do opinar megalômano, sem conteúdo, que arroga para si possuir a formação mais cristalina, quando, na verdade, soçobra-se em seus preconceitos. O ceticismo, diferentemente deste discurso e com o propósito de fazer a consciência natural realizar a crítica do seu saber, leva-a a penetrar nela mesma, com o intuito de desenvolver, no processo educativo da consciência, um novo saber emergido de si, alargando a sua capacidade de ver, embora isso lhe cause desespero e dor, por tentar não se desgarrar da falsa verdade. Uma vez que ao realizar a experiência da oposição do saber da consciência com a verdade do objeto, e com o aparecimento de um saber diferente do seu e do objeto que é apresentado pelo fenômeno, ela,

consciência, vai dissolvendo sua vaidade e gradativamente se desloca da representação externa, cada vez mais se aprofundando em seu formar.

[...] o ceticismo que incide sobre todo o âmbito da consciência fenomenal torna o espírito capaz de examinar o que é verdade, enquanto leva a um desespero, a respeito de representações, pensamentos e opiniões pretensamente naturais. É irrelevante chama-los próprios ou alheios: enchem e embaraçam a consciência, que procede a examinar diretamente [a verdade], mas que por causa disso é de fato incapaz do que pretende empreender. (HEGEL, 2002, p. 75).

Daí, ao negar o saber anterior, a consciência tem a necessidade de chegar ao puro nada do objeto e encontrar a indeterminação determinada que é o embrião da mudança de um saber para outro. Mas a consciência ingênua não é o saber real, e no caminho desta formação ela titubeia em seu saber, assumindo a unilateralidade do conhecimento quanto não aceita outra forma de verdade diferente daquela que ela possui em uma etapa determinada de sua formação. E, nessa condição, põe-se a julgar que esta negação que aparece como formadora não leva à construção de uma verdade, somente nega por negar. Com isso, este saber unilateral petrifica a sua formação na unilateralidade pensando ser ele o único possuidor do saber e da verdade.

O despetrificamento dessa atitude é realizado pela experiência e o trabalho negativo da consciência com o objeto, que cria uma instabilidade entre o saber da consciência e a verdade do objeto. A consciência, ao mergulhar no ceticismo, processo formativo dela, impede o estancamento da unilateralidade do saber. Em virtude disso, a experiência que a consciência faz da oposição do seu saber com a verdade deforma a formação do discurso unilateral, na medida em que a negação mostra a ela outro saber que nega aquele. Isso, por certo, causa-lhe desespero e dor, ao ver se esvaziar nela mesma o seu discurso, com o puro negar. Ela diseca todas as possibilidades deste saber por meio da negação, porém tem a sensatez de conservar o essencial do saber anterior e a ele acrescentar outro. Assim se tem o processo da formação mediante as figuras, pois elas são as séries de passagem de uma forma de saber a outra. Demarcam, com efeito, as etapas da formação da consciência, e assinalam, em cada momento do formar, a dúvida, o desespero e a dor, incrustando na consciência a positividade e a negatividade do deformatar e formar. Por isso, a experiência e o ceticismo amadurecido são fundamentais na modificabilidade de um saber para outro na formação da consciência. Mesmo que isto caracteriza também o trágico da formação que se iniciou com o medo do errar, chegando ao desespero e à dor, uma vez que este formar se realiza mediante a



negação de um saber por um outro e a suscitar um novo processo formativo que tenha como princípio a própria incondicionalidade da consciência em relação ao objeto.

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. Aquele “propósito” [*propósito* de não se entregar, na ciência, à autoridade do pensamento alheio] apresenta essa formação sob o modo simples de um propósito, como imediatamente feita e sucedida. Frente a tal inverdade, no entanto, esse caminho é a realização efetiva. Seguir sua própria opinião é, em todo caso, bem melhor do que abandonar-se à autoridade. (HEGEL, 2002, p. 75).

A reviravolta presente na formação da consciência é o início do itinerário do rompimento sucessivo com as ilusões, promovendo a elaboração de um novo conceito, que tem a fundamentação no em-si, com base na sistematização das mudanças ocorridas com as experiências originadas no ceticismo amadurecido. Essa transformação do *deformar* para o *formar* conduz a consciência natural ao desespero, porque, necessariamente, quebra todos os esteios que dão segurança à sua educação. Portanto, nesse processo pedagógico, a negação chega ao nada de si. Ou seja, chega à sua morte e também ao ressuscitar, por intermédio da mediação de uma nova experiência. Consequentemente, este negar que chega ao nada de si, não é a recusa de toda elaboração do conhecimento anterior e, sim, é o trazer para dentro de si o que há de essencial no saber anterior e foi encontrado pela negação. Enfim, ao libertar-se do saber unilateral, que a mantém somente na positividade e na crença da autoridade de seu saber, sem se deixar conduzir pela vaidade, a consciência natural arranca de seu interior um *outro* dela mesma.

A consciência natural, nesse processo formativo, tem a sua meta fixa: o saber corresponde ao objeto, ou seja, o objeto se identifica com o conceito e o conceito com o objeto. O saber, nesse estágio de formação, não precisa ir além de si mesmo. Até essa etapa de formação a consciência natural ficou caracterizada como sendo conceito do saber. Agora, com a experiência que a consciência fez com seu objeto, enfrenta, nela mesma, a mudança de seu formar que, de conceito do saber, passa a ser para si mesma o seu conceito.

É nesse novo processo de formação que a consciência busca, na experiência do seu saber com o objeto, um *outro* dela mesma mediante a luz do fenômeno que emerge de seu interior. Ela, presa aos limites, não deseja se desprender do saber natural. No entanto, o novo fenômeno do seu formar faz aparecer a luz que cada vez mais recrudescer sem seu ser e tem a força de dilatar seus limites e fixa-la em seu propósito. A consciência, neste momento, ainda

não é o saber natural, nem real, mas ambos os momentos estão nela; a consciência, como salsa ardente e sedenta de sua própria luz, engendra outra verdade a luzir em si, produzindo a modificabilidade de seu ser.

Assim, o processo em direção a essa meta não pode ser detido, e não se satisfaz com nenhuma estação precedente. O que está restrito a uma vida natural não pode por si mesmo ir além de seu ser-aí imediato, mas é expulso-para-fora dali por um Outro: esse ser-arrancado-para-fora é sua morte. (HEGEL, 2002, p. 76).

Diante disso, a consciência mesma se violenta e angustia perante esse seu formar que demole suas verdades. E, com medo de se perder em relação a um novo saber, prefere manter-se presa aos seus limites. Em virtude disso, seu sentimento é manter tudo bem do modo que está. A razão, contrária a essa condição, violenta esse pressuposto por não aceitar ficar tudo bem do modo que está, pois assim pararia o movimento. Mas mesmo assim, o temor à verdade procura dissimular a emergência de uma nova verdade.

A consciência natural procura estancar o desenvolvimento do formar mediante a justificativa dogmática de sua opinião, uma vez que ela não se põe a duvidar do seu próprio saber, mas somente do outro. Essa desconfiança do outro, e não de si, tem o intuito, por parte da consciência natural, de mostrar um certo zelo por seu saber, sem aceitar a interferência de um outro, por se achar possuidora da melhor formação.

A atitude de mostrar um certo cuidado com o seu saber dissimula a verdade e cai no ufanismo. Revela uma atitude individualista voltada somente para si e utiliza o discurso megalomaniaco para dar sustentação a um saber. Na verdade é um saber, porém não é tão rigoroso quanto se deseja ser, tendo em vista que não possui a coragem suficiente para enfrentar o seu próprio medo. À conta disso, procura escamotear o saber estagnando o processo formativo por meio do refúgio ao absoluto ordinário, que justifica as verdades por meio de asseverações sem conteúdo. E resiste a aceitar outra formação que esteja fora da *dualidade*: saber e verdade, sujeito e objeto, conhecer e absoluto, ratificando as determinações abstratas, sendo este seu fim. Com sua vaidade arroga ser este o pensamento mais sensato.

No entanto, o pensamento, em seu exercício de trabalho negativo, não suporta a estagnação. A consciência natural, querendo permanecer no saber ilusório, na inércia, na carência de pensamento, por uma convicção vaidosa, prende-se, por medo da não-verdade do seu saber. O pensamento, na verdade, não suporta a carência de pensamento, nem pretende se

fixar em um só modo de saber. Esse é o momento trágico no qual a formação leva o saber natural da consciência a enfrentar-se.

Ela, com medo do erro, com a dúvida que chega ao desespero e com sua conseqüente dor, tenta, com força titânica, deter o pensamento para não ver desmoronar o paradigma que dá sustentação ao seu saber. Mas o movimento do pensamento é mais forte, mesmo com toda dor, desassossego e desespero, nada o estanca. Tal como um rio pleno que não suporta as suas barragens e continua seu movimento, assim também é o pensamento em relação à consciência natural. Esta procura todas as justificativas para permanecer na inércia, mesmo assim o pensamento faz o movimento livre do vir-a-ser, e rompe a inércia, efetivando a transmutação em si.

Portanto, essa violência que a consciência sofre – de se lhe estragar toda a satisfação limitada – vem dela mesma. No sentimento dessa violência, a angústia ante a verdade pode recuar e tentar salvar o que está ameaçada de perder. Mas não poderá achar nenhum descanso: se quer ficar numa inércia carente-de-pensamento, o pensamento perturba a carência-de-pensamento, e seu desassossego estorva a inércia. (HEGEL, 2002, p. 76).

Em virtude disso, é necessário entender a diferença entre saber e verdade, e ver a que eles estão ligados, como se relacionam em um primeiro momento e a mudança ocorrida em um segundo momento.

Objetivando tal alvo de mudança, Hegel, didaticamente, faz a separação entre o saber, ligado à consciência, e a verdade, ligada ao em-si. Entretanto, tanto o saber quanto a verdade fazem parte da consciência. Só que, na consciência natural, eles estão separados. Sendo assim, a verdade para ela surge como algo externo. É algo determinado de fora e com o qual ela se relaciona. Mas, no momento em que a consciência passa a ser para si a formadora de seu conceito, ocorre a mudança em seu formar.

Ela, consciência, não se desvencilhou do saber natural, nem ele desapareceu, nada disso aconteceu; só que ela, no caminho de suas experiências com o seu objeto, encontra-se em um ceticismo amadurecido em relação ao seu saber. Isso a faz se desenvolver em sua formação, sem que se tenha libertado por completo de suas opiniões e de sua ingenuidade. É um estágio diferente do saber anterior, superando a si mesma em direção ao saber real.

É em virtude disso que a formação da consciência objetiva o pleroma da meta a ser alcançada. Com esta finalidade a consciência passa a ser para si mesma seu conceito, sendo que sua formação anterior era ser o conceito do saber. Há, conseqüentemente, uma série

de mudanças no processo de formação da consciência, quando ela rompe com os preconceitos e prejuízos para ir-se purificando por intermédio das experiências até alcançar o saber real.

Esse esforço é pertinaz ao desdobramento da consciência nela mesma com a finalidade de desalojar a luz de seu ser pela formação, simbolizando o rompimento com o *dualismo* e a adoção do *monismo*. Não houve a satisfação de a formação da consciência limitar-se em uma linha divisória entre o conhecer e o absoluto, mas sim o rompimento com esta estrutura por meio da suprassunção das limitações da própria consciência: “Mas a consciência é para si mesma seu conceito; por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e – já que este limite lhe pertence – é o ir além de si mesma” (HEGEL, 2002, p. 76).

Devido a isso, a consciência, na experiência formativa, distingue seu saber de algo e relaciona-se com ele como diferente dela. Mas ao mesmo tempo este algo, sendo o resultado de sua experiência, é um outro dela, com o qual se relaciona, mantendo a distinção entre ela e o outro. Nesse processo formativo a consciência determina a diferença entre o seu saber e o objeto deste saber. Este é um modo bastante abstrato de definir o saber, uma vez que esta experiência é incipiente. Então, é preciso definir bem os termos que fazem parte da formação do trabalho da consciência para assegurar o seu desenvolvimento e identificar a etapa do momento educativo da consciência, uma vez que em cada série desse processo ocorrem o deformar e o formar. Com esse propósito mostra-se como a consciência relaciona o seu saber com o em-si ou a verdade. “Pois, a consciência distingue algo de si e ao mesmo tempo se relacional com ele; ou, exprimindo de outro modo, ele é algo para a consciência. O aspecto determinado desse relacionar-se – ou do ser de algo para uma consciência – é o saber” (HEGEL, 2002, p. 77).

Esse é o lado do saber que vai se contrapor ao lado da verdade, visto que, de um lado, tem-se a consciência ligada ao saber e de outro, à verdade, ao em-si – objeto. De tal forma que este algo é colocado como existindo fora dessa relação, isto é, separado do saber, como uma representação vinda da exterioridade. Então este algo que é para ela, consciência diferencia-se dela; é posto do outro lado deste saber como o em-si, a verdade. O em-si é, nessa relação, independente do saber. Há, então algo relacionado com a consciência; nessa interação, a consciência constitui o seu saber. Vê-se que para a consciência natural a verdade é alguma coisa posta como fora independente dela como se não tivesse nada a ver com o saber. “Nós, porém, distinguimos desse ser para um outro o ser-em-si; o que é relacionado com o saber também se distingue dele e se põe como essente, mesmo fora dessa relação: o lado em-si chama-se verdade” (HEGEL, 2002, p. 77-78).

Para se perceber a sustentação da nova formação da consciência, deve-se investigar o procedimento metodológico que justifique se o saber vindo dessa experiência é verdadeiro ou não. Não se quer dizer, com isso, que haja um método pronto e acabado para avaliar a simetria ou não dessa relação. Ele, o método, desenvolve-se na medida em que a consciência compara em si mesma o seu saber com aquilo que é o critério da verdade do seu saber. Assim, ela passa a ser, nesta experiência, a medida e o medidor desse método.

Mas, a natureza do objeto que investigamos ultrapassa essa separação ou essa aparência de separação e de pressuposição. A consciência fornece, em si mesma, sua própria medida; motivo pelo qual a investigação se torna uma comparação de si consigo mesma, já que a distinção que acaba de ser feita incide na consciência. Há na consciência um para *um* Outro, isto é, a consciência tem nela a determinidade do momento do saber. Ao mesmo tempo, para a consciência, esse Outro não é somente *para ela*, mas também fora dessa relação, ou seja, é em si: o momento da verdade. Assim, no que a consciência declara dentro de si mesmo como o *Em-si* ou o verdadeiro, temos o padrão que ela mesma estabelece para medir o seu saber. (HEGEL, 2002, p. 78).

Se é a consciência que está fazendo a experiência do seu saber e da verdade, a ciência e o *para-nós* (o filósofo) não podem indicar a verdade porque, neste caso, a medida e o medidor seriam exteriores à consciência natural, imersa em sua própria experiência, impedindo, de fato, seu desenvolvimento mediante o seu exame, e por meio dele, o realizar-se de sua autocrítica. Caso isso não ocorra e se aceite a interferência tanto da ciência quanto do *para-nós*, cai-se em uma heterocrítica que obstaculiza o próprio desenvolvimento da consciência. É a consciência mesma que deve fornecer o critério de exame e ser o padrão de medida do seu saber e da sua verdade.

E se houver incongruência ou congruência entre o saber da consciência e o critério de verdade – que é a própria verdade, o em-si – a consciência revela, mediante a sua crítica e autocrítica, mostrando a sua autodeterminação. Enquanto o filósofo observa o trabalho da formação da consciência, sem interferência na experiência, e caso haja algum erro dela nesse processo, ele somente o aponta, enquanto a consciência segue a sua formação no intuito de ela mesma descobrir a sua falha. Assim, havendo a assimetria entre saber e verdade, é ela mesma que deve superar esse impasse mudando tanto o exame quanto o critério de medida.

Pode-se relacionar este movimento da consciência e da observação do filósofo com o movimento do discípulo e do mestre. Só que o mestre aqui não pode interferir na formação do discípulo. Aquele deixa este fazer as experiências e vai apontando as

deficiências de cada experiência para o discípulo que, paulatinamente, vai percebendo suas deficiências. Se houver interferência vinda de fora nessa formação do trabalho da consciência, nega-se a possibilidade de a consciência mesma efetivar as suas próprias experiências e formar as suas representações e, ao mesmo tempo, avalia-las.

Para não haver um critério de verdade extrínseco à consciência, deve ela conter em si mesma o padrão de medida e aquele que usa esse padrão para avaliar o saber, tendo em vista que nessa investigação ela faz a mensuração e a distinção entre algo que é para-si, como seu saber, e o que aparentemente está fora dela, como o em-si. Tem-se aqui o verdadeiro desespero da consciência, já que a sua experiência lhe mostra uma assimetria entre seu saber e sua verdade; no entanto, a sua formação representativa contrária a esse procedimento assevera ser seu saber dotado de uma verdade irrefutável e procura persuadir-se disso. Pois esse discurso toma essa experiência somente como a negação, a perda de seu saber, sem notar que há uma positividade em direção ao saber real.

A formação do trabalho da consciência está voltada para seu interior e ao refletir o em-si faz surgir o movimento de oposição entre saber e verdade, gostando uma outra dela mesma, determinando, com isso, o momento de um novo saber. Esse *outro*, emergente, tanto é o resultado de uma formação mediante a reflexão da consciência com o em-si, e por isso é *para-ela* deste *em-si*, quanto também posto fora desta relação com ela, assumindo novamente a condição de algo independente do saber da consciência. Ao afirmar o *outro* como determinado para ela e, por outro lado, estar ele fora da relação com a consciência, parece haver um paradoxo. Na verdade, este é o momento basilar da formação da consciência.

Ao dizer que o *outro* está fora da relação, não se pode entender que ele esteja fora da consciência, muito pelo contrário, ele se encontra nela e é determinado de dois modos diferentes: de um modo, como o para-ela deste em-si e, de outro modo, como o em-si. Por isso, ao se formar, com a elaboração de um novo conhecimento, ela arranca o ser do em-si que está dentro dela e compara-o com seu saber. É neste momento que a relação se realiza entre o saber da consciência e o ser da verdade do em-si. Com este trabalho acerbo do negativo, ela faz a experiência e determina um *outro* dela mesma bifurcando-se entre um novo saber e uma nova verdade.

No entanto, não há plena congruência entre eles, pois o novo saber da consciência causa a mudança tanto no antigo saber quanto na antiga verdade, deixando, ainda, uma assimetria entre o novo saber e a nova verdade. O formasse, desse modo, é exercitar o trabalho negativo da experiência da consciência nela mesma, gerando a negação de um saber

já determinado para afirmar outro. Assim, o *outro* é um outro saber haurido da experiência realizada na imanência da consciência com o em-si, o objeto.

Outrossim, este muda ao ocorrer um outro para-ela, uma vez que a determinação anterior muda com a nova. Deste modo, a consciência em seu curso de formação vai quebrando também as ilusões em seu interior, quando passa de uma determinação do saber a outra. Neste percurso da construção e desconstrução da formação, há também a desconstrução e formação de conceitos, sendo a consciência a protagonista da mediação de um saber e outro e do examinar se o formar de seu saber corresponde ou não à verdade. É no julgamento de correspondência entre saber e verdade que ela encontra a congruência ou a incongruência entre o objeto e o conceito e do conceito com o objeto tal como do ser-para-outro e ser-em-si-mesmo.

Como o desenvolvimento pedagógico da consciência não ocorre de imediato, é necessário à consciência realizar as experiências das determinações do seu saber para alcançar o verdadeiro conceito de ciência. Isso na medida em que também o para-nós, sem interferir na experiência da consciência, observa-a e avalia o exame que ela mesma faz. Ele vai ver se nas experiências da consciência há realmente simetria entre aquilo que para ela é a verdade, ou seja, o em-si e o saber que deve corresponder a essa verdade. Caso haja uma dissonância entre o saber e a verdade, depois que a consciência esgotou a experiência em uma figura, ela continua o seu movimento e passa para uma outra. No entanto, se houvesse uma plena harmonia entre saber e verdade, estaria encerrado o movimento.

Como isso não acontece de imediato, mudam-se o grau de saber, o de verdade e também o nível de oposição entre eles, prosseguindo o caminho das experiências e o exame do saber. Porém, a consciência, ainda permeada de ilusões e opiniões do saber natural, pode pensar ter chegado ao porto seguro com o critério do exame de saber, quando, na verdade, pode estar cometendo um erro em sua formação, porque ainda não sabe sistematizar suas experiências. Aí o filósofo ocupa lugar privilegiado, uma vez que ele só é filósofo porque passou por todas as experiências de sua formação, podendo fazer seu o julgamento crítico dessas provas de verdade que ora a consciência apresenta.

Esse procedimento examinador das experiências da consciência conduz à destruição e construção de suas figuras, em seu interior, no caminho da aprendizagem. Isso é a gênese do desespero de maior intensidade pelo qual a consciência passa, porque supera um saber que já passou pela negação da negação, ou seja, o primeiro saber que foi determinado e negado, e, ao mesmo tempo, este que é confirmado e negado pelo novo saber. Sendo assim, o verdadeiro passa a ser a primeira negação que, após ter feito as mediações de um saber a

outro, encontra a totalidade de um saber sustentado pelo crivo do exame e pelo padrão de medida da consciência.

No entanto, a formação do seu saber não está concluída. Este saber no qual ela se encontra é, ainda, uma ilusão, visto que não se chegou à totalidade do saber, mas tão somente a uma etapa do círculo do formar. A consciência tem de digerir a sua não-verdade, que ela mesma havia determinado como verdade. Com isso, nesse itinerário, ela é impelida, por intermédio da assimetria entre seu saber e sua verdade, a continuar a formar-se mediante outro ser-para-ela do em-si, a tornar-se um *outro* dela do seu saber tal como uma outra verdade do em-si, e a fazer sê-lo também *outro* dela mesma pela determinação do movimento da consciência.

O ser-aí imediato do espírito - a *consciência* - tem os dois momentos: o do saber e o da objetividade, negativo em relação ao saber. Quando nesse elemento o espírito se desenvolve e expõe seus momentos, essa oposição recai neles, e então surgem todos como figuras da consciência. A ciência desse itinerário é a ciência da *experiência* que faz a consciência; a substância é tratada tal como ela e seu movimento são objetos da consciência. A consciência nada sabe, nada concebe, que não esteja em sua experiência, pois o que está na experiência é só a substância espiritual, e em verdade, como *objeto* de seu próprio si. O espírito, porém, se toma objeto, pois é esse movimento de tomar-se um *Outro* - isto é, *objeto de seu si* - e de suprasumir esse ser-outro. (HEGEL, 2002, p. 46).

Assim, o processo da formação da consciência desdobra-se no desespero e na dúvida com seu critério de medida de saber. Ou seja, o saber natural, em sua rusticidade, impedia a consciência de conhecer a verdade de seu próprio saber. Agora, diante de novas experiências realizadas no caminho de sua deformação e formação, para se tornar uma outra dela mesma, sendo ser-para-um-*outro* e ser-para-si, na meta de ser ela mesma o seu conceito e também de pôr-se à prova dessa realização, teve, com esse intuito, de enfrentar em si o desassossego, o desespero e a dor para dissolver as argamassas que serviam de grilhões para obstaculizar o movimento da consciência.

Desobstaculizada uma etapa da formação da consciência, ela alcança, pelo itinerário das experiências, o conhecimento daquilo que é a verdade de si mesma e o saber da verdade do objeto. Ou seja, o saber da consciência identifica-se com o objeto, quebrando, desse modo, a individualidade e a unilateralidade do saber natural. “Com efeito, a consciência, por um lado, é consciência do objeto; por outro lado, consciência-de-si mesma: é



consciência do que é verdadeiro para ela, e consciência de seu saber da verdade” (HEGEL, 2002, p. 79).

Vê-se que, nesse momento da formação, a consciência está se desvencilhando do seu egoísmo e começando a se aprofundar na relação do seu saber com a verdade ou o em-si, tendo em vista deixar a visão abstrata. Sem se dar conta por completo desse processo, não consegue interconectar ou sistematizar as mudanças ocorridas no em-si em relação com o seu saber. No percurso dessas experiências tinha-se, primeiramente, de um lado, o saber, de outro, a verdade, o objeto.

A consciência, não podendo fazer um giro completo em torno do em-si, faz a experiência e o exame do seu saber e de sua verdade somente com aquilo que lhe aparece. Caso não houvesse harmonia entre ele e o em-si, ela, a consciência, envolvida e iludida por seus preconceitos e posições acrônicas, passaria para um outro saber, sem haver qualquer alteração no objeto, a consciência faria, então, uma séria alteração no seu saber, para adequá-lo ao objeto, sem nenhuma mudança no objeto e no critério de avaliação, como se o objeto fosse totalmente independente do saber. “Caso os dois momentos não se correspondam nessa comparação, parece que a consciência deva então mudar o seu saber para adequá-lo ao objeto” (HEGEL, 2002, p. 79).

Já em um segundo momento da relação, não havendo correspondência entre o saber e a verdade, esta passa a ser algo para o saber da consciência. Assim, a experiência faz mudar tanto o saber quanto a verdade, visto que essa é o ser de algo para a consciência que faz a alteração no objeto, no saber e no critério de medida, porque a verdade é o critério de medida do saber, e se ela, a verdade, no exame da experiência com o saber é alterada, tal coisa ocorre também com o exame e com o critério da medida. Portanto, em cada experiência e exame do saber em relação ao objeto, surge sempre um *novum* para ela dessa relação, mudando o saber da consciência. Vê-se que o critério e o próprio objeto, o em-si. Só que quem faz este julgamento é a consciência. Isso ela sabe que faz, no entanto ela não consegue e concatenar sistematicamente as mudanças do em-si.

Porém, na mudança do tal ser, de fato se muda também para ele o objeto, pois o saber presente era essencialmente um saber do objeto; junto com o saber, o objeto se toma também um outro, pois pertencia essencialmente a esse saber. Com isso, vem-a-ser para a consciência: o que antes era o Em-si não é em si, ou seja, só era em si para ela. Quando descobre, por alto, a consciência em seu objeto que o seu saber não lhe corresponde, tampouco o objeto se mantém firme. Quer dizer, a medida do exame se modifica quando o objeto, cujo padrão deveria ser, fica reprovado no exame. (HEGEL, 2002, p. 79-80).

Se a consciência alcança em sua formação a capacidade de efetivar o julgamento de seu critério de verdade, realiza mudanças tanto no seu saber quanto no seu objeto e altera o critério de exame de medida, quando não houver simetria entre o saber e verdade, e também então ela deveria ser capaz de articular as mudanças do em-si. No entanto, ela não dá conta de sistematizar as alterações dele, embora saiba que esteja realizando uma nova experiência, sem saber de onde surgiu este novo objeto, comprovando ser ela ainda vítima da ilusão. Só quem já passou por essas experiências, como nós, leitores e intérpretes da obra, tal como é explicitado na lógica do para-nós, sabe como elas ocorrem, e as mudanças que elas causam tanto no saber quanto no objeto, podendo, assim, ordená-las e, ao mesmo tempos ser o espectador do drama da ingenuidade da consciência.

Quando o saber da consciência faz a experiência da verdade, o seu saber não continua o mesmo. Conseqüentemente, o seu formar lhe causa mudanças, mas isso também é o seu drama, tendo em vista que ela não consegue detectar de onde surge um novo em-si nesse processo de mudança. Nota-se, com isso, que a consciência está ainda desatando o nó de uma outra formação que quer mantê-la atada, dificultando o desvencilhar-se de sua ilusão. Embora impelida pelo processo pedagógico da gestação da verdade por meio da experiência entre o saber e o em-si, ao negar a educação que deseja manter à verdade vinda de fora, como se estivesse pronta e acabada, ela se encontra em dúvida e em desespero, justamente por ter diante de si a assimetria do seu saber com a verdade, mostrada pela experiência. Antes, ela pensava haver aqui somente a negação do seu saber.

Agora, ocorrem no interior da consciência as mudanças que alteram o seu saber, tal qual ocorre com o objeto. Ou seja, se muda o saber é porque mudou o em-si, pois é ele o critério de medida do próprio saber da consciência. Em virtude disso, a experiência feita tanto em seu saber quanto no objeto desdobra-se na mudança de um e do outro. Isso é o momento do para-ela vindo do em-si, tendo em vista que ela vem passando por uma série de experiências, e é ela mesma que faz o exame e o julgamento do critério de medida: da experiência. No entanto, o seu formar não é o bastante para que ela saiba de onde surge o novo em-si para ela fazer uma nova experiência, tampouco ela consegue sistematizar suas experiências e as mudanças do em-si. Entrementes o para-nós, que detém todas as experiências da formação, indica a necessidade da passagem para uma nova experiência, sem interferir no próprio processo de formação.

Assim, tem-se a diferença entre o para-nós, o filósofo, e a consciência no seu processo formativo. Com essa diferença, a formação da consciência explicita a lógica do *para-ela*, que está relacionada a consciência e à do *para nós*, que trata do saber do filósofo.

A primeira é caracterizada pelo exercício de reflexão que a consciência faz tanto nela mesma quanto no objeto, criando uma certa dubiedade em relação ao em-si. Ele é independente desse para-ela que surge da experiência, mas também é diferente da verdade anterior, a qual, no entanto, passa a ser para a consciência o para-ela e também uma nova verdade, um novo objeto e novo em-si. Pois, esse novo saber é resultado da relação entre saber e verdade, ocorrida na experiência anterior. O em-si é, na verdade, o fruto de sua própria experiência em si mesma.

Assim, quando fizer uma nova experiência encontrando uma incongruência entre o saber e a verdade, continuará a investigar a busca da verdade sem estancar o processo formativo. A mudança para essa nova formação ou nova forma de articular o saber e a verdade é a quebra da ilusão, a qual provoca a dúvida e o desespero e uma dor imensurável, porque é a demolição de um modelo de formação. Ou seja, essa mudança de consciência é a perda da verdade aparentemente irremovível e acima de qualquer suspeita segundo a lógica do saber representativo, do qual a consciência ainda faz parte. Só que agora ela se depara com dois aspectos do em-si. O primeiro é esse independente ligado à separação entre o conhecer e o absoluto, e o segundo é este outro que surge da sua própria experiência.

Já, para o para-nós, isso que é dor e desespero da consciência é somente o movimento do formar-se dela, uma vez que ele já passou pela experiência da consciência e deixou para trás a dúvida e o desespero, percebendo, então, a limitação do critério dessa verdade, enquanto a consciência não alcançar esse estágio de formação, continuará com as suas experiências.

Esse movimento *dialético* que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro* para a consciência, é justamente o que se chama experiência. Em relação a isso, no processo acima considerado há ainda que ressaltar um momento por meio do qual será lançada nova luz sobre o aspecto científico da exposição que vem a seguir. A consciência sabe *algo*: esse objeto é a essência ou o *Em-si*. Mas é também o *Em-si* para a consciência; com isso entra em cena a ambiguidade desse verdadeiro. (HEGEL, 2002, p. 80).

Vê-se que a formação da consciência pelo processo de deputação tanto nela quanto em seu objeto acontece por intermédio do exercício do pensamento, efetivando-se na

experiência. É no encadeamento desta que a consciência é impulsionada pelo trabalho negativo a arrancar do interior de suas entranhas um *outro* dela, mesmo que isto a leve ao desespero por ter de romper com a formação sustentada sobre o modelo de representação do objeto externo a ela para ser a mesma a construtora da representação, mas não de um objeto e sim do seu próprio conteúdo. Nessa busca cada vez mais intensa pela luz residente em seu interior cria uma certa ambiguidade entre o primeiro em-si e um segundo em-si.

Ao investigar o ser do em-si ou a verdade dele em cada etapa de sua formação, aparece algo que é um novo saber. E este aparecer do aparecer de cada momento é o exercício do para-ela que realiza a transmutação da esfera de um saber a outro conservando o essencial existente tanto no saber quanto no em-si.

Assim, na passagem de uma esfera a outra *aparece* um *outro* saber, dificultando a identificação do verdadeiro em-si. Não se sabe, com essas mudanças, se é o primeiro, ou o segundo. Obviamente, o filósofo, o para-nós, sabe muito bem que é o último. No entanto, a consciência que está se formando, mesmo estando em estágio de formação diferente daquele em que se encontrava no início da sua formação (*bildung*), tem dificuldade para definir qual é o em-si verdadeiro. Daí, então, a necessidade de examinar este novo saber fundamentado em seu novo critério de medida. Só depois deste exercício chega-se à nova verdade, isto é, ao novo em-si.

A consciência, com sua autocrítica, nega o em si anteriormente apreendido. Esta negação a conduz a buscar um novo ser do em-si. Essa nova apreensão por meio da experiência interna à consciência a faz cada vez mais mergulhar em sua imanência para encontrar nela mesma a sua transcendência, pois, a cada etapa do formar, a consciência rompe com seu limite, procurando em seu interior a nova figura da relação do saber com a verdade. Por isso, a transcendência da consciência não está fora dela, senão em seu interior, uma vez que o sujeito torna-se, ele mesmo, a substância de seu saber. Vê-se, então, que a consciência não se dirige para fora de si, mas sim para dentro de si.

O formar dela, nesse sentido, é o lapidar de si para que cada vez mais o seu brilho se torne límpido. Com esse propósito a consciência libertou-se da representação, ou do em-si independente que isolava verdade e saber, e mergulhou na verdade verdadeira do em-si dela mesma. Isso é o aparecer do aparecer do fenômeno da relação do saber e da verdade mediante a formação do trabalho negativo que ela realizou ao fazer a experiência.

Assim, a consciência foi se desnudando da ilusão, dos preconceitos e das opiniões dogmáticas, e em seu lugar, veio haurindo do ser do em-si a verdade. Portanto, tem-se a verdade relativa ao saber, e o saber relativo à verdade, e não a verdade independente do saber.

Em virtude disso, o primeiro objeto em relação ao saber foi negado, proporcionando a passagem para a segunda relação do saber com o objeto.

Vemos que a consciência tem agora dois objetos: um, o primeiro *Em-si*; o segundo, o *ser-para-ela desse Em-si*. Esse último parece, de início, apenas a reflexão da consciência sobre si mesma: urna representação não de um objeto, mas apenas de seu saber do primeiro objeto só que, como foi antes mostrado, o primeiro objeto se altera ali para a consciência; deixa de ser o *Em-si* e se toma para ela um objeto tal, que só *para a consciência é o Em-si*. Mas, sendo assim, o *ser-para-ela desse Em-si* é o verdadeiro; o que significa, porém, que ele é a *essência* ou é seu *objeto*. Esse novo objeto contém o aniquilamento [nadidade] do primeiro; é a experiência feita sobre ele. (HEGEL, 2002, p. 80).

Nota-se, então, a trans-versão<sup>3</sup> da consciência como a reviravolta dada na formação dessa, pois nasce de seu interior a necessidade de conhecer a verdade do conceito, mesmo que tenha de passar pelas suas inverdades. Assim, em busca daquela luz alojada em seu ser, deixada pelo raio, vai aos poucos operando transformações e quanto mais a consciência mergulha em seu amago para aproximar-se dessa luz, tanto mais conhece a verdade do ser do *em-si*. A consciência vai percorrendo o seu interior, como se fosse formando uma espiral, e cada esfera em que ocorre o trabalho negativo constitui uma experiência, e aí demora o tempo suficiente para realizar a aprendizagem fenomenal de uma figura para posteriormente fazer a transição para uma outra, sendo isso a mudança do *ser-para-ela* do *em-si*. “Ora, do ponto de vista exposto, mostra-se o novo objeto como vindo-a-ser mediante uma transversão da consciência mesma” (HEGEL, 2002, p. 81).

Vê-se, com isso, a dor, a dúvida e o desespero esmaecerem quando a consciência supera a si na formação de si mesma, culminando o processo da formação com a ciência. Por isso, o pensamento causa a sede de que seja apreendido no próprio conceito, constituindo a verdade das verdades, a ciência das ciências. Por este motivo o desespero e a dor se expressam, agora, como o permanecer na inércia e o procurar subterfúgios em argumentos que obstaculizam a investigação da verdade do saber.

---

<sup>3</sup> Ao grafar a palavra trans-versão separada silabicamente do prefixo *trans* no corpo do texto, tem-se como objetivo dar mais rigor ao sentido de uma mudança continua no interior da consciência com desejo de aproximar a palavra do seu significaste e significado original em alemão *Untkentng*. Por isso dizer que a consciência faz uma Aversão ou uma conversão, ou reversão, sendo esta a palavra usada na tradução que seguimos neste trabalho, indicaria antes a ideia de volta, retomo, o que, nesse estágio da formação (*Bildung*), não seria a melhor opção. O étimo latino *trans* desperta a ideia de ir além, e não de retroceder, refletindo de maneira mais adequada o original alemão.

Nesse processo de formação a consciência ruminava a dor, o preconceito e os prejuízos, que antes queriam impedir o movimento do pensamento. No entanto, a força deste, sendo muito superior, foi capaz de fazer a transformação do ser do em-si para ser o ser-para-ela desse em-si, e transformá-lo em verdadeiro impulsionador, com intuito de arrancar a consciência da nebulosidade do seu saber e, com isso, dissipar a obnubilação para que a luz do raio, alojada em seu interior, ponha a luzir cada vez mais em seu pensamento as figuras que por ela passam.

Assim, o processo de formação da consciência no desespero e na dúvida passou pela negação e pela experiência para conhecer em cada figura o ser do em-si, por meio do para-ela. A mudança ocorre nesse itinerário tanto no saber da consciência quanto no objeto até culminar no momento da congruência do saber com a verdade, quando a consciência passa à ciência na última esfera do círculo da formação realizada em si mesma. Isto aconteceu ao se por livremente a seguir a luz de seu interior e, passo a passo, fez ruir as ilusões do saber e simultaneamente efetivou as mudanças necessárias no em-si, para alcançar a unicidade da forma com o conteúdo. “Aqui a aparência se toma igual à essência, de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito. E, finalmente, ao apreender sua verdadeira essência, a consciência mesma designará a natureza do próprio saber absoluto” (HEGEL, 2002, p. 82).

Desse modo, a luz do raio desalojou-se do ser da consciência para luzir como a gênese de uma nova ciência, de uma nova cultura, e também, como não dizê-lo, uma nova *civilização* para a modernidade.

## **2.2 O pêndulo da consciência entre saber e verdade**

### *2.2.1 Na certeza sensível*

A formação do trabalho da consciência, neste momento, é assinalar como a consciência natural, movimentando-se como um pêndulo entre saber e verdade, realiza as experiências, as negações e dá início à efetivação do seu formar. Primeiramente, será analisado como isto ocorre na *Certeza Sensível*, posteriormente, na *Percepção*. Sendo a certeza sensível, a primeira figura, início da formação, nela a consciência visa conhecer o objeto imediatamente; porque é ele que aparece para ela como sendo essencial. Na consciência natural da certeza sensível o saber imediato é tomado como o verdadeiro, uma vez que surge para a consciência como o mais rico, conforme assinala Hegel “o saber que, de

início ou imediatamente, é nosso objeto, não pode ser nenhum outro senso o saber que é também imediato: - *saber* do *imediato* ou *receptivo*, nada mudando assim na maneira como ele se oferece e afastando de nosso apreender o conceituar” (HEGEL, 2002, p. 85).

Esse alicerce de formação, no primeiro momento, parece ser o mais rico saber, a simples afirmação do ser da coisa- sem se preocupar se há ou não movimento do pensamento, nem o conhecimento das múltiplas formas da coisa. É o apontar imediato e genérico: a coisa é, sem nenhum atributo. Isso é para a consciência natural o que ela arroga ser o saber essencial, onde por sua imediatez o próprio objeto é caracterizado como o mais verdadeiro. Nessa visão não só o objeto e o eu são imediatos, mas também a própria relação sujeito e objeto. Sendo assim, a formação, à qual vai ser lançada a consciência natural, irá confirmar ou não esse princípio, quando ela mesma fizer a experiência educativa. Nesta figura da Certeza Sensível a consciência natural parte do pressuposto inicial de que os três momentos da análise de seu formar, constituídos pelo objeto, o eu (sujeito), e a relação sujeito e objeto são imediatos.

Entende-se, assim, que a consciência natural seja um puro eu, isto é, sem nenhuma propriedade e mediação de um saber para outro; o saber é, ou então depende de uma relação para ela identificá-lo: se ele olha o computador, ela vai dizer: ele é o olhar o computador, enquanto estiver a olhar. Desta forma, há também a identificação do puro *este* com o *eu* e do puro *isto* com o *objeto*. Para ela isso é o bastante. Com isso o pêndulo da consciência entre saber e verdade vai transitar da experiência que a consciência natural faz com o objeto e com o eu, e daí para a relação entre o objeto e o eu, confirmando a oposição ou não do saber imediato da consciência natural.

Se, segundo a lógica do para-ela, a consciência natural indica o imediato como sua verdade, para a lógica do filósofo, o para-nos, nem o eu, nem o objeto são imediatos, eles são, ao contrário, imediatos mediatizados. Uma vez que o filósofo já passou por essas experiências, detém em si o saber do movimento da consciência. Desse modo, no início da experiência da formação dela, há uma relação conflituosa entre o seu saber, que ela assume ser o mais rico, por ser o imediato, e o do filósofo, para quem este é o mais pobre. Para este, o objeto não é visto somente como o imediato, mas também como mediatizado.

*Para nós*, refletindo sobre essa diferença, resulta que tanto um quanto o outro não estão na certeza sensível apenas de *modo imediato*, mas então, ao mesmo tempo, *mediatizados*. Eu tenho a certeza por meio de um outro, a saber: da Coisa, e essa está igualmente na certeza *mediante* um outro, a saber mediante o Eu. (HEGEL, 2002, p. 86).

Poder-se-ia encerrar, por aqui, a formação da consciência natural, visto que o seu saber não corresponde ao do filósofo e, sendo este o educador, poderia simplesmente repassar o seu saber para a consciência que está no processo de formação. No entanto, isso seria quebrar a estrutura do critério de formação proposto pela dialética, segundo os pressupostos hegelianos, que é o exercício de reflexão que a consciência natural faz tanto em si, quanto no seu objeto.

O formar, nessa perspectiva, não aceita um saber já elaborado e externo ao ser em formação. Aqui, não basta apontar as falhas de uma formação, o formando só apreende exercitando a experiência do seu formar, tal como ocorre com o nadador que aprende a nadar por meio do próprio ato de nadar. Não basta o tutor explicar toda a teoria de natação se o aprendiz não se puser a nadar.

Algo semelhante ocorre também com a formação da consciência. Ela mesma deve fazer as suas experiências para se certificar de que aquilo que ela afirma como verdade corresponde ao seu critério de averiguação com o seu saber.

Se, de um lado, o filósofo aponta ser o objeto imediato e mediatizado, de outro, a consciência natural o toma como imediato, preferindo o seu saber e, agarrada a ele com todas as forças, não vai aceitar facilmente uma outra verdade, mesmo sendo do mestre. Assim, o seu formar é o seu próprio deformar.

A sua formação, em busca do fenômeno que possa iluminar as suas ilusões e suas opiniões dogmáticas para demoli-las, desdobra-se em itinerário acerbo, porque ela tem que se deformar para formar. Ou seja, vai ter que se desgarrar de seu modelo de conhecimento para assumir um outro. Isso rompe com quase toda a sua tradição formativa. Entende-se que essa atitude não é fácil nem para quem está de fora, como espectador do seu drama. Mas nada se pode fazer a não ser provoca-la a penetrar ainda mais em seu deformar para se formar, causando o seu desespero. Pois, ela está no mundo e com o mundo e, para superá-lo, tem que desocultar aquilo que ele oculta para ser um outro dela mesma e suprimi-lo, mesmo que isso lhe provoque o desassossego.

Nesse ínterim da passagem de um saber ao outro que lhe aparece pela experiência com o objeto é que se gera o seu desespero e se vê competida a recorrer à estratégia pendular de passar de uma experiência à outra, com o propósito de não querer ceder facilmente a um novo saber. No entanto, a própria experiência com o objeto impõe a aceitação de um novo saber diferente daquele em que ela queria permanecer.

O movimento pendular da consciência, nesta etapa, é o transitar de uma experiência a outra, impelida pela própria negação do visar, ou do opinar, em relação à



verdade encontrada no objeto, no eu e na relação entre ambos. A consciência natural não admite essa verdade, porque ela ufana possuir o conhecimento mais rico, tanto percorrendo o espaço e o tempo, quanto se aprofundando cada vez mais em seu interior.

A consciência, nesse percurso de sua formação, mesmo não querendo, no início, mudar seu princípio cultural de verdade, realiza a experiência com o objeto. Nota-se no eu e no objeto uma verdade diferente da anterior ao encontro com o objeto. Para iniciar esse itinerário, na *Certeza Sensível*, de educação mediante a experiência, a consciência elege primeiramente o objeto como o imediato e o essencial, justificando que, sem ele, não haveria conhecimento, pois ele existe independente do saber. Mesmo não havendo saber, todavia, o objeto existe.

Privilegia-se, desse modo, a essencialidade do objeto e a inessencialidade do eu, confirmando-se a existência dos dois, um como o eu e o outro como o objeto. Hegel, didaticamente, coloca o eu como puro este e o objeto como puro *isto*. Agora, só resta à consciência formadora investigar se aquilo que ela aponta como verdade na *Certeza Sensível*, corresponde, ou não, à sua indicação. Caso não haja consonância entre o saber da consciência natural com a verdade que ela aponta no objeto, deve-se demonstrar como ocorre a deformação da consciência natural e a sua formação no processo de aprendizagem.

Se a consciência natural inicialmente discorda da posição do para-nós que toma o objeto como imediato mediatizado, ou mediatizado imediato, basta a ela, então, começar o processo formativo para averiguar se ela tem razão ou não. Ao filósofo cabem a maturidade e a paciência de ver a rebeldia salutar da consciência em querer, com sua teimosia, garantir a essencialidade da imediatidade do objeto. Assim, ela toma como a primeira experiência de seu aprendizado a relação com o objeto.

A consciência, querendo conhecer o objeto, logo pergunta: *o que é o isto?* E essa investigação requer um desdobramento do objeto tanto no aqui como no *agora*. Se se faz a mesma pergunta: *o que é o agora?* Ela afirma ser o dia. Para garantir esta verdade, anota-a e volta-se de novo ao agora, e nota que ele não é dia, mas sim noite.

Nesta primeira experiência, percebe-se que ele não corresponde mais ao dia, nem à noite. No entanto, ele é, sem ser um ou o outro. Tem-se no agora tanto o dia quanto a noite, ele é o não-isto de ambos, tendo em vista que ruiu a formação na imediatez de indicar a verdade.

A deformação da formação para uma nova formação ocorre por meio da *negação* interna ao objeto, no processo de desocultamento das diferenças que eram ocultadas quando era indicado o imediato. Há no objeto, portanto, um outro de si mesmo, pois ele é o

mediatizado, ou seja, um *universal simples*. Desse modo, o que foi visado não é a verdade demonstrada neste primeiro momento da experiência da consciência na Certeza Sensível.

O objeto é tanto imediato como mediatizado. Aí aparece a questão dessa primeira figura: ela opina algo singular e imediato: agora é noite. E ela quer se manter nessa posição, porque sua verdade é algo singular e imediato. Mas o que a experiência mostra à consciência natural é justamente o contrário. O que ela opina como singular e imediato, na verdade, nesse agora, é universal e mediatizado, porque ele não é dia, nem noite e também pode ser dia e noite.

Portanto, esse agora que se mantém não é um imediato, mas um mediatizado, por ser determinado como o que permanece e se mantém *porque* outro - ou seja, o dia e a noite - não é. Com isso, o agora é tão simples ainda como antes: *agora*; e nessa simplicidade é indiferente aquilo que se joga em torno dele. Como o dia e a noite não são o seu ser, assim também ele não é o dia e a noite, não é afetado por esse seu ser-Outro (HEGEL, 2002, p. 87).

Nota-se uma diferença ocorrida no itinerário da formação da consciência, mesmo que ela não queira aceitar de imediato essa oposição. No entanto, não pode negá-la, uma vez que, na primeira experiência, realizada com o objeto, encontra-se uma assimetria entre a verdade que era apontada no início, como imediata, com a alcançada no seu final, que é o imediato mediatizado. Esta consonância quebrada pelo resultado efetivo da experiência da consciência natural gera o ruído da incongruência entre o imediato visado e o mediatizado encontrado. Esse resultado impele a consciência a um outro momento da experiência, mesmo discordando do resultado final desse momento e querendo sustentar o seu formar. O pêndulo que estava na experiência do agora, passa para o aqui.

Toma-se o *isto* em relação ao *aqui* para exemplificar esse novo momento da experiência de formação da consciência. Neste novo momento de formação, a consciência continua presa ao objeto, mas no *aqui* e não no *agora*. Um esclarecimento destes dois elementos pode auxiliar a desenvolver melhor o que Hegel tem em mente.

A primeira experiência foi realizada no agora, compreendido como o tempo, e não houve consonância entre o que a consciência afirmava e o resultado da experiência formadora. Ela continua no aqui, ou melhor, no espaço. Esse procedimento vai desocultando a fragilidade do saber imediato, que a consciência ingênua toma como o mais rico. Em um segundo momento, a consciência toma o aqui como árvore, e quer garantir a simplicidade

imediatez desse apontamento, justificando o aqui como imediato, mas isso não se poderia dizer.

Se em um primeiro momento ela diz, o aqui é árvore, e depois o aqui é casa, o aqui é mesa, diz-se o imediato; pode-se dizer outras coisas do aqui. Ele é cadeira, livro e carro. Ele não deixa de ser aqui. Mas há uma negação no próprio aqui. Por isso, ele é um outro dele mesmo ao apontar ou indicar cada coisa. Mas também ele não é nada disso. A sua existência é independente de ser isso ou aquilo.

Vê-se, então, que a consciência visa à essencialidade imediata do aqui. No entanto, no momento em que testa o critério de sua verdade com o seu saber encontra de novo uma verdade diferente daquela que ela afirmava ser, semelhante à experiência do agora.

Chega-se, então, a uma verdade cuja essência não é imediata, mas sim imediata mediatizada. Constata-se, de fato, pela experiência da consciência que o aqui é indiferente à mudança ocorrida ao afirmar aqui é árvore, posteriormente é uma mesa. Por isso, a imediatez não deu sustentação ao seu indicar, aponta uma coisa, em seguida, nota-se outra.

O aqui é, portanto, um imediato mediatizado pelo processo da negação interna a ele mesmo. Ou seja, uma universalidade simples indiferente se o objeto seja X ou Y. A única coisa que se pode afirmar é a continuidade do aqui, com o vir a ser-outro do objeto.

Portanto, o *puro ser* permanece como essência dessa certeza sensível, enquanto ela mostra *em si* mesma o universal como a verdadeira verdade do seu objeto; mas não como imediato, e sim como algo a que a negação e a mediação são essenciais. Por isso, não é o que '*visamos*' como ser, mas é o ser com a determinação de ser a abstração ou o puro universal. *Nosso 'visar'*, para o qual o verdadeiro da certeza sensível não é o universal, é tudo quanto resta frente a esses *aqui* e *agora* vazios e indiferentes. (HEGEL, 2002, p. 88).

Nesses dois momentos da experiência realizada pela consciência, tem-se a não-verdade da verdade visada. Ou seja, a experiência tanto do agora quanto do aqui da consciência natural realizada na Certeza Sensível não confirmou a essencialidade da imediatez da verdade, enunciada por aquele que opinava, antes de efetivar a experiência. A consciência ingênua, ainda agarrada à sua formação, vê que esta desmorona e com isso entra em dúvida e desespero, porque aquilo que ela havia afirmado como verdade não o é mais. Mesmo assim, ela não quer aceitar a negação ocorrida internamente no objeto que deixa de ser o essencial e imediato, passando a ser o imediato mediatizado. No primeiro momento, quando o objeto é considerado como imediato e essencial, a consciência realiza nele a sua

primeira experiência, independente do saber, que é: visto no início da experiência como mediatizado e inessencial. Agora, no final de sua experiência com o objeto, ela esgota a possibilidade de garantir a verdade de sua formação imediata, que antes havia opinado; ou seja, o primeiro critério de verdade da consciência na Certeza Sensível é a imediatidade do objeto, por isso o toma como essencial. Não sendo confirmada essa verdade pela experiência, vê-se ela obrigada a mudar de estratégia para assegurar seu modelo de formação.

Poder-se-ia pensar que ela fosse desistir de sua verdade pela própria evidência que a experiência mostra, mas não. E com o seu pertinaz esforço e intuito de garantir o seu modelo de verdade, muda o referencial do pêndulo de sua formação. Se antes o objeto era o essencial para iniciar a formação, agora, é o inessencial, e o que era inessencial, o saber, passa a ser o essencial; deslocando o pêndulo da experiência do objeto para o eu. Agora, o imediato e o essencial estão no eu. Esta é a estratégia que a consciência ingênua encontra com o propósito de garantir o seu saber e negar o oculto que lhe aparece mediante a experiência. No entanto, como ela visou a imediatidade no objeto, não tendo sido possível comprová-la, talvez possa conseguir encontrá-la no saber e comprovar que tanto o saber é imediato quanto o objeto.

O objeto, que deveria ser o essencial, agora é o inessencial da certeza sensível; isso porque o universal, no qual o objeto se tornou, não é mais aquele que deveria ser essencialmente para a certeza sensível, pois ela agora se encontra no oposto, isto é, no saber que antes era inessencial. Sua verdade está no objeto como *meu* objeto, ou seja, no avisará [*meinem/Meinen*]: o objeto é porque *Eu* sei dele. Assim, a certeza sensível foi desalojada do objeto, sem dúvida, mas nem por isso foi ainda suprassurnida, se não apenas recansbiada ao Eu. (HEGEL, 2002, p. 88).

Se o pêndulo conduz a experiência para o eu é porque a verdade imediata está assegurada no seu ver e ouvir. Desse modo, a consciência natural, na Certeza Sensível, imediatiza a verdade através do eu. O objeto, que antes era uma verdade independente do saber, agora existe porque o eu o vê, tal qual ocorre com a noite. Aqui é uma árvore porque o eu a vê. Um outro eu vê a casa. Assim, um eu tem a experiência imediata de ver a casa e outro a árvore, um outro poderia ter a experiência com o livro. Desse modo, nota-se a repetição da experiência anterior realizada tanto no agora, quanto no aqui.

Há então, uma universalidade do eu e as verdades são confirmadas em um outro dele, e que, por sua vez, existe uma universalidade no eu como ocorre no aqui e no agora. Ou seja, um eu vê a casa, o outro vê a árvore: essas são experiências imediatas, diretas, mas ao

mesmo tempo não são, visto que o eu tem tanto a experiência da casa quanto a da árvore, e pode ter outras experiências além dessas.

Nesse sentido, ele possui em si mesmo a negação interna. Assim, a sua existência não confirma a imediatez do ver, mas na medida em que ele é um outro dele mesmo, cuja caracterização está no eu que vê o livro, outro o avião, outro a casa; e o próprio eu não desaparece nessas experiências imediatas, logo ele é o imediato mediatizado. Ele é justamente isso, porque faz a relação de mediação com diferentes objetos. Conseqüentemente, ele não é algo imediato. O eu é indiferente em ver casa, bicicleta, carro, etc. Ele é o ver tanto destas coisas, como o não ver nada delas. Ele pode ver tudo isso, como pode também não ver nada disso. Assim, ele é o universal mediatizado, tal qual o agora e o aqui, e não algo singular como visa a consciência ingênua. Por conseguinte, esta segunda experiência da consciência ingênua confirma aquilo que ela não queria. Ou seja, ela opinava a imediatez do saber, no entanto chega-se a um imediato mediatizado, opondo-se ao modelo de formação dela, caracterizando, cada vez mais, sem a sua vontade, o deformar e o formar da consciência nela mesma e no objeto.

O que nessa experiência não desvanece 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 certa um *Eu* singular, mas como não posso dizer o que ‘viso’ no agora, no aqui, lambem não o 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*. (HEGEL, 2002, p. 89).

Nesse processo de formação do saber da consciência por meio da negação da verdade do objeto por uma outra, assim como também a passagem de um eu para *outro*, vê-se a mudança da verdade da casa para árvores e o desvanecer da imediatez no eu tal como ocorre no objeto. Alcança, o eu, uma outra verdade contrária aquela que foi visada pela consciência, o imediato mediatizado ou a universalidade simples.

A consciência, querendo ficar presa ao imediato tanto no agora quanto no eu, e não aceitando a universalidade do objeto, faz a mudança pendular da experiência do objeto para o eu com o propósito de fugir da negação existente nele. Entrementes, com essa atitude

tosca de querer negar a verdade que aparece de seu formar, ela mesma acaba construindo o cadafalso de sua opinião.

Por não possuir mais meios que garantam a sua afirmação, tendo em vista que todas as experiências realizadas até o momento assinalam negativamente a verdade que a consciência natural procura assumir, este seu formar sinuoso a conduz ao desespero. A ela, nesse contexto de formação, fica a inessencialidade tanto do eu quanto do objeto, uma vez que ela tinha a essencialidade imediata como a verdade de cada experiência. Porém, o seu processo formativo mostrou o oposto da verdade que ela visava, o 'imediato mediatizado. Isto não era o que ela afirmava.

A certeza sensível experimenta, assim, que sua essência nem está no objeto nem no Eu, e que a imediatez nem é imediatez de um nem de outro, pois o que 'visto' em ambos é, antes, um inessencial. Ora, o objeto e o Eu são universais: neles o agora, o aqui, e o Eu – que 'visto' – não se sustêm, ou *não são*. (HEGEL, 2002, p. 89).

No entanto, embora chegue a esse resultado, a consciência não se sente convencida de uma outra verdade que não seja o seu visar. Resta-lhe, então, uma outra alternativa que é o *todo* da Certeza Sensível. Não é tomar primeiramente o objeto oposto ao eu e depois o eu separadamente, senão a *relação entre o objeto e o eu*.

Pode ser esta a última tentativa de experiência da consciência ingênua na Certeza Sensível, na qual tem a intenção de manter a sua posição. Em virtude disso, tenta impedir o fluxo do movimento, mantendo estático o seu indicar. Ou melhor, mantém-se na relação, o agora é dia; não vira nem para esquerda, nem para direita, nem para cima, nem para baixo. Como se ela quisesse, de repente, parar o fluir do aqui e do agora. Com esse intuito a relação é o elemento imediato, tendo em vista que ela, mediante isso, procura deter o fluxo do aqui e do agora na simples relação imediata que o agora tem com o aqui. Prende-se na imediatez dessa relação.

Eu, este, afirmo assim o aqui como árvore, e não me viro de modo que o aqui se tornaria para mim uma não-árvore. Também não tomo conhecimento de que um outro Eu veja o aqui como não-árvore, ou que eu mesmo em outra ocasião tomasse o aqui como não-árvore, e o agora como não-dia. Eu, porém, sou um puro intuir, eu, quanto a mim, fico nisto: o agora é dia, ou então neste outro: o aqui é árvore. Também não comparo o aqui e o agora um com o outro, mas me atenho finde a *uma* relação imediata: o agora é dia. (HEGEL, 2002, p. 90).

Vê-se, com isso, que a consciência pretende estancar o seu formar, uma vez que, agarrada à imediatez da relação, não aceita nada que esteja fora dela. Nesta, o aqui e o agora são imediatos. Isso para ela, consciência, é o suficiente. Parece até que com esse princípio ela encontrou a resposta àquilo que ela se propunha, que era o opinar da essencialidade do imediato. Pois ela intui a imediatez da verdade da relação e toma isso como pronto e acabado. Em virtude disso, o seu formar se encerrou. Mas como ficam as outras experiências anteriores? Elas estão erradas?

Para fazer o exame de se a consciência tem razão ou não de sua verdade, precisa-se ir até a Certeza Sensível e pedir a ela que mostre a sua verdade, uma vez que aquela decidiu não aluir um passo fora de sua relação. Tem-se aqui o adágio popular sendo realizado: se Maomé não vai à montanha, a montanha vai a Maomé.

Visto que ela, consciência ingênua, ao tomar o agora é dia, assume esta posição eternamente, não aceitando o imediato mediatizado dessa relação, e como não pode: vir nada de fora para mostrar a falha da própria consciência, concebe-se que ela esteja “certa”. Diante dessa experiência, o pêndulo sai da consciência e passa ao para-nós com o propósito de que este examine, com sua prudência pedagógica, se a verdade assumida pela Certeza Sensível está correta. Isto só é possível se se mergulha na própria experiência da consciência natural.

Já que essa certeza sensível não quer mais dar um passo em nossa direção - quando lhe fazemos notar um agora que é noite ou um Eu para quem é noite -, vamos a seu encontro e fazer que nos *indique* o agora que é afirmado. 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*. A verdade desse Eu não teria a mínima significação se a captássemos *posteriormente* ou se ficássemos *distante* dela; pois lhe teríamos suprasumido a imediato que lhe é essencial. Devemos, portanto, penetrar no mesmo ponto do tempo ou do espaço, mostrá-los a nós, isto é, fazer de nós [um só e] o mesmo com esse Eu que sabe com certeza. (HEGEL, 2002, p. 90).

Tem-se, aqui, o problema do formar; de um lado, há a afirmação da relação da verdade imediata da consciência natural, de outro, o para-nós que sabe da não-verdade dessa verdade, todavia ele não pode dizer simplesmente: isso não é verdade. Então, esta sinuosidade da mudança do pêndulo ligando a experiência da consciência natural ao objeto, ao eu e à relação entre o objeto e o eu, agora passa ao para-nós. Este vê o imediato e o mediatizado, aquilo que a consciência não quer ver, que é uma verdade diferente daquela que ela encontrou na relação, tanto no agora quanto no aqui. Se for preciso averiguar a própria formação da

consciência que afirma ter chegado à verdade imediata por meio da relação entre o objeto e o eu, começa-se com o agora.

Indica-se o agora que é tomado como verdade, porém, ele se desvanece na indicação do agora. Ou seja, quando ele é, ele não é, e quando ele não é, ele é. Ao apontado, ele já não o e mais, com a indicação de um outro. Ou seja, o que é, não é mais, com o surgimento de um *outro* agora dele mesmo.

E este *outro* dele, também, já não é o mesmo. Primeiramente o agora é mostrado, posteriormente esse agora que é mostrado, é negado. Ele já não é mais o agora inicial. Se se diz: agora são dez horas; neste exato momento olha-se de novo o relógio, e o agora já não é mais; ele, o agora é: dez horas e um segundo. O agora já não é mais o mesmo agora, ele já foi. Tem-se, no segundo momento, a negação daquela primeira indicação. No entanto, o agora não desapareceu, ele suprassume o que estava dentro do próprio agora.

A experiência com o agora está desocultando o que ele é. Não é alguém de fora que está dizendo: “olha, o agora é assim e desse modo”. Não é nada disso, ninguém de fora está forçando um modo de ser do agora. Esse é o modo de ele ser desocultado no próprio ato de sua experiência, o agora não é sempre o mesmo. Tem-se um outro agora.

Desse modo o ser *outro* dele o mantém, tendo em vista que o segundo agora é a negação do primeiro, que é a negação de si mesmo, pois este segundo agora das dez horas e um segundo é o ser-outro do próprio agora. Ele é agora enquanto dez horas e também enquanto dez horas e um segundo. Só que o agora é ele mesmo em momentos diferentes. Em virtude disso, o segundo momento significa a negação do primeiro agora. Afirma-se esse segundo agora e nega-se ao mesmo tempo o primeiro. Mas, ao olhar novamente o relógio, são dez horas e cinco minutos.

Vê-se que a experiência do agora, na Certeza Sensível, apontada pelo para-nós, está despertando para a quebra da abstração do indicar o agora. Anuncia-se o primeiro agora. Na segunda indicação, o agora que foi já não é, tem-se, então, a negação do primeiro. E, no terceiro momento, tem-se a negação da negação. Ou seja, a negação do segundo indicado em relação ao primeiro, tendo assim, a negação que foi negada, por isso, tem-se a negação da negação, mas esta negação da negação é afirmação de uma posição. Volta-se, de fato, ao agora. Só que este retorno não é ao agora imediato, abstrato, da primeira indicação, mas, sim, ao agora concreto que tem nele mesmo tanto as dez horas e as dez horas e um segundo quanto as dez horas e cinco minutos. Consequentemente, esse terceiro momento do agora inclui os momentos precedentes, tendo nele o imediato mediatizado e a negação da negação.



A consciência natural, não querendo aceitar este movimento, queria permanecer na primeira indicação das horas, mantendo ali sua fixidez e negando, com isso, o fluxo do agora. Se isso fosse garantido, seria a confirmação do empobrecimento do saber, porque estagnaria o fluir deste agora na opinião da Certeza Sensível. E não perceberia o momento da deformação e da formação da consciência natural, tendo em vista que a negação da negação, do imediato mediatizado e do mediato imediatizado, conserva os outros momentos do agora, não em seu caráter abstrato, mas em seu caráter concreto. Hegel está resolvendo a questão da formação, dividida entre o pensamento abstrato e o concreto.

O primeiro possui a etimologia vinda do latim, do verbo *abstrahere* (*abs* = para fora, *trahere* = trazer). Com isso, tem-se um saber separado do objeto. Abstrai-se do objeto a essência da verdade já pronta e acabada. Nesse processo de formação há então a separação entre o conhecer e a verdade. Por isso, a crítica ao conhecimento da consciência natural, na Certeza Sensível, no início da figura, quando diz Hegel (2002, p. 85): “a certeza sensível aparece como a mais verdadeira, pois do objeto nada ainda deixou de lado, mas o tem em toda sua plenitude, diante de si Mas, de fato, essa certeza se faz passar a si mesma pela verdade mais abstrata e mais pobre”. Já, no segundo, a etimologia vem também do latim, do verbo *concretere* (*com* = junto, *crescere* = formar). Eis aí a diferença entre uma formação e outra. A desenvolvida nesse processo formativo é a segunda, pois é a que se vê já no início da formação da consciência, sendo despertada para a experiência em que mostra o ser e o vir-a-ser do agora, no próprio agora<sup>4</sup>.

O agora e o indicar do agora são assim constituídos que nem o agora nem o indicar do agora são um Simples imediato, e sim um movimento que contém momentos diversos. Põe-se *este*, mas é um *Outro* que é posto, ou seja, o este

---

<sup>4</sup> Para um melhor entendimento desse conteúdo desenvolvido por Hegel, recorre-se aqui ao livro de Neto, Hegel: os primeiros Ernbates Dialéticos (2002, p. 75): A o interrogar a Certeza sensível e ao fazê-la indicar o agora que ela visa viesse ato de indicar ocorre uma distância no tempo entre o ato presente e o ato de indicar o agora, pois o agora indicado já não é agora, mas um agora que se foi. O agora é, portanto, essa fuga constante, permanente. Essa é justamente a posição de Heráclito. Estar-se tentando encontrar um ponto parmenídico no fluxo heraclítico. Difícil tarefa, pois ao tentar encontrar o ser parmenídico pronto para ser agarrado pelo pensamento, encontra-se em verdade o fluir heraclítico. [...] Mas, Hegel quer, tal e qual tentou Platão, mesmo que em sua forma peculiar, conceber o movimento. Para isso, tem que admitir o não-ser. Mas se se tem o movimento puro, não se tem estabilidade. A dificuldade, aqui, é justamente a proposição de Parmênides de que o ser é e o não-ser não é e que, portanto, só o ser pode ser pensado já que o não-ser não é. Hegel, tal como Platão - respeitando a distância conceitual e teórica entre essas duas filosofias – quer defender a tese de que o ser, de certa forma, não é, e o não-ser, de certa forma, é. E este de certa forma torna-se importante, porque se trata de pensar o ser no não-ser e o não-ser no ser, que dá como resultado o devir (Werden), o movimento”. Nesta explicação, Neto, com bastante prudência, traz Hegel em sua dialética do agora, contextualizando as divergências teóricas no modo de interpretar o movimento do ser desde o início da filosofia, na qual Hegel toma partido assumindo o devir no interior do ser, em que o saber deste é indicado, negado e acrescentado nele mesmo, ocorrendo a suprassunção (*Aufheben*) de um saber para outro. Só assim se realiza a concretude da formação.

é suprassumido. Esse ser-Outro ou suprassumir do primeiro é, por sua vez, suprassumido de novo, e assim retoma ao primeiro. No entanto, esse primeiro refletida em si mesmo não é exatamente o mesmo que era de início, a saber, um imediato; ao contrário, é propriamente algo em si refletido ou um simples que permanece no ser-Outro o que ele é: um agora que é absolutamente muitos agora; e esse é o verdadeiro agora, o agora como simples dia que tem em si muitos agora [ou] horas. (HEGEL, 2002, p. 91).

Em virtude disso, quando se indica o agora, há nele o dia, que por sua vez possui suas horas, minutos e segundos; no apontar o *singular* tem-se também o *universal*, tal qual ocorre com o processo formativo do aqui. Ao indicá-lo tem-se o imediato e também o mediatizado, uma vez que não se pode se deter somente no aqui visado, por ele ter um outro dele mesmo em sua negação interna. Ou seja, quando se diz o aqui, pode-se estar indicando o em baixo, o em cima, à direita, à esquerda, à frente e atrás. Isto demonstra que, na formação do aqui, no apontar o imediato há também o mediatizado. Existe nele mesmo um movimento que conduz da unidade à universalidade, passando por todas as multiplicidades do aqui.

Consequentemente, tem-se todos os aqui, como ocorria com o agora, que ao afirmar um agora há nele todos os agora. Essa formação da singularidade e da universalidade realizada através da experiência na própria Certeza Sensível, faz a consciência natural não querer aceita-la, porque disso decorreria o seu deformar. No entanto, o para-nós, no início da experiência, já indicava a falha do saber que a consciência natural dizia ser o mais rico.

Como não poderia interferir no processo formativo da consciência, deixou que ela mesma descobrisse suas falhas. O pêndulo muda da experiência do objeto para o eu e deste para a relação entre o objeto e o eu. Agarrada a seu saber abstrato, a consciência não quis aceitar o imediato mediatizado em cada experiência que fez. Entrementes, após ter realizado tais experiências, o para-nós, sem interferir nelas, aponta a nebulosidade da consciência natural, quando mostra no agora, aquilo que ela não quer ver, o imediato mediatizado, por meio da experiência na Certeza Sensível. Além dessa experiência, o para-nós ratifica a falha da consciência ingênua quando recorre ao uso da linguagem. A consciência, para dar sustentação à sua verdade imediata, não poderia falar. Ela deveria ficar muda como uma pedra. Pois, o ato de falar já denuncia a oposição daquilo que ela visa. Ela, consciência ingênua, pensa afirmar o imediato ou o singular de uma coisa, quando, na verdade, está afirmando o imediato e o mediatizado, o universal e o singular.

Vê-se que o itinerário da formação do trabalho da consciência a conduz ao desespero, na medida em que a linguagem não confirma a verdade afirmada por ela com toda a convicção. O ser-aí, singular e exterior, toma-se indizível, porque, ao visá-lo ou opinar sobre

ele, a consciência não percebe o ser visado e o opinado, mas sim a universalidade. O objeto possui a multiplicidade em si e a unidade da consciência. Decorre daí que a consciência, ao querer dizer a imediatez, mesmo na Certeza Sensível, diz ambos: o imediato e o mediatizado.

A formação da verdade inicial faz a trans-versão de si mesma quando vê o raiar de uma outra verdade: o agora que tem vários agora, tal como acontece com o aqui, e tal como acontece também com a linguagem. Se visto, somente, este pedaço de papel e o tomo como se fosse o verdadeiro, isto seria o inefável do falar, tendo em vista que ao dizê-lo não digo apenas este pedaço de papel, mas também o papel enquanto universal. A consciência ingênua quer dizer somente um ser sensível, imediato e singular. Há, então, a negação do opinar da consciência e a confirmação da reviravolta do formar com a linguagem. “Quando digo: uma coisa singular, eu a enuncio antes como de todo universal, [...]. O falar tem a natureza divina de inverter imediatamente o *'visar'*, de torná-lo algo diverso, não o deixando assim aceder à palavra” (HEGEL, 2002, p. 94).

O para-nós não aceita o puramente imediato. Existe, para ele, o imediato mediatizado. Em virtude disso, a Certeza Sensível incorre em uma total unilateralidade. Daí a sua parcialidade e sua falsidade que a leva à sua destruição. Por agarrar-se demasiadamente ao seu imediatismo não entende a estrutura do ser em seu modo geral, nem do sensível que é o seu objeto, decorrendo um questionamento do saber da consciência natural no agora e na linguagem. Com isso, o itinerário da formação da consciência natural mostrou-lhe a oposição entre a verdade que ela visava e a verdade surgida do fenômeno da experiência dela com o objeto. Tinha-se uma verdade imediata, entretantes se chega a uma verdade imediata mediatizada ou a um singular universalizado. Ou seja, quando se aponta o imediato, tem-se o imediato, mas também, o mediatizado no próprio objeto.

Isso a consciência ingênua negou em todos os momentos do seu formar, o que causou dor e desespero, por ela afirmar uma verdade e chegar a outra. Por último, não sabia que o seu próprio falar a desmentia. Ocorrendo o esgotamento da justificativa da verdade da consciência na Certeza Sensível, passa-se para uma outra figura que possa dar conta da contradição interna ao objeto e ao saber. E, assim, tem continuidade o itinerário da formação do trabalho da consciência.

### 2.2.2 Na Percepção

O movimento pendular da formação do trabalho da consciência oscila para a *Percepção*. A Certeza Sensível esgotou sua experiência de conhecimento ao visar o imediato

do objeto como verdadeiro, entretanto o encontra como o imediato mediatizado ou a universalidade simples. Segue-se que a consciência encontra-se diante da universalidade de cada objeto com as suas propriedades, cabendo a ela, mediante o saber sensível, analisá-los.

Dessa forma, a questão emblemática sobre a formação da consciência na Percepção é entender o modo de relacionamento das propriedades no universal alcançado na Certeza Sensível, na qual não foi capaz, em seu estágio de conhecimento, de manter este procedimento com a universalidade do agora, aqui e eu, cabendo a ela, então, na Percepção, fazê-lo, mesmo sendo de maneira equívoca, tendo em vista que nessa figura não se contentará somente em indicar o objeto dando-lhe um caráter de positividade, porque já passou por este momento e encontra-se, agora, em sua imediatidade mediatizada.

Ou seja, nesse estágio há a indicação positiva do imediato como universal simples e também o entendimento dele de forma pura, tal como ele se apresenta no uno excludente, que é a relação de negação das propriedades do mesmo objeto.

Daí, então, que o processo de formação da consciência natural, nesta nova figura, é de compreender, por meio da experiência, a positividade e negatividade das propriedades no objeto, pois é assim que se constitui a sua totalidade. Há, nessa primeira constituição, um apreender de que modo as propriedades se manifestam no objeto. Como ele é um universal simples, elas são determinadas como totalmente indiferentes umas às outras ou, no máximo, pode-se admitir um *também* entre elas, mas sem se afetarem, permanecendo cada uma em um relacionamento exclusivo consigo mesma mediante um *medium* de sustentação, semelhante a uma rede que comporta as suas determinações sem nenhuma oposição. Isto é caracterizado como um universal abstraído na Percepção e denominado como *coisidade*.

Tome-se como exemplo o *sal*. Mostra-se que ele é o *medium* de diversas propriedades determinadas, indiferentes entre si. Ele, o sal, é branco, é também pesado, é também sávido ou de forma cúbica. A universalidade simples, caracterizada como a coisidade, é determinada como o sustentáculo das propriedades do objeto, no caso em questão, a porção de sal. Linguisticamente, a coisidade, é expressa como o “também”, o qual, no discurso, por assim dizer, é o termo que, juntamente com o verbo ser, interconecta os adjetivos caracterizadores da porção de sal: “Esse também é, portarão, o puro universal mesmo, ou o meio: é a coisidade que assim engloba todas essas propriedades”(HEGEL, 2002, p. 97).

Se, de um lado, há no processo de formação da consciência a universalidade, afirmando a positividade e a indiferença entre as propriedades, de outro existe, também, o

princípio de determinação negativa a demonstrar a diferença entre as propriedades de um objeto em relação a outro.

Caso a formação da consciência permanecesse apenas na universalidade simples em que as propriedades estão voltadas para seu *para si*, relacionando-se exclusivamente consigo mesmas, não haveria determinação. A consciência, ao tratar de determinar uma propriedade, está ao mesmo tempo negando outra. Ou melhor, ao afirmar algo, nega-se algo, haja vista que a educação da consciência não apreende a constituição do objeto somente como positividade, mas também como um uno excludente. Se o formar ficasse apenas na determinação indiferente das propriedades, não haveria a oposição, nem o princípio de negação ínsita ao objeto. Na medida em que o objeto é tanto positivo quanto negativo, há de admitir-se uma nova formação do objeto como *coisa* e um outro modo de relação, o qual exige uma reflexão da própria *coisa* para dar conta da dinamicidade entre a singularidade e a universalidade. É nesse novo modo de o objeto ser uno que a *coisidade* deixa de ser ela e passa a ser *coisa*.

O Uno é o momento da negação tal como ele metano, de uma maneira simples, se relaciona consigo e exclui o Outro, e mediante isso, a *coisidade* é determinada como *coisa*. Na propriedade, a negação está como *determinidade*, que é imediatamente um só com a imediatez do ser - o qual, por essa unidade com a negação, é a universalidade. (HEGEL, 2002, p. 97-98).

Vê-se que o desafio da formação da consciência natural, nessa nova experiência, é concatenar em um mesmo objeto a universalidade simples das diversidades indiferenciadas e o *também* das propriedades com a negação ou com o uno excludente, e, ao mesmo tempo, fazer o relacionamento da primeira com a segunda.

No primeiro momento, ela somente reflete a verdade objetiva sem interferir, pois caso o faça, pode, por ter consciência de que a possibilidade do engano reside nela, modificar, com o acréscimo ou com a exclusão, o que é haurido do próprio objeto. Caso haja assimetria entre o reflexo do objeto com o saber da consciência, nesse momento, a inverdade recai sobre ela porque ele é o verdadeiro. Sendo assim, pode-se afirmar que a formação do trabalho da consciência, nessa figura, é semelhante ao da Certeza Sensível, porém em estágio diferente.

Ela, a consciência, investigará a constituição do uno com as diversas propriedades, aparecendo estas tanto no percebido, o objeto, quanto no percipiente, a consciência. Este conhecimento é contrário ao saber da consciência ingênua que não percebe a oposição no objeto, mas sustenta a cisão entre ela e ele. Com a necessidade de conhecer o

objeto, incorporada neste estágio da formação, a consciência ingênua é assaltada pela dúvida e pelo desespero, tendo em vista que esse processo é o esmaecer de uma ilusão após outra de sua verdade primeira e também o esmaecer da ilusão de fazer a suprassunção da verdade unilateral, escondendo a oposição tanto do objeto quanto da consciência.

Resistente a esta formação de oposição ínsita ao objeto, a consciência procura, por todo meio, cindir esta contradição, de um lado, no objeto, e de outro, nela. Consequentemente, em um momento, a identidade é percebida nela e a diferença no objeto, em outro, a diferença é percebida na consciência e a identidade no objeto. Desse modo, tem-se o universal condicionado (*bedingt*), o qual separa a coisa de sua multiplicidade, de tal modo que, enquanto é para-si, é uma coisa, e na medida em que é para-o-outro, é outra coisa.

A consciência, na tentativa de dar-se conta dessa universalidade, faz o pêndulo da formação oscilar do percipiente para o percebido e do percebido para o percipiente, tendo em vista que ela ainda não percebe esta contradição, nem em si, nem no objeto, enquanto universal incondicionado (*unbedingt*). A experiência da formação da consciência terá como resultado o seguinte: aquilo o que é para-si é também para-o-outro; e aquilo que é para-o-outro é também para-si. Tal resultado aparece tanto no lado subjetivo quanto no lado objetivo.

Estas são as sinuosidades da formação pelas quais passa a consciência para haurir um conteúdo que irradie um entendimento não dicotômico do afirmar e do negar, não na extremidade do percipiente e do percebido, mas sim na unicidade de um com o outro. O plasmar da consciência natural inicia-se por meio da verdade objetiva, quando ela se põe a investigar se há o mimetizar entre o saber e o seu objeto, uma vez que a essencialidade está nele, enquanto a inessentialidade está nela.

Ao começar a sua experiência de formação, percebe que o puro uno, indicado como uma universalidade singular, era um equívoco, tendo em vista que ele apresenta também as diversas propriedades universais - o peso, tudo é pesado; a cor tudo é colorido - as quais formam uma comunidade em geral, ou seja, ao afirmar ser isto, afirma-se também aquilo e assim sucessivamente. Apreende também com essa experiência que há nele a determinação de propriedades - é branco, não é preto; é salgado, não é doce -, tendo-se então o uno excludente, que é a relação negativa das propriedades no próprio objeto. Se existe a exclusão, a formação percebe um uno cujas propriedades não o afetam. Com isso tem-se o meio universal, relacionado somente consigo mesmo, sem pertencer às propriedades nem ao uno. Está voltado apenas para si. Assim, a consciência retrocede à opinião do indicar o universal.

Entretantes, não é esse o processo de formação da consciência na Percepção. Aqui ela faz a análise do saber sensível para apreender as propriedades do uno, e também como elas se relacionam com ele, pois antes dessa experiência, presa a uma indicação imediata dele, ficava na ilusão desse saber. Este embotamento da consciência a impedia de ver a riqueza dos contrastes de conteúdo do uno. O plasmar dela, neste momento em que mergulha na observação fenomenal do objeto, é ir superando paulatinamente as ilusões mediante as verdades hauridas da sua relação com o objeto, sem nada acrescentar no momento, por ser ela a não-verdade.

A consciência natural, ao reconhecer a si mesma como a não-verdade, causa a modificabilidade em seu formar, pois toma conhecimento de seu não-saber, sabe que não sabe. Pode-se dizer que este seu formar é também o seu desespero, sobretudo quando começa a quebrar o modo de formação por meio da indicação do objeto da figura anterior e passa a exigir de si a reflexão para fazer o julgamento de sua inverdade, para encontrar a verdade em si. Não se quer dizer com isso que a consciência dê conta da verdade, longe de tamanha pretensão.

O que se pode afirmar é o nascimento de um *sujeito percipiente*<sup>5</sup>, com o deslocamento do pêndulo da verdade do objeto para ele, haja vista ser capaz de reconhecer a sua não-verdade e distingui-la da verdade objetiva por meio de um julgamento reflexivo.

---

<sup>5</sup> Ao se tratar de um sujeito percipiente na Fenomenologia do Espírito, existe a preocupação de distinguir a diferença entre o sujeito universal Simples, alcançado no final da experiência da Certeza Sensível, com este encontrado na percepção e com o sujeito pensante em Descartes. Se naquele a verdade ocorria mediante o apontamento imediato, neste o conhecimento desloca-se da objetividade passando ao sujeito através de uma reflexão causada pelo sensível. Pode-se afirmar que aqui não há sujeito, por ser a sua reflexão por demais tosca, visto que está presa ao sensível. No entanto, não é isto que se quer demonstrar; o que se pretende ratificar é que, por mais rude que ela seja, há o julgamento, conseqüentemente, a existência do pensamento para garantir a verdade subjetiva, não havendo somente a objetiva. Pensa-se haver uma clareza suficiente da parte de quem explicita para não cometer o equívoco de fazer comparação entre o sujeito percipiente e o sujeito pensante em Descartes. Neste, por mais que existam elementos dos sentidos que garantam a verdade, busca-se, mediante a evidência da clareza e da distinção da ideia, assegurar a verdade do pensamento. Ao não duvidar que esteja duvidando, faz o julgamento e descobre que não pode duvidar de sua dúvida, surgindo o sujeito pensante. Assim, a existência só é possível mediante o pensar, como diz Descartes (1993, p. 46): “E, enfim, considerando que todos os mesmos pensamentos que temos quando despertados nos podem também ocorrer quando dormimos, sem que haja nenhum, nesse caso, que seja verdadeiro, resolvi fazer de conta que todas as Coisas que até então não haviam entrado no meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos. Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar, que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma Coisa. E, notando que essa verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cépticos não seriam capazes de abalar, julguei que podia aceita-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da filosofia que procurava”. Como se vê, esta citação pontua bem a diferença do sujeito pensante de Descartes com o sujeito percipiente de Hegel, pois não se encontra a verdade e sim a não-verdade que não se sabe como verdade. Com o reconhecimento desse não-saber é que ele busca se corrigir dando origem, na percepção, ao sujeito percipiente que persegue a verdade do objeto, e a sua verdade.

Mas não como se a verdade do perceber incidisse na consciência – como era o caso na certeza sensível -, pois aqui o perceber reconhece, ao invés, que a *inverdade* que ali ocorre recai nele. A consciência, porém, através desse reconhecimento é capaz, ao mesmo tempo, de suprassumir essa inverdade: distingue seu apreender do verdadeiro, da inverdade de seu *perceber*, e corrige-o. E, enquanto assume, ela mesma, essa correção, a verdade – como verdade do perceber – recai de certo na *consciência*. (HEGEL, 2002, p. 100).

Quando a consciência percebe a coisa como um uno e distingue as diversas propriedades, surge, então, nova experiência de formação. Se a coisa é uma, deveriam estas diversas propriedades não fazer parte da coisa, porque ela representa a unidade. A multiplicidade de propriedades é obra do sujeito percipiente, em razão do ver, do paladar, e do tato no eu. Se o sujeito percipiente possui a sensibilidade que concatena os diversos modos dos sentidos para identificar as propriedades, é ele, então, que tem as diferentes propriedades e não o uno. Assim, Hegel descreve esse momento da experiência da consciência: “Somos assim o meio universal onde esses momentos se separam e são para si. Por conseguinte, já que consideramos como nossa reflexão a determinidade de ser meio universal” (HEGEL, 2002, p. 101).

Com o avançar da experiência, o sujeito percipiente passa a ser o uno e a coisa a unicidade de suas propriedades: “Porque a propriedade é a propriedade própria da Coisa, ou uma determinidade nela mesma, a Coisa possui um número de propriedades” (HEGEL, 2002, p. 101).

Estas duas citações mostram como se torna difícil para a formação distinguir a origem das propriedades. É como se o sujeito percipiente dissesse: as propriedades existem em mim porque sou eu que as identifico; e o objeto respondesse: você as identifica, visto que elas estão em mim. Com isso, observa-se que o pêndulo da formação fia a oscilar do sujeito percipiente para o objeto e do objeto para ele. Se antes o eu, pelos sentidos, garantia ser o meio universal, ou seja, as múltiplas propriedades estavam nele, o eu, enquanto coisa era a unidade, agora o formar da consciência na relação com o objeto quer garantir a existência das propriedades no próprio objeto, porque as propriedades são próprias da coisa, cabendo à consciência não deixá-las coincidir entre si, quando da introdução do enquanto, uma vez que elas existem determinadas no objeto.

Há o branco, também o cúbico, também o sávido, também a forma, mas, a coisa, enquanto é branca, não é cúbica e, enquanto cúbica e também branca, não tem sabor. Assim, a coisa passa a ser um meio universal. E o pêndulo, nesse estágio da formação, fica a transitar da unidade à pluralidade e da pluralidade à unidade, ou melhor, do sujeito percipiente para o



uno e deste para aquele, tornando-se difícil identificar a verdade somente com um desses elementos. Por causa de a consciência natural não aceitar a oposição no objeto, nem nela, conseqüentemente este formar a conduz a um total desespero: se a unidade está no eu, o também das diversas propriedades está na coisa; invertendo, ela passa a ser a unidade; o também das propriedades está no eu, mas onde está a verdade? Na unidade ou na multiplicidade? A consciência pode afirmar que está na coisa, por possuir uma unidade, mas, ao olhar para o sujeito percipiente, isto é, para si mesma, vê refletir a multiplicidade, logo a verdade está do lado dele.

Com este princípio, a unidade ora está na coisa e a multiplicidade no sujeito percipiente, ora este é a unidade e aquela a multiplicidade. Com essa cisão, torna-se difícil saber onde está a verdade, tal como em um ótimo time de futebol jogando: onde está a verdade de ser bom? Nos onze jogadores ou no técnico que está fora do campo? Se se afirma estar no técnico, tiram-se os jogadores, e o time já não é o mesmo. No entanto, se se inverte, o time também não é o mesmo. Pode-se, arbitrariamente, afirmar que a verdade de ser bom está primeiro em uma condição e depois na outra. Percebe-se ser esse o problema da formação da consciência, por não aceitar a oposição tanto no objeto como nela. Esgotadas estas possibilidades, a consciência, em seu formar, faz a suprassunção desse momento e entende o uno puro privado de multiplicidade e também dissolvido em matérias livres – termo este utilizado na época para também identificar as propriedades, sobretudo com a física da época – e inicia uma outra experiência, a qual reflete sobre o movimento do singular para o universal e do universal para o singular, compreendendo a própria contradição na coisa mesma e também no sujeito percipiente.

Sendo assim, é isto o que está presente para a consciência que apreende através dessa experiência: a coisa se *apresenta* de um modo determinado, mas ela está, ao *mesmo tempo*, fora do modo como se apresento e refletida sobre si mesma. Quer dizer a coisa tem nela mesma uma verdade oposta. (HEGEL, 2002, p. 102).

Sai-se de um transitar exógeno da consciência para o objeto, e deste para aquela, com a finalidade de encontrar a verdade extrínseca a eles. Sendo o objeto mesmo o possuidor de uma oposição em si, cuja oposição garante a sua verdade. Vê-se nesse formar que tanto a consciência quanto o objeto são os apostos de si mesmos, tendo em si a totalidade do movimento. “O objeto agora é para ela o movimento todo, antes dividido entre o objeto e a

consciência. A coisa é o uno, sobre si refletida; é para si, mas também é para um Outro” (HEGEL, 2002, p. 103).

Este desenvolvimento da formação, o qual deveria ser sustentado como verdadeiro, provocando a inquietação na consciência para continuar sua investigação da oposição, tanto nela quanto no objeto, é postergado. Haja vista a existência de um retrocesso da consciência ao tratar da relação da coisa com outras coisas diversas dela, mudando, assim, o perceber do para-si e do para-o-outro, que estava, antes, no próprio objeto.

A coisa, portanto, é para si e *também* para um Outro, um ser diverso *duplicado*, mas é também Uno. Mas o ser-Uno contradiz essa sua diversidade. A consciência deveria, pois, retomar sobre si esse “pôr-em-um só” e mantê-lo afastado da coisa; deveria, assim, dizer que a coisa, *enquanto* é para si, não é para Outro. (HEGEL, 2002, p. 103).

Agora, o formar não está na contradição interna do objeto que garante a determinação dele como antes, e sim na relação a um ser-Outro fora dele e da consciência. Continua existindo a oposição entre unidade, enquanto é voltada para si, e multiplicidade, na medida em que se volta para o outro. Nesse duplo movimento da unidade para a multiplicidade tem-se uma coisa diferente de uma outra coisa. É esta a raiz das mudanças que ocorrem na formação com o modo de relacionamento tanto no objeto quanto na consciência por meio do duplo enquanto: tendo em vista que o objeto enquanto é para-si, o *enquanto* da unidade, é uma coisa, enquanto é para-o-outro, o *enquanto* da multiplicidade, é uma outra coisa nele mesmo, diferenciando-se dos outros objetos, pois cada um possui a sua essencialidade.

Com isso, a formação da consciência natural, nessa experiência, não percebe corretamente, na relação, as determinações das diferenças entre uma coisa e outra, visto que na multiformidade do objeto já estariam a identidade e a diferença de um com os outros. Decorre daí que a consciência natural, querendo salvar da oposição o objeto, encontra um meio de justificar a inexistência da oposição do objeto mediante uma diferença externa, sustentada pelo uso da linguagem. Quando afirma haver uma diferença necessária, mas inessencial interna ao objeto, quer dizer com isso que as propriedades internas ao objeto não o fazem diferente de um outro.

Sendo, porém, que a determinidade constitui a essência da coisa - pela qual se diferencia das outras e é para si, essa constituição diversa e multiforme é o *inessencial*. De certo, a coisa tem por isso, na sua unidade, o duplo enquanto,

mas com *desigual valor*, pelo que esse ser-oposto não se toma assim oposição efetiva da própria coisa; mas, à medida que ela chega à oposição através de sua *diferença absoluta*, tem a oposição em confronto com outra coisa exterior a ela. (HEGEL, 2002, p. 103-104).

Esse é o alicerce da formação exógena da consciência, no qual o pêndulo oscila da identidade para a diferença e vice-versa, com intuito de salvar o para-si do objeto de uma oposição imanente, embora a consciência não possa negar o resultado da experiência que coloca a oposição interna ao objeto. Ou seja, enquanto ele é um ser-para-si, ele é um ser-para-o-outro. Nesse momento, a consciência, para sustentar um modelo de formação recebida, consistente na separação entre a verdade e o saber, estrategicamente, dá uma outra interpretação a esta diferença interna, recorrendo a uma outra relação e justificando-a com o intuito de assegurar que no objeto haja uma diferença necessária, porém inessencial.

Caso ocorresse um movimento contrário a este, o objeto perderia a sua independência e a sua individualidade, uma vez que ele teria o seu para-si voltado apenas para o seu em-si, e então, a existência e o reconhecimento do objeto não dependeriam de uma relação com outro. Ela não aceita a verdade impulsionadora do aparecer do movimento contraditório do próprio objeto. Ao negar a verdade que aparece do objeto, por temer a demolição de seu formar, ela comete o erro de dar uma veracidade ilusória à coisa mediante uma percepção que não corresponde à relação da coisa consigo mesma, nem dela com a consciência.

Agora essa determinidade - que constitui o caráter essencial da coisa, e a diferencia de todas as demais - se determina assim: por ela a coisa está em oposição às outras, mas nessa oposição deve manter-se para si. Porém somente é coisa - Uno para si essente - enquanto não está nessa relação com as outras, pois nessa relação o que se põe é antes a conexão com o Outro; e a conexão com Outro é o cessar do ser-para-si. (HEGEL, 2002, p. 104).

Já a relação interna ao objeto, que é mostrada pela experiência, é: enquanto é ser-para-si é ser-para-o-outro e vice-versa, assegurando a individualidade, a independência e o reconhecimento do objeto mediante a relação dele com os outros. No entanto, a consciência natural procura negar essa relação. Em virtude disso, ela contradiz o formar que o para-nós aponta no objeto: ser este mesmo o para-si e o para-o-outro e o para-o-outro, ser para-si. Ou seja, se se tomar uma porção de sal e suas propriedades, tem-se uma coisa uma excludente e o também das matérias livres no mesmo objeto. Este tem múltiplas propriedades, significando o seu ser-para-si, mas esse seu ser-para-si constitui sua identidade e também o modo pelo qual

essa porção do sal se diferencia de outros objetos. Se se toma um pedaço de carvão, a cor dele é preta oposta à cor branca do sal. Tem-se aí que a porção de sal é para-si, de modo que esta cor constitui tanto a sua unidade quanto a sua diferença. Desse modo, ela é tanto ser-para-si quanto ser-para-o-outro ou vice-versa.

Mais uma vez, este formar leva a consciência ingênua a um certo desespero e dor por ver desmoronar a sua verdade, embora ela tente desesperadamente, nessa última experiência da Percepção, salvar o objeto de sua contradição, dizendo que, enquanto a pitada de sal é um ser-para-si, ela é uma coisa, e, enquanto ela está em relação com outras coisas, é uma outra coisa. Com essa fundamentação a consciência natural faz uma cisão no relacionamento de uma coisa com uma outra.

Assim, a consciência assume a unilateralidade de sua verdade, garantindo a independência e o reconhecimento do objeto mediante o seu para-si voltado para ele sem a relação com outro, uma vez que, para ela, isto seria a perda da individualidade do objeto, tendo em vista que ela parte da posição de que a distinção entre uma coisa e outra se realiza externamente. Ou seja, a diferença absoluta entre um objeto e um outro não é caracterizada pela diferença interna, mas sim pela externa. Assim, percebe-se a diferença necessária, porém inessencial que é a relação do objeto com as suas diversas propriedades e a diferença necessária e essencial, que diferencia um objeto de outro. Esse é o modo que a consciência ingênua encontra para justificar a não-contradição do objeto, e dar conta das diferenças entre as coisas. Todavia, o que a experiência mostra é um outro modo de as coisas se relacionarem. É na relação de uma coisa com outra que todas as coisas são o que são: “Mediante o caráter absoluto, justamente, e de sua oposição, ela se relaciona com outras, e essencialmente, é só esse relacionar-se” (HEGEL, 2002, p. 104).

Pode-se, assim, entender o ser-para-si e o ser-para-o-outro no próprio objeto em que a coisa é uma relação consigo mesma e uma relação com outro. Por isso não é possível aceitar o isolamento do objeto. Ele só é essencial na relação, todavia a consciência natural não quer perceber isso e toma o errado como certo e o certo como o errado e justifica a sua atitude mediante o sofismar da linguagem.

Percebe-se, assim, um deformatar e um formar quando se apreende o brotar da contradição na própria coisa. No entanto, a consciência ingênua não vê a contradição no próprio objeto, e ser ele também o uno privado de multiplicidade e o *também* das matérias livres, sendo sua essência o relacionar estes dois momentos, os quais irradiam a luz para diferenciar o uno de um *outro*. Diante de sua formação quase imutável, para se manter em seu formar, a consciência recorre à sofisticada para salvá-la, e também o objeto, da oposição. Vê-se

que com a linguagem ocorre na Percepção algo diferente do que acontecia na Certeza Sensível. Nesta figura o falar tinha a força denunciadora da verdade imediata em que a consciência queria permanecer, pois ao falar, dizia-se tanto o imediato quanta o imediatizado. Todavia, não é o mesmo que acontece na Percepção. A linguagem utilizada na Percepção procura, por todos os meios, dissimular a verdade, sobretudo quando afirma que há na coisa um para-si diferente de seu para-o-outro, ou seja, a coisa enquanto é para-si é uma coisa, enquanto é para-o-outro é outra coisa ou vice-versa. Confirma-se isto quando, por meio da linguagem, afirma existir uma diferença necessária, porém inessencial e uma outra necessária e essencial. Com isso ela, ainda com os grilhões de seu formar, transfere a diferença interna ao objeto para a exterioridade e procura todos os recursos possíveis para justificar este seu formar, tendo em vista que ela não quer aceitar a contradição no próprio objeto.

A sofistaria da percepção procura salvar de sua contradição esses momentos e mantê-los por meio da diferenciação dos *pontos de vista*, por meio do *também* e do *enquanto*, assim como procura finalmente apreender o verdadeiro mediante a distinção entre o inessencial e uma essência que lhe é oposta. Só que tais expedientes, em vez de afastar a ilusão no [ato de] apreender, antes se revelam mesmo como nulos. (HEGEL, 2002, p. 105).

Mas é na sua própria justificativa que aparece a falha, uma vez que se torna difícil entender que haja uma diferença que seja necessária e simultaneamente inessencial. Embora queira com isso explicar que no próprio objeto haja sua identidade, o uno, diferença, e o *também* de suas matérias livres; todavia essa identidade e diferença não dão uma fisionomia ao objeto, por estarem relacionadas internamente com ele; por isso deve haver uma diferença necessária e essencial para garantir a distinção externa de um objeto com um outro, tendo, assim, cada um de adquirir sua fisionomia. Mas se na diferença necessária e inessencial do objeto já aparecem a identidade e a diferença, é daí então que surge a diferença do objeto com um outro, porque são as propriedades do próprio que o caracterizam, não são outras.

A diferença entre o sal e o açúcar está no sabor que cada um tem. Um, além de outras propriedades, é salgado e outro possui o sabor doce. Assim, cada um identifica a sua identidade e sua diferença com o outro objeto mediante as propriedades de identidade e diferença deles mesmos. Em virtude disso, a justificativa da consciência natural de arrancar a diferença interna do objeto com um outro mediante uma diferença necessária e inessencial não dá suporte para ela querer negar a oposição interna ao próprio objeto, embora também seja difícil entender uma diferença que seja necessária, porém inessencial. Isso só pode ser um jugo de palavras. Utiliza-se delas por meio do sofismar com o propósito de encontrar um

subterfúgio à verdade gestada pela experiência. A consciência não pode se manter em seu cadafalso, ela tem que se enfrentar a si mesma nessa nova formação que lhe aparece e deixar de dissimular a verdade, e dele saltar para entrar no abismo para perscrutar o ser do ser e aí, mesmo ainda sem o fio de Ariadne que a conduza a uma verdade, e agarrada à sua dor, soçobrar na contradição interna que lhe aparece tanto a ela quanto ao objeto, com o intuito de haurir a luz de suas descobertas para ir plasmando a sua nova formação. Desvanece desta formação do trabalho da consciência, na Percepção, o último *enquanto*, tendo em vista que a consciência começa a descolar-se do condicionamento do sensível que a prende, com o propósito de garantir o reconhecimento de cada objeto em sua relação com um outro. O objeto é interpretado como oposição nele mesmo e a sua constituição é caracterizada como: enquanto é para-si é para-um-outro, e, enquanto é para-um-outro é para-si.

No entanto, para alcançar este momento de formação, é necessário superar formação do universal condicionado e atingir o universal absolutamente incondicionado. O primeiro, agarrado ao ser sensível, do qual se originou, e não querendo superar essa posição, mantém uma assimetria do seu ser para-si voltado para ele, e fica dependente de seu para-o-outro separado. Esta cisão da identidade com a diferença no universal condicionado leva a consciência a fincar os pés, também na Percepção, em uma formação dicotômica, a qual está sendo deformada pelo movimento interno do aparecer do aparecer (que é o aparecimento de um novo fenômeno em cada experiência) do objeto e da consciência e ao mesmo tempo sendo formada pela suprassunção deste movimento que atinge uma outra série desse universal que é o universal absolutamente incondicionado. Só que nesse momento o formar da consciência está transitando da Percepção para o *Entendimento*.

Tomou-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 de um oposto*, a qual se separa, por esse motivo, nos extremos da singularidade e da universalidade, do *Uno* das propriedades e do também das matérias listes. Essas determinidades puras parecem exprimir a *essencialidade* mesma, mas são apenas um ser-para-si que está onerado de um *ser para um outro*. No entanto, já que ambos estão essencialmente em *uma unidade*, assim está presente agora a unidade [universalidade] absoluta incondicionada - e só aqui a consciência entra de verdade no remo do entendimento. (HEGEL, 2002, p. 105-106)<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Para um melhor esclarecimento da citação referente à expressão unidade absoluta incondicionada, na Fenomenologia do Espírito, por parecer não ter sido a melhor a tradução de Paulo Meneses, toma-se, aqui, a liberdade de citar a tradução de Labarrière, Hegel (1993, p. 171): [...] est maintenant présente-là l'universalité absolue inconditionnée [...]”.

Neste estágio de formação, que suprassumiu o anterior, a oposição encontra-se no próprio objeto. Encontra-se a consciência no universal absolutamente incondicionado. Há aí o transitar dela do negativo para o positivo ou da universalidade para a singularidade e da identidade para a diferença. Desmonta-se a formulação da existência da diferença necessária, mas inessencial. Com isso, esta relação congrega em si tanto a universalidade simples e o também das matérias livres, quanto a negação ou o uno excludente. Entende-se, neste estágio de formação, que nas propriedades internas ao uno há a determinação dele com um *outro* sem recorrer à exterioridade como queria a formação da consciência ingênua no universal condicionado. Há aqui o transitar de um elemento imediatamente para um outro, sem se recorrer à ajuda externa para fazer essa ligação. As determinidades não estariam uma ao lado da outra. O uno é o também e o também é o uno, o singular é imediatamente o universal e o universal é imediatamente o singular. Como a Percepção não foi capaz de entender essa universalizado absolutamente incondicionada; passa-se, por isso, para um novo saber.

A universalidade absolutamente incondicionada é a nova verdade. Assim, a nebulosidade das ilusões desta consciência que ficava a pendular nos braços da identidade para a diferença, rogando ser o saber mais rico, foi dissipada por meio da negação ocorrida na experiência, e simultaneamente foi emergindo dela uma nova formação e um novo saber que deixaram para trás a relação de exterioridade e passaram para uma relação de interioridade. O ser-para-si e o ser-para-o-outro, que estavam presentes na formação da Percepção, continuam no movimento da educação da consciência, mas não como era o caso até então. Em virtude disso, eles foram negados na Percepção, enquanto elementos isolados e relacionados de forma extrema, e se não houvesse essa negação do ser-para-si e do ser-para-o-outro, tal como ocorre nessa figura, não haveria passagem para o *reino do entendimento*.

### **2.3 A mudança emergida do interior da consciência**

A consciência natural, ao passar pela experiência de formação, na Certeza Sensível, em que visava o imediato, chega ao imediato mediatizado. E nesse momento esgota a deformação e a formação, nessa figura, fazendo a mediação do formar para outra figura, que é a Percepção. Nesta, o formar passa da unidade à multiplicidade e da multiplicidade à unidade, tanto na consciência quanto no objeto.

Daí se vê que na Percepção *do enquanto é para-si é para-um-outro e enquanto é para-um-outro é para-si*, alcança o universal incondicionado que é o movimento entre a unidade e as propriedades, tanto no interior do objeto quanto na própria consciência. Adquire,

assim, uma nova formação, mesmo sem dar conta de sistematizá-la. Este é o término desta experiência, completando esta formação e fazendo a passagem para uma nova figura, a *Força e o Entendimento*.

Então a consciência natural começa a investigar a sua nova verdade por meio de uma nova experiência para superar a si mesma em seu processo formativo. Nesse último estágio da seção consciência, a experiência exigirá dela o rigor suficiente para haurir de si a mudança em si mesma, quando estender a reflexão da unidade à multiplicidade e da multiplicidade à unidade, o que ocorre tanto na subjetividade quanto na objetividade, sendo a mesma reflexão em ambas.

Para *nós*, esse objeto, mediante movimento a consciência passou por um vir-a-ser em que a consciência esta de tal modo implicada que a reflexão é a mesma dos dois lados, ou seja, é uma reflexão só. No entanto a consciência nesse movimento tinha apenas por conteúdo a essência objetiva, e não a consciência como tal, de tal sorte que para ela o resultado tem de ser posto numa significação objetiva e a consciência deve retirar-se do [resultado] que veio-a-ser - o qual, como algo objetivo, é para ela a essência. (HEGEL, 2002, p. 108).

Posto isso, sabe-se, antecipadamente, que haverá por parte da consciência natural todo um desdobramento para ela alcançar, mediante o seu formar, o conceito enquanto conceito, para poder transitar do uno ao múltiplo tanto em si quanto no objeto. No entanto, como ela ainda não atingiu esta formação, inicia-se, então, um novo momento de sua formação, a partir do universal incondicionado, momento este caracterizado pela figura *Força e Entendimento*.

Nessa figura, a consciência deverá, primeiramente, fazer a experiência do jogo das forças e por meio dele superar as contradições objetivas até adentrar o interior das coisas; este interior, separado do saber subjetivo, impelirá a consciência, em sua experiência, a adquirir uma nova formação em que ocorre a identidade da identidade e da não-identidade entre o sujeito e o objeto, superando a divisão entre eles.

Para o filósofo é a mesma a reflexão em ambos, assim como também existe na força o transitar da reflexão em si ao meio universal ou o passar da força condensada, passiva, à exteriorizada, ativa. “As diferenças, postas como independentes, passam imediatamente à



sua unidade e sua unidade imediatamente ao seu desdobramento; e esse novamente, de volta, à redução. Pois esse movimento é aquilo que se chama força” (HEGEL, 2002, p. 110)<sup>7</sup>.

Decorre daí esta unidade na força, ou seja, um movimento que supera por si mesmo um outro movimento distinto de si, expondo de tal forma que a força condensada é a mesma exteriorizada e a solicitada, a solicitante. O movimento da força é a passagem de uma para a outra e, assim, há uma relação de transmutações de determinações na mesma força. Não existem forças diferentes; a mesma força que é solicitada é a solicitante, o que existe são momentos diferentes de determinações da mesma força. A consciência, no entanto, ainda não vê desse modo o movimento da força. Esta, para a consciência, encontra-se dividida no movimento entre solicitante/solicitada, havendo uma diferença e uma independência entre as determinações da força. A consciência percebe o movimento da força, ainda, como se houvesse duas forças estanques, uma separada da outra. A força solicitada só faria seu movimento porque uma outra força externa a ela vem e a solicita, a solicitante. Consequentemente, as determinações de uma passam para a outra, da solicitada à solicitante e vice-versa. Não aceitando a concepção da unidade existente na força, permanece numa visão dualista e mecanicista a qual sustenta a relação a partir de duas forças independentes que se relacionam, exteriormente.

Por conseguinte, a força ainda não saiu em geral de seu conceito, pelo fato de que um *Outro* é para ela, e ela para um *Outro*. Ao mesmo tempo, porém, duas forças estão presentes: e embora ambas tenham o mesmo conceito, passaram de sua unidade à dualidade. A oposição, em vez de permanecer de modo totalmente essencial, um momento apenas, parece ter escapado ao domínio da unidade por meio do desdobramento em forças totalmente independentes. (HEGEL, 2002, p. 112-113).

A consciência encontra-se ingerida em uma fundamentação teórica que lhe dificulta entender um novo modelo de relação entre saber e verdade. Esta formação vai sendo destruída mediante a experiência que ela tem com o objeto. É a partir desta que ela nota que a

---

<sup>7</sup>Um texto clássico de introdução ao assunto é o esclarecimento feito por Gadamer, no capítulo II, *Hegel y el mundo invertido*, do livro *La Dialéctica de Hegel*: “Es evidente que constituye una falsa abstracción decir: he aquí una fuerza que quiere exteriorizarse a sí misma y que se exterioriza cuando te es solicitada su exteriorización. Pero no cabe duda, y cualquiera puede verlo, que lo que solicita la exteriorización de una fuerza debe ser, en verdad, en sí mismo una fuerza. Lo que tenemos ante nosotros es, por tanto, siempre, un juego de fuerzas; el solicitar y el ser solicitado son, en este sentido, el mismo proceso. Por otra parte, hay que decir también - y en esto consiste la dialéctica de la fuerza y su exteriorización - que la fuerza no es, en absoluto, fuerza bloqueada o potencial, que se sujeta a sí misma, sino que más bien existe sólo en la medida en que es su propio efecto. Entender esta realidad como la relación entre la cosa sustancial que permanece idéntica-a-sí-misma y las propiedades accidentales que cambian en ésta, sería tener de ella una comprensión meramente externa. Lo que es la interna realidad de la cosa, e, como bien sabemos, fuerza. Pero volvería a ser una falsa abstracción pensar que hubiese una fuerza para sí, que ‘existiera’ a parte de su exteriorización y aislada del contexto de las otras fuerzas. Lo que existe son las fuerzas y su juego”.

diferença e a independência das determinações não estão separadas, isto somente parece ocorrer. “[...] as forças parecem apresentar-se independentemente” (HEGEL, 2002, p. 113).

Na verdade elas não estão separadas, somente parecem estar. Este *parece* toma-se essencial para que a experiência da consciência adquira uma nova formação da compreensão do jogo das forças. A consciência, diante da experiência da força, deve ser entendida nos dois movimentos, aquele em que o solicitado passa para o solicitante e o em que o solicitante para o solicitado pelo próprio movimento incessante da força. É assim que deve ser entendido este jogo, e não, usando de uma comparação, como a língua do camaleão que vai e volta, em dois movimentos independentes, após realizar a tarefa de caçador de alimento. Na força, não é isso o que acontece, porque há um desvanecer contínuo de uma na outra, realizado pelo próprio movimento dela.

Pode-se, assim, com esta experiência de formação, negar os argumentos de uma visão mecanicista, onde os elementos permanecem inalterados, visto que é no meio termo que as forças transmutam-se de uma à outra com seu contato, afastando-se cada uma de sua exterioridade. Consequentemente, nas extremidades não há como uma força abordar a outra. É a própria força em seu movimento que passa de uma a outra.

Aí - nesse meio termo - estão imediatamente, ao mesmo tempo, o ser-recalcado ou o *ser-para-Si* da força como sua exteriorização; tanto está o solicitar quanto o ser solicitado. Mas esses momentos por isso não se dividem em dois extremos independentes, tocando-se apenas em seus vértices opostos, senão que sua essência consiste pura e simplesmente em ser cada um através do *Outro*, e em deixar de ser imediatamente o que é através do *Outro*, quando o *Outro* o é. As forças não têm, pois, nenhuma substância própria que as sustenha e conserve (HEGEL, 2002, p. 114).

Nota-se, nessa experiência, o início de uma reviravolta na formação da consciência, pois antes havia a defesa teórica da existência de duas substâncias distintas e uma provocava na outra o movimento da força. Este era o conhecimento que marinha presa a consciência ingênua a uma verdade de forças distintas. No entanto, a experiência que a consciência realiza com o objeto mostra-lhe um novo conhecimento do movimento originado na própria força. A força recalcada passa para a foro, a exteriorizada e vice-versa, tendo assim momentos diferentes do movimento da mesma força. Com isso, a realização de cada momento é ao mesmo tempo a perda de sua realidade, em uma outra realização, e que, de novo, perde a sua realidade. Isto ocorre porque a força, ao exteriorizar-se, tem a realização imediata sensível, objetiva, e é nesse momento que há a negação dessa realidade. A formação da

consciência poderia permanecer nesse universal imediato em que a força solicitada passa à solicitante e vice-versa, ou seja, ficar somente com a experiência externa do entendimento com o jogo das forças. Entretanto, não é isso que acontece. A experiência conduz a consciência a um novo saber, gerando a desconstrução de um antigo e a construção de um novo saber e de uma nova verdade e de si mesma. Vê-se, com esse movimento, a efetivação da mudança da força, pela qual o entendimento chega ao universal imediato e alcança o conceito do jogo das forças.

Ao tratar de um universal, ele só pode surgir do jogo das forças para o entendimento. Se existe um universal imediato em que o em-si da força efetiva a mudança de suas determinações, daí aparece outra determinação e, ao mesmo tempo, é negado, então a consciência poderia permanecer nesta verdade. Porém, a experiência a impele a prosseguir a sua investigação formativa do objeto até dele surgir um segundo universal mediante a negação da verdade do primeiro universal. Conseqüentemente, o segundo universal surgiu da negação do primeiro que permanece no em-si, e no imediato da experiência do jogo das forças, porque a força não é para-si. Já o segundo universal possui o em-si do primeiro e também é para-si, mudando radicalmente o modo da formação da consciência em relação ao primeiro universal que tinha as forças separadas e efetivadas em um meio termo, para o entendimento. Já o segundo universal é em-si e para-si, com isso é a negação da força sensivelmente objetiva, passando para a força tal como ela é em sua essência, sendo agora, o objeto do entendimento. Desse modo, a experiência atrai a formação da consciência para dentro de um segundo universal, tirando-a de uma verdade imediata e externa ao jogo das forças e introduzindo-a no segundo universal que é o interior das coisas, quando é negada esta primeira verdade.

[...] se tomamos o primeiro universal como o imediato, que deveria ser um objeto efetivo para a consciência, então o segundo universal está determinado como o negativo da força sensível objetiva. Esse é a força tal como em sua verdadeira essência é somente enquanto objeto do entendimento. O primeiro universal seria a força recalcada sobre si, ou a força como substância, mas esse segundo universal é o interior das coisas como interior- idêntico ao conceito como conceito. (HEGEL, 2002, p. 115).

Tem-se, agora, na formação da consciência dois universais, sendo o primeiro a realização do jogo das forças em-si, o qual é o conceito do entendimento; já o segundo universal; possui o em-si e o para-si e a força tal como é em sua essência, sendo o objeto do entendimento. Vê-se que nessa primeira experiência da formação da consciência ela permaneceu na objetividade exposta pelo jogo das forças. Não se quer com isso dizer que não

houve o movimento da subjetividade para entender o movimento do jogo das forças. Houve sim, e é por isso que a formação do trabalho da consciência é dar conta da dialética do jogo das forças, porém com a devida clareza da existência da objetividade e subjetividade em que a primeira foi mais determinante. Agora, adentrar o segundo universal que é o interior das coisas e fazer a experiência da formação não pode acontecer do mesmo modo que o primeiro. Daí, então, a diferença essencial entre o primeiro e o segundo universal. Sendo o primeiro marcado pela imediatidade, o segundo será assinalado pela relação mediata.

O formar da consciência não está preso ao imediato do jogo das forças do primeiro universal, mas este será a ponte ou o elo de ligação entre o entendimento e o interior das coisas. O entendimento só pode alcançá-lo perscrutando o jogo das forças. Ele se torna o meio termo ou o elemento essencial para se chegar ao fundo verdadeiro das coisas. Parece haver um paradoxo, pois se fala do formar do entendimento, no entanto, só se explicita o interior das coisas e o fundo verdadeiro das coisas. Mas a experiência ocorrida no jogo das forças é o primeiro momento dessa formação na exterioridade e daí passa para o interior em que, justamente, o entendimento avança no seu formar. Há nessa formação três elementos fundamentais para dar conta de conduzir a consciência a penetrar no interior das coisas como também em si mesma. Tem-se, de um lado, o *entendimento* e, de outro, o *interior das Coisas* e o *meio-termo* que é o fenômeno (jogo das forças). Aquilo que aparece do interior das coisas é o fenômeno (*Erscheinung*), ou o jogo das forças, pois foi ele o elemento fundamental para o entendimento porque por ele foi seduzido a investigá-lo, não naquilo que aparece, mas no que se esconde. E o entendimento, com a verdade cambiante do jogo das forças, pertencente ao mundo assente do aquém evanescente, busca um além permanente: o interior das coisas.

Com isso, há, ainda, uma divisão entre o entendimento e o interior das coisas medindo pelo fenômeno. Só que a formação da consciência em sua experiência deve entender o fenômeno como um só, no entanto, ele aparece de dois modos diferentes. Um, relacionado à aparência (*Schein*) do ser como não-ser. Se a consciência assumir somente o ser, não é fenômeno, tal como também tomar só o não-ser. Assim, entende-se a relação com a força: se se aceita somente o lado positivo não é força, como também só o negativo. Para ser força precisa possuir tanto o positivo como o negativo. Tem-se, desse modo, o fenômeno que é a aparência do jogo das forças, ou seja, o fenômeno singular que apenas mostra a verdade imediata do primeiro universal, porque há um transmutar constante da força. Se, de um lado, tem-se a formação desse modo de ser fenômeno, existe também, por outro lado, uma maneira diferente de ele se apresentar como a totalidade e aí ele é entendido como *Erscheinung*, que é a aparição da verdade.

Essa verdadeira essência das coisas está agora determinada de maneira que não é imediatamente para a consciência, senão que essa tem uma relação mediata com o interior; e, como entendimento, *divisa através desse meio ferino, que é o jogo de forças, o fundo verdadeiro* das coisas. [...] Por isso se chama *fenômeno*; pois aparência é o nome dado ao ser que imediatamente é *em si* mesmo um *não-ser*. Porém, não é apenas um aparecer, mas sim fenômeno, uma *totalidade* do aparecer. Essa *totalidade* como totalidade ou *universal* é o que constitui o *interior*: o *jogo de forças* com sua reflexão sobresimesmo. (HEGEL, 2002, p. 115-116).

Vê-se que esse formar da consciência faz a experiência do fenômeno em sua objetividade, na qual há uma constante mudança, caracterizando o *negativo desenvolvido*, porque existe a passagem de uma força a outra tal, o essencial, imediatamente no inessencial, e vice-versa; como há a positividade que assegura uma realidade independente do entendimento em que ocorrem os momentos diferentes do movimento, situando, assim, a formação da consciência fora do interior das coisas. O entendimento, ainda nesse estágio de aprendizagem, deve observar o jogo das forças para penetrar no seu interior. Poderia a consciência se dar por satisfeita com uma parte do fenômeno, ou seja, sem conhecer por completo o interior das coisas, ficando no mundo das representações, mantendo a separação entre entendimento e interior das coisas. No entanto; não foi isso que foi dito como princípio da formação da consciência. Foi afirmado, sim, que haveria uma reflexão tanto do lado do objeto como do lado do sujeito; conseqüentemente, o que se tem agora é o olhar do entendimento que vê no movimento do fenômeno o movimento da força passar do solicitado ao solicitante ou do ser ao não-ser e do não-ser ao ser, de uma determinação a outra, realizando com isso o movimento do fenômeno objetivo. Esse movimento que está ocorrendo na objetividade está ocorrendo também no entendimento, porém ele não tem consciência disso. Conseqüentemente, a verdade desse movimento fica somente com o interior objetivo, por um lado; por outro, há o reconhecimento (*Anerkennung*) da verdade do interior objetivo pelo entendimento. Isso ocorre porque existe o movimento do ser-para-si na verdade objetiva que garante a certeza de si, enquanto o entendimento possui também o ser-para-si, porém lhe falta a consciência dele, que assim o toma do objeto como a negatividade, tendo aí o fenômeno evanescente do qual o ser passa para o não-ser ou vice-versa. Pode-se, então, entender a formação da consciência. “O interior, portanto, é para Ela - consciência - o conceito; mas a consciência ainda não conhece a natureza do conceito” (HEGEL, 2002, p. 116).

Com essa citação fica claro que, para a consciência natural, somente ao objeto pertence o conceito e que a subjetividade não reconhece a natureza do conceito em si mesma

Então, toda a verdade do entendimento está do lado do objeto que sustenta em si a negatividade e a positividade das mudanças em seu interior, o qual faz a mediação do mundo sensível ou aparente para o mundo supra-sensível. Começa a formação da consciência a deixar de relacionar-se diretamente com o mundo sensível quando há a passagem deste para o supra-sensível. A consciência, em sua formação, encontra uma certa dificuldade, porque ela vai ao interior das coisas, aprofundando a sua investigação que se inicia com o primeiro universal mediante o jogo das forças ou fenômeno aparente ou essente e singular, e passa para o fenômeno de totalidade ou de aparição, segundo universal. Esta mudança no fenômeno assinala o suprassumir (*aufheben*) do mundo sensível, da Certeza Sensível e da Percepção, pelo mundo supra-sensível. Não há mudança de mundo, o que há é uma negação do próprio mundo sensível que passa a ser o supra-sensível. Há aqui um divisor de águas na formação da consciência, porque ela tomava como verdadeiro o mundo fenomênico das mudanças do aquém evanescente; entretanto, agora, ela se encontra no além permanente que é o interior, porém *vazio*, para os teóricos formadores de uma cultura, que não foram capazes de desconfiar da própria desconfiança de seu saber. Aí justificam a existência do vazio por ser impossível conhecer a coisa como tal, a não ser que o próprio sujeito se transforme na própria coisa, ou que o vazio seja o nada do fenômeno.

Sem dúvida, não pode haver nenhum conhecimento desse interior, tal como ele aqui é imediatamente; não porque a razão seja míope ou limitada, ou como queiram chamá-la (a propósito, nada sabemos aqui pois não penetramos ainda tão fundo), mas pela simples natureza da Coisa mesma: justamente porque no *vazio* nada se conhece; ou, expressando do outro lado, porque esse interior é determinado como o *além* da consciência. (HEGEL, 2002, p. 117).

É a partir desse argumento crítico que Hegel mostra como a consciência, mesmo resistente, põe-se a construir o seu próprio caminho. Ela começa pelo próprio fenômeno, pois é ele que vai mostrar que o interior das coisas tem uma relação com o jogo das forças. E ele, fenômeno, faz a mediação entre o entendimento e o interior das coisas, conforme é colocado pelo silogismo que se mostra na experiência da consciência. Chega-se, então, ao interior das coisas mediante o fenômeno. Por conseguinte, ele é tanto a essência do jogo das forças quanto o interior, com suas devidas diferenças. De um lado, o fenômeno é a relação externa com o entendimento que chega ao primeiro universal imediato; e esse mesmo fenômeno é a mediação para o segundo universal - interior das coisas. Se existe esta passagem de um universal a outro, há, assim, uma mudança no próprio fenômeno e aí ele manifesta o supra-

sensível, o interior que preenche o vazio que era considerado como o além da consciência. Consequentemente, ambos são fenômenos, o jogo das forças e o interior das coisas, e este é uma suprassunção daquele, tendo, assim, um conservar e um negar. Conserva-o enquanto é fenômeno, e nega-o como jogo das forças. Então o interior das coisas é **também** aquele fenômeno primeiro do jogo das forças negado. Desse modo, a consciência formadora compreende que o fenômeno enquanto fenômeno é o supra-sensível, como o é também o interior das coisas.

Mas o interior, ou Além supra-sensível, [já] surgiu: provém do fenômeno, e esse é sua mediação. Quer dizer: o *fenômeno* é sua essência, e de fato, sua implementação. O supra-sensível é o sensível e o percebido postos tais como são em verdade; pois a verdade do sensível e do percebido é serem fenômeno. (HEGEL, 2002, p. 118).

A consciência, em seu processo de formação, descobriu o fenômeno e agora sabe que ele preenche o interior; mas não conhece a natureza deste interior, por isso o entendimento continua em seu extremo a ver o interior vazio simplesmente por não possuir as determinações dele. Essa simplicidade existe porque o interior ainda não é conhecido, e o entendimento observa-o pelo jogo das forças. Logo, este é considerado por aquele como simples. “O jogo de forças é imediatamente para o entendimento; porém o verdadeiro para ele é o interior simples; por isso também o movimento da força somente é o verdadeiro como algo simples em geral” (HEGEL, 2002, p. 118).

Diante desta realidade ele, o entendimento, não fica passivo e, a partir da experiência com o jogo das forças simples, que possui a negação em si de passar do ser ao não-ser ou vice-versa, fazendo a mediação deste interior, põe-se a movimentar para preencher tanto o lado subjetivo quanto o lado objetivo, mesmo sabendo o filósofo que este simples do jogo das forças não é tão simples assim, por haver nele determinações que passam de uma à outra. No entanto é dele - jogo das forças - que a consciência natural começa a se aproximar no seu extremo.

O jogo das forças apresenta duas diferenças: de forma e de conteúdo. No entanto, elas se identificam no próprio decorrer do desdobramento da força, visto que a primeira é o solicitante/solicitado, já a segunda é a anão refletida em si e exteriorizada. Esta relação de forma e de conteúdo possui uma identidade e uma diferença as quais são asseguradas pela *diferença universal*, pois esta é assinalada pela determinação da diferença, existente na própria força, entre a passagem do solicitante ao solicitado e do solicitado ao solicitante.

Assim, a passagem de uma determinação a outra que o próprio fenômeno do jogo das forças apresenta é a relação da mediação que ele realiza entre o interior das coisas e o entendimento. Assim, tem-se a força como simples da unidade solicitante/solicitado, isto é, cada lado troca a solicitante pela solicitada, ou vice-versa. A força inferiorizada pela força exteriorizada. Este é o jogo das forças, porém, essas duas situações, por sua vez, são, de novo, a mesma coisa e a diferença de forma, seja solicitante ou solicitada, é o mesmo que a diferença de conteúdo. Esta diferença de forma é o mesmo que diferença de conteúdo, harmonizando todas as outras oposições que se expressam na sua unidade como força, e também a diferença nela mesma, chega-se, então, ao *simples no jogo da força* e à diferença dela, que é expressa pela *lei da força*.

Com isso, a consciência, em sua formação, dá um passo fundamental para o preenchimento da objetividade. Isto porque ela concatenou as determinações do ser e não-ser, da força recalcada à força exteriorizada em uma absoluta mudança das determinações de igualdade e diferença expressa na diferença universal. Tem-se assim a força que resume todas essas particularidades no interior do universal. “Através de sua relação de simplicidade do interior ou do entendimento o fenômeno absolutamente cambiante vem a ser a diferença simples” (HEGEL, 2002, p. 119).

Tal fenômeno, através de sua relação com a simplicidade do interior, torna-se uma diferença simples, e esta seria o fenômeno suprassumido: a negação do jogo das forças que é tratado como a negação do fenômeno absolutamente cambiante, ou diferença do interior. Assim, a negação é o momento essencial do universal, porque nela as mudanças permanentes de forma e conteúdo da força se expressam no fenômeno cambiante como constância da diferença universal que é a lei. “Essa se exprime na lei como imagem constante do fenômeno instável. O mundo supra-sensível é, portanto, um tranquilo reino das leis” (HEGEL, 2002, p. 119).

Tal fenômeno através de sua relação com a simplicidade do interior torna-se uma diferença simples, e esta seria o fenômeno suprassumido: a negação do jogo das forças que é tratado como a negação do fenômeno absolutamente cambiante, ou diferença do interior. Assim, a negação é o momento essencial do universal, porque nela as mudanças permanentes de forma e conteúdo da força se expressam no fenômeno cambiante como constância da diferença universal que é a lei. “Essa se exprime na lei como imagem constante do fenômeno instável. O mundo supra-sensível é, portanto, um tranquilo reino das leis” (HEGEL, 2002, p. 119).



Consequentemente, a lei, como mundo supra-sensível, está além do fenômeno. Já como mundo percebido, ela aparece através da mudança constante e, só assim, pode-se entender a sua imagem constante em um fenômeno instável.

O supra-sensível, reino tranquilo das leis, faz parte de uma verdade carente de conteúdo que a lei expressa apenas como diferença universal, visto que o entendimento não apreende o fenômeno em sua totalidade, ficando só no em-si, não conseguindo ver a relação dele com o para-si; logo, ele agarra somente as mudanças constantes do mundo sensível, que não abarcam todos os aspectos do fenômeno. No entanto, esta é a primeira verdade do mundo supra-sensível apresentada pelo fenômeno ao entendimento. Mesmo assim ela (lei) fixa os momentos cambiantes, tendo em vista que, ao se relacionar com o fenômeno, não penetra na interioridade dele, permanecendo no em-si das mudanças constantes, expressas na exterioridade.

Daí, então, haver na lei uma deficiência de conteúdo; enquanto que o fenômeno é tanto a exterioridade quanto a interioridade e ele mesmo suprime em si as mudanças por meio do para-si. Assim, se constata no primeiro universal a imediatez das mudanças do jogo das forças em si, que é o próprio fenômeno, sem alcançar o interior, sendo que o segundo universal é a relação do em-si e do para-si. Embora falte esse conteúdo à lei, é ele uma primeira verdade em sua contingência na medida em que em cada realidade específica há sua presença, criando uma universalidade de leis. Se, por um lado, é bom por mostrar em cada especificidade a existência da lei, de outro, é ruim porque se cria uma pluralidade de leis que evidencia a impossibilidade e expressá-las em todos os detalhes, a gerar na sua própria indeterminação.

Na falta de um conteúdo que dê conta de expressar a multiplicidade das leis em uma única lei, cria-se essa primeira verdade, um constrangimento ao entendimento, visto que há nele a: necessidade de concatenar todas as leis em uma única lei. Mesmo que a determinação da lei das mudanças constantes seja um conteúdo, não preenche o objeto, pois não adentrou seu interior. E essa deficiência de conteúdo da lei expressa a parcialidade do conteúdo do fenômeno. E o filósofo usa como exemplo esclarecedor os dados provenientes do conhecimento físico, aportados por Isaac Newton (1642-1727), lembrando que a formação do entendimento mediante a experiência com o fenômeno faz coincidir as múltiplas leis determinadas, gerando a indeterminação. Assim acontece com o movimento das esferas celestes, expresso em uma única lei, a atração universal, aparentemente contradizendo o princípio fundamental da queda livre dos corpos, que parece ser a expressão imediata da

primeira verdade do mundo sensível. “A atração universal diz apenas que tudo tem uma diferença constante com Outro” (HEGEL, 2002, p. 120).

Daí a formação do entendimento pensar ter encontrado a lei universal, quando, na verdade, encontrou o conceito de lei, preenchendo o interior com o acolhimento da diferença da lei e atingindo a unidade simples da lei. Chega-se, assim, à formação do entendimento no interior do objeto e à lídima compreensão de ser o supra-sensível o fenômeno enquanto fenômeno. Se, de um lado, ganha-se com o rigor da lei concreta na expressão de cada efetividade e perde-se na indeterminação, de outro lado, ganha-se na formulação da unidade das leis no único conceito da atração universal, mas perde-se, na medida em que cai na abrangência superficial da expressão da realidade efetiva

Nota-se com isso que o conceito puro de lei, essência do interior, supera a lei determinada que se opõe uma à outra e que cada uma delas esvanece em sua diferença, e a lei como tal é a imagem fixa do mundo cambiante. Vê-se com isso que o formar do entendimento realizando o pensar mediante a experiência com o fenômeno expressa o movimento da unidade da determinação que passa para a diferença, e é unificado no interior da lei universal, conceito puro de lei, que está no objeto. O entendimento, mesmo tendo este conceito, faz a separação entre força e lei quando fica no aspecto formal do objeto.

O conceito puro da lei, como atração universal, deve entender-se em seu verdadeiro sentido, de que nesse conceito como no Simples absoluto, as diferenças que ocorrem na lei como tal retornam de novo ao interior. Como unidade simples, esta unidade é a necessidade interior de lei. (HEGEL, 2002, p. 121).

A consciência faz, nesse momento, a experiência no interior do objeto, todavia ainda existe nela uma resistência em transitar internamente da diferença dos momentos independentes da lei, de um lado, para a lei refletida em si conforme a força simples, de um outro. Só que a força aqui não pode ser vista como a recalcada e sim como o conceito de força que expressa o que atrai e o que é atraído. Essa divisão entre a lei e a força, a consciência a faz em sua formação, visto que o entendimento, pensando o interior das coisas, não realiza a passagem da força simples para a lei, tal como ocorre na eletricidade. Nesta, unidade e diferença passam uma à outra, de forma imanente, porém o entendimento põe uma indiferença entre elas, mesmo que a experiência formativa mostre outra realidade. A consciência resiste à mudança de sua formação.

Assim, por exemplo, a *eletricidade simples* é a força; mas a expressão da diferença incumbe à *lei*: essa diferença é eletricidade positiva e negativa. [...] Por isso se diz comumente que ela - eletricidade - tem a lei de ser dessa maneira, ou então que tem a *propriedade* de se exteriorizar assim. (HEGEL, 2002, p. 121-122).

A consciência, que sustenta a divisão entre a força e a lei, mediante o uso do verbo *ter*, coloca uma necessidade externa ao próprio movimento. A experiência, entretanto, mostra-lhe um movimento imanente. “Essa propriedade é de flato a propriedade essencial e única da força, ou ela lhe é necessária” (HEGEL, 2002, p. 122).

Nota-se que a propriedade aqui está ligada ao modo da passagem da unidade da eletricidade à diferença ou da força simples à diferença, à lei; tal como a necessidade não é externa, mas, interna ao próprio transitar de um momento ao outro não pode haver indiferença entre negativo e positivo na eletricidade; é ela a unidade, força simples, que se divide entre positivo e negativo, e as propriedades só existem na medida em que uma delas é posta. Não há eletricidade se houver separação extrema entre uma propriedade e outra.

A relação é emblemática, visto que, posto o positivo, a diferença é posta, e assim também ocorre com o negativo. Segue-se que a necessidade não é exterior a essa relação, tendo em vista que as propriedades fazem parte da imanência do transitar. Portanto, com essa experiência, a consciência vê ruir a sua formação da divisibilidade, mas, mesmo assim ela, resistente, quando pensa o objeto, coloca uma indiferença entre o conceito, força simples da eletricidade, e o ser, a lei do positivo e negativo. No entanto, o que a experiência mostra é que no interior das coisas, preenchido pelo conceito puro de lei, há um movimento.

No reino tranquilo das leis o mundo supra-sensível faz o movimento da lei determinada para a unidade simples da força, sustentado pelo conceito puro de lei. Esta é a formação do entendimento no interior das coisas e não no mundo sensível. Todavia, ela (a consciência) resiste a esta deformação recorrendo ao uso ordinário do discurso mediante o verbo *ter* e a palavra *necessidade* para expressar a existência de uma relação de exterioridade na passagem da força à lei. Mas essa atitude não seria o recurso da consciência à palavra vazia? Sim. Ela assume no discurso um conteúdo que falseia a existência do movimento com uma necessidade externa, dissimula a verdade e cria uma falsa ilusão para velar o que aparece, mantendo a deformação, quando, na verdade, a experiência formativa mostra que o movimento é interno.

Entrementes, esse discurso, não sendo mais forte que a experiência formadora, cai no vazio, visto que a passagem imanente do simples para a diferença e da diferença para o

simples é o transitar do momento da lei para a força e vice-versa. Por conseguinte, a experiência conduz a consciência formadora a entender que há uma *diferença em si* na medida em que o objeto que é para-si é também para o *outro*.

No processo formativo da consciência, o entendimento, paulatinamente, está indo para o interior do objeto, tal como também, mergulhando em si mesmo. Decorre daí que ele apresenta duas diferenças: uma universal e outra em-si. A primeira é o simples no jogo da força, a segunda e o simples junto com os momentos diferentes. Ou seja, a diferença universal é somente o universal e o indeterminado, já na diferença em si há o determinado e o indeterminado. É com essa definição da diferença em si que a experiência formativa da consciência, no interior do objeto, entende que a lei não possui somente a determinação, mas também a indeterminação. Já o entendimento com essa formação alcança o conceito da diferença em si.

Assim, nos dois casos, a diferença não é nenhuma *diferença em si mesma*; seja que o universal, a força, é indiferente em relação à divisão que está na lei, ou seja, que as diferenças, partes da lei, são indiferentes em relação uma às outras. Mas o entendimento tem o conceito dessa diferença em si, justamente porque a lei, de uma parte, é o interior, o em-si-essente; mas é, ao mesmo tempo, o que é diferente nele [entendimento]. (HEGEL, 2002, p. 123).

O entendimento tem essa diferença em si. Ou seja, há no em-si-mesmo uma relação de imanência entre força e lei. No entanto, ao tratar do objeto ele não o toma em movimento e sim no pensamento, separando a força da lei, por meio da indiferença entre ambos. Como a formação da consciência se encontra no interior do objeto e este foi preenchido pelo conceito puro de lei, logo há um movimento no interior dele assinalado tanto pelas diferenças em si dos conceitos quanto pelas diferenças do movimento da unidade para a multiplicidade. Na verdade, a consciência no interior do objeto encontra-se em um cipoal de leis, tendo em vista que a relação da forma e do conteúdo do jogo das forças surge da diferença universal que é a força simples, e a diferença é a lei da força. Ou seja, a força simples é a unidade, o conceito, enquanto a diferença é a lei e o ser.

Além disso, existe o conceito puro de lei surgido da atração universal que suprassume o mundo sensível constituído da força simples e da lei da diferença para dentro do interior ou mundo supra-sensível. Neste interior preenchido pelo conceito puro de lei há o transitar da força para a diferença, do conceito para a lei, marcado pela indiferença. Consequentemente, há uma diferença de conceito. “Que essa diferença seja assim uma

diferença interna, está dado no fato de ser a lei uma força simples, ou ser como conceito dessa diferença; portanto, urina diferença de conceito” (HEGEL, 2002, p. 123).

O entendimento tem o papel de unificar essa diferença em si, já que o princípio dele é a unidade, embora se veja uma unidade que é diferenciada internamente. É neste momento que a formação da consciência muda o seu referencial. Se antes a experiência da formação estava presa à objetividade, agora é transferida para a subjetividade. “Mas essa diferença interna por ora recai exclusivamente no entendimento; não está ainda posta na Coisa mesma” (HEGEL, 2002, p. 123).

O entendimento inicia a sua experiência consigo mesmo. Como foi visto anteriormente, ele não toma o movimento do objeto, mas sim do pensamento. Ele faz a separação interna do objeto e põe a necessidade do *explicar*. Esta corresponde ao círculo da necessidade colocada pelo entendimento para compreender, mediante a diferença em si, o movimento da passagem do simples no jogo da força para a lei, e desta para o simples no jogo da força, ou seja, da força simples para a lei e vice-versa. Tal como da lei passa para a diferença, esta, negada, passa para a lei; assim também ocorre com o movimento que se divide entre espaço e tempo, suprimido pelo próprio movimento.

Com isso, a necessidade de explicar do entendimento mostra uma identidade e uma diferença no próprio objeto, negando, assim, haver substancialidades que colocam independentes o espaço em relação ao tempo e estes em relação ao movimento tal como o positivo e o negativo da eletricidade. Tendo em vista que o entendimento trata do interior das coisas, e que possui a diferença em si, ele, então, toma a coisa no interior dela e, devido à necessidade de explicar, o faz mediante o pensamento expresso na fala. Faz a separação entre o objeto e suas diferenças criando o movimento da identidade para a diferença e desta para a identidade, ou seja, o entendimento toma o objeto, põe a diferença, que não é nenhuma diferença, suprassume, voltando ao próprio objeto. Como se o entendimento saísse da unidade em si e explicasse a passagem tanto para a multiplicidade quanto o retorno para si, ou seja, faz a reflexão da unidade do objeto para as diferenças e destas para o objeto, nele mesmo.

Este movimento que se desloca da esfera objetiva e vai para a subjetiva, causando a necessidade do explicar, realizado pelo entendimento, gera autossatisfação. Consequentemente, sai de uma experiência de unilateralidade com uma reflexão somente objetiva e transfere para uma outra, fazendo a reflexão apenas subjetiva com o explicar. Tem-se agora a reflexão do lado subjetivo, mas não há a do outro, o objetivo; antes havia a reflexão deste lado, mas não do outro, o subjetivo. Falta à consciência formadora realizar a reflexão dos dois lados simultaneamente. No entanto, a experiência subjetiva do formar aponta que o

entendimento não disse nada de novo mediante o círculo da necessidade de explicar. “Uma lei é enunciada, pois. Dela se distingue, como força, seu universal em si ou fundamento. Mas essa diferença se diz que não é nenhuma, senão antes que o fundamento é exatamente constituído como lei” (HEGEL, 2002, p. 123).

O processo formativo do trabalho da consciência em que a mudança haurida do seu interior começa a aparecer com o explicar é repetitivo, pois aqui a experiência começa a mostrar a diferença e a identidade no transitar da força para a lei. Põe uma diferença que é a lei e dá a ela um fundamento, tal como faz com a força em si. Por conseguinte ao negar o fundamento da diferença, passa para o fundamento da força e vice-versa. Todavia, essa diferença entre a força e a lei deixa de existir na medida em que o fundamento tanto de uma como da outra é o mesmo. “[...] a força está constituída exatamente como a lei: diz-se que ambas não são, em nada, diferentes” (HEGEL, 2002, p. 124).

Observa-se, agora, que o movimento da força para a lei e desta para a força são modos diferentes de ser de uma mesma coisa; e sendo o entendimento que faz o movimento de explicar o objeto, ele faz uma tautologia, repetindo o próprio objeto na explicação. Mesmo que pense acrescentar algo de novo ao explicar, a experiência mostra-lhe a permanência em tomo do conteúdo do objeto. “É um explicar que [...] nada explica” (HEGEL, 2002, p. 124).

Parece ser um paradoxo esta experiência da consciência no explicar do entendimento, pois este se constitui como uma necessidade subjetiva para dar conta do movimento da força para a lei e da lei para a força, diferenciando-se de uma necessidade que utilizava um discurso vazio para tentar explicitar um conteúdo externo do jogo das forças, ou do próprio movimento da força. Aqui e agora não é isso o que ocorre. A experiência da consciência põe-se a conhecer a unidade e a diferença nela mesma, e este movimento de transitar de um lado ao outro faz parte de uma necessidade imanente à subjetividade, sem que primeiramente a consciência perceba que este próprio movimento é o movimento da coisa. Todavia, essa reflexão subjetiva ocorre dos dois lados unilateralidade do movimento que estava apenas na objetividade, com o explicar do entendimento, muda-se para a subjetividade. No entanto, há um momento na experiência do entendimento, em que este começa a reconhecer que aquilo que ocorre no seu explicar ocorre também na esfera objetiva e se torna, inclusive, uma lei para o próprio interior das coisas. Assim sendo, aquela mudança vai se tornar a própria lei do interior das coisas.

A lei, nesse sentido aqui, envolve tanto o simples: como a diferença. Por isso o conceito, enquanto conceito do entendimento, é o mesmo que o interior das coisas. Tem-se, daí, um movimento realizado no sujeito e também na própria coisa. Nota-se que, a

consciência que faz a experiência da formação, no estágio do entendimento, busca a unidade tanto no movimento em si quanto no movimento do para-o-outro, sendo este para-o-outro entendido como o objeto. Não se pode negar que houve a quebra de uma formação, que se colocava do lado do objeto, para nascer uma outra do lado da consciência que faz a experiência nela mesma. Já do lado do filósofo, isto é visto como algo tautológico, porque, para ele, a mesma reflexão necessária ao entendimento para que apreenda o movimento do transitar do simples para a diferença e da diferença para o simples, é também a que ocorre do lado objetivo. Se, de um lado, há uma necessidade de explicitar a própria mudança do mundo objetivo para o mundo subjetivo, de outro, há uma identidade do transitar da subjetividade para a objetividade. Assim, nota-se que a experiência da consciência no entendimento traz para dentro deste o movimento que ficava somente do lado objetivo.

Contudo, o saber filosófico vê o início do preenchimento da falta de conteúdo que havia na primeira verdade do mundo supra-sensível. Mesmo que se trate aí do interior das coisas, entretanto, a lei é estática. Agora, com o explicar, o entendimento produz nela o movimento que antes não fazia, ou seja, põe a lei que é a diferença, e então ela passa para a força simples. Esta unidade é suprimida e passa para a diferença, e por não haver nenhuma diferença passa para a força. Este movimento ocorre no interior do objeto. E, deste modo, entende-se a *mudança absoluta* mesma da lei, semelhante ao jogo das forças que era o transitar da força solicitada à solicitante e desta para a solicitada, sendo esta diferença colocada, pela força. Por conseguinte, não há nenhuma diferença, a força a suprime. Só que esta experiência é uma relação de exterioridade da consciência com o objeto. Já a experiência que se faz aqui da mudança da lei faz parte da interioridade.

Se, de um lado, o explicar subjetivo não foi capaz de acrescentar algo de novo ao objeto, de outro, ele realiza uma verdadeira mudança, visto que o fenômeno que era externo no jogo das forças conduziu a consciência ao interior, quer dizer, para o mundo supra-sensível em que se tem a fixidez da lei sustentando as mudanças do fenômeno cambiante, que é a primeira verdade deficiente. O formar da consciência nesse percurso procura superar esta carência de conteúdo que permanece somente no em-si das mudanças do fenômeno, criando assim uma pluralidade de leis e impossibilitando a compreensão do entendimento, até alcançar, por meio da experiência, como no exemplo anteriormente usado, a atração universal, o conceito puro de lei.

Este é o conteúdo do interior das coisas que recolhe em si as diversas leis originadas na diferença universal surgida da diferença e da identidade da forma e do conteúdo do jogo das forças. Há aí o movimento assinalado pela indiferença da força simples para a lei

e desta para a atração universal, a lei. Embora o interior tenha este conteúdo, continua preso à primeira verdade: a imagem fixa de um fenômeno instável, tendo em vista que as mudanças continuam ocorrendo no mundo sensível, porém com a rigidez de uma lei, a atração universal. Não se pode, portanto, negar o movimento de reflexão na passagem de diferentes conceitos de leis no interior do objeto.

A formação do trabalho da consciência, depois de fazer a experiência que evidencia o movimento reflexivo da unidade para a diferença e desta para a unidade, transfere o que acontecia no fenômeno para a esfera do entendimento e este, através do explicar, faz o mesmo movimento que acalmia no objeto, faltando, ainda, à formação da consciência fazer a experiência desse movimento tanto no entendimento como no objeto. “Com o explicar, portanto, as mudanças e permutas que antes estavam fora do interior só no fenômeno - penetraram no próprio supra-sensível; nossa consciência, porém, se transferiu como objeto ao outro lado - para o entendimento - e nele experimenta a mudança” (HEGEL, 2002, p. 124).

Esse movimento assinala uma mudança radical no formar da consciência por se tratar de uma reflexão dos dois lados. Logo, essa mudança que estava somente no explicar do entendimento, como reflexão apenas subjetiva, torna-se também objetiva. É aí que o entendimento começa a reconhecer que aquilo que ocorre no seu explicar também ocorre na esfera objetiva. Há agora a reflexão: sem cair na unilateralidade e na indiferença é uma relação da unidade para a diferença no interior. A experiência formativa nesse estágio nega-se a ficar numa unilateralidade ou em outra, tendo em vista que o simples possui em si a diferença e o diferente tem em si o simples, tal como o uno tem em si o múltiplo e este o uno. “Porém, enquanto o conceito como conceito do entendimento é o mesmo que o interior das Coisas, essa mudança vem-a-ser para o entendimento como lei do interior” (HEGEL, 2002, p. 125).

Decorre daí o surgimento da lei imanente ao fenômeno, completando-o, e a primeira verdade da lei que tomava somente uma parte dele, quando anunciava o movimento da queda dos corpos por meio da imagem fixa do fenômeno cambiante a expulsar a diferença para fora da unidade. Agora, ela, consciência, experimenta a mudança no seu próprio interior e assinala uma nova formação que conduz o trabalho da consciência a haurir dela a transformação com a mesma reflexão realizada dos dois lados. Uma vez que o entendimento possui a diferença em si e seu conceito reflete o mesmo movimento do interior das coisas, a experiência, conseqüentemente, mostra à consciência formadora um novo transitar da unidade para a diferença e desta para a unidade.



Tem-se a unidade que expulsa para fora de si a diferença, todavia não sendo diferença nenhuma é suprimida pela unidade. Ou seja, o tornar-se igual do diferente, como na eletricidade simples que se exterioriza em eletricidade negativa e positiva, transforma-se agora no contrário, há o transitar do desigual para o igual, a eletricidade positiva e negativa torna-se o simples. Vê-se no interior do entendimento e das coisas o movimento do igual para o desigual e deste para o igual. Se se toma a experiência do jogo das forças nesta interioridade, pode-se vislumbrar o que está acontecendo com a formação do trabalho da consciência.

No jogo das forças, o que se exterioriza não está fora da força recalcada. É ela mesma que se exterioriza e se recalca. No entanto, a primeira verdade da experiência não adentrou o interior das coisas, mas permaneceu no jogo da força, de onde surgiu a verdade desse movimento. Mas neste, o que o entendimento tomou foi o elemento simples, o constante. Podia apreender as duas coisas: a constância e a inconstância. Como estava na exterioridade da experiência do jogo das forças só assimilou o elemento que é constante: a diferença que permanece igual a si mesma, quer dizer, a diferença que permanece sempre constante. Logo, tem o simples do jogo das forças e a deficiência da primeira verdade no universal simples.

Nota-se a transmutação da formação na consciência quando ela faz a experiência no interior das coisas. Se, na primeira verdade, é incompleta a formação por ter tomado apenas o simples, o constante, agora, no interior, ela toma o simples e o diferente, o permanente e o impermanente, a constância e a inconstância, completando o interior e a totalidade do fenômeno. A transformação da formação do trabalho da consciência é experimentar um movimento em que o objeto, por ser a unidade diferenciado, repele de si o igual, produzindo, com isso, o desigual, o diferente. A diferença é, então, suprimida, uma vez que o movimento de oposição entre as diferenças é negado e conservado tanto no interior do entendimento, quanto no interior do objeto. Assim, tem-se a mudança do interior da consciência como a segunda lei.

É uma segunda-lei cujo conteúdo se opõe ao que antes se clara a lei (a saber, de que a diferença permanecia constantemente igual a si mesma) - pois essa nova lei exprime, antes o tornar-se desigual do igual, e tornar-se igual do desigual. O conceito induz a carência-de-pensamento a reunir as duas leis e a tornar-se consciente de sua oposição. A segunda lei, sem dúvida, é também uma lei ou um ser interior igual-a-si-mesma; mas é antes uma igualdade-consigo-mesma da desigualdade - uma constância da inconstância. (HEGEL, 2002, p. 125).

A experiência da consciência nesta segunda lei do *tornar-se desigual do igual*, e *tornar-se igual do desigual* chega à mudança da lei no interior do fenômeno. Em sua aparição (*Erscheinung*), faz a alteridade no mundo supra-sensível, reino tranquilo das leis - que percebia o mundo por meio de um fenômeno instável cuja primeira verdade da lei é a cópia fixa de um mundo cambiante que, mesmo com conteúdo incompleto, dava sustentação à sua existência para um segundo mundo supra-sensível cuja fundamentação é expressa pela segunda lei, que traz para seu interior esta exterioridade do primeiro mundo e passa a criar uma oposição em si. No entanto, a formação não deve entender esta oposição como o transitar de um primeiro mundo supra-sensível para um segundo, como se estivesse subindo os degraus de uma escada, e sim a existência dela no próprio primeiro mundo supra-sensível. Sendo assim, ele é o inverso de si e o *Outro* dele mesmo.

Com o mundo invertido, o entendimento adentrou o interior das coisas, completando assim o fenômeno da interioridade. Parece estar, aqui, a se falar de duas formações diferentes do fenômeno e da lei, quando, na verdade, é uma só, pois a lei, que, em um primeiro momento apresentava somente as mudanças do mundo sensível do fenômeno, agora trata também da interioridade dele, completando assim tanto a lei quanto o fenômeno na relação deste com o interior. É o fenômeno o termo médio entre o entendimento e o interior. Através do itinerário da experiência com o fenômeno, iniciado na exterioridade do mundo sensível com o jogo das forças, a consciência alcança o primeiro supra-sensível, que expressa a lei da imagem fixa da mudança constante, e o segundo universal ou segundo supra-sensível ao constatar a lei permanente e impermanente do fenômeno realizada no interior das coisas.

O segundo supra-sensível é o mundo invertido, o qual possui em si mesmo o inverso do primeiro mundo que afirma a sua verdade na exterioridade, e este é o inverso do segundo que assegura a verdade na interioridade, negando o primeiro. Com isso, a lei e o fenômeno têm sua completude no interior das coisas. Já o mundo invertido é como se fosse uma contra-imagem do primeiro supra-sensível. Neste, a formação permaneceu somente na contínua mudança, enquanto, no invertido, a experiência mostra a constância da inconstância na unidade. Assim, um é o inverso do outro no mesmo mundo, na exterioridade ele é o fixo, já, em sua interioridade, ele é o fixo e o não fixo.

O primeiro mundo supra-sensível era apenas a elevação imediata do mundo percebido ao elemento universal; tinha seu modelo nesse mundo percebido, que ainda retinha *para-si o princípio da mudança e da alteração*. O primeiro reino das leis carecia desse princípio, mas [agora] o adquire como mundo invertido. (HEGEL, 2002, p. 126).

A formação da consciência natural experimenta no mundo invertido a negação da representação do mundo sensível em que colocava um saber diferente da verdade, e passa a uma nova representação emergida do interior do mundo supra-sensível que tem a absoluta diferença em-si e para-si, quando faz o trânsito do igual para a diferença e desta para o igual, ou melhor, da unidade para as diferenças ou vice-versa em um mesmo objeto. Se, de um lado, o formar da consciência desgarra-se de um discurso que lhe assegurava uma verdade externa ao objeto, por outro, isso é negado. A oposição passa a existir em seu interior, tendo em vista que no mundo invertido há uma oposição da oposição em si mesma, assinalando uma diferença ao transitar do primeiro supra-sensível ao segundo nele mesmo. Vê-se, então, que a consciência não recorre a uma verdade externa a ela, porque a experiência de seu formar no interior do entendimento com o explicar faz o movimento da passagem da unidade para a diferença. Entende-se que a diferença nesse transitar expressa o contrário do igual, porque o homônimo repelo de si o igual e eles se diferenciam e se atraem no heterônimo.

O mundo invertido, por meio da diferença absoluta em si, supera o mundo sensível nele mesmo. Ele, sendo o outro dele mesmo, possui o oposto do oposto - contrário em-si alcança a infinitude. “Só assim ele - mundo supra sensível que é o mundo invertido - é a diferença coágulo interior, ou como diferença em si mesmo, ou como infinitude” (HEGEL, 2002, p. 128).

Tem-se, nesse estágio da formação da consciência, a oposição da oposição, tanto do lado do entendimento quanto do lado do objeto. Esta reflexão que expressa o tornar-se desigual do igual e o igual do desigual, tanto no objeto quanto no entendimento, é a caracterização da segunda lei expressa na infinitude. No entanto, a infinitude já estava na consciência de um modo velado, sobretudo quando a lei mostra uma constância na mudança permanente, determinando, de um lado, a fixidez, e, de outro, as diferenças.

A infinitude é o conceito absoluto do transitar das multiplicidades para a unidade e vice-versa; É o pulsar dele sem se interromper pelas diferenças, mas um colocar de todas as diferenças que garanta em cada fragmento o em-si e o para-si. Este é o desdobrar permanente da multiplicidade criando o contrário puro de um *outro*. Portanto, a heterogeneidade de *outros* é suprimida pela *vida*, que é o movimento das diferenças independentes para a unidade e destas para as diferenças.

É da vida que brotam as diferenças que são exteriorizadas. Em cada uma das diferenças germina a sua essência como o outro dela mesma. Só assim as diferenças são suprimidas pela vida, por serem diferenças unificadas. Logo, o movimento da vida parte tanto dela quanto das diferenças que são suprimidas pela vida. Tal como um corpo humano que

possui em si os membros distintos e independentes com o em-si e o para-si de cada um deles, havendo a passagem da unidade para as diferenças e destas para a unidade, como se realiza na própria vida.

Esta infinitude simples - ou o conceito absoluto - deve-se chamar a essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal, que onipresente não é perturbado nem interrompido por nenhuma diferença, mas que antes é todas as diferenças como também seu Ser-suprassumido; assim, pulsa *em si* sem se mover, treme *em si* sem se ir quietar. É igual-para-si-mesma, pois as diferenças são tautológicas; são diferenças que não são diferenças nenhuma. (HEGEL, 2002, p. 129).

A consciência, ao despertar a sua formação na infinitude, que é a inversão da primeira lei, tem a constância da inconstância em si. Há, no interior do objeto, o transitar da igualdade para a diferença em sua imanência tal como ocorre com o explicar do entendimento, quando ele repete o mesmo movimento do objeto em si. Sendo assim, o movimento dos contrários tanto no objeto quanto no entendimento é o mesmo. Daí, então, a consciência após ter adentrado o interior do objeto e feito a sua experiência, desperta-se, paulatinamente, para a contradição existente aí. O fenômeno aparece em sua totalidade, identificando-se com o próprio interior das coisas, quer dizer, no interior o entendimento faz a experiência do próprio fenômeno e, gradativamente, todas as determinações anteriores deste foram passadas para o interior das coisas, assinalando assim a diferença desta formação com a do início dessa figura.

Essa verdadeira essência das coisas está agora determinada de maneira que não é imediatamente para a consciência, senão que essa tem uma relação mediata com o interior; e, como entendimento, *divisa, através desse meio termo, que é o jogo de forças, o fundo verdadeiro* das coisas. (HEGEL, 2002, p. 115).

A consciência, não conseguindo sistematizar conceitualmente essa formação no transitar do homônimo para o heterônimo em seu interior, prende-se em uma separação entre a igualdade e a diferença, criando substâncias diferentes entre o primeiro supra-sensível e o mundo invertido. “O entendimento - na diferença interior - de novo falha em atingi-la como infinitude, ao dividir a diferença em si em dois mundos substanciais: o repelir-se a si mesmo do homônimo, e os desiguais que se atraem” (HEGEL, 2002, p. 131).

Essa observação do início da formação do trabalho da consciência mostra o caminho sinuoso que a consciência percorreu para chegar ao que Hegel diz já no final dessa figura como preâmbulo para o início de outra experiência: “de fato, o entendimento só faz a experiência de si mesmo” (HEGEL, 2002, p. 132).

Entende-se que o formar da consciência neste estágio é a identificação da exterioridade com a interioridade. Para alcançar esta formação, a consciência passa pela verdade do mundo, quando faz o movimento da experiência e suprassume a verdade dele no interior da consciência. Logo, o saber da consciência identifica-se com a verdade do mundo mediado pelo fenômeno e faz o caminho de sua formação adentrando em si e em sua diferença no objeto. Essa busca incessante tanto em si quanto no objeto, marcada pela diferença recíproca da experiência do formar, aos poucos se esvanece, quando o entendimento, com o explicar, chega à sua autossatisfação por trazer para dentro de si o mesmo movimento do objeto. “No explicar encontra-se tanta autossatisfação justamente porque a consciência está, por assim dizer, em imediato colóquio consigo mesma: só a si desfruta. Embora, sem dúvida, pareça tratar de outra Coisa, de fato está somente ocupada consigo mesma” (HEGEL, 2002, p. 131).

Desse modo, chega-se ao movimento reflexivo tautológico da subjetividade em que o pensamento separa a diferença da unidade do objeto e une esse mesmo movimento do objeto no pensamento; logo, isso que ocorre na subjetividade, ocorre também na objetividade. Tem-se aí a formação do mesmo movimento reflexivo, e o surgimento da infinitude. Com o explicar, vê-se o formar do mesmo movimento que se tinha no objeto, também no pensamento. Consequentemente, a infinitude está tanto na objetividade quanto na subjetividade. O interior, no qual o entendimento adentrou mediante o fenômeno, chega à infinitude e solapa a separação entre o entendimento e o objeto.

Nota-se, assim, a diferença de compreensão do movimento no interior do objeto entre a consciência em formação e a consciência filosófica. Se, na primeira, o movimento do mundo sensível separa os objetos um do outro e resguarda-os em uma redoma é porque ela os toma distintamente tal como em duas realidades diferentes. Isto também ocorre quando ela, não conseguindo fazer a unidade entre o primeiro mundo supra-sensível com o segundo, separa-os com a substancialização de cada um deles. É como se eles se relacionassem externamente e independentemente. Já na segunda, a consciência filosófica, essa experiência no interior do objeto é o puro conceito das diferenças da infinitude, que é o movimento dos contrários, da subjetividade e da objetividade, da lei da oposição da oposição, da unidade para a pluralidade, ou vice-versa em-si e para-si; conceito expresso pela ciência, que faz uma

interligação ou uma articulação entre os diversos conhecimentos, valendo-se do desdobramento em si por meio de mediações para ultrapassar cada estação de formação de saber até alcançar a sua totalidade.

O para-nós, possuindo a experiência da unidade, anuncia-a como novo objeto de formação para a consciência. Esta, por sua vez, na formação do trabalho de si, mergulha em sua experiência da relação com o objeto para superar a obnubilidade da relação de separabilidade no interior do objeto e atingir a diferença absoluta em si chegando ao conceito da infinitude. Na verdade, a consciência já está na infinitude, o que falta a ela é despertar-se para ver essa nova realidade.

A nova experiência anunciada pelo para-nós tem o papel fundamental de acordar a consciência para uma nova formação conceitual que sustenta em si as diferenças ou a identidade na diferença, tendo em vista que ela, nesta nova experiência, distingue a diferença em-si e para-si nela mesma, como o diferenciar do não-diferenciado. Aqui há uma inversão completa na formação da consciência, pois os momentos de formações anteriores eram emblemáticos pela diferença entre o saber e a verdade. A nova formação do movimento da consciência haure de si a identidade dela com o movimento do objeto externo. “A consciência é, diferenciar do não-diferenciado ou consciência-de-si”.

A própria consciência se vê descortinar no interior das coisas. Sendo esta uma outra consciência, ou o inverso da consciência em formação, encontra-se, conseqüentemente, como a consciência-de-si.

Levanta-se, pois, essa cortina sobre o interior e dá-se o olhar do interior para dentro do interior: olhar do homônimo *não-diferente* que a si mesmo se repele, e se põe como interior *diferente*; mas para o qual também se dá, imediatamente, a *não-diferenciação* dos dois – a *consciência-de-si*. (HEGEL, 2002, p. 132).

Mas esta consciência-de-si não está fora da consciência em formação, é ela mesma em sua inversão. Após ter formado em si mesma sua certeza perde-se na verdade, uma vez que esta era um *outro* para ela. Haveria, assim, uma cisão entre a verdade e a certeza. Mas essa verdade como algo *outro* desapareceu com a experiência da formação do trabalho da consciência nessas três figuras iniciais com o objeto, e só no final dessa relação chegou à identificação de seu saber com a verdade do objeto. Esta é a condição necessária para que a consciência alcance em si a consciência-de-si. Logo, a certeza sensível, a percepção e o entendimento fazem parte de seu interior.

O objeto se mostra, antes, não ser em verdade como era imediatamente em si: o essente da certeza sensível, a coisa concreta da percepção, a força do entendimento, pois esse Em-si se revela uma maneira como o objeto é somente para um *Outro*. O conceito do objeto se suprassume no objeto efetivo; a primeira representação imediata se suprassume na experiência, e a certeza vem a perder-se na verdade. (HEGEL, 2002, p. 135).

Pode-se perguntar, então, já que a consciência-de-si é a consciência formadora; por que ela não viu a sua inversão no início de seu formar? Porque o formar de si e para si da consciência não se sustenta em uma intuição imediata, é necessário passar pelo caminho penoso da formação do trabalho na experiência para adquirir em cada figura a deformação de um saber para se formar um *outro* que traga consigo o essencial de um outro saber.

A mediação de um estágio de saber a outro conduz a consciência a despertar-se para uma transformação em sua formação, pois se antes a experiência era realizada entre a diferença da consciência com o objeto, agora ela traz o objeto para dentro de si, conseqüentemente, o seu formar é assinalado por uma igualdade e por uma diferença no interior da própria consciência. “Surgiu, porém, agora o que não emergia nas relações anteriores, a saber: uma certeza igual à sua verdade, já que a certeza é para si mesma seu objeto, e a consciência é para si mesma o verdadeiro” (HEGEL, 2002, p. 135).

Esta é a nova compreensão da formação da consciência, visto que a verdade está em seu próprio interior, negando aquilo que se colocava fora como algo estranho ou em oposição a ela. Embora ela seja para si mesma o verdadeiro, existe aí uma divisão. Há nela mesma um ser *outro* de um em-si do objeto, que a diferencia dela mesma, ou seja, ela coloca uma diferença, nega-a e suprassume-a por não ser diferença substancial. É esse movimento formativo da consciência ao tratar do conceito que passa pela infinitude do ser em si e do ser para um outro ou pela identidade e diferença nela mesma, tal como no objeto. Esta relação do saber e da verdade é unificada pelo conceito de consciência. Há um transitar do conceito da consciência para o objeto e deste para a consciência em seu interior. Com isso, a consciência como um eu passa a dar conta da verdade do objeto que é visto como o mundo, uma vez que o conceito agora expressa o em-si do objeto para um-outro que é a consciência.

Nota-se com isso a identificação da verdade do mundo com a verdade da consciência, pois esta já suprassumiu o conhecimento do objeto nela mesma; conseqüentemente, o em-si do objeto não existe como algo separado da consciência e sim como para-ela no movimento da formação de sua verdade. “Chamemos conceito o movimento

do saber, e objeto, o saber como unidade tranquila ou como Eu; então vemos que o objeto corresponde ao conceito, não só para nós, mas para o próprio saber” (HEGEL, 2002, p. 135).

A consciência nesse estágio de formação tem o seu para-si em si mesma. Portanto, ela é consciência-de-si por gerar em seu interior o conceito da identidade e da diferença em sua verdade, como se ela possuísse a verdade do mundo em si. Nesse sentido, ela é consciente do seu saber e do saber do *outro*, por voltar a si e encontrar o seu para-si no ato de sua reflexão em si mesma. É nessa reflexão interior que sua formação identifica uma diferença e uma identidade do saber do eu com o saber do mundo. Porém, permanecer nesse movimento seria ficar na identificação permanente da subjetividade com a objetividade como se fosse uma satisfação narcísica de ver no *outro* o eu mesmo. Isto seria encerrar a formação no encontro de sua identidade com o mundo. No entanto, a conclusão da formação da consciência não é alcançar o solipsismo e sim a diferença em si mesma. “A diferença não é; e a consciência-de-si é apenas a tautologia sem movimento do ‘Eu sou Eu’” (HEGEL, 2002, p. 136).

Ao manifestar o mundo como diferença de si, tem-se a unidade dele em seu interior. Por conseguinte, desde o início de seu formar ela já olhava para o interior mediante o fenômeno, porém não tinha a dúvida da dúvida em si mesma, ou seja, duvidava somente do outro saber. Agora, não duvida somente de um outro saber, mas duvida do seu próprio saber, sendo isso o que a impele a sair da ingenuidade. Só no momento em que ela se liberta do medo e passa a duvidar da própria dúvida de seu saber é que desperta em si o seu formar para entender que o mundo é formado pelo desenvolvimento da experiência dela com este mundo. E foi por meio desse que a consciência ingênua adentrou-se para encontrar em seu interior um olhar que repete o mesmo olhar. Não é um cruzamento de olhares, e sim o olhar para o interior que também o olha e vê-se um *outro* do *outro*, reciprocamente.

A consciência, elevada sobre a percepção, apresenta-se concluído junto com o supra-sensível através do meio-termo do fenômeno, mediante o qual divisa esse fundo [das coisas]. Agora estão coincidindo os dois extremos - um, o do puro interior; *Outro*, o do interior que olha para dentro desse interior puro. Mas como desvaneceram enquanto extremos, desvaneceu também o meio termo enquanto algo *Outro* que eles. (HEGEL, 2002, p. 132).

Pode-se garantir que o formar da consciência natural, ao atingir a identidade da identidade da não-identidade, quebra um paradigma de formação que sustentava uma cultura sobre os alicerces do mundo da representação, no qual o saber estava fora da verdade, marcando assim um movimento do conhecimento que substancializava o sujeito e o objeto na



relação do formar-se. Tem-se agora com Hegel uma formação que faz o movimento da diferença entre o saber da consciência com as experiências das verdades das figuras anteriores. Estas eram independentes da consciência ou saber de um *outro* como algo em si independente da consciência.

Agora esses momentos são essências evanescentes que desaparecem, porque aí consciência já entrou no campo do ser para-si e estas essências são momentos para a consciência, não como algo em si independente desse saber, mas como algo pertencente ao interior da consciência.

Tem-se na formação da consciência uma essência evanescente que é a verdade do mundo sensível e também essência deste mundo no interior de si, a qual ela a nega. Com isso, a consciência é consciência-de-si por possuir a verdade de um outro em seu interior. “Mas de flato, porém, a consciência-de-si é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do ser-Outro” (HEGEL, 2002, p. 136).

Esse ser-*outro* é como se fosse uma realidade independente dela, mas, na verdade, não é, ele faz parte da unidade do próprio saber da consciência, demarcando a diferença no interior desta entre o saber dela com o saber do mundo. “Enquanto para Ela – consciência – diferença não tem também a figura do ser, não é consciência-de-si” (HEGEL, 2002, p. 136).

Isso adquire a emblemática de uma outra cultura porque o mundo é suprasumido em seu interior e é o em-si do saber de um ser-*outro* que se diferencia do dela. Assim, desmonta o paradigma tautológico que sustentava o formar em uma identificação da subjetividade com a objetividade. Há nesse outro momento da educação da consciência a diferença de seu saber, tem-se um saber de um outro, mas que, na verdade, é um saber de si. Por isso que o saber de si é o saber de um outro e deve ser entendido na correlação que eles têm e não como duas realidades com substâncias essenciais independentes e separadas. Ou melhor, o saber do *outro* é este saber de si e este saber de si é o saber do *outro*, tal como ocorria na infinitude. Desse modo, para a consciência-de-si o mundo sensível subsiste em si, só que de maneira diferente. Antes ele - o mundo sensível - manifestava-se na Certeza Sensível, na Percepção como realidade em si mesma. Agora, para a consciência-de-si o mundo sensível é somente o fenômeno. É algo diferente dela que não tem um ser em si mesmo independente. No entanto, ele existe como a essência evanescente.

Isso só foi possível porque a consciência não teve medo de duvidar de seu saber, nem ficou feliz com a anunciação do paraíso, ela não teve preguiça e quis conhecê-lo. Assim o fez quando adentrou o mundo mediante a formação de seu trabalho, quando perscrutou o jogo das forças e penetrou no interior das coisas conduzida pela experiência com o fenômeno

e aí conheceu a lei da constância e também da inconstância, ao chegar ao mundo invertido e ao explicar tautológico do entendimento em relação ao objeto. Alcançou aí a infinitude em que ocorre o transitar do em-si para o *outro* no interior do objeto e também do entendimento. “O mundo sensível e para Ela um subsistir, mas que é apenas um fenômeno, ou diferença que não tem em si nenhum ser. Porém essa oposição, entre seu fenômeno e sua verdade, tem por sua essência somente a verdade, isto é, a unidade da consciência-de-si consigo mesma” (HEGEL, 2002, p. 136).

Esta foi a formação do trabalho da dor que tem, por quebrar e desmontar o alicerce de uma formação, mas também foi o momento de gozo por dar conta de construir uma cultura capaz de solapar as substancialidades externas e suprássumi-las como verdades procedentes de seu interior. Não são amputadas do saber, somente deixam de ser como verdades independentes. Passam a existir como fenômeno, mas não como em si independente e externo, e sim em si no interior da consciência-de-si que passa a ser para-elas. Tem-se, com esta formação, uma segunda diferença. A primeira era a diferença externa entre a consciência e o fenômeno, já a segunda é a diferença interna à própria consciência, entre ela e o fenômeno. O fenômeno dessa segunda diferença surge da negação que a consciência-de-si faz desse oposto a ela. Mas, este oposto, o fenômeno, será unificado por ela mediante o desejo geral. “Essa unidade - da consciência-de-si consigo mesma - deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência-de-si é desejo, em geral!” (HEGEL, 2002, p. 136).

### 3 O TRABALHO DA FORMAÇÃO (*FORMIEREN*) DA CONSCIÊNCIA-DE-SI

#### 3.1 O encontro e o desencontro do para-si da consciência na vida

Neste segundo momento, há uma mudança na formação da consciência, que passa a ser consciência-de-si. Após ter feito a experiência sobre a verdade do objeto, ela o suprassume e o repete de si, passando a existir uma relação entre o saber de si e o saber de um *outro* dela mesma que, ao realizar a reflexão em si, veio a ser a vida, tal como a consciência o faz tornando-se consciência-de-si. Então, desta unidade do saber em si, originado pela infinitude da subjetividade e da objetividade, gera-se uma outra divisão, agora entre a consciência-de-si e a vida. Assim, aquela infinitude que aparecia na figura precedente, com o entendimento, de um lado, e o interior das coisas, de outro, evidencia, agora, a oposição entre a consciência-de-si e a vida. É essa experiência anterior que é recuperada, como diz Hegel:

Com efeito o *Em-si*, ou o resultado *universal* da relação do entendimento com o interior das coisas, é o diferenciar do não-diferenciável ou a unidade do diferente. Mas essa unidade é também, como vimos, seu repelir-se de si mesmo; e esse conceito se *fraciona* na oposição entre a consciência-de-si e a vida. (HEGEL, 2002, p. 137).

É dessa articulação da consciência-de-si com a vida que se nota o encontro e o desencontro do para-si entre elas. Uma vez que a consciência-de-si é desejo em geral, ela, então, deseja um *outro* de si, e esse *outro* é o objeto negado. Mas este objeto, diferente da consciência e repetido por ela mediante a reflexão que ela fez em si, não aparece mais como mundo e sim como vida, porque ele (objeto) também fez a reflexão em si. Tem-se, então, a mediação do mundo para a vida, a qual possui em si o movimento da infinitude, tal como ocorreu com a consciência que fez a mediação de si para a consciência-de-si e passa a desejar o *outro*, que é um ser vivente. “Para nós, ou em si, o objeto que para a consciência-de-si é o negativo, retornou sobre si mesmo, do seu lado; como do outro lado, a consciência [fez o mesmo]. Mediante essa reflexão-sobre-si, o objeto veio-a-ser vida” (HEGEL, 2002, p. 137).

Tem-se agora, de um lado, a consciência-de-si que deseja o objeto, e de outro, a vida, o objeto do desejo. E tanto uma quanto a outra só vieram a ser o que são depois de realizarem a reflexão em si mesmas. É desse fundamento que aparece a distinção entre uma e outra. A consciência-de-si tem consciência de sua reflexão e possui em si mesma o seu ser para-si, enquanto a vida realiza em si a reflexão, mas não tem ainda consciência desta. Ou

seja, falta-lhe alcançar em si mesma o seu ser para-si. E esta falta toma o movimento da vida diferente do transitar da consciência-de-si. “A consciência-de-si é a unidade para a qual é a incita unidade das diferenças; mas a vida é apenas essa unidade mesma, de tal forma que não é, ao mesmo tempo, para si mesma” (HEGEL, 2002, p. 137).

Se esta diferença de movimento entre a consciência-de-si e a vida determina o desencontro e o encontro do para-si é porque, primeiramente, ela não aparece conscientemente na vida que é a unidade infinita das diferenças, enquanto a consciência-de-si possui essa unidade infinita em si e também o para-si deste movimento; torna-se, por conseguinte, necessário entender o movimento da vida para ver como ela alcança a compreensão da reflexão em si e atinge um outro dela mesma, mudando também o desejo e o objeto do desejo da consciência-de-si. Esta se relaciona imediatamente consigo mesma, ou seja, com o eu puro indiferente aos objetos, não havendo, conseqüentemente, desejo. Este só vai surgir no momento em que esse imediato passai a ser o diferente para-a consciência-de-si.

Essa diferença é o aparecimento da vida, em sua infinita quietude da absoluta inquietude. A vida em seu trabalho natural faz brotar em seu interior o movimento do todo na produção de si mesma mediante uma multiplicidade diferente e independente. Não se trata aqui da existência de uma formação no sentido de apreender o diferente externo de si, mas sim o trabalho natural - no sentido de fazer o movimento natural em que brotam as diversidades - da vida para formar a s; mesma mediante o arrancar de si as diferenças.

A determinação da vida tal como deriva do conceito ou do resultado universal, com o qual entramos nesta esfera, é suficiente para caracterizar a vida, sem que se deva desenvolver ainda mais sua natureza. Seu ciclo se encerra nos momentos seguintes. A essência é a infinitude, como o Ser-suprassumido de todas as diferenças, o puro movimento de rotação, a quietude de si mesma como infinitude absolutamente inquieta, a independência mesma em que se dissolvem as diferenças do movimento; a essência simples do tempo, que tem, nessa igualdade-consigo-mesma, a figura sólida do espaço. (HEGEL, 2002, p. 137).

Tem-se agora, na vida, a fluidez de colocar para fora de si as diferenças e suprassumi-las. Este é o trabalho formador da vida sem a consciência da reflexão. Ela é o movimento como um todo, ou seja, a unidade infinita do fluxo e o refluxo de seu movimento em que a unidade simples gera os momentos das diferenças e retorna à unidade. Desse modo, a divisão da fluidez e da diferença é justamente o pôr da individualidade. Essa assume um caráter de autonomia relativa, porque ela é colocada pela infinitude e diferença do movimento da vida, que coloca a individualidade, e ao mesmo tempo, a ultrapassa com uma outra. Assim,

a substância relativa das diferenças da existência das partes integrantes da vida não é caracterizada somente por um modo de diferença de sua essência geral. Ela é também a determinação de um movimento mais complexo da própria vida que é a reprodução de si em cada ser diferente e independente. Consequentemente, a unidade simples da vida é esse movimento contínuo que produz a infinitude de seus membros, os quais, por sua vez, reproduzem-na em cada um deles diferenciados.

A produção e reprodução da vida em seus membros germinam a multiplicidade do movimento de por e transpor a diferença de cada momento, e efetivam o passar para um *outro*, tal como ocorre nas figuras pelas quais passa a consciência natural. Compreende-se que o pulsar da vida é assinalado pelo nascimento e desdobramento dela em suas diferenças. Assim, cada membro, em cada estação do movimento da vida, quer garantir a independência e a individualidade fazendo a reflexão em si para distinguir a sua relação com o *outro*.

Vê-se, então, que a vida é esta fluidez que se fraciona em membros e que cada um mantém a individualidade e a diferença entre si mediante o para-si de cada um. Daí há um desmembramento de um membro para um outro de si, fazendo o fluxo constante de todos os membros, os quais estão interligados pelo sangue universal da vida.

Mas nesta articulação há a individualidade que quer assumir a sua independência não em relação a um membro, e sim em relação à vida, como se fosse algo externo e estranho a ela.

A individualidade quer a independência excluindo-se da vida, criando uma outra realidade, mas mesmo assim essa consome a vida e encontra-se na unidade infinita da vida. Se não existisse essa unidade, não haveria essa suposta independência das diferenças.

Mesmo que se tenha vontade de dizer, erroneamente, que as diferenças são independentes, elas só podem ser independentes nesse suporte da unidade infinita da substancialidade que é o alicerce da subsistência absoluta do movimento como um todo - fluidez universal simples da vida. Assim, a vida<sup>8</sup>, conscientemente, não é para-si, nem

---

<sup>8</sup>Este estudo sobre a vida tem acompanhado Hegel antes mesmo de ser tratado na Fenomenologia do Espírito e sobretudo o movimento das diferenças independentes para a unidade e desta para as diferenças, além de também o perecimento individual para o ressuscitar na vida universal, conforme trata Hegel, apud Kojève (2002, p. 521) “Os pais são para o filho um obscuro e desconhecido pressentimento (*Ahnen*) de Si; eles suprimem dialeticamente o ser-no-inferior-de-Si (*Insichsein*), Simples e indiviso [e] contido (*gedrungen*) da criança. Eles perdem aquilo que lhe dão; morrem nele; o que lhe dão é a própria consciência deles. No caso, a consciência é o devir de outra consciência nela, e, no devir do filho, os pais contemplam a [própria] supressão-dialética (*Aufgehobenwerden*)”. Se, de um lado, Kojève faz a citação das conferências de 1803-1804 em que Hegel trata dos pais e a sua ressurreição na vida dos filhos, já Plana, de outro lado, em sua obra *Delyo al nosotros*, trata do mesmo tema da vida na obra Fenomenologia do Espírito, fazendo a relação do indivíduo

tampouco é desejo. Ela é essa universalidade simples de fracionamento de membros. Se um deles quisesse formar uma realidade independente para ser um *outro* dela, estaria, então, sem saber, mergulhando cada vez mais em sua essência, porque o desvincular individualizado para assegurar a independência em relação à unidade da vida é ir ao encontro da morte biológica e, ao mesmo tempo, é o ressuscitar na própria vida. Pois, esse processo contínuo faz a abertura de seu leque nas figuras, as quais são os momentos ou estágios da manifestação da universalidade simples.

Ao mesmo tempo ocorre, também, o fracionamento e o movimento de desdobramento das figuras. Chega-se à possibilidade de um indivíduo em seu para-si independente em relação ao outro querer negar a infinitude da vida, sem saber que está retornando a ela em sua unidade universal. “Inversamente, porém, o suprasumir da subsistência individual é também produzi-la” (HEGEL, 2002, p. 139).

Tem-se, desse modo, o trabalho formativo da vida, quando ela mesma faz, de um lado, o desdobramento de si e, de outro, são os seus membros realizando neles o mesmo trabalho de desmembramento, e produzindo a vida no perecimento da individualidade independente. É deste modo que se pode entender a identidade do fluir da vida tanto em sua universalidade quanto na individualidade de seus membros. Assim, Hegel trata o processo da formação da vida em dois momentos distintos: figuração e figuras, sendo o primeiro somente um momento de suporte do desenvolvimento das figuras e não a universalidade da vida. Já o segundo, por sua vez, desenvolve-se de uma figura a outra até chegar ao seu fim, em que são suprimidas as diferentes figuras, aparecendo então a figuração na qual coincide o início com o fim: “O primeiro, a figuração, é tanto um suprasumir quanto articulação de membros. O elemento fluido é apenas a abstração da essência, ou só é efetivo como figura. O articular-se em membros é, por sua vez, um fracionar do articulado, ou um dissolver do mesmo” (HEGEL, 2002, p. 139).

Vê-se que o trabalho natural da vida e o mostrar-se a si mesma, desde sua unidade imediata, com a fluidez do desdobramento de uma figura a outra, até retornar-se a si mesma, separando um momento distinto do outro. Enquanto em um momento têm-se as diferenças das

---

independente ao querer suprasumir a vida como sendo externo ou desvinculado dela para fazer um movimento por meio de si mesmo cai em pecado para posteriormente consegui-la com a graça de sua redenção, conforme o autor (1971, p. 93): “El hombre se afirma frente a Dio sen un intento de realización autónoma que llama pecado, el pecado es la muerte del pecador; pero la muerte del hombre, que es muerte de Dio sen Cristo se convierte en vida para el hombre. Éste es el movimiento total del concepto que se representa plenamente en la religión revelada tal como la interpreta Hegel y que aquí, en el plano de la vida queda esquemáticamente reproducido como su simbolo y anticipo”.

figuras e as especificidades surgidas de cada uma delas, no outro a vida faz a suprassunção delas, formando uma outra unidade simples da vida. Este é o processo de abrir-se em leque da vida, que expõe a unidade imediata da vida e, posteriormente, ela mesma faz a reflexão a partir dessas diferenças mediante a *unidade refletida*.

Esta, a unidade refletida, por sua vez, diferencia-se substancialmente da primeira, da unidade imediata, que não se fraciona em figuras, pondo e transpondo em si mesma a infinitude da vida. Já a unidade refletida faz o fluxo e o refluxo, passando por todas as diferenças, até a unidade simples da vida que passa a ser uma *outra* dela mesma. Tendo em vista que, por um lado, nesse movimento, há o diferenciar entre a unidade imediata, que põe as diferenças e, por outro, a unidade refletida, que traz para dentro da vida as diferenças. Ela (vida), ao fazer a negação de suas diferenças, passa a ser uma outra de si. É nesse momento de mudança interna da vida que ela se constitui como gênero simples, sem aparecer o para-si que surge justamente no momento em que ela é o que é, enquanto é, e passa a ser uma *outra* de si, ou seja, consciência-de-si.

A vida mostra o pulsar infinito dos membros independentes, um em relação ao outro, e, ao mesmo tempo, faz a reflexão destes e os recolhe em sua unidade refletida que é o gênero, no qual ocorre o movimento do para-si realizando a negatividade para ser uma o urra de si. Conseqüentemente, o para-si é o emblema do limite entre o ser vida e o negar a si para ser a consciência-de-si. Pois, a vida, no momento que faz a reflexão em si, toma-se consciente do contraste entre a unidade imediata e a unidade refletida; desperta-se para a sua existência enquanto ela é em si mesmo gênero. Nesse instante culmina a passagem dela a uma outra de si. “É o gênero simples que no movimento da vida mesma não existe para si com este Simples; mas, neste resultado, a vida remete a Outro que ela, a saber: à consciência para a qual a vida é como esta unidade, ou como gênero” (HEGEL, 2002, p. 140).

Desse modo, é nesse interstício de mudança que tanto a vida quanto a consciência-de-si são gênero. Ambas são reflexão e unidade refletida, conseqüentemente essa outra vida que para si mesma é gênero é também consciência-de-si. “Mas essa outra vida, para a qual é o gênero enquanto tal, e que é para si mesma gênero - a consciência-de-si - inicialmente é para si mesma apenas como esta simples essência, e tem por objeto a si mesma como o puro Eu” (HEGEL, 2002, p. 140).

Essa outra vida, isto é, o gênero e a consciência-de-si, é, primeiramente, algo simples sem diferença, o puro eu. Entretanto esta vida, ao fazer o movimento interno em si, passando pelo desdobramento dela mesma e voltando a si, explicita o que antes era oculto, mostra-se como consciência-de-si que não pode ser mais vista somente como a vida. Ou seja,

nota-se, por meio da experiência formativa da unidade refletida, que possui em si a unidade imediata, além dos momentos da figuração e do processo, enquanto a unidade imediata não os tem. A unidade imediata só tem aí si mesma, não tem os momentos da figuração e do processo. Assim, a unidade refletida tem a em-si, o para-si e o para-o-outro, o negativo e o positivo, o imediato mediato, o uno e o múltiplo. Por isso é que ela é diferente da unidade imediata. Isto faz com que a vida seja a passagem da unidade para a diferença e desta para a unidade.

É esse o momento do retorno a si, tendo passado pelo seu outro, o positivo que tem em si o negativo. A vida, nesse processo da unidade imediata, nos momentos da figuração do processo e na unidade refletida, não é a mesma coisa que vida enquanto unidade imediata, enquanto figuração e processo. Desse modo, a vida é gênero, ou seja, essa outra vida é para si mesma gênero, pois abrange a unidade imediata e a refletida, é a consciência-de-si que, primeiramente, é algo simples, sem diferença, o puro eu. A consciência-de-si está certa de um saber de si mediante a negação do *outro*. No entanto, o *outro* do eu é a vida. E essa afirmação de si se realiza pelo desejo mediante a negação do *outro*. “Assim a consciência-de-si é certa de Si mesma, somente através do suprassumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é desejo” (HEGEL, 2002, p. 140).

O eu só se garante a si mesmo na capacidade de aniquilamento do objeto externo a si para a satisfação de seu desejo. O anular do *outro* está no desmontar a verdade dele, porque ele é o nada para a consciência-de-si. Mas seria bom saber: quem é esse *outro* que a consciência-de-si quer anular com o seu desejo? É a vida. Entende-se a relação de consumir igual ao negar, caso contrário fica inteligível o desenvolvimento da consciência-de-si, conseqüentemente ao consumir a vida ela está reproduzindo a própria vida. Ao aniquilar o objeto, ela o reproduz à consciência-de-si. “Certa da nulidade desse Outro, põe para si tal nulidade como sua verdade; aniquila o objeto independente, e se outorga, com isso, a certeza de si mesma como verdadeira certeza, como uma certeza que lhe veio-a-ser de maneira objetiva” (HEGEL, 2002, p. 140).

Nessa experiência que a consciência-de-si faz com o objeto para satisfazer seu desejo começa a surgir um outro modo de formação de si, visto que, ao aniquilar o objeto para saciar seu desejo, a consciência-de-si pensa que é independente, enquanto o objeto é dependente. Por conseguinte, se aniquilar totalmente o objeto, ele desaparece, tal como o desejo, e a satisfação da certeza de si, também. Logo, o desejo produz continuamente o objeto para que ele exista. E, com isso, a certeza ou auto-afirmação da consciência-de-si. Ao satisfazer o desejo, ele volta à consciência-de-si que produz o objeto e exercita o trabalho



natural de aniquilá-lo. Se pela manhã tem-se desejo de se alimentar, o que é satisfeito, ele não acaba; à tarde, ele volta e de novo é saciado, tal como ocorre com o desejo sexual. Há o desejo sexual, tem-se o prazer com a relação, todavia o desejo não termina, ele volta constantemente. Este vai ser o movimento permanente do desejo da consciência-de-si. Se, de um lado, existe o devir constante do desejo, de outro, há também o mesmo movimento em relação ao objeto. O que é negado, consumido e suprassumido é justamente aquele objeto e não *o objeto*. Então o objeto, ao ser negado, volta a reaparecer, demonstrando que na experiência do desejo o objeto também é tão independente quanto ele.

Entretanto nessa satisfação a consciência-de-si faz a experiência da independência de seu objeto. O desejo e a certeza de si mesma, alcançada na satisfação do desejo, são condicionados pelo objeto, pois a satisfação ocorre através do suprassumir desse *Outro*; para que haja suprassumir, esse *Outro* deve ser. (HEGEL, 2002, p. 140-141).

Nota-se aí a independência do objeto: ele é consumido e de novo retorna a aparecer não havendo assim fim, tal como o desejo. E isto não poderia ser de outro modo, uma vez que a consciência-de-si, ao desejar o objeto, nega-o e o aniquila. Este objeto, que possui a produção e reprodução de si mesmo na infinitude, é a vida. Assim, a negação dela já é o seu aparecimento em quem a negou, ou no próprio objeto negado. Surge daí um outro de si mesmo, ou seja, a fluidez da vida e constatada no processo negativo. “Mas quando o objeto é em si mesmo negação, e nisso é ao mesmo tempo independente, ele é consciência” (HEGEL, 2002, p. 141).

Tem-se, com isso, a independência e a negação do objeto em seu movimento simultâneo. Há então identidade entre o objeto do desejo da consciência com a própria consciência-de-si. No entanto, não se identificou nesse movimento o para-si da vida, o que a caracteriza como tal. Só se tem nela o mesmo movimento de afirmação do objeto, pois, ao desejar algo pressupõe-se uma falta, busca-se satisfazer essa falta em um outro objeto externo que é a vida. Tem-se, de um lado, a infinitude do movimento subjetivo do desejo e, de outro, a infinitude do movimento da objetividade, que é a vida.

No entanto, a consciência-de-si não sacia totalmente o seu desejo, e, nem a vida para de reproduzir a si mesma nos objetos. Se, de um lado, há esse movimento da vida, há, por outro, o movimento de negação absoluta da vida em que ela vem a ser urna outra de si mesma. E é bem neste interstício que a vida passa a ser uma outra dela mesma, ou seja, consciência-de-si. Com isso, a consciência-de-si, saciando o seu desejo na vida, passa a

desejar uma outra consciência-de-si surgida da própria vida. “A consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si” (HEGEL, 2002, p. 141).

Com isso, entende-se que a satisfação da consciência diferencia-se de todos os animais que se prendem à vida para saciar somente uma necessidade biológica causada pelo desejo. Isso para ela não foi o bastante, por isso, busca a sua satisfação no idêntico a ela, ou seja, em uma outra consciência-de-si, mudando radicalmente a relação de sujeito e objeto, na qual o primeiro tudo podia, pois era ele quem dominava o mundo para a satisfação de seus desejos. Agora, surge uma outra consciência-de-si à qual a primeira irá se relacionar. Mas tudo isso é somente um anúncio do para-nós, para caracterizar a diferença fundamental entre a consciência-de-si e a vida. Sendo que a primeira possui o para-si, enquanto a segunda não o possui e, quando o alcança, ocorre a mudança desta para uma *outra* dela mesma.

Agora, a consciência filosófica continua o seu preambulo tratando da relação do para-si na identificação dos conceitos de *reconhecimento* e de *intersubjetividade*, para posteriormente a consciência, presa ainda ao seu solipsismo, começar a fazer a experiência da quebra da indiferença de uma consciência-de-si com uma outra consciência-de-si. E na busca do reconhecimento recíproco, uma das consciências-de-si arrisca a vida, enquanto a outra se mantém na vida, surgindo a figura do senhor e do escravo. O para-si é a reflexão e a independência de cada uma das consciências de si. No entanto, como se trata do senhor e do escravo, pressupõe-se que a primeira possua o para-si, enquanto o que a segunda tem, de imediato, não lhe aparece, porque ela é um ser dependente. Logo, o seu ser-para-si está ligado à consciência independente. Consequentemente, o escravo tem o para-si no momento do medo do senhor absoluto que é a morte, e também no serviço. Definitivamente, o-ser-para-si no trabalho da formação do objeto é o seu formar para inverter a relação de dependência para independência.

Anteriormente se notou, por meio da experiência formativa da consciência, a identidade entre a consciência e o objeto e posteriormente a negação ocorrida tanto em uma quanto no outro, passando cada um a ser um *outro* de si mesmo, ou seja, uma sendo consciência-de-si e o outro a vida. Esta última é negada e aniquilada pelo desejo da primeira, no entanto, ela não acaba. É nesse movimento de negação que ela está sempre surgindo. A consciência-de-si, que negou a *vida*, por sua vez, faz o mesmo movimento da vida.

Agora, de modo diferente, o desejo insaciável pela vida a conduz a uma outra consciência-de-si que passa a desejar a si mesma. Aqui, o filósofo anuncia uma nova relação da consciência-de-si, pois na sua unidade consigo mesma há um desdobramento desta, em que a consciência-de-si só é ser-em-si e para-si na medida em que é para outra. Essa duplicação

faz parte da divisão interna dela mesma uma vez que possui em si a unidade e a diferença. Há, com isso, uma separação entre a consciência-de-si interna e externa, cada uma existindo na medida em que uma é para outra. Muda-se aqui o modo de relacionamento entre elas. Se há uma consciência-de-si que se duplica em si mesma, interna e externamente, cada uma busca na outra o *reconhecimento*, por meio de uma relação *intersubjetiva*.

Este movimento, inicialmente, é emblemático por *se perder e reencontrar* na consciência-de-si até atingir o conceito de reconhecimento. Pois, na consciência-de-si que ora surge há uma diferença entre ela e a outra-de-si. Esta vem para fora e encontra-se perdida por não encontrar sua identidade em si mesma; vê-se como diferente e estranha a si mesma ou seja, como se tivesse abdicado de si e encontrado uma outra com essência totalmente distinta dela mesma. Daí ela se nega nesse *outro*, como se a visse nele e mediante a realização do desejo da consciência-de-si aniquila o *outro* dela mesma, para se afirmar. Desse modo, esta não vê no outro nenhuma essência diferente dela, a não ser ela mesma. Vê-se, então, primeiramente, no vir para fora de si da consciência, um duplo movimento no itinerário do reconhecimento do *perder-se e reencontrar-se*.

Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para *fora de si*. Isso tem dupla significação: *primeiro*, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa *outra* essência. Segundo, com isso ela suprassumiu o Outro. Pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no *Outro*. (HEGEL, 2002, p. 143).

Se, de um lado, há essa dupla relação do perder-se e do reencontrar-se no movimento da consciência, de um outro, surge também um duplo movimento, pois a consciência-de-si, para reencontrá-la, aniquilou o *outro* que ela via tal como ela mesma; agora ela nega este seu *ser-outro* em que ela se encontra, que é o resultado do movimento de suprimir o outro para reencontrar-se, uma vez que estava perdida. Mas neste achar-se, ela não via este *outro* como essencial, nem como ser independente. Todavia, para ela possuir a certeza de si mesma precisa suprimir a essência e a independência do seu *ser-outro*, ou seja, de uma outra consciência-de-si para, mediante isso, estar certa de si mesma, e assim ela o faz realizando o ato do desejo. E depois volta para si e também nega a si mesma, porque é ela mesma este *outro*.

Consequentemente, nesse duplo movimento da consciência-de-si há um suprimir recíproco, tanto de uma quanto de outra. Uma nega a outra e retorna a si encontrando a sua igualdade consigo mesma, pois neste momento ela resgata o seu *ser-para-si* que encontrava

na outra por meio da negação realizada. Desse modo, ela suprime o seu ser-para-si na outra e, ao mesmo tempo, nega-a tornando-se independente, não se vê mais em uma outra consciência-de-si.

Esse é o processo da mediação de uma consciência-de-si que passa por uma outra consciência, retorna a si mediante a negação, a conservação da essência dessa outra e faz a reflexão em si mesma acrescentando um novo ser de si mesma. Só assim, ela se encontra independente na relação com a outra. Não se quer dizer com isso que ela está excluindo a outra consciência-de-si, o que se quer dizer é que ela não se vê mais na outra, por isso, deixa-a livre para realizar o mesmo movimento que acabou de efetivar. “Mas esse movimento da consciência-de-si em relação a uma outra consciência-de-si se representa, desse modo, como o agir de uma (delas). Porém esse agir de uma tem o duplo sentido de ser tanto o seu agir como o agir da outra” (HEGEL, 2002, p. 143).

Caso não ocorra isso, cai-se no unilateralismo de uma das consciências-de-si. O que se viu foi somente uma consciência fazer este movimento de suprimir o seu *ser-para-si* na outra. No entanto, para alcançar o reconhecimento de uma na outra, faz-se necessário haver o movimento da outra consciência, uma vez que esta consciência-de-si já realizou o seu agir em si na outra e adquiriu sua independência, deixando esta livre para também realizar o seu movimento. Há, aqui, o sinal da diferença entre a experiência do desejo da consciência-de-si para realizar o para-si e a experiência desta para obter o para-si mediante o reconhecimento recíproco das consciências-de-si. Na experiência do desejo, o objeto perde sua independência, ele é consumido, torna-se totalmente dependente da consciência-de-si.

Assim a consciência-de-si é certa de si mesma, somente através do suprassumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é desejo. Certa da nulidade desse Outro, põe *para si* tal nulidade como sua verdade; aniquila o objeto independente, e se outorga, com isso, a certeza de si mesma como *verdadeira* certeza, como uma certeza que lhe veio-a-ser de *maneira objetiva* (HEGEL, 2002, p. 140).

Já a experiência do reconhecimento para conseguir o para-si na outra consciência-de-si assente e, mediante isto, obter o seu reconhecimento e, ao mesmo tempo, reconhecer a outra, não pode conduzir ao aniquilamento de uma das consciências. Só assim tem-se o agir, tanto de uma quanto da outra, em duplo sentido. Pois, existe o seu agir em relação a si e em relação ao *outro*, cada uma delas, isto é, cada uma vê o que a outra está fazendo e cada uma faz o que a outra faz.

É nessa relação que cada uma das consciências-de-si passa pela outra e suprime seu ser na outra e volta a si e faz a reflexão em si alcançando a independência e a identidade das consciências-de-si. Ou seja, uma passa a ser o termo médio da outra, tal como ocorreu no jogo das forças. Só que nesta experiência isto não ocorre apenas internamente como aconteceu antes, na passagem de uma força solicitante para uma força solicitada e desta para a solicitante. Há, sim, a mediação de uma consciência-de-si interna com uma outra externa. E aí há o extremo de uma com a outra, e este extremo de uma consciência forma o meio-termo para a outra consciência-de-si, e esta é o meio-termo para outra. Com isso, vê a relação da experiência da consciência-de-si mediante uma outra, para conseguir o reconhecimento por meio da intersubjetividade.

Isto ocorre porque, conforme o filósofo demonstra, cada consciência só adquire o seu reconhecimento por meio do para-si da outra quando passa por ela. Ou seja, esse processo se desenvolve da seguinte maneira: primeiramente, a consciência-de-si está em seu extremo; posteriormente, dirige-se em direção à outra e suprassume o para-si desta consciência-de-si essente, depois retorna a si e faz a sua reflexão assumindo a sua independência e o reconhecimento da outra em relação a si. A outra consciência-de-si que ficou parada em seu extremo também faz este mesmo movimento e adquire a sua independência e seu reconhecimento em relação à outra.

Cada extremo é para o Outro o meio-termo, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído, cada um é para si e para o Outro, essência imediata para si essente, que ao mesmo tempo só é para ar através dessa mediação. Eles se reconhecem como se reconhecendo reciprocamente. (HEGEL, 2002, p. 144).

Até aqui se viu o puro conceito de reconhecimento. Agora começa a experiência da consciência-de-si relativamente a esse conceito.

### **3.2 O formar-se e o formar na cultura**

A experiência mostrou o ser-para-si existindo na relação de uma consciência-de-si com a outra. Agora, a consciência retoma a sua experiência no trabalho de formação. Ela ainda não vê o consenso entre a unidade duplicada das duas consciências-de-si, e sim a fixidez de cada extremo com oposição contrária ao outro em seu meio-termo, obstaculizando

o movimento de mediação de uma consciência-de-si passar para outra, impedindo o reconhecimento recíproco.

Desse modo, o ser-para-si de cada meio-termo isolado em si, sem nenhuma relação com o outro, exclui as consciências-de-si de sua unidade e cada uma passa a afirmar a si mesma, por meio da relação de independência e dependência que se realiza quando passa uma para outra sem o reconhecimento recíproco. Presa à sua unilateralidade, uma quer ser reconhecida, enquanto a outra somente reconhece. Esta é a nova experiência que a consciência realiza no processo deformativo da consciência-de-si, uma vez que a formação fazia o transitar da relação intersubjetiva para o reconhecimento recíproco. Há agora o estancamento desse movimento e cada consciência quer deter-se em sua individualidade mantendo o seu ser-para-si indiferente à existência de uma outra.

O trabalho da formação da consciência natural inicia as suas experiências com a unidade simples das consciências-de-si divididas, cada qual em seu extremo, sem querer relacionar-se com a outra para realizar o desenvolvimento formativo, passando pela objetividade, tendo em vista a consciência-de-si encontrar-se em uma negatividade abstrata em relação à outra que a exclui de si, mantendo a separabilidade entre elas com a finalidade de cada uma formar a sua independência.

Essa formação mediante as experiências realiza gradualmente as mudanças em seu formar-se a fim de dismantelar uma estrutura de formação que queira excluir o outro do encontro do ser-para-si de cada consciência-de-si. Com o desencontro delas em duas consciências-de-si cai-se no solipsismo em que cada uma quer possuir a certeza de si mesma sem passar pela verdade da outra e ser reconhecida sem reconhecer a outra: “De início, a consciência-de-si é ser para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir de si todo o outro. Para ela, sua essência e objeto absoluto é o Eu; e remessa imediatez ou nesse ser de seu ser-para-si é [um] singular” (HEGEL, 2002, p. 144).

Assim, a individualidade de cada consciência busca realizar a mediação por meio de si e em si mesma, quebrando a relação objetiva, pois não quer notar a existência de uma outra consciência-de-si que também assume em si mesma a sua verdade imediata mediatizada com ela. Este formar possui a característica do relacionar do indivíduo com ele mesmo e ser indiferente ao outro, pois cada eu, consciência-de-si, assume a condição de inessencial ao outro, e, desse modo, um exclui o outro. Há nesse sentido o coisificar da relação, porque se prende cada eu em sua individualidade sem aceitar o outro. Na verdade, este nem existe para aquele, porque um assume a possibilidade de ser o único reconhecido como independente mediante uma negatividade abstrata excludente do outro, permanecendo somente em seu ser-

para-si, sem passar pela objetividade. No entanto, este outro existe e quer também assumir a sua individualidade tanto quanto o outro por meio de sua independência.

O que é Outro para ela [consciência-de-si] está como objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo. Mas o Outro é também uma consciência-de-si; um indivíduo se confronta com outro indivíduo. Surgindo assim imediatamente, os indivíduos são um para o outro, a maneira de objetos comuns, figuras independentes, consciências imersas no *ser* da *vida* - pois o objeto essente aqui se determinou como vida. (HEGEL, 2002, p. 145).

Eis aqui o problema da formação da consciência, uma vez que cada consciência-de-si procura se afirmar excluindo a outra, impondo a certeza de si como verdade a partir de si, desestruturando todo o formar com fundamento no reconhecimento em que, para alcançar a verdade, seria necessário que uma consciência fizesse a mediação com a outra, encontrando a sua igualdade com esta. Aqui este formar não acontece, a consciência natural prende-se à desigualdade das consciências-de-si que ficam cada qual em seu extremo, mantendo as suas certezas desvinculadas de si, procurando cada uma impor a outra o seu reconhecimento, através de sua satisfação imediata na vida. Mas elas, ao mesmo tempo em que se satisfazem nesta, querem também se desligar de todo ser-aí determinado, seja ele uma outra consciência-de-si, seja a própria natureza. Assim, o formar da consciência natural é seu próprio deformar, porque se perde o referencial da relação intersubjetiva, ficando na individualidade dela consigo mesma, e por meio de si procurando saciar o seu desejo imediato, o qual a leva a uma ação de choque com a outra consciência-de-si. Passa, conseqüentemente, a existir uma luta de vida e morte entre elas. Nota-se, no entanto, que há também um segundo agir sobre si mesma que procura preservar a vida.

Esta apresentação é o agir *duplicado*: o agir do Outro e o agir por meio de si mesmo. Enquanto agir do *Outro*, cada um tende, pois, à morte do Outro. Mas, ú está também presente o segundo agir, o *agir por meio de si mesmo*, pois aquele agir do Outro inclui o arriscar a própria vida. Portanto, a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se *provam* a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida e morte. (HEGEL, 2002, p. 145).

O arriscar a vida, para superá-la e mostrar-se independente, não foi realizado pelas duas consciências. Uma o fez, já a outra, com o seu agir por meio de si mesma, permaneceu na vida. Se cada uma deseja, por meio brutal, impor a certeza de si como verdade à outra para adquirir seu reconhecimento, isso foi feito por apenas uma, pois foi capaz de colocar a sua

vida em risco para conseguir a sua liberdade abstraída que é a imediatez da sua relação consigo mesma. “Devem travar essa luta [de vida e morte] porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se comprova]” (HEGEL, 2002, p. 145).

É deste modo que uma pensa ter superado a imediatez do mundo e alcançado o seu puro ser-para-si nela mesma, enquanto a outra, não fazendo o mesmo, não pode ser reconhecida como sujeito possuidor do seu ser-para-si. Pode até tê-lo, mas de imediato não lhe pertence, uma vez que na luta de vida e morte preferiu a vida assim paga o preço de seu agir com o não reconhecimento como sujeito. “O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente” (HEGEL, 2002, p. 146).

Com isso, o formar da consciência natural cada vez mais se distancia de uma relação simétrica com a outra, pois o indivíduo, ao pôr a sua vida em risco, coloca a do outro também, pois uma vale tanto quanto a outra. Se houver a morte física de uma das consciências-de-si, nesse processo formativo, tem-se um paradoxo, pois a imposição por meio da força para manter a verdade da certeza de si de uma das consciências-de-si a fim de adquirir seu reconhecimento e independência, torna impossível o reconhecimento, uma vez que falta a outra para legitimar tanto o reconhecimento quanto a independência.

Ocorrendo a morte de uma, há a negação absoluta desta, no entanto, a que venceu permanece na vida sem sua independência em relação à outra, visto que esta não mais existe. Caso vença a outra, sem que ocorra a morte, tem-se a independência na relação de uma com a outra, faltando a negação.

Observa-se que este formar da consciência natural que chegasse ao extremo de levar a morte física de uma das consciências impediria a realização do objetivo de que uma consciência seja reconhecida e a outra somente reconheça ao encalço da outra na luta de vida e morte para assassiná-la é um contra-senso, visto que, se assim o fizesse, estaria destruindo não somente a outra, mas a si mesma. Pois, matar a outra, é matar a si. Se isso fosse realizado, haveria a negação não somente da possibilidade do ser-para-si da existência nas consciências-de-si, como também o abdicar por completo da vida. Se não é isto que se quer, não se pode, então, desejar a morte física de uma delas na luta de vida e morte. O que quer uma delas é levar a verdade da certeza de si à outra e submeter esta ao ser-para-si daquela que venceu a luta entre elas, realizando não uma negação absoluta, mas sim uma negação abstrata.



Mediante a morte, sem dúvida, veio-a-ser a certeza de que ambos arriscavam sua vida e a desprezavam cada um em si e no outro; mas essa [certeza] não é para os que travam essa luta. Suprassumem sua consciência posta nesta essencialidade alheia, que é o ser-aí natural, ou [seja], suprassumem a si mesmos, e vem-a-ser suprassumidos com os extremos que querem ser para si. Desvanece, porém, com isso, igualmente, o momento essencial nesse jogo de trocas: o momento de se decompor em extremos de determinidade opostas; e o meio-termo desmorona em uma unidade morta, que se decompõe em extremos mortos, não opostos, e apenas essentes. Os dois extremos não se dão nem se recebem de volta, um ao outro reciprocamente através da consciência, mas deixam um ao outro indiferentemente livres, como coisas. Sua operação é a negação abstrata, não a negação da consciência, que suprassume de tal modo que guarda e mantém o suprassumido e com isso sobrevive a seu vir-a-ser suprassumido. (HEGEL, 2000, p. 146).

A que possuiu a intrepidez de arriscar a vida assume a condição de ser pura consciência-de-si, mas a outra, também, assume essa atitude e cada qual se torna extremada em seu ser-para-si, o qual a realização da morte entre elas, pois cada uma em sua individualidade perde-se em uma formação solipsista, negando com isso a possibilidade de uma educação que priorize a unidade das consciências-de-si. Esta experiência da formação da consciência que parte da unidade simples da consciência-de-si não consegue atingir a mediação de um extremo ao outro de uma consciência para encontrar a igualdade entre elas.

O que se obtém, de um lado, com esta experiência é a ratificação da desigualdade da qual partiu o processo formativo da consciência natural em que cada uma das consciências coagula-se em seus extremos para afirmar a certeza de si mesma, indiferente à outra; de outro, a consciência, por meio de sua experiência, confirma a morte abstrata das consciências individualizadas, as quais estancadas nessa atitude impedem a independência e a negação mútua entre elas, obstaculizando com isso o processo de reconhecimento de uma em relação à outra. Por conseguinte, essa formação divisionista da consciência propaga uma relação que tem como fundamento a luta de vida e morte, pois cada indivíduo, por assim dizer, voltado para seu umbigo, pensa ser ele o único.

Por um longo tempo, pode o indivíduo ter vivido nesta ilusão, mas ele não estava só, havia um outro, mesmo que sua obnubilidade queira negar, mas isto não é verdade. Certamente, de vez em quando se encontravam e aí, presos em seus interesses imediatos pela vida, travavam uma luta de vida e morte; mas quando se aproximavam da morte física cada um procurava refúgio na sua individualidade negando o outro. Até que em certo momento uma consciência-de-si alcança seu puro ser-para-si na luta com a outra e, voltada para si

mesma, pensa ter arrancado o para-si da outra mediante uma ação individualizado sem se dar conta que isso só foi possível em uma relação com a outra.

Daí a vencedora, através da negação abstrata, impõe à outra a verdade de sua certeza de si excluindo-a pois nesse processo não houve a suprassunção que nega conserva e acrescenta algo a mais mediante a reflexão que ela realiza em si depois de ter passado pelo outro.

Desse modo, uma consciência-de-si permanece na vida. Só que ao ficar na vida abdica de sua independência, prende-se à coisidade sem o seu ser-para-si, porque, na relação de luta de vida e morte com a outra consciência-de-si, ela não quis arriscar a vida, preferiu permanecer nesta. A vida passa a ser o meio de adquirir o seu ser-para-si para alcançar a independência e o reconhecimento. Então, a consciência-de-si que não arriscou a vida tem nessa própria vida algo essencial para ela. Uma vez que ela, ao não arriscar a sua vida para eliminar a outra consciência-de-si, prefere conservar a vida, por pensar que ela seja o essencial. Consequentemente, aquela que arriscou a vida conseguiu o seu *ser-para-si*, e, para aquela que não arriscou, a vida se mostra ser algo essencial, porém ela se torna o escravo na relação com a outra.

Já a outra, com sua intrepidez, arriscou e venceu a vida. Esta consciência-de-si pensa ter sido por ela mesma feita a mediação em si, por isso assume a condição de eu simples e abstrato e indiferente por ser ela mesma a detentora da verdade da certeza de si na outra consciência-de-si. Ao arriscar a vida, foi para eliminar a outra e adquirir seu ser-para-si. No entanto, a formação da consciência natural, por estar tão enfronhada em sua imediatez não percebe que só chegou a esta condição de um eu totalmente independente graças à relação com o outro. Assim, a desigualdade, desde o início da primeira experiência, continua, ou seja, a ideia de que o eu ou a consciência-de-si possam alcançar o seu ser-para-si puro independente do outro. É daí, então, que surge a figura do *senhor* e do *escravo*.

A partir dessa experiência surge uma consciência-de-si pura, ser-para-si, senhor; e uma outra consciência que é para um outro, que é a escrava. Uma para si, e uma outra para um outro: isso desmantela o conceito de reconhecimento. Aqui há uma total separação entre as consciências-de-si: enquanto uma possui o seu para-si, voltado a ela, já a outra não possui seu para-si nela mesma e sim em uma outra consciência-de-si, e assim fica agarrada à vida, na figura da coisidade.

A dissolução daquela unidade simples é o resultado da primeira experiência, mediante essa experiência se põem uma pura consciência-de-si, e uma

consciência que não é puramente para si, mas para um outro, isto é, como consciência *essente*, ou consciência na figura da *coisidade*. São essenciais ambos os momentos; porém como, de início, são desiguais e opostos, e ainda não resultou sua reflexão na unidade, assim os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o *senhor*, outra é o *escravo*. (HEGEL, 2002, p. 147).

Chega-se à relação entre o senhor e o escravo a partir dessa luta de vida e morte, a qual está relacionada com a situação de desigualdade, mostrada no início da experiência formativa da consciência-de-si que quer excluir a outra. O resultado dessa formação é o próprio deformar, porque a negação abstrata coagulou nos extremos as consciências-de-si. Não sendo capaz de fazer a ruptura com esse individualismo extremado, assinala uma realidade morta entre as consciências.

No entanto, passos fundamentais foram dados para visualizar uma nova experiência formativa, visto que as consciências-de-si, presas à imediatez da vida, querendo ou não, tiveram que se encontrar. Nesse encontro ocorre o choque entre elas. Uma vence e assume a condição de senhor. Este passa a ser independente em relação à vida e à outra consciência-de-si que passa a ser a escrava por não querer arriscar a sua vida. Prende-se a esta e ela passa a ser o seu grilhão, de início, uma vez que o seu ser-para-si não lhe pertence por tê-lo perdido na luta de vida e de morte ao senhor. Já este, o senhor, sendo o conceito da consciência-de-si por ser para-si-mesmo, e fazer a mediação em si mesmo e impor a verdade da certeza de si mesmo à outra consciência, muda a relação dele com o mundo, não permanece mais em seu extremo, passa a ter uma relação direta com o objeto de seu desejo e com a consciência escrava e também uma relação mediatizada com o mundo por meio da consciência escrava, e uma outra relação mediatizada com o escravo mediante o objeto.

Na verdade, a consciência escrava faz a síntese do objeto para o senhor. Essa é a nova emblemática da experiência formadora, uma vez que a consciência escrava não possui o ser-para-si em si, conseqüentemente o para-si do senhor, ou seja, a verdade dele passa a ser para ela, consciência escrava. Esta, em sua dupla dependência tanto à vida, que quer dizer ao mundo, à natureza ou ao ser-aí independente, quanto ao senhor, faz a ligação objetiva entre as consciências-de-si.

O senhor, apesar de estar voltado para si por possuir a independência do ser-aí, da natureza e da outra consciência, faz a mediação com esta, pois ela, a consciência escrava, sintetiza o objeto independente para ele, senhor. Com isso, a consciência escrava dependente

do senhor e da natureza, e negada por ele, passa a realizar o trabalho exterior, no mundo, para satisfazer o desejo da consciência dominante. Há aqui uma linha umbilical entre as duas consciências respeitando, claro, as devidas peculiaridades de cada uma, ou seja, uma voltada para o seu interior, absorve toda a produção; enquanto outra em sua exterioridade passa a realizar o trabalho para aquela, pois está presa à vida. É neste contexto que começa a experiência do trabalho da formação da consciência.

Mesmo que a consciência não queira sair de uma imediatez por desejar permanecer em sua individualidade, a experiência a conduz a um outro trabalho de formação que é a relação mediatizada entre o senhor e o escravo. Esta relação pode até ser primitiva, aquela em que há o domínio de consciência-de-si sobre uma outra, porém não pode negar a presença da relação objetiva e o começo, ainda que tosco, da intersubjetividade.

O senhor, por ser independente, possui uma relação imediata com o seu ser-para-si e, ao mesmo tempo, possui uma relação mediatizada tanto com a consciência escrava, quanto com o objeto da seguinte forma: a) o senhor se relaciona com o escravo mediante o objeto de desejo [S-C-E, onde S = senhor, C = coisa e E = Escravo], b) o senhor se relaciona com as coisas, objeto de desejo, mediante o escravo [S-E-C]. E o senhor vai também mediatizar a coisa para o escravo em uma outra perspectiva totalmente diferente do modo que o escravo faz.

No primeiro momento, o escravo está agrilhoado a vida, esta é sua cadeia, tendo em vista que ele se submeteu a ela com a finalidade de garantir-se. A opção pela vida torna-o semelhante a um objeto para o senhor que o nega e o põe a executar a sua vontade. Assim, o escravo, por estar na vida, é dependente do ser independente, ele está atado à coisa, - à natureza -, por isso ele é, ao mesmo tempo, escravo e o mundo para o senhor, pois é dependente dele. Já o senhor é independente tanto em relação ao escravo como à vida, pois a superou e sente-se livre em relação a ela. Colocou a sua vida em risco e a venceu, por isso tem o poder de também se relacionar diretamente com a coisa e com o escravo. Se não quer agir diretamente com eles, exerce sua potência sobre o escravo, sobre o qual ele possui o total controle, para fazer a mediação para ele.

O senhor, porém é a potência sobre esse ser, pois mostrou na luta que tal ser só vale para ele como um negativo. O senhor é a potência que está por cima desse ser, ora, esse ser é a potência que está sobre o Outro; logo, o senhor tem esse outro por baixo de si: é este o silogismo [da dominação]. (HEGEL, 2002, p. 147-148).

Já no segundo momento há uma distinção entre a relação do escravo com a coisa e também do senhor com ela. Para este ela é dependente, enquanto para o escravo ela é independente. O senhor conseguiu sua independência em relação à coisa mediante a sua intrepidez de arriscar a vida, logo ele não opera negativamente o objeto, com a finalidade de transformá-lo. Quem realiza o trabalho negativo no objeto e faz a transformação dele em sua natureza, ou seja, fazendo este objeto ser um outro dele mesmo, na vida, é o escravo. É desse modo que o seu negar não aniquila a independência do objeto, até porque no momento ele não pode fazer isso, uma vez que é dependente também do objeto. O que ele faz é quebrar a rusticidade do objeto, dando uma outra forma sem acabar com ele. “Porém, ao mesmo tempo, a coisa é independente para ele, que não pode portanto, através do seu negar, acabar com ela até a aniquilação; ou seja, o escravo somente a trabalha” (HEGEL, 2002, p. 148).

De um lado, então, há o trabalho do escravo; de outro, o senhor faz fruição do objeto e o aniquila totalmente, pois o recebe transformado pela mão do escravo. Esta ação não acontecia antes, quando a consciência-de-si queria somente satisfazer o seu desejo. O objeto, nessa relação, possui a sua independência. A consciência-de-si satisfazia um desejo e logo aparecia outro objeto, mostrando a sua independência e, ao mesmo tempo, aparecia também um outro desejo. O senhor, uma vez que recebe o objeto humanizado pela mão do escravo, suga tudo o que há nele. Este passa a ser dependente da negação do senhor. Assim, a consciência natural presa à vida faz o trabalho negativo no objeto transformando-o, e, gradativamente, isso vai se estendendo a ela também. De início, não. Pois, a consciência escrava está presa ao heterônimo, ou seja, ao objeto fora dela. O seu trabalho tem como finalidade somente sintetizar o objeto para satisfazer o desejo de um outro heterônimo, o senhor.

Esse trabalho é quase inumano, porque não há neste momento o prazer de quem o realiza, por estar operando a modificabilidade no objeto fora de si, nem absorve nada para si deste trabalho. Tudo está voltado para o senhor. Ele interpôs o escravo entre si e o objeto para realizar o trabalho negativo no objeto; no entanto, essa ação não é vista pelo senhor como essencial, pois a mudança no objeto, criando um outro, tem a finalidade somente de aquietar o senhor em seu gozo. Em contrapartida, mesmo satisfazendo seu desejo, o senhor despreza tanto o escravo quanto o objeto por ele produzido.

Assim, o trabalho de formação da consciência escrava tem o papel de fazer a transformação no objeto. É nessa experiência de resignação na vida que ele adquire o reconhecimento do outro como seu senhor. Pois, tanto a relação do senhor mediatizada com o escravo por meio da coisa quanto a mediatização com a coisa mediante o escravo foram

voltadas para o senhor, sem que a consciência escrava retomasse em si o seu ser-para-si, ficando assim na inessencialidade de trabalhar o objeto, e também em relação ao ser independente.

Consciente dessa dupla dependência: uma em relação ao senhor e a outra ao ser-aí, que ele transforma para o senhor, o escravo reconhece o domínio e a independência do senhor em relação a ele, por isso ele o reconhece como tal. Já o senhor não o reconhece, uma vez que ele trata o escravo como inessencial. Desse modo, nota-se uma relação de desigualdade entre eles, em que um se submete a ser subserviente ao outro. O escravo reconhece a figura do senhor sem ser reconhecido por ele.

Nesses dois momentos - o senhor se relaciona mediatamente com o escravo por meio do ser independente, o senhor também se relaciona mediatamente por meio do escravo com a coisa; - vem-a-ser para o senhor o seu Ser-reconhecido mediante uma outra consciência [a do escravo]. (HEGEL, 2002, p. 148).

É nessa experiência do trabalho que a consciência escrava enfrenta o ser-aí independente e passa a realizar nele o que o senhor realiza contra ela. Ou seja, o senhor a nega. A consciência escrava também vai realizar este mesmo processo de negação, não em si mesma, nem no senhor, mas sim no objeto. Enquanto o senhor assume ser o motor da ação de pensar o próprio objeto e faz a reflexão da coisa em si mesma, o escravo também faz essa reflexão, não nele mesmo, mas no objeto que ele trabalha conforme a determinação do senhor. Logo, o seu trabalho executa o processo negativo na coisa, por isso ele a transforma, não para si, mas para satisfazer a reflexão e o desejo do outro no próprio objeto. Agora, o escravo vai se relacionar com o senhor mediante a coisa e também se relacionar com a coisa mediante o senhor. Então, aquilo que o senhor faz contra a outra consciência, a outra também faz, não em relação a consciência do senhor, mas em relação ao objeto.

Portanto, está presente o momento do reconhecimento no qual a outra consciência se suprassume como ser-para-si e assim faz o mesmo que a primeira faz em relação a ela. Também está presente o outro momento, em que o agir da segunda consciência é o próprio agir da primeira, pois o que o escravo faz é justamente o agir do senhor para o qual somente é o ser-para-si a essência: ele é a pura potência negativa para a qual a coisa é nada, e é também o puro agir essencial nessa relação. O agir do escravo não é um agir puro, mas um agir inessencial. (HEGEL, 2002, p. 148).

Tem-se aqui a diferença de cada ação. O senhor fica no aspecto formal, enquanto o escravo no efetivo. Assim, o trabalho formador da consciência escrava é o próprio operar do senhor. Ele é a extensão deste. Desse modo, o que o senhor faz contra o escravo, este faz contra o objeto. Se o fizesse contra o senhor, este teria que também trabalhar o objeto, no entanto, isso ele, o senhor, não faz e considera o trabalho do escravo como inessencial. Ele recebe o objeto pronto e vive no gozo da fruição deste. Este operar é essencial para o senhor, ao passo que o escravo, ao trabalhar a coisa, repete a mesma negação que ele recebe do senhor no objeto, mas só que ele permanece no trabalho sem gozar do fruto de seu labor, ficando assim em uma atividade inessencial.

Com isso, a coisa toma sentido diferente para cada um. Para o senhor ela é essencial, pois ele tem o trabalho somente de absorver, gozá-la, fruir e a aniquilar por completo; assim, o seu operar é essencial. Já o escravo, por sua vez, toma o lado rústico do objeto e o transforma sem a fruição. Por isso, seu trabalho é inessencial para o senhor, enquanto para ele, escravo, é esalfante e dependente da coisa. Para trabalhá-la sem gozá-la, sobrevive das migalhas que sobram da mesa do senhor. Consequentemente, a relação do trabalho de formação da consciência escrava possui uma diferença substancial em relação ao operar do senhor, conduzindo, com isso, a um reconhecimento desigual.

O senhor é a potência negativa pura para a qual a coisa não é nada; portanto, ele é o operar puro essencial nessa relação. Já o escravo faz o trabalho não puro, inessencial. Essa assimetria entre as consciências-de-si conduz a um reconhecimento unilateral, tendo em vista que não alcançou ainda a mesma relação em cada uma das consciências-de-si. O que o senhor faz contra o outro é o que ele faz contra si. O que ele faz contra si, que é o gozo, também o escravo deveria fazer de outro lado, e aquilo que o escravo faz contra si, isto é, o trabalho, deveria também ser feito contra o outro que é o senhor.

A consciência escrava exclui, nega e transforma a coisa. O senhor nada disso faz, recebe tudo para ser consumido. Então, não há a relação da consciência-de-si em-si e para-si na medida que é em-si e para-si para uma outra consciência-de-si. Sem isso tem-se um reconhecimento unilateral. “Mas, para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que outro operaria sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faria sobre o Outro. Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual” (HEGEL, 2002, p. 148).

Assim, o escravo é visto pelo senhor como semelhante à própria coisa, ele é consciência-de-si, mas o seu ser-para-si não lhe pertence, o senhor o arrancou na luta de vida e morte. É desse modo que o senhor faz a mediação da coisa para o escravo, como diz Santos

(1993, p. 91): “Em outras palavras, o escravo depende do senhor também para consumir, só lhe sendo dado consumir o que o senhor permite, o suficiente para mantê-lo vivo”.

Já para o senhor a realização é diferente, assim como diz Hegel (2002, p. 148): “Ao contrário, para o senhor, através dessa mediação, a relação imediata vem-a-ser como a pura negação da coisa, ou com gozo – o qual lhe consegue o que o desejo não conseguia: acabar com a coisa, e aquietar-se no gozo”.

O escravo, considerado como inessencial pelo senhor, deformado por possuir o seu ser-para-si não em si, mas no senhor, reconhece, então, o outro como sendo o seu senhor. Põe-se a executar a reflexão deste mediante o esforço aguerrido no seu trabalho no objetivo, e assim vai, aos poucos, com essa experiência, penetrando no objeto e deformando a natureza dele, formando um outro de si do objeto, sem esgotar a independência deste, pois foi isso que o senhor lhe deixou: o lado independente. “O desejo não conseguia por causa da independência da coisa; mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se concluiu somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo que a trabalha” (HEGEL, 2002, p. 148).

Vê-se que esta experiência de cada um aponta caminhos diferentes de formação, tanto para o senhor quanto para o escravo. Este, preso à vida, realiza o trabalho de transformação do objeto e reconhece a outra consciência-de-si como seu senhor. Nesse processo de reconhecimento, trabalha a coisa a partir da reflexão do senhor. Assim, a verdade da certeza de si é implementada não pelo senhor, mas pela consciência inessencial, o escravo. O senhor não se colocou a operar o objeto, logo a negação dele é somente a de absorver a coisa, sem realizar nela o desenvolvimento de mudança para satisfazer o seu desejo.

Com isso, nota-se uma dependência do senhor em relação ao escravo, tendo em vista que, para alcançar a verdadeira autonomia, a consciência-de-si precisa tanto da independência como da negação. Eis aí o problema do senhor: ele tem a independência, mas lhe falta a negação, no sentido de mudar, transformar o objeto por meio do trabalho. Mas a esta negação o senhor não se lançou, preferiu aniquilar absolutamente a coisa sem o trabalho, pensando, com isso, possuir sua autonomia. No entanto, a falta de trabalho de formação do objeto, por parte dele, coloca-o em um terreno movediço em relação à sua independência, porque na verdade, o seu ser-para-si não se realiza em si, mas fora de si, no trabalho do escravo.

Assim, a cultura vai se desenraizando da experiência do desejo do senhor e resgatando o trabalho do escravo como essencial na transformação tanto do objeto como do



próprio homem. Pois, é este trabalho que desperta o senhor para o entendimento de que ele não é independente como parece.

Isso não é posto pelo filósofo, mas pela própria experiência da consciência. E aí ele, senhor, sente a dúvida não da verdade do outro, mas de sua própria verdade, pois não a encontrou em si, mas em um outro, ou seja, na consciência escrava. “A consciência inessencial é, nesse reconhecimento, para o senhor o objeto que constitui a verdade da certeza de si mesmo” (HEGEL, 2002, p. 149).

Poder-se-ia então pensar que a verdadeira independência do senhor passa também pelo trabalho, visto que este desperta a ação pedagógica do transformar a coisa e, ao mesmo tempo, transformar-se a si mesmo, mediante o exercício educativo da disciplina.

O escravo se forma na disciplina e, ao transformar a natureza bruta, ao desenvolver o domínio da coisa, se formou a si mesmo, se educou. Pois não é possível transformar a natureza sem se transformar, sem tornar-se cultivado. [...] A pedagogia de Hegel é uma pedagogia do trabalho e da disciplina, a verdadeira transformação do mundo está no trabalho e na educação pelo trabalho. (SANTOS, 1993, p. 96).

Vê-se, com isso, a mudança germinada com o trabalho da formação. O escravo, que é essa consciência inessencial, considerado como coisa pelo senhor, acaba mostrando, com o seu trabalho de formação, ser a própria verdade da certeza que o senhor tem, ou seja, a própria verdade do senhor ou para o senhor. Ou melhor, aquilo que era uma consciência inessencial diante da consciência essencial independente torna-se a verdade dessa consciência. É claro que esta consciência ainda não alcançou o seu conceito, uma vez que ela está na coisa, que para ela é essencial. Por isso, presa à objetividade, não faz a reflexão em si mesma, não conseguindo o seu ser-para-si.

Claro que esse objetivo não corresponde a seu conceito; é claro, ao contrário, que ali onde o senhor se realizou plenamente, tornou-se para ele algo totalmente diverso de uma consciência independente; para ele, não é uma tal consciência, mas uma consciência dependente. (HEGEL, 2002, p. 149).

Nota-se uma reviravolta na formação. O senhor, ao experimentar o objeto produzido pelo escravo, sente que seu para-si passa a ser para ele – o escravo; pois, ficou fora de si, na outra consciência-de-si. Isso o torna dependente da verdade mediada pelo escravo, quando realiza a transformação do objeto, quebrando a dominação imediata que o senhor pensava possuir. Com esta mudança, por meio da experiência, o senhor coloca-se em uma

relação totalmente diferente com o escravo. Pois, sabe-se, agora: “A verdade da consciência independente é, por conseguinte, a consciência escrava” (HEGEL, 2002, p. 149).

Assim, o senhor revela a si ser um outro dele mesmo, tal qual ocorre também com o escravo que mostra ser o contrário de si. Só que ele, agora, em seu trabalho de formação diante da natureza, que é um ser independente e estranho a ele, e mesmo estremeado com essa realidade, põe-se a transformá-la, humanizando-a com seu labor, e gradualmente, vai resgatando o seu ser-para-si que, antes na luta de vida e morte, foi repellido para fora de si. Assim, o escravo sendo a parte negada do senhor, e considerado como o não-ser por não possuir a reflexão em si, atinge o máximo de sua degradação, quando, mesmo trabalhando, recebe as migalhas de um outro de si, que é o senhor, para sobreviver.

Eis aí o homem, o escravo, que mostra o que é na vida. Pois, é aí que ele optou por ficar para garantir-se, e aí ele também se deforma, perde o seu ser-para-si e é ultrajado, porque este ser pertence ao senhor, é para ele, não para si. E somente com o medo da morte, senhor absoluto, faz a mais forte experiência de sua formação em que vê tudo se dissolver e estremecer e tremer. Assim, pela primeira vez ele experimentou este ser-para-si em si.

Primeiramente, para a escravidão, o senhor é a essência; portanto, a consciência independente, essente para si é para ela [a escravidão] a verdade, a qual, contudo, para ela [a escravidão] ainda não está nela [a escravidão]. Todavia, ela [a escravidão] tem essa verdade da pura negatividade e do ser-para-si, de fato, nela mesma, pois experimentou nela essa essência. Essa consciência [a escravidão] teve a angústia, não por isso ou aquilo, não por este ou aquele instante, mas sim através de sua essência toda, pois sentiu o medo da morte, do senhor absoluto. Nisto (= no medo da morte) ela se dissolveu interiormente, tremeu completamente em si mesma, e tudo que havia de fixo nela vacilou. Entretanto, esse movimento universal puro, o fluidificar-se absoluto de todo subsistir é a essência simples da consciência-de-si, a negatividade absoluta, o puro ser-para-si, que é assim nessa consciência. É também para ela [consciência escrava] esse momento do puro ser-para-si, pois ele é seu [da consciência escrava] objeto no senhor. Aliás, ela [consciência escrava] não é só essa universal dissolução em geral, mas, no servir, ela [consciência escrava] leva a cabo efetivamente essa dissolução. Servindo, ela suprassume, em todos os momentos singulares, sua aderência ao ser-aí natural; e trabalhando-o, o desbasta<sup>9</sup>. (HEGEL, 2002, p. 149).

Pode-se, aqui, fazer um cotejo entre o senhor e o escravo, guardando as peculiaridades de cada um, uma vez que há uma certa semelhança no procedimento das coisas, porém com sentidos diferentes para cada um deles. O senhor com seu fruir não deixa

---

<sup>9</sup> Para melhor compreensão do assunto aqui exposto, contou-se com a gentileza do Prof. Dr. Leonardo Alves Vieira, que se prontificou a aperfeiçoar a tradução do texto, valendo-se do original alemão.

nada fixo, tudo treme com sua presença, pois há, de sua parte, o aniquilar por completo do objeto. Já a consciência escrava sentiu algo também parecido, mas não na forma do gozo da fruição, do aniquilamento, mas sim com o medo da morte que a fez sentir em si a negatividade, em relação a todas as coisas, inclusive relativamente a si mesma.

É nessa condição de medo que ela faz a experiência da dissolução de si e serve-se dessa negatividade no âmago de sua existência e põe-se a negar uma verdade que se prendia a uma cultura da satisfação imediata do desejo sem passar pelo esforço e pela temperança do fazer. Essa formação (*Bildung*), sem vínculo com o subsistir das coisas, levava o senhor, com uma certa frieza, por não ter derramado uma gota de suor para o fabrico do objeto, a devorá-lo e aniquilá-lo com o único interesse de saciar o seu desejo. “O desejo se reservou o puro negar do objeto e por isso o sentimento-de-si-mesmo, sem mescla” (HEGEL, 2002, p. 150).

Este agir inescrupuloso de destruir totalmente o objeto, sem se preocupar com a humanização que existe nele, denuncia o grau de inumanidade a que chega o senhor por estar voltado somente para-si, sem nenhum compromisso com o outro. Este que é o *outro* de si mesmo ele o leva quase à morte na execução do trabalho que parece inessencial, pois é o fazer, é o labor esfalfante, para que ele, senhor, possa inebriar-se em seu desejo. Mas é diante dessa potência absoluta, a morte, que a consciência escrava treme em sua essência.

Primeiramente, porque tem o medo absoluto da perda da vida, ela sente tudo tremer, vacilar; é nessa dissolução total que possui o seu ser-para-si nela mesma, pois antes estava fora de si no senhor. Em segundo lugar, essa dissolução total é levada adiante no servir (*Dienen*).

Vê-se, aqui, uma relação do serviço tanto com o medo da morte quanto com o trabalho. Pois, de um lado, o da interioridade, a consciência escrava, diante do medo absoluto, tremeu em geral e fez a experiência da dissolução universal; enquanto, no serviço, de outro lado, o lado da exterioridade e que a liga ao trabalho, essa dissolução é exercida nos atos singulares de serviço, nos quais ela põe-se a servir ao senhor. É nessa atitude que começa a articular a disciplina necessária para a próxima etapa de seu desenvolvimento, a saber, o trabalho. Com efeito, sem a disciplina imposta pelo serviço, a consciência escrava não conseguiria arrancar a negatividade de sua clausura na interioridade e espalhá-la para a existência externa: “Sem a disciplina do serviço e da obediência, o medo fica no formal, e não se estende toda a efetividade consciente do ser-aí.” (HEGEL, 2002, p. 151).

Por assim dizer arrancada de seu alojamento no interior da consciência escrava, a negatividade desta consciência vem agora ao mundo exterior nos momentos do servir e do

trabalho. Ambos manifestam, portanto, uma negatividade exteriorizada, ao invés de apenas assistir a uma negatividade exterior ancorada no senhor.

O servir, porém, apresenta diferenças em relação ao trabalho. A primeira é referida por Hegel em um momento no qual ele aproxima, por um lado, medo da morte e servir e, por outro, servir e trabalho:

Mas o sentimento da potência absoluta em geral, e em particular o do serviço, é apenas a dissolução *em si*; e embora o temor do senhor seja, sem dúvida, o início da sabedoria, a consciência aí é para ela mesma, mas não é *ser-para-si*; porém encontra-se a si mesma por meio do trabalho. (HEGEL, 2002, p. 150).

Assim, o escravo faz a experiência da formação (*Bildung*) no medo absoluto da morte (dissolução em si, universal e geral) e traz a negatividade absoluta, o puro ser-para-si, para dentro de si no servir (dissolução em si, singularizada nos atos de serviço), uma vez que antes estava para ele no senhor. No entanto, o servir significa apenas o exercício da negatividade, sem que o escravo chegue à consciência de sua negatividade, i.e., sem que ele objetive a sua própria negatividade.

A consciência escrava, tanto no serviço quanto no trabalho, vai, paulatinamente, negando o ser-aí natural do objeto e assinalando a diferença entre o seu negar e o do senhor. Para este, as coisas giram em torno de si, em seu operar tudo é negado, nada de objetivo permanece na sua relação com o objeto. Ele se afirma no fruir, quando opera o desaparecimento completo do objeto. Já a negatividade do escravo não destrói totalmente o objeto, mas em seu agir nem este e nem aquele permanecem como eram antes.

É por isso que, enquanto a cultura do senhor nega o objeto até o seu aniquilamento total, a experiência formativa do escravo tem como fundamento um negar-conservando. Ele faz, com sua negatividade, aparecer de dentro do objeto rústico um outro dele humanizado. Mesmo assim, mantém a independência do objeto. Esta é a formação negativa do objeto, que tem, por outro lado, o aspecto positivo do aparecimento de um outro objeto. Assim, este não desaparece totalmente. Ele permanece em um outro, com uma outra forma. O processo de negação, desenvolvido pelo escravo, é justamente o de dar conta do limite do objeto sem o fazer desaparecer, mas, transformando-o em um outro, preserva-o igualmente, e, ao contrário do senhor que aniquila o objeto, o escravo refreia o próprio desejo na constituição do objeto.

Assim, mediante a negatividade do escravo, o objeto continua com sua existência por meio de uma consistência. O escravo, por falta de intrepidez para enfrentar o senhor até arriscar a própria vida, opta por permanecer na vida, servindo e trabalhando para o senhor. No entanto, ele, escravo, soçobrado em seu medo absoluto tanto no serviço quanto no trabalho subserviente, é o termo-médio entre o senhor e o ser-aí natural, e daí com seu serviço e trabalho desnuda o senhor da verdade que pensava possuir, quando vê que a verdade da certeza de si se realiza no escravo.

Se se toma o escravo como meio-termo negativo ou como o agir formativo em que ele haure de si o seu puro ser-para-si e o exterioriza no objeto, abre-se a possibilidade para a existência de um processo radical de transformação de valores, tal como jamais foi vista na história do pensamento humano, tendo em vista que essa ação faz germinar a mudança no interior do escravo e faz com que a consciência passe a ser consciência-de-si. Entende-se que esse processo de formação teve seu início quando o puro ser-para-si da consciência escrava encontrava-se primeiramente no senhor, fora dela. Depois ela sentiu esse ser-para-si no medo da morte. Agora, no serviço e no trabalho ela leva essa negatividade para fora dela, depois que ela introduziu o ser-para-si no objeto, enquanto ato de formar (*Formieren*) o objeto. Portanto, o *Formieren*, enquanto negatividade exteriorizada, assinala o elemento comum, do qual serviço e trabalho compartilham.

Resta agora examinar as diferenças entre serviço e trabalho, na medida em que ambos constituem um *Formieren*. Todavia, independentemente dessas diferenças, nestes momentos do serviço e do trabalho já podemos assinalar o encontro da *Bildung* com o *Formieren*, que é assumido como uma etapa da *Bildung*, uma vez que esta expressa a cultura na totalidade da formação, enquanto o *Formieren* consiste em dar a forma ao objeto, contribuindo para a totalidade da formação.

Pode-se entender que o trabalho, por mais doloroso que seja, conduz à formação da educação do homem, na medida em que ele possui a potência de gerar uma nova cultura, quando faz a transformação da natureza. Decorre daí a diferença substancial entre o senhor e o escravo em relacionar-se com o mundo. Enquanto o primeiro se afirma como um ser destruidor e como o aniquilador do objeto para dele fruir, o segundo, contrariamente, põe-se a trabalhar, mantendo a independência do objeto, pois nele não existe só negar. Há o negar e o conservar. A desconstrução e construção da forma. Por isso, há uma deformação humana no senhor em sua relação com a coisa, enquanto o escravo forma-se e forma o objeto:

O desejo se reservou o puro negar do objeto e por isso o sentimento-de-si-mesmo sem mescla. Mas essa satisfação é pelo mesmo motivo, apenas um evanescente, já que lhe falta o lado objetivo ou o subsistir. O trabalho (Arbeit), ao contrário, é desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho *forma* (*bildet*). A relação negativa para com o objeto torna-se a *forma* (*Form*) do mesmo e *algo permanente*, porque justamente o objeto tem independência para o trabalho (*dem Arbeitenden*). Esse meio-termo negativo ou *agir* formativo (*das formierende Tun*) é, ao mesmo tempo, a *singularidade*, ou o puro ser-para-si da consciência, o qual agora no trabalho se transfere para fora dela no elemento do permanecer, a consciência trabalhadora (*das arbeitende Bewusstsein*), portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma. (HEGEL, 2002, p. 150).

Ao formar o objeto, há o momento da consciência que serve, voltada à sua negatividade causada pelo medo absoluto, distanciando-se do objeto, negando-o e se afirmando como ser existente, como ser-para-si. É com essa mudança que o servir se completa no trabalho, porque ela exercitou a negatividade até o ponto de diluir a forma cristalizada de ser em uma outra; já o trabalho assume um outro momento que é o de uma nova construção do ser-aí.

Mas há um momento nesse processo formativo em que o para-nós derrama um pouco mais de tinta para ressaltar que, no trabalho de formação, existe tanto o aspecto positivo como o negativo.

No entanto, o formar (*Formieren*) não tem só este significado positivo, segundo o qual a consciência servidora (*das dienende Bewusstsein*)<sup>10</sup>, enquanto puro ser-para-si, se torna nisto (= no formar) o essente, mas também o negativo, contra seu (da consciência servidora) primeiro momento, o medo. Com efeito, no formar (*Bilden*) da coisa, torna-se objeto para a consciência servidora sua própria negatividade, seu ser-para-si, somente porque ela suprassume a forma (*Form*) essente oposta. Mas esse negativo objeto é justamente a essência alheia ante a qual ela tinha tremido. Agora, porém, ela destrói esse negativo alheio, e se põe, como tal negativo, no elemento do permanecer e, assim, se torna, para si mesma, um essente para si. (HEGEL, 2002, p. 150).

<sup>10</sup> Como a obra que está sendo utilizada nesta pesquisa é a tradução de Paulo Menezes e seus colaboradores Karl-Heinz Ekden e José Nogueira Machado, SJ, mantém-se o registro *consciência escrava*, de acordo com o original, nas citações, por fidelidade ao texto. No entanto, outros autores, como Labarrière, preferem usar a expressão *conscience servente*, como no exemplo: “Pourtant l’acte de former n’a pas seulement cette signification positive qu’em cela – la conscience servente [...]”. E também Hippolyte, que utiliza as categorias *senhor* e *escravo*, entretanto, nesta passagem utiliza *la conscience servente*, conforme seu texto: “La formation n’a pas seulement cette signification positive selon laquelle la conscience servente [...]”. E conforme, também, o próprio Hegel utiliza: “Das dienende Bewusstsein”, na obra *Die Phaenomenologia des Geistes* (1998, p. 135). A tradução apresentada na nota traz a contribuição do Prof. Dr. Leonardo Alves Vieira.

Se, de um lado, houve o tremor da consciência escrava diante da morte, o qual a leva a uma negatividade total em que pela primeira vez encontra o seu ser-para-si nela, de outro, é no formar que este se torna para ela mesma, de tal forma que sua negatividade passa a ser para a própria consciência escrava, atuando até então como consciência servidora, o seu próprio objeto. A objetivação dessa negatividade realiza a passagem da consciência servidora para a consciência trabalhadora.

Agora a consciência-de-si objetiva a sua negatividade, exercita a reflexão dentro de si, até chegar ao nada da forma do objeto. Mas este nada, no qual ela se encontra, não é um local de permanência; ele é, sim, um nada determinado, de onde tudo brota, pois é desta nada que gesta uma outra forma de si, que faz com que ele, escravo-trabalhador e não mais o escravo-servidor, suprasuma a forma externa oposta, a qual era a negatividade alheia. Diante dela, também, ele tremeu. O objeto agora é substituído pela forma que o escravo-trabalhador lhe dá. E aquilo que era subjetivo, interno no medo da morte, torna-se objetivo assumindo a forma da coisa. Por isso, ele negou essa negatividade alheia e a transformou em algo que lhe é próprio, ao mesmo tempo em que o seu ser-para-si é posto para fora de si e contemplado como objeto permanente. E é justamente aí que ele é a síntese, a mediação de uma outra natureza, porque ele é o gestor, o que dá nova forma ao mundo e deixa nele sua marca como sinal do homem fenomenologicamente se forma e transforma o mundo.

Assim sendo, o serviço representa o formar (*Formieren*) enquanto *negatividade exteriorizada essente*, aquela que, como diz Hegel, inicia o movimento de negação da aderência da consciência servidora do ser-aí natural. O trabalho, por sua vez, que é também um *Formieren*, aprofunda a atividade iniciada pelo serviço e leva-a à *negatividade exteriorizada essente e objetivada*. A passagem do serviço ao trabalho significa, pois, a formação (*Bildung*) da consciência em seu ato de formar (*Formieren*), transitando do puro ser-para-si, enquanto essente – a consciência servidora, para o essente, enquanto ser-para-si: a consciência trabalhadora. O trabalho permite à consciência escrava, agora como consciência trabalhadora, presenciar o seu formar (*Formieren*), a sua negatividade estampada e impregnada no objeto formado. Este é, pois, o formar objetivado, talhado na coisa já desbastada de sua rudez natural.

Outra diferença deve ainda ser assinalada entre o servir e o trabalho. Naquele recai sobre a consciência servidora, em sua atividade de corresponder às demandas e aos desejos do senhor, a relação inessencial com a coisa, já que ela se reduzia à condição de mediação meramente acessória entre o senhor e a coisa, como o confirma o próprio comentário de Hegel:

No momento que corresponde ao desejo na consciência do senhor, parecia recair sobre a consciência servidora (*dem dienenden Bewusstsein*) o lado da relação inessencial com a coisa, na medida em que a coisa, nisto (= na correspondência ao desejo na consciência do senhor), mantém sua independência. (HEGEL, 2002, p. 150)<sup>11</sup>.

Aqui, portanto, encontramos a consciência escrava, enquanto consciência servidora, ainda na dependência do senhor. O trabalho, por sua vez, registra o momento em que o escravo considera a si mesmo como ser independente, pois vê na coisa formada a sua própria forma exteriorizada, contempla a si mesmo no mundo por ele mesmo construído: “[...] a consciência trabalhadora (*das arbeitende Bewusstsein*) [...] chega [...] à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma” (HEGEL, 2002, p. 150).

Em razão disto, portanto, o trabalhador alcançar aquela consciência independente, essente para si, primeiramente por ele vislumbrada na figura todo-poderosa do senhor, somente após tê-la internalizada por ocasião do medo da morte e, posteriormente, tê-la levado à efetividade no serviço e, por fim, de forma plena, no trabalho. Aqui o trabalhador atinge o mesmo nível consciencial do senhor.

Vê-se que o agir formativo do escravo tem sua fonte no trabalho negativo de si e do objeto, visto que a objetivação de seu para-si é para ele mesmo a descoberta em si de sua essência, e na negatividade do objeto elabora um outro que venha dele, escravo. Daí engendra um outro de si do qual deriva a emblemática de um outro objeto marcado com seu ser. Ou seja, o objeto, agora, é o outro do escravo, porque ele, negando a forma do objeto, internamente ao objeto e externamente a ele, lhe dá uma nova. Assim, adentrou, simultaneamente na sua própria interioridade e na do objeto até atingir o nada da forma da coisa, para daí fazer a mediação absoluta em si e para si e depois se exteriorizar, cravada na forma do objeto.

O escravo, sem esta compreensão, perde para o senhor sua essência, e, na vida, fica atado à coisidade sem o seu ser-para-si, e projeta sua essência para fora de si, no senhor. Assim, o trabalho aliena o escravo e concomitante a isso causa uma certa estranheza entre ele e o seu objeto, porque o trabalho não expressa o que ele é. Se, de um lado, existe esse momento ultrajante do trabalho em que ele é degradado à condição de coisa ou de instrumento para satisfazer o senhor, de um outro, é ele que possui a potência de despertar o senhor para

---

<sup>11</sup> Esta tradução também foi aperfeiçoada pelo Prof. Dr. Leonardo Alves Vieira.



sua falsa independência, quando vir que a verdade da certeza de si não está em si, mas no trabalho do escravo. Eis aí a ação pedagógica do trabalho, que se estende ao próprio senhor.

O senhor, sem o saber-fazer, porque ficou só no fruir do objeto modificado pelo escravo, depende deste. Este, passando pelo temor absoluto, e com o servir que espalha a negatividade em todo o seu ser e completa essa negatividade com o trabalho, vai desmontando a coisa, deixando o fenômeno dela aparecer, até que se transforme em uma outra dela mesma. Nesse processo o desejo do realizar é comprimido em si para, aos poucos, ir aparecendo no próprio plasmar do objeto. Assim, o luzir pedagógico se afirma com o trabalho que antes obstaculizava o escravo ver sua essência, levando-o, agora, com a superação do medo da morte e com o serviço, a uma mudança de hábito.

O medo, espalhado em todo o seu ser pelo serviço, educa seu fazer com disciplina e obediência. Sem elas, o medo ficaria no formal, algo ocasional, sem o esmero e a identificação do criador com a criatura, uma vez que a negatividade da morte e do serviço não permanece imanente no escravo. Sem o formar, o escravo ficaria petrificado, seria como se o medo castrasse os seus movimentos deixando-o emudecido dentro de si. Mas sendo o medo permanente e absoluto, obriga o escravo a trabalhar na obediência do serviço, e o impele, em sua imanência, a buscar a sua própria forma com o propósito de libertar-se do alheamento da forma oposta a si, e realizar este em-si e para-si com o sentido próprio, com a supressão de si e do objeto.

O processo da transversão faz com que o ser do escravo seja plasmado com o trabalho de fazer e desfazer, de afirmar e negar e destruir e formar, até conseguir engendrar no objeto fora de si a forma que reflete o brilho da existência da luz de sua essência cravada efetivamente e conscientemente no mundo, visto que sem a experiência do exercício da negatividade no labor, sem o medo da morte, senhor absoluto, o escravo cairia no trabalho vazio, reino da indiferença entre os homens, morte abstrata deles.

Sem a disciplina do serviço e da obediência, o medo fica no formal, e não se estende sobre toda efetividade consciente do ser-aí. Sem o formar (*Bilden*), permanece o medo como interior e mudo, e a consciência não vem-a-ser para ela mesma. Se a consciência se forma (*formiert*) sem esse medo absoluto primordial, então será apenas um sentido próprio vazio. (HEGEL, 2002, p. 150).

A consciência-de-si, depois de ter passado pelo medo absoluto da morte, atinge a incondicionalidade do plasmar, pois fez o movimento em seu interior e no interior do objeto, recriando-o e exteriorizando-o a partir de si. Desse modo, o luzir do objeto no mundo é sua

própria dissolução na consciência, ao mesmo tempo em que se dissolve ela também, para dar uma nova forma à coisa, de tal modo que enraíza e ramifica o seu para-si no mundo, concretizando o formar-se e a forma mediante a conquista de sua liberdade de elaborar o objeto e reencontrar neste trabalho o seu para-si sem ser reconhecida pelo senhor. No entanto, nesse estágio de formação, pensa-se que a dependência do reconhecimento pelo senhor já não se faz necessária, pois no processo de sua formação e no trabalho de formação a consciência escrava se teria constituído como autônoma para reencontrar-se, sem ter necessidade que alguém lhe dissesse se ela é dependente ou não.

Na verdade, porém, no processo e trabalho de formação, a consciência escrava reencontra o seu ser-para-si, que havia perdido na luta de vida e morte com o senhor. Isso significa que o para-si reencontrado mediante o trabalho do escravo foi desalojado do senhor e trazido para dentro de si e o faz refletir agora em um outro de si no mundo, criando nova cultura, a partir de si mesmo, e sendo indiferente ao reconhecimento do senhor, visto ter reconquistado o seu para-si com a sabedoria que adquiriu ao ter o temor do senhor absoluto, a morte, não se perdendo em uma angústia, mas sim, a partir desse temer, e tremor, reencontrando-se e exteriorizando-se como brilho incandescente de uma nova práxis e de uma nova *poiésis* pedagógica para o mundo.

A forma (*Form*) não se torna um outro que a consciência pelo fato de ter *exteriorizado*, pois justamente essa forma é seu puro ser-para-si, que nessa exteriorização vem-a-ser para ela verdade. Assim, precisamente no trabalho, onde parecia ser apenas um sentido *alheio*, a consciência, mediante esse reencontrar-se de si por si mesma, vem-a-ser *sentido próprio*. (HEGEL, 2002, p. 151).

Analisando o processo formativo da consciência escrava vê-se, primeiramente, na luta de vida e morte, o ser-para-si do escravo ser exterior a ele, quando o senhor em sua intrepidez, arriscou a vida e a supressumiu, colocando, com isso, a certeza de si como verdade para o escravo, que permaneceu na vida com serviço e trabalho para o senhor, com intuito de satisfazê-lo em seus desejos. Assim, há, por parte do senhor, uma negação exterior ao escravo que, para ele, tornou-se inessencial, visto que o senhor aniquila o objeto com o seu desejo e o escravo não faz a fruição do que ele serve e trabalha. Ele, o escravo, põe-se a trabalhar somente para o senhor, visto que nesta ação ele realiza o seu ser-para-si não em si, porém no senhor, vindo a sentir a existência do seu para-si com o medo da morte, senhor absoluto. Encontra aí sua existência, no entanto, faltando ainda a dignidade de ser. Logo, no serviço ele se dissolve a si mesmo e põe-se a exteriorizar o medo, servindo ao senhor.

É, desse modo, que no ato de servir ele alcança a disciplina do ser-para-si e também adquire a obediência que, paulatinamente, o conduz a suprimir sua aderência ao ser-aí natural, passando, com o trabalho, a implementar o exercício da reflexão em si do seu ser-para-si e, ao mesmo tempo, exterioriza-la a partir da gestação de uma nova forma (*Form*) do objeto, substituindo a forma primitiva da natureza.

É nessa experiência de gerar o novo mediante a produção de uma forma a partir de si que ele nega a si mesmo e a fixidez das formas existentes e as transforma, com seu trabalho, educando-se e formando a emblemática de um mundo civilizado, pois ele, com sua ação de formar, nega o mundo primitivo em que o homem permanecia condicionado à natureza, satisfazendo suas vontades sem interferir em seu processo. E, agora, com o trabalho, torna-se incondicionado a ela e dá seus primeiros passos para também libertar-se da subserviência de um outro.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desafio de entender os novos alicerces da formação da consciência em si mesma cria sempre uma inquietude pertinaz, a qual desperta um esforço e um rigor para interpretar o texto hegeliano dentro de seu tempo. Daí a necessidade de se ver o momento inaugural do procedimento do movimento da consciência em seu processo de formação. Ela, consciência, nesse momento histórico de sua formação, depois de passar pela narração dos mitos e do logos grego, quando aparece a racionalidade para ser a unicidade da explicitação das origens dos acontecimentos, tanto no cosmos quanto no homem, chega à modernidade com a emblemática aparição da subjetividade. Esta, presa a si mesma, cai no solipsismo, querendo assegurar a verdade e o domínio do mundo a partir de sua unilateralidade. Esse procedimento de desejar ser o senhor do mundo levou o homem – sujeito pensante – a, por meio da domesticação, querer submeter toda a natureza à subserviência à sua vontade, inclusive o outro homem que não conseguiu adquirir consciência de si.

Hegel propôs a inversão dessa estrutura fundamentada sobre a divisão entre saber e verdade, consciência e objeto. Com a *Fenomenologia do Espírito* ele pretendeu, ao descrever o processo da formação da consciência, um retorno à unidade diferenciada ou diferença unificada. Este processo de formação (*Bildung*) da consciência, para Hegel, tem seu início na Certeza Sensível, quando a consciência natural, pela experiência, ao relacionar seu saber com a verdade, descobre entre eles uma assimetria, o que vem a ser uma fonte de dor e desespero para ela. Essa primeira experiência formativa, também chamada de Certeza Sensível, leva a consciência a dissecar a relação com o aqui, com o agora e o eu, os quais levam-na ao encontro de um imediato mediatizado, diferentemente do que ela sustentava como sendo a verdade do visar, isto é, o imediato.

Findo este primeiro passo no processo de sua formação, esta mesma experiência a conduz a uma outra figura da formação, que é a *Percepção*. Neste momento, a consciência descobre outros aspectos até então desconsiderados, o uno do objeto que é caracterizado como o *também*, que a faz descortinar o meio universal, tanto no eu quanto no objeto, separando a coisidade como rede de propriedades da coisa, de um lado, e de outro, o aparecimento da *coisa*, diferenciando-se de uma outra coisa. Nesse processo é que a consciência vê que cada propriedade da coisa possui a sua universalidade sensível e diferencia uma da outra por meio do “também”. A consciência apreende então que a coisa tem em si mesma uma verdade oposta, ou seja, o movimento refletido da coisa se desdobra na sua unidade e na sua pluralidade: enquanto é para si, é para um outro, e também é um outro dela mesma, quando é

para um outro de si mesma. Desse modo, ela faz reflexão em si do transitar do seu em si para um outro e deste para o seu em si. Esta é a unidade diferenciada do próprio objeto ao qual a consciência natural, saindo do fenômeno do objeto na Certeza Sensível, chegou ao longo de sua formação, pela Percepção, que é a suprassunção da Certeza Sensível.

Completa-se este estágio da formação da consciência, chamado Percepção, quando ela alcança a universalidade incondicional no movimento interno ao próprio objeto, embora a consciência procure salvar a coisa da sua contradição interna colocando uma essencialidade inessencial e uma inessentialidade essencial que diferencia um objeto do outro. Isto seria o apego da consciência à sua formação, sem querer transitar para uma outra etapa dessa formação, utilizando a sofística para sustentar a sua permanência em seu formar. No entanto, a própria experiência formativa a impele para uma outra figura, uma vez que há uma contradição entre o que ela fala em sintonia com seu critério de verdade, a saber, igualdade do objeto consigo mesmo, e a verdade oposta revelada por sua própria experiência.

Passa-se, então, para a figura da *Força e do Entendimento*. Aí, com a exemplificação da força, há um movimento no interior da própria força, que passa de solicitante para solicitada. É este fenômeno exteriorizado que conduz a consciência para a interioridade do objeto, passando pelo primeiro mundo supra-sensível das leis, onde a lei é fixa, para garantir os momentos dos fenômenos cambiantes.

Nesse estágio de formação a consciência é impelida a alcançar um segundo mundo supra-sensível, em que há uma segunda lei que expressa a constância e a inconstância nela mesma, ou seja, o tornar-se desigual do igual, e tornar-se igual do desigual. Conseqüentemente, a formação, na figura da Força e Entendimento, apresenta-se como universal incondicionado a consciência retorna para si, tornando-se conceito, mas ainda não é conceito para si, e por isto não se reconhece ainda como conceito, mas possui a identificação do sujeito com o objeto por meio do explicar o movimento da infinitude que ocorre tanto em um como no outro. É nesse processo formativo que o formar da consciência faz a inversão nela mesma e passa a ser consciência-de-si e desloca-se do mundo da natureza e entra na compreensão da vida e do desejo.

Este, o desejo, pertencente à consciência-de-si, e não sendo saciado na vida, estará sempre a reproduzir-se, tal como ocorre também com a vida: reprodução que se desdobra em si mesma à infinitude e retorna a si. Ou seja, nessa unidade refletida da vida tem-se o fluxo e refluxo da vida, que passa a ser o universal e o gênero, dando lugar ao aparecimento de uma outra consciência-de-si. Assim sendo, a formação (*Bildung*) da consciência-de-si não satisfará o seu desejo, aniquilando o objeto produzido pela vida, mas sim no vir-a-ser da vida que em

seu movimento mostra-se também como uma outra consciência-de-si mediante a unidade imediata e a unidade refletida que parte da vida. Tem-se assim a consciência-de-si que exterioriza a si mesma e a vida como diferença de si. Neste momento da formação passa-se pela experiência do reconhecimento. Não havendo este, reciprocamente, tem-se um reconhecimento unilateral, pois no arriscar a vida somente uma consciência-de-si foi capaz de se tornar senhor, enquanto a outra, que permanece na vida, passa a ser escrava.

Nota-se, com isso, a duplicação da consciência-de-si que nasce de si mesma, quebrando de uma vez por todas a ideia de solipsismo da modernidade, criando em seu lugar a intersubjetividade e gestando uma nova formação, na qual o trabalho é a fonte do luzir de uma nova cultura.

O escravo, mediante o trabalho, passou por esse caminho e deixou marcada no mundo, sem nenhum ressentimento, a possibilidade de uma vida de onde possa jorrar o leite e o mel, tendo em vista que o seu formar (*Formieren*) não vem de fora de si, mas brota da luta que ele trava consigo mesmo para formar-se e também formar o objeto, com o intuito de garantir sua vida e reencontrar o seu ser-para-si. Uma, com a sua intrepidez, venceu a outra. Esta, com medo da morte absoluta, ficou na vida, mas mesmo assim não se tornou estática ou subserviente ao mando do senhor. Com sua astúcia, por meio do trabalho, reencontrou o seu para-si que brilhou no mundo como o sol no universo, manifestando o raiar de um novo dia, enquanto a consciência de si aguarda incessantemente a compreensão das outras consciências-de-si, porque elas só existem na relação de uma com as outras.

O ato de formar (*Formieren*) aprofundou a formação (*Bildung*) da consciência natural. Enquanto uma das etapas da *Bildung*, o *Formieren* confirmou a negatividade ínsita à consciência como tal, negatividade que levou o escravo a ultrapassar o limitado, a saber, a negatividade exterior representada pelo senhor em direção à negatividade exteriorizada essente (serviço) e objetivada (trabalho), enquanto um negar formador, simultaneamente *Bildung* e *Formieren*.

## REFERÊNCIAS

AQUINO, M. F. de. Certeza sensível e percepção na esfera da consciência. Duas experiências na Fenomenologia do Espírito. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 68, p. 30-49, 1975.

\_\_\_\_\_. Experiência e Sentido (I). **Síntese**, Belo Horizonte, FAJE, v. 47, p. 29-50, 1989.

ARANTES, P. E. **Hegel**: a ordem do tempo. Tradução e prefácio de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Polis, 1981.

BICCA, L. A Revolução Francesa na filosofia de Hegel. **Síntese**, Belo Horizonte, FAJE, v. 15, n. 42, p. 49-60, 1988.

BORNHEIM, G. Da superação à necessidade: o desejo em Hegel e Marx. In: NOVAES, Adauto (Org.). **O desejo**. São. Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CHÂTELET, F. **O pensamento de Hegel**. Tradução de Lemos de Azevedo. Lisboa: Presença, 1985.

CIRNE LIMA, C. R. A dialética do Senhor e do Escravo e a ideia de Revolução. In: BOMBASSARO, L. C. (Org.). **Ética e Trabalho**: cinco estudos. Caxias do Sul: De Zorzi, PyR, 1989.

DESCARTES, R. **Discurso do Método**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Rio de Janeiro: Nova Cultura, 1993.

\_\_\_\_\_. **Meditações**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia del espíritu**. Tradução de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

\_\_\_\_\_. **Enciclopédia das ciências filosóficas**. Vol. I - A ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de José Machado). São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. **Enciclopédia das ciências filosóficas**. Vol. II - Filosofia da natureza. Tradução de Pe. José Nogueira Machado. São Paulo: Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_. **Phaenomenologia des geistes**. Stuttgart: Philipp Reclam, 1999.

\_\_\_\_\_. **A fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heins Efken e José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes, 2002.

HYPOLIYTE, J. Vie em prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iena. **Révue de Métaphysique et de Morale**, Paris, v. 45, p. 45-46, 1938.

\_\_\_\_\_. **Génesis y estructura de la fenomenologia del espíritu de Hegel**. Barcelona: Península, 1974.

JARCZYK, G. O conceito do trabalho e o trabalho do conceito em Hegel. **Filosofia Política**, Porto Alegre, n. 1, p. 115-130, 1984.

KOJÈVE, A. **Introduction à la lecture de Hegel**. Paris: Galimard, 1971.

\_\_\_\_\_. **La idea de la Muerte em Hegel**. Tradução de Juan José Sebreli. Buenos Aires: Leviatan, 1987.

\_\_\_\_\_. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

KONDER, L. **Hegel: a razão quase enlouquecida**. Rio de Janeiro: Campus, 1981.

LABARRIÈRE, P. J. **Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel**. Paris: Aubier-Motaigne, 1968.

\_\_\_\_\_. **Introduction à une lecture de la Phénoménologie de L'Esprit**. Paris: Aubier-Motaigne, 1979.

\_\_\_\_\_. **Phénoménologie de L'Esprit**. Paris: Aubier-Motaigne, 1979.

LABARRIÈRE, P. J.; JARCZYK G. **Les premiers combats de la reconnaissance: maîtrise et servitude das la "Phénoménologie de L'Esprit de Hegel"**. Text et commentaire. Paris: Aubier-Motaigne, 1979.

MENESES, P. **Para ler a fenomenologia do espírito**. São Paulo: Loyola, 1995.

NETO, P. G. **Hegel: os primeiros embates dialéticos**. Goiânia: Descubra, 2003.

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

\_\_\_\_\_. O ceticismo e a descoberta da razão na fenomenologia do espírito de Hegel. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 35, n. 93, p. 134-145, 1996.

\_\_\_\_\_. **Sobre a experiência do infinito: marcas do caminho**. Conferência proferida na "Semana filosófica saber filosófico, história e transcendência" no dia 28/08/01, em homenagem ao Pe. Henrique Cláudio Lima Vaz, realizada no Instituto Santo Inácio, Belo Horizonte.

VAZ, H. C. Fenomenologia e sistema. **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v. 20, p. 384-405, 1970.

\_\_\_\_\_. Cultura e ideologia: sobre a interpretação do capítulo VI da Fenomenologia do Espírito. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 20, p. 23-59, 1973/1974.

\_\_\_\_\_. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. **Síntese**, Belo Horizonte, FAJE, v. 8, n. 21, p. 7-29, 1981.



\_\_\_\_\_. Por que ler Hegel hoje? **Boletim SEAF**, Belo Horizonte, v. 1, p. 61-76, 1982.

VIEIRA, L. Razão e civilização. **Síntese**, Belo Horizonte, FAJE, v. 13, n. 36, p. 31-44, 1986.

\_\_\_\_\_. **Saber absoluto**: expressão filosófica de uma época (Dissertação de Mestrado). Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 1987.