

Maria Cristina Barth

**A EXPERIÊNCIA DA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE DA
CONSCIÊNCIA: UMA ANÁLISE DA CERTEZA SENSÍVEL
À DIALÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO NA
FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL**

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG

2004

Maria Cristina Barth

**A EXPERIÊNCIA DA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE DA
CONSCIÊNCIA: UMA ANÁLISE DA CERTEZA SENSÍVEL À
DIALÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO NA
FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL**

Dissertação apresentada ao Curso de
Mestrado da Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Federal de Minas
Gerais como requisito parcial à obtenção do
título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia

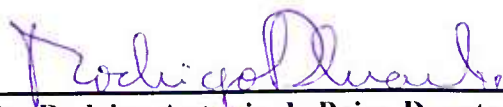
Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Duarte

Belo Horizonte

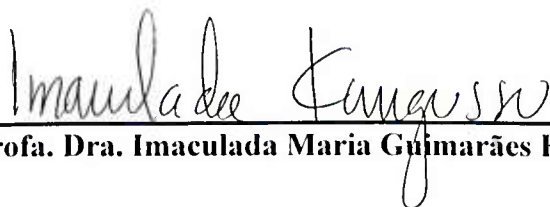
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG

2004

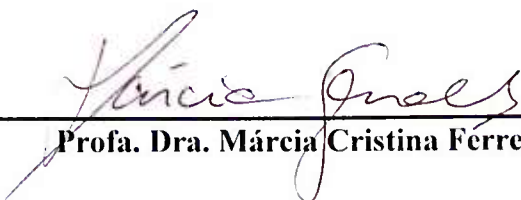
Dissertação defendida e aprovada, com a nota 87 (oitenta e sete) pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Rodrigo Antonio de Paiva Duarte (Orientador) - UFMG



Profa. Dra. Imaculada Maria Guimarães Kangussu - UFOP



Profa. Dra. Márcia Cristina Ferreira Gonçalves - UERJ

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

Belo Horizonte, 27 de outubro de 2004.

Barth, Maria Cristina

A experiência da formação da identidade da consciência:
uma análise da certeza sensível à dialética do senhor e do escravo na
Fenomenologia do Espírito de Hegel [manuscrito] / Maria Cristina Barth.
– 2004.

100 f., enc.

Orientador: Rodrigo Duarte.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia.

Bibliografia: f. 98 – 100.

“Não precisamos trazer conosco nossos padrões de medida, nem aplicar nossas idéias pessoais ou pensamentos no transcurso da investigação; pelo contrário, ao afastá-los é que chegaremos a considerar a coisa como é em si e para si mesma”.

“HEGEL - *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*”.

AGRADECIMENTOS

À UFMG pelo apoio institucional;

À CAPES pelo apoio financeiro imprescindível;

Ao Professor José Henrique Santos pela inspiração e pelo incentivo durante a seleção de mestrado;

Ao Professor Leonardo Vieira pela orientação na elaboração e delimitação do tema;

Ao Professor Rodrigo Duarte por ter me acolhido de maneira tão calorosa, já no final desse processo, por ser sensível às minhas angústias e por suas pontuações tão pertinentes;

À Andréia pela generosidade ao passar-me sua experiência nas questões práticas que concernem ao mestrado; e à Andreza por sempre estar disposta a ajudar;

À Universidade Federal de Ouro Preto, onde iniciei minha trajetória na Filosofia, principalmente aos professores Gilson, Mário, Olímpio, Romero, cuja rica convivência, o aprendizado e o apoio se estendem até os dias atuais;

Ao Professor José Maria Arruda, da Universidade Federal do Ceará, que me acolheu e motivou-me num momento crítico de meu processo de mestrado, e são nessas horas que o apoio se torna fundamental e inesquecível;

Aos amigos, aqui não vou especificá-los, porque todos, da simples lembrança em dias eventuais aos que estão ao nosso lado no dia a dia, são importantes neste período em que ficamos extremamente sensíveis;

À minha família pela compreensão, paciência, cumplicidade...virtudes que encontramos não somente, mas sobretudo, no seio familiar;

À minha mãe, que, mesmo já não estando entre nós, lutou muito para que minha educação primária fosse sólida, sem a qual, dificilmente, conseguimos nos desenvolver posteriormente numa área de conhecimento;

Ao meu pai, verdadeiro motivo deste mestrado;

E meu agradecimento, mais que especial, à Duda e à Thelma pelo apoio incondicional, para que eu pudesse finalizar essa etapa de minha vida.

RESUMO

Através da trajetória que a consciência percorre, da sua primeira figura - Certeza Sensível - à figura da Dialética do Senhor e do Escravo, na obra *Fenomenologia do Espírito*, este trabalho visa uma análise da dinâmica construção da identidade ao longo desse processo de formação. Para tanto, estuda os elementos que compõem este caminho e como se dá a relação da identidade da consciência com a diferença.

ABSTRACT

Through the trajectory that conscience broaders from its's first figure Sensitive Certainty – to the figure of the Dialectic of the Lord and the Slave, in the workmanship *Phenomenology of Spirit*, this work's aim is to do an analysis throughout the dynamic construction of the identity during this process of formation. In such a way, it studies the elements that compose this way and how the relation between the identity of the conscience and the difference actually accurs.

SUMÁRIO

SUMÁRIO	8
INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO UM: A IDENTIDADE DA CONSCIÊNCIA	19
2. A IDENTIDADE DA CONSCIÊNCIA	20
2.1. Identidade, experiência e formação	20
2.2. Identidade, saber e verdade.....	23
2.3. Identidade e negação.....	26
CAPÍTULO DOIS : A IDENTIDADE DA CONSCIÊNCIA NA RELAÇÃO COM O OBJETO	30
3. A IDENTIDADE DA CONSCIÊNCIA NA RELAÇÃO COM O OBJETO.....	31
3.1. Identidade enquanto certeza imediata.....	31
3.2. Identidade enquanto relação	43
3.3. Identidade enquanto interior das coisas	52
CAPÍTULO TRÊS: IDENTIDADE DA CONSCIÊNCIA NA RELAÇÃO ENTRE CONSCIÊNCIAS	69
4. IDENTIDADE DA CONSCIÊNCIA NA RELAÇÃO ENTRE CONSCIÊNCIAS..	70
4.1. Identidade e desejo pela vida	70
4.2 . A reciprocidade das identidades	76
CONCLUSÃO	88
CONCLUSÃO	89
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	102

1. Introdução

No intuito de se pensar nosso tempo, suas rupturas políticas, econômicas e sociais, há uma questão que se faz presente e atual: a crise humana, que se manifesta em episódios como os atentados terroristas, que mataram milhares de pessoas recentemente, assim como a delicada situação de dependência econômica dos países subdesenvolvidos, que coloca as vidas de outras milhares de pessoas numa situação desumana, só para citar alguns exemplos.

Obviamente, as razões que conduzem a tal situação são inúmeras. E podem ser refletidas nos mais diversos campos do conhecimento. Porém, a nossa questão filosófica, que foi despertada por esses acontecimentos, diz respeito à “diferença” e à “identidade” que permeiam as relações humanas. Quando as diferenças são negligenciadas, buscando-se afirmar uma identidade única e dogmática, ocorrem crises profundas, movimentos de intolerância e fanatismo, como os que estamos presenciando atualmente. Momentos como estes são de inegável riqueza para a reflexão filosófica e exigem de nós um posicionamento consciente diante da questão. Para isso, temos um arsenal de pensamentos e indagações filosóficas, que devemos utilizar em nosso favor num exercício de reflexão e cidadania. Ataques, guerras, conflitos trazem uma verdade à tona: existe a diferença e ela deve ser pensada.

Cabe aqui perguntar: é pertinente utilizar a filosofia hegeliana para desenvolver esta questão? Se pensarmos que, para Hegel, a Filosofia é a

apreensão científica do conteúdo de sua própria época, seria um contra-senso utilizá-la e, mais ainda, se dizer propriamente hegeliano. Deve ficar claro, aliás, que esta não é nossa pretensão. Mas, há alguns princípios gerais da Filosofia de Hegel, que tomamos para validar nossa intenção de estudá-la. A necessidade de que a Filosofia preste atenção ao presente histórico, ou seja, que se faça a partir de problemas colocados no presente, é uma das asserções importantes utilizadas como fundamento no presente trabalho.

A tarefa de conduzir o indivíduo de seu estado inculto até o saber devia ser entendida em seu sentido geral e consistiria em considerar o indivíduo universal, o espírito consciente de si, em seu próprio processo de formação. Mas essa elevação da consciência empírica ao saber absoluto não é possível se, nela, não se descobre as etapas de sua ascensão; essas etapas são próprias à consciência, é preciso somente que desça até a interioridade da lembrança (...) Com efeito, como filho de seu tempo, o indivíduo possui em si toda a substância do espírito desse tempo; é preciso somente que se aproprie desse tempo, que o torne novamente presente.¹

O pensamento hegeliano, embora pareça demasiadamente abstrato, na realidade responde a questões concretas de seu tempo. Um problema dominante, naquele momento, era o da visão do mundo moderno como um mundo dividido.² A capacidade de se pensar a totalidade foi negligenciada pelo pensamento moderno, responsável pela instituição de um pensamento fragmentado, cujos traços refletem em nosso cotidiano de diversas maneiras. Em desacordo com este pensamento, Hegel buscou na totalidade a possibilidade de articular “identidade” e “diferença”. Para ele, uma das características da filosofia é a capacidade de pensar a totalidade da realidade, analisando a significação das partes dentro do todo, superando as oposições e

¹HYPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*, p. 55.

restaurando a unidade. A filosofia especulativa hegeliana busca superar a tensão entre pares de conceitos opostos, como finito e infinito, concreto e abstrato, identidade e alteridade. Também em seu pensamento encontramos uma tentativa de compreender a existência humana, considerando suas crises e analisando suas contradições. A filosofia, para Hegel, é necessária à cultura humana, quando esta passa pela experiência radical da dilaceração. A necessidade da Filosofia surge, quando o poder da unificação desaparece da vida dos homens.

É por apresentar uma visão de possibilidade de superação, e por nos fornecer a dialética da negação determinada tão relevante como ponto de partida para um pensamento crítico da contemporaneidade ³, que fazemos de Hegel nosso objeto de estudo. Acreditamos poder extrair do pensamento hegeliano importantes elementos para pensarmos a questão suscitada pelos acontecimentos atuais.

Para o desenvolvimento deste trabalho, pretendemos analisar a dinâmica da construção da identidade da consciência ao longo do seu processo de formação, ressaltando as várias facetas que essa identidade vai tomando, ao longo de sua experiência, e com quais elementos ela se articula. Tendo em vista a viabilidade desta empreitada, faremos um recorte na obra *Fenomenologia do Espírito*, utilizando somente dos dois primeiros capítulos: Consciência (Certeza Sensível, Percepção, Força e Entendimento) e Consciência-de-si (até a Dialética do Senhor e do Escravo).

² BRUNELLI, Marilene Melo. O método Dialético, revista *Kriterion*, nº 73, p.3

Para Hegel, ao invés de permanecer na reflexão do saber - no saber do saber - é preciso mergulhar direta e imediatamente no objeto a conhecer. Na introdução à *Fenomenologia*, Hegel retoma suas críticas, já feitas em obras anteriores, a uma filosofia que fosse somente uma teoria do conhecimento. Hegel acredita que é preciso superar o ponto de vista crítico e partir prontamente da identidade absoluta do subjetivo e do objetivo no saber. O saber da identidade que é primeiro e que constitui a base de todo saber filosófico. Portanto, pretendemos partir dele para buscar uma resposta à nossa questão – relação entre identidade e diferença. Na *Fenomenologia do Espírito*, este saber da identidade se relaciona tão intimamente com seu objeto, que nos motivou a estudar nossa questão nessa obra específica e não em outras, como, por exemplo, na *Lógica*, onde Hegel trata da identidade, no capítulo dedicado à “doutrina da essência”.

Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel distingue consciência de consciência-de-si. A primeira diz respeito à consciência ingênua, que sempre terá, em sua relação de oposição, o objeto como pólo contrário. A consciência-de-si, por sua vez, se diferencia da consciência ingênua por ter uma outra consciência como seu objeto de oposição. No decorrer da experiência, a identidade é formada através da relação entre o saber da consciência e o que ela toma como sua verdade - o que está diante dela. A consciência corresponde à primeira etapa da experiência, e está subdividida em três “figuras” - Certeza Sensível, Percepção, Entendimento - onde a consciência se

³ Daremos a explicação da negação determinada mais adiante, no item 2.3 do capítulo I.

relaciona e toma como sua verdade um objeto. A segunda etapa é denominada Consciência-de-si, e também apresenta uma subdivisão - A verdade da certeza de si mesmo: A) Independência e dependência da consciência de si: Dominação e Escravidão; B) Liberdade da consciência-de-si: Estoicismo, Ceticismo, Consciência Infeliz - onde a relação se dá entre duas consciências distintas entre si.

A Fenomenologia do Espírito é a descrição do caminho progressivo que a consciência percorre para a formação de sua identidade, desde a sua primeira oposição imediata ao objeto até o Saber Absoluto. É a proposta hegeliana de um exame interno da própria consciência, que seja avaliado pelos seus próprios padrões, e em que cada forma de consciência será considerada insuficiente e tornar-se-á o objeto da forma de consciência seguinte. A obra concebe as várias formas do espírito como colocadas para dentro de si mesmo. O espírito se converte em puro conhecimento ou Espírito Absoluto. A compreensão desse Absoluto ocorre passo a passo, não se revela por completo imediatamente, se manifesta no saber da consciência nas várias figuras que esta percorre. Embora imanente e transcendente à consciência, o Absoluto se manifesta nas realidades finitas, à medida que a consciência avança em sua experiência, percorrendo seu caminho. Vale ressaltar que todo o saber que a consciência possui é um saber do Absoluto, por mais precário que este saber seja.

A diversidade de aparências do espírito, que, à primeira vista, parece caótica, é apresentada em sua necessidade. As aparências imperfeitas se

dissolvem e passam para outras mais elevadas, sempre em busca de sua verdade, supassumindo a figura anterior. O que conduz a consciência nessa busca por sua verdade é o saber fenomênico - isto é, o saber da consciência comum. Hegel pretende mostrar como esse saber conduz necessariamente ao saber absoluto. Ou ainda, ele próprio é um saber absoluto, que não se sabe como tal. O saber absoluto não será abandonado, mas, sim, considerado o término do desenvolvimento próprio à consciência. Mas, para se chegar a ele, é preciso adotar o ponto de vista da consciência - analisar o saber próprio a essa consciência que supõe a distinção entre o sujeito e o objeto. O ponto de vista da *Fenomenologia* corresponde ao ponto de vista de uma filosofia da consciência anterior ao saber de sua identidade. É através da relação dialética entre saber (sujeito) e verdade (objeto) que a consciência vai formando a sua identidade. É a consciência que põe um momento da verdade e um momento do saber e que os distingue um do outro. Ao designar aquilo que para ela mesma é a verdade, fornece a medida de seu próprio saber.

Na Fenomenologia, Hegel tratará de descrever a consciência comum, mais do que construir tal consciência. É verdadeiramente a consciência ingênua que fará sua própria experiência e verá transformar-se a si mesma e a seu objeto. A reflexão não será algo acrescentado a ela do exterior. O filósofo desaparecerá diante da experiência que apreende. Teremos a oportunidade de acompanhar como é possível que o pensamento filosófico não intervenha ao descrever essa experiência da consciência. "Hegel quer nos conduzir do saber empírico ao saber filosófico, da certeza sensível ao saber absoluto, indo

verdadeiramente 'às próprias coisas', considerando a consciência tal como ela se oferece diretamente".⁴

Uma consideração importante para a compreensão da *Fenomenologia do Espírito* é que existem duas lógicas expostas: a lógica própria da consciência, ou seja, como ela encara sua experiência; e a lógica do para-nós, que são posições esclarecidas somente para o leitor, mas não para a consciência. O para-nós, na terminologia hegeliana, corresponde ao olhar do Filósofo, já que a *Fenomenologia* é, sobretudo, a descrição de um caminho que pode ser levado a cabo por quem chegou a seu termo e é capaz de rememorar os passos percorridos.⁵ A distinção entre as duas lógicas não é exposta de forma clara no texto. Hegel costuma omitir a expressão sacramental, e os limites entre as descrições *für es* e as análises *für uns* nem sempre são fáceis de estabelecer. As transformações dialéticas vividas por aqueles que as provocam estão descritas nas partes fenomenológicas (*für es*).⁶

Na formação da identidade da consciência descrita na *Fenomenologia*, estão implicados vários elementos com os quais ela se articula, de modo que, para acompanharmos o desenvolvimento dessa experiência, faz-se necessário destacarmos e analisarmos tais elementos. São termos que circunscrevem e limitam as descobertas da consciência em cada um dos estágios relatados nesta dissertação. Pois, a consciência, nessa tentativa de formação de sua identidade, se nutre das relações múltiplas e complexas que mantém com

⁴ HYPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*, p. 26.

⁵ VAZ, H.C.L. Prefácio da tradução de Paulo Meneses da *Fenomenologia do Espírito*, p.9.

⁶ KOJÉVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p.04.

esses elementos. Os termos que constituem o pensamento hegeliano não são simples proposições ou julgamentos, mas, conceitos, que se desenvolvem nitidamente no decorrer da experiência, à medida que as oposições vão sendo superadas.

No percurso que vai da Certeza Sensível à Dialética do Senhor e do Escravo, a consciência se forma com o auxílio da “negação determinada”, procurando dissolver toda oposição fixa e externa proveniente da natureza. Da Dialética do Senhor e do Escravo em diante, a consciência deixa de se opor à natureza e passa a estabelecer uma relação de oposição consigo mesma. Nosso objeto de estudo está delimitado nessa primeira dialética, a qual consideramos a mais apropriada para um trabalho de mestrado.

A secção sobre “dominação e servidão” constitui umas das passagens mais célebres da *Fenomenologia*. Na descrição do movimento da consciência, através de suas figuras que se desdobram e vão ganhando conteúdo neste processo de formação, que constitui o tema geral da obra, o exame da “dominação e servidão” aparece na consciência-de-si e refere-se, mais diretamente, à independência e à dependência da consciência. Trata-se de examinar a formação da identidade da consciência-de-si, e esta só se realiza através da relação com outra consciência-de-si. Para reconhecer-se a si própria, a consciência carece do reconhecimento de outra consciência e, para tanto, precisa reconhecer a outra numa relação de reciprocidade. Esse reconhecimento é um dos estágios do processo de formação da identidade, e ele precisa ser especificamente humano e não meramente natural, ou seja, não

pode ficar limitado ao desejo imediato e sua satisfação. E é no combate entre senhor e escravo, que este âmbito meramente natural da vida é superado.

O que efetivamente interessa apontar aqui é a importância da análise pormenorizada das figuras consciência e consciência-de-si, para se tratar a questão da identidade na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Para tanto, este trabalho está dividido em três capítulos. No primeiro capítulo, trataremos dos elementos que acreditamos estarem intrinsecamente relacionados com o processo de formação de uma identidade da consciência. A identidade da consciência está vinculada ao seu saber acerca do que para ela é a verdade. Portanto, tentaremos mostrar qual é o fundamento para associar a identidade da consciência com o seu saber da verdade. Também, como pano de fundo desse capítulo, temos outra questão: se a identidade da consciência é dinâmica, está em constante construção e não é uma realidade estática, desde sempre pronta e acabada, quais são os elementos responsáveis pela dinamicidade da identidade da consciência? Quais destes elementos permanecem constantes no processo de construção desta identidade e quais são contingentes, passageiros e específicos de cada experiência?

Para responder a última questão apresentada acima, temos que percorrer, juntamente com a consciência, sua experiência de formação de sua identidade. Esse será, portanto, o conteúdo do capítulo II – no qual a consciência percorrerá seu caminho como consciência; e do capítulo III - onde a consciência passará a ser, então, consciência-de-si. Na descrição dessas duas fases da experiência da consciência, investigaremos: por que a

identidade da consciência na relação com o objeto precede a formação da identidade da consciência na relação com outra consciência? E mais, quais são as diferenças entre a identidade da consciência formada a partir de sua relação com o objeto e aquela identidade alcançada mediante a relação com outra consciência? Após essa investigação, tentaremos responder essas questões na conclusão.

CAPÍTULO UM: A IDENTIDADE DA CONSCIÊNCIA

2. A IDENTIDADE DA CONSCIÊNCIA

2.1. Identidade, experiência e formação

Como vimos, o processo de formação da identidade da consciência se faz através de uma série de figuras articuladas, e o fio que guia tal desenvolvimento e conduz à passagem de uma figura a outra, de forma rigorosa e necessária, é a dialética. Essa é a lógica imanente ao processo dinâmico que é a dialética hegeliana, através da qual a consciência constrói o seu saber, identificando-se com um objeto que aparece no horizonte de sua experiência. A certeza da consciência de possuir a verdade do objeto é, por sua vez, objeto de uma experiência, na qual a consciência aparece a si mesma como portadora da verdade do objeto. Hegel transfere para o próprio saber do sujeito a condição de fenômeno. Nessa perspectiva, a consciência pode ser apreendida como um processo de formação de sua identidade, através de uma experiência. Na introdução da *Fenomenologia*, Hegel define experiência:

Esse movimento dialético que a consciência exercita tanto no seu saber como no seu objeto, enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência, é justamente o que se chama experiência.⁷

Portanto, a experiência é o movimento que permite o desencadear das etapas que a consciência percorre no seu processo de formação e desenvolvimento, em que encontramos todos os elementos que pretendemos analisar, os quais estão intrinsecamente ligados à formação da identidade. Na

⁷ HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p.71.

Fenomenologia, o sentido do termo experiência é realmente de uma “viagem de descoberta”. Indica aquilo que a consciência passa ou o que descobre por si mesma, em contraste com o que nós, espectadores, conhecemos a seu respeito. Na medida em que caminha, é que a consciência tem a possibilidade de se formar, de se identificar, de se descobrir.

O exame consiste em ver se o conceito corresponde ao objeto, ou se o objeto corresponde ao seu conceito. A teoria do conhecimento é ao mesmo tempo a teoria do objeto do conhecimento. Não se pode separar a consciência daquilo que para ela é seu objeto, daquilo que toma como Verdadeiro; porém, se a consciência é consciência do objeto, é também consciência de si mesma. Ambos os momentos radicam nela e são diferentes: “é consciência daquilo que é o Verdadeiro, e consciência de seu saber dessa verdade. Mas ambos os momentos relacionam-se um com o outro e esse relacionamento é precisamente o que se denomina a experiência.”⁸

Experiência, no sentido que lhe atribuí essa obra, significa o movimento dialético percorrido pela consciência, onde esta, à medida que descobre a inadequação de uma de suas formas, avança para a seguinte, não pelo fato de encontrar outro objeto em sua experiência simplesmente, mas por experimentar a incoerência interna entre esse objeto e seu saber desse objeto. Mas, vejamos o que nos diz Henrique Vaz, numa visão mais abrangente de experiência:

Podemos afirmar que, para Hegel, a emergência da consciência no universo simbólico da modernidade impõe ao filósofo a tarefa de expor o caminho histórico da consciência até os tempos modernos como um encadeamento dialético de experiências, cujo termo não pode ser senão a plena manifestação da logocidade essencial do Espírito, reconhecido pela consciência na forma do Saber Absoluto.⁹

⁸ HYPPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*, p. 26.

⁹ VAZ, Henrique C. Lima. *Escritos de Filosofia III – Filosofia e Cultura*, p.62.

Nesse processo de formação, os primeiros momentos são desenvolvidos na perspectiva de uma dialética que suprassume as determinações fixas, postas como concretas e singulares pela consciência natural rumo a uma nova posição abstrata e universal. Por determinações fixas podemos compreender o aqui e o agora singulares, que se desdobram em todos-os-aquis e todos-os-agoras da certeza sensível; a coisa que se torna mera ilusão suprimida em favor dos acidentes; ou ainda como a coisa é chamada a exteriorizar-se e obrigada a manifestar-se como força para um entendimento. O mundo é virado do avesso - mundo invertido - e o que se escondia como essência se exterioriza como fenômeno.

A filosofia hegeliana tem por objetivo a apreensão verdadeira da realidade. O que a consciência luta por construir é uma forma adequada de saber, visto que a realidade está dada de antemão. A realidade é dada à consciência, porém, sob uma forma incerta, cabe a ela promover a adequação entre saber e verdade. Essa articulação, através da negação determinada, é um motor dialético na experiência de formação da identidade da consciência.

2.2. Identidade, saber e verdade

Podemos dizer que o intento da *Fenomenologia* é o progressivo despertar da consciência de seu estado inculto. É uma reflexão sobre o itinerário percorrido pela consciência, onde esta se desenvolve, enquanto forma uma identidade entre seu saber e o que ela toma por sua verdade.

A consciência parte prontamente da identidade do subjetivo e do objetivo, ocorrida no seu saber. Identidade que, a princípio, ocorre de forma imediata. O saber fenomênico - saber da consciência comum - conduz ao saber absoluto; melhor dizendo, ele próprio é um saber absoluto, que ainda não se sabe como tal. O Absoluto hegeliano é o saber "progressivo" de si no saber da consciência do Eu, porque é próprio à essência do Absoluto manifestar-se à consciência, ou seja, ser ele mesmo consciência de si. E é por isso que a consciência tem sua medida em si, e sua experiência é uma comparação com ela mesma.

Ser sua própria medida determina a relação do saber (conceito) com a verdade (objeto). Quando Hegel afirma que a consciência é para si sua própria medida, afirma que ambas determinações - tanto o saber quanto a verdade - estão contidas dentro da própria consciência. É na consciência que vão se desencadeando os diferentes níveis da relação entre saber e verdade. O saber, ou conceito corresponde ao ser-para-a-consciência da coisa, enquanto que verdade corresponde à coisa, aquilo que se diferencia do ser-para-um-outro. A

dialética entre saber e verdade consiste em: o saber buscar sua medida na verdade. Porém, aqui temos uma questão: se a verdade está fora do saber, se é um objeto, como pode estar dentro da consciência? Para Hegel, o momento do objeto caracterizado como em-si, que se opõe ao ser-para-a-consciência, já é um saber deste por parte da consciência desde sempre. Ou seja, a consciência natural é vítima da ilusão de que existe um critério de verdade em si, independentemente do seu saber deste objeto. Porém, sempre há um saber da verdade e uma verdade do saber correspondente. Muda-se o primeiro, muda-se a segunda - saber e verdade não podem ser compreendidos fora dessa relação, como também não podem ser compreendidos como situados fora da consciência. Saber e verdade se relacionam dentro da consciência, de uma forma dinâmica, em constante mudança, constante transcendência. A verdade tem que, obrigatoriamente, corresponder ao saber e vice-versa. E essa é a grande questão para a consciência: se o saber corresponde à verdade. Quando isso não acontece, ou melhor, quando a relação não se estabelece ou deixa de se estabelecer, é de forma "necessária" que a consciência segue adiante e passa para outra figura, tentando novamente relacionar seu saber com sua verdade.

Nesse movimento, o verdadeiro se auto-explicita cada vez mais na identidade do saber de si mesmo. E na efetivação dessa identidade emerge uma nova verdade, que estabelece uma nova diferença com o saber, em outras palavras, que surge como um novo em-si distinto do ser-para-o-outro alcançado. A relação entre saber e verdade é permeada pela tensão entre

identidade e diferença, ao longo do processo de formação da identidade da consciência.

Contudo, veremos no decorrer dessa investigação, que não existe um critério de verdade que satisfaça à consciência, pois esta não se detém a nenhuma figura antes de atingir seu propósito: constatar que não existe objeto independente do seu saber. Quando a consciência experimenta seu saber sensível e descobre que o “aqui e o agora” que acreditava sustentar imediatamente lhe escapam, essa negação da imediatez de seu saber é um novo saber.

Vale ressaltar que a verdade corresponde a objeto, e saber, a conceito. O objeto é objeto para a consciência, e o conceito é o saber de si. A consciência é mais profunda do que acredita; é ela quem acha o objeto inadequado para si mesma e dá origem à mudança, mesmo que não se dê conta disso. A consciência precisa abandonar a ilusão da existência de uma verdade que está fora dela, porque seu critério de verdade está em seu interior, já que ela mesma se examina. A autocrítica serve como seu parâmetro, sua medida. Esse auto-examinar-se é possível, porque a consciência está voltada para fora de si - para o objeto, mas também está voltada para ela mesma. Quando a consciência conhece o erro, conhece uma outra verdade. O erro percebido supõe uma nova verdade. Desde de seu ponto de partida, a consciência ingênua visa ao conteúdo integral do seu saber, mas não o atinge.

Para alcançar seu objetivo, a consciência tem que percorrer toda a trajetória que constitui sua experiência de formação. A mola propulsora desse movimento é a ocorrência de uma inadequação entre o saber e a verdade, que promove uma discrepância, uma não identidade entre ambos. A tentativa de adequar seu saber à sua verdade gera um conflito, uma tensão que fundamenta esse incessante caminhar, e que ocasiona dúvida e desespero, porque nesse constante movimento surge algo novo, que abala a certeza que a consciência tem de sua verdade.

Um fator relevante, nesse processo de abandono de uma verdade em favor de uma nova verdade, é a ambigüidade inerente à verdade. A verdade possui o em-si e o ser-para-ela desse em-si. Ou seja, a consciência possui dois momentos, que ocorrem simultaneamente: distinguir de si aquilo que ela tomou consciência e relacionar-se com esse resultado: "A consciência distingue algo de si e, ao mesmo tempo, se relaciona com ele".

2.3. Identidade e negação

Para a consciência que está engajada na experiência é, sobretudo, o caráter negativo de seu resultado que lhe causa surpresa. A verdade que para ela, inicialmente, tinha valor absoluto, perde-se no decorrer da experiência, porque a negação se constitui como mediação imanente ao próprio processo de superação. Esse é o caminho da dúvida e do desespero, mas também o da reconciliação.

Com efeito, o resultado absolutamente negativo de uma experiência da consciência só o é para ela e se denomina negação determinada. Não se trata de uma negação completa do saber antecedente, mas da negação somente do que é falso e, por isso, é “determinada”. A negação determinada, portanto, visa propiciar um avanço da consciência, evitando que esta regrida ou se mantenha no mesmo lugar. Por isso, fazem-se necessárias tanto a negação do que a consciência toma por sua verdade quanto a passagem para uma outra figura. E a negação não só se faz necessária ao processo de evolução da consciência como também é imanente ao conteúdo e permite a compreensão de seu desenvolvimento. Isso porque o conceito de negação não implica destruição, mas sim abandono de uma posição unilateral, que, embora não seja de todo errada, é deficitária para ser conservada.

“A negação é a negação de uma identidade, isto é, de algo determinado, específico, que corresponde a uma idéia eterna ou uma natureza fixa e estável”.¹⁰ A consciência ingênua visa ao conteúdo integral do seu saber, mas não o atinge. O conteúdo se desenvolve em afirmações sucessivas, ligadas umas às outras pelo movimento da negação enquanto negação determinada, que possibilita a criação de uma nova verdade para a consciência; a criação de um novo conteúdo, que não elimina por completo o anterior, mas o transcende, o supera.

¹⁰ KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 448.

Somente a negação determinada satisfaz à lógica dessa experiência, na qual um momento é negado, afirmado e superado, tudo ao mesmo tempo. Por isso, podemos considerar que o negativo é o motor do movimento dialético. A negatividade necessária eleva a consciência a uma nova forma de conhecimento. Assim, sendo para si mesma seu próprio conceito, a consciência transcende a si mesma e transcende sua verdade. Como vimos anteriormente, o fim de uma verdade sempre dá origem a uma nova verdade. “A consciência sofre, portanto, essa violência que vem dela mesma, violência pela qual ela estraga toda a satisfação limitada”.¹¹

As certezas adquiridas ao longo do processo de formação quando negadas trazem, inevitavelmente, uma angústia existencial que não pode ser apaziguada. Em vão a consciência, ao se apegar a uma verdade, tenta se fixar numa ausência de pensamento, porque outro pensamento vem ao seu encontro e perturba essa inércia. O que pode ser visto de forma positiva é que essa situação de angústia impulsiona a consciência sempre adiante. Pois, o movimento é um dos elementos que se mantém nessa experiência de formação da consciência.

Portanto, em Hegel, a mediação refere-se à determinação da negação recíproca entre dois termos opostos no movimento constitutivo de uma unidade. Em todo caso, essa desigualdade presente na própria consciência é a alma do desenvolvimento fenomenológico e o orienta rumo à sua meta. A consciência fornece a si mesma sua própria medida. Para ela, o verdadeiro é

um mundo posto como sendo o em si: imediatez da Certeza Sensível; ou a coisa da Percepção; a força do Entendimento. Essa desigualdade entre a consciência e o seu conceito não é outra coisa senão a exigência de uma perpétua transcendência, o que verificaremos a seguir.

¹¹ HYPOLLITE, Jean, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*, p.34

**CAPÍTULO DOIS - A IDENTIDADE DA CONSCIÊNCIA NA
RELAÇÃO COM O OBJETO**

3. A IDENTIDADE DA CONSCIÊNCIA NA RELAÇÃO COM O OBJETO

3.1. Identidade enquanto certeza imediata

A Certeza Sensível é o ponto de partida da consciência natural em seu caminho rumo ao conhecimento de si mesma. Todo seu desenvolvimento fenomenológico tem como origem uma igualdade da certeza (subjéitiva) e da verdade (objetiva). É através dessa relação entre a certeza (que equivale ao saber) e a verdade (que, neste momento, é colocada como o objeto), que a consciência construirá sua identidade, no decorrer da longa experiência que tem pela frente. A Certeza Sensível tem como sua principal característica ser o saber do imediato. Vale ressaltar que tanto o objeto quanto o saber são imediatos.

O saber que, de início ou imediatamente, é nosso objeto, não pode ser nenhum outro senão o saber que é também imediato: - saber do imediato ou do essente. Devemos proceder também de forma imediata ou receptiva, nada mudando assim na maneira como ele se oferece(...)¹²

Podemos distinguir a experiência da Certeza Sensível em três momentos: num primeiro momento, tendo como seu critério de verdade a imediatez, a consciência só sabe do seu objeto o que ele é, e do seu saber, que há uma relação imediata entre sujeito e objeto. A princípio, a consciência natural sente-se segura de seu saber de si e do mundo. Mas, está disposta ao conhecimento e à experiência e, em seu constante movimento, a conduz a fazer um exame do que ela vê. Nessa relação, temos, de um lado, um objeto

¹² HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p.74.

essente e imediato e, de outro, um saber inessencial e também imediato. A consciência natural tenta encontrar um ponto fixo que lhe dê a certeza - de forma imediata - desse saber e o considera como o mais rico e mais verdadeiro. Mas, nós, filósofos, sabemos que é o mais pobre e abstrato o que se revelará para a consciência posteriormente, mesmo que ela resista ao fato. Na Certeza Sensível, a consciência não aceita a mediação, a alteridade, a multiplicidade. Para ela, o objeto é constituído como o essencial e verdadeiro. O objeto é indiferente ao fato de ser conhecido ou não pela consciência, a relação com esta não o faz diferente do que ele é. Porém, "o saber não é, se o objeto não for".¹³ Embora seja uma forma de conhecimento, esse é o mais precário conhecimento que há, porque nele a verdade somente se dá de forma imediata.

(...) a Coisa é, e ela é somente porque é. A Coisa é: para o ser sensível isso é o essencial; esse puro ser, ou essa imediatez simples, constitui sua verdade. A certeza igualmente, enquanto relação, é pura relação imediata. A consciência é Eu, nada mais: um puro este.¹⁴

O visar/opinar da Certeza Sensível é fixo, mas, a experiência refuta essa imobilidade e contesta seu critério de verdade. A verdade da Certeza Sensível não se sustenta, porque o seu opinar é o puro ser, sem qualificação - saber imediato e do imediato. "O objeto, portanto, deve ser examinado a ver se é de fato, na certeza sensível mesma, aquela essência que ela lhe atribui; e se esse seu conceito - de ser uma essência - corresponde ao modo como se encontra

¹³ HYPOLITE, Jean, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*, p.104.

¹⁴ HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p. 75.

na certeza sensível.”¹⁵ Contudo, a Certeza Sensível quer se firmar na imediatez sem aceitar a negação. Porém, a negação é inerente ao processo e, devido a isso, a experiência acaba refutando a Certeza Sensível e seu critério de verdade. Isso porque, aprofundando o exame, nota-se que há mais que uma simples imediatez; existem nela muitas mediações não percebidas ainda nesta etapa, sendo a mais importante a de que tanto o objeto quanto o sujeito são mediatizados: tenho a certeza mediante um outro - objeto; o qual está na certeza por mediação de outro - sujeito.

A formação de sua identidade inicia-se pela certeza que a consciência tem do objeto. E essa certeza sofre um primeiro golpe, quando a consciência constata que o que ela assumia como verdadeiro, quando questionado se mostra como a mais frágil das verdades. A consciência se vê diante da penosa situação de não ser realmente o que ela pensava ser. Não se trata apenas de saber o mundo que se manifesta, mas de, ao estar disposta a sabê-lo, saber a si mesma nele.

Nessa quebra constante de certezas, cabe aqui perguntar: o que permanece na Certeza Sensível? Para responder a esta questão, é introduzida a dialética do isto, que se apresenta sob o duplo aspecto do agora e do aqui. Quando perguntamos: o que é o agora? Digamos que é noite e anotamos tal verdade: “agora é noite”. Quando for meio-dia, a verdade anotada se revela não-ser. “Ao dizer ‘o agora é dia ou o isto é uma árvore’, introduzimos em seu saber determinações qualitativas, que são opostas à imediatez que ela requer

¹⁵ Ibidem, p.75.

para seu objeto.”¹⁶ Tais termos pertencem a uma consciência bem mais evoluída que a consciência neste estágio. Mas, Hegel introduz essas noções, porque é impossível não as empregar no juízo que deve se enunciar. A Certeza Sensível, todavia, não as toma como determinações particulares, mas, sim, como a pura essência da qualidade inefável do isto. Portanto, o agora se mantém, não mais como noite; o agora permanece, mas transformado em dia. Uma semelhante dialética é reproduzida com o aqui. Aqui é uma árvore. Quando me viro, este aqui já é uma casa. O aqui permanece no desaparecimento tanto da árvore como da casa, e pode ser tanto uma como a outra. Nesse processo a consciência está se mostrando como ela não é, o que se mantém é somente a negação. A consciência constata que, ao querer dizer o que o verdadeiro é, diz antes o que ele não é. O dia e a noite, a árvore e a casa se mantêm não por serem eles mesmos, mas por serem um outro. Através da mediação do negativo, podemos constatar que tanto o “aqui” como o “agora” são, em verdade, universais. Como nos diz Hegel, “o puro ser permanece como essência dessa certeza sensível, enquanto ela mostra em si mesma o universal como a verdade do seu objeto; porém, não como imediato, mas como algo a que a negação e a mediação são essenciais”.¹⁷

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. (...). 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. (...) Nós denominamos um universal um tal simples que é por meio da negação; nem isto nem aquilo - um não-isto -, e indiferente também a ser isto ou aquilo.¹⁸

¹⁶ HYPOLITE, Jean, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*, p.106.

¹⁷ HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p. 77.

Por meio da negação surge a categoria da mediação. O agora que se conserva, e que a permanência é a verdade dessa consciência; é, mas não como algo imediato como se pretendia, mas como algo mediatizado. Ele é, porque as determinações como dia e noite passam por ele, sem alterá-lo em sua essência. Tal é a primeira definição de Universal: entidade simples que é pela mediação do negativo. Ou seja, abstração pura, que tem como sua essência a negação.

Como a linguagem só exprime o universal, nela refutamos a certeza imediata. “Na linguagem refutamos imediatamente nosso visar, e porque o universal é o verdadeiro da certeza sensível, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está pois excluído que possamos dizer o ser sensível que visamos.”¹⁹ Podemos, desta maneira, constatar que o universal é o verdadeiro da Certeza Sensível. Porém, objetos tão abstratos como “aqui” e “agora” se revelam impróprios como suporte da Certeza Sensível. Nesse momento, a Certeza Sensível, que mostra o universal como a verdade do objeto, compreende que a mediação e a negação não são inessenciais a ela mesma e abre mão da imediatidade inicial da qual o objeto estava constituído. Com isso, a consciência passa para o outro pólo da relação - Eu. O objeto, que era o essencial, torna-se inessencial, isto é, torna-se objeto de um saber: o objeto é, porque eu sei sobre ele. A verdade da Certeza Sensível agora é o ser, mas, na lógica do para-nós, já está explícito que é o universal. É a primeira noção do universal oposto ao singular e mediatizado por ele, mas a particularidade que exprime a mediação e que aparecerá na Percepção ainda não foi fixada.

¹⁸ Ibidem, p. 76.

Segundo Hyppolite, a dialética que corresponde a esse estágio é a dialética da pura quantidade, que corresponde a uma dialética do uno e do múltiplo.

Com efeito, todos os agoras e aqvis são idênticos, e tal identidade, que constitui sua comunidade, é a comunidade do espaço e do tempo; mas, por um outro lado, todos são diferentes e essa diferença constitui a descontinuidade do número. Só que tal diferença é uma diferença visada: é uma diferença indiferente, e cada ponto do espaço é idêntico a outro, como cada momento do tempo.²⁰

Ou seja, os unos, enquanto a qualidade, já não são mais diferenciados, estão em uma total identidade numa comunidade. Por outro lado, são diferenciados enquanto quantidade, e vai depender do lado em que se encontra o visar. As determinações são, simultaneamente, identidade e diferença; dialeticamente, uma passa pela outra.

Portanto, entrando no segundo momento dessa experiência, o essencial da Certeza Sensível passa a ser o sujeito; é ele quem, a partir de agora, vai garantir a relação. A verdade é porque eu a experimento. Mas, o critério de verdade permanece o mesmo: a imediatez. São posições diferentes num mesmo paradigma. O critério de verdade mesmo não foi alterado. O objeto não se mostrou como imediato, ao contrário, apareceu como posto pela negação; o objeto passa a ser o inessencial e mediatizado. Embora o jogo entre imediato e mediato já esteja presente na Certeza Sensível, ela ainda não o aceita,

¹⁹ *Ibidem*, p. 76.

²⁰ HYPOLITE, Jean, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*, p.108.

justamente porque a imediatez é o seu critério de verdade, e aceitar a mediatez é ter que abdicar dele.

Retomando, a força da verdade passa a se encontrar no Eu: tenho certeza do objeto, porque sou eu que possuo o saber sobre ele. "Assim, a certeza sensível foi desalojada do objeto, mas nem por isso foi ainda supressumida, se não apenas recambiada ao Eu".²¹ Já que no objeto a verdade não foi encontrada, contrariando a expectativa da consciência, esta passa a procurar tal verdade no outro pólo da relação, o eu. O eu converte-se em essencial, e o objeto, em inessencial, ou seja, há uma inversão na relação que antes tinha o objeto como essencial, mas, ao se tornar o universal, não é mais aquele que deveria ser essencialmente para a Certeza Sensível. A força da verdade se acha agora na imediatidade do meu ver, do meu falar. Mas, também aqui a linguagem refuta a verdade. A Certeza Sensível experimenta uma dialética semelhante àquela do momento anterior. A verdade está no eu que sabe, mas que eu? Eu vejo uma árvore e afirmo o isso-aí, mas um outro vê uma casa e afirma o aquilo-ali. Ambos têm verdades autênticas: o que o meu eu sabe imediatamente é a antítese do que o outro eu sabe não menos imediatamente, e uma verdade se desvanece na outra. Ao dizer um agora ou um aqui estou dizendo-os universais. Eu posso "ver" o singular, mas não posso "dizê-lo". Nessa experiência o que não desaparece é o Eu, que permanece como universal, e seu "ver", mesmo que mediatizado pela negação, permanece simples e indiferente do que está diante de si: a casa, a árvore, etc. Por dizer

²¹ HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p. 77.

única e exclusivamente o universal, ao tentar dizer este aqui, este agora - um singular - o Eu só consegue dizer o geral - todo aqui, todo agora.

A consciência tenta garantir sua verdade na imediatidade simples do Eu. Mesmo que seu saber, como simples e imediato, já tivesse sido alterado na primeira experiência, a consciência tenta mantê-lo nesta segunda, a fim de poder evitar o desvanecimento do aqui e do agora. Mas, como vimos, a tentativa não é bem sucedida. A consciência, ao tentar afirmar a sua verdade através da dialética do Eu, colocando-o como simples e imediato, conseguiu o seu oposto. Ao contrário do que ela esperava, o eu se revelou universal e mediato. Ao tentar dizer o singular, a consciência só conseguiu dizer o universal, ou seja, o Eu também não garantiu a verdade da consciência. Acontece nessa dialética o mesmo que ocorreu na dialética do objeto, ou seja, esta última dialética não nos conduziu mais além que a primeira. Há, contudo, um progresso: o universal cria uma compenetração mais íntima com o singular, numa mesma relação de identidade (atração) e diferença (repulsão).

Agora o eu vê a si mesmo e se limita no outro: tal limitação por si mesmo implica em si um progresso essencial; existe aí uma relação dinâmica, uma mediação viva entre o universal e o singular, portanto, mediação de uma outra ordem que a apresentada no objeto, no isto.²²

A consciência continuará sua busca e sua tentativa de formar uma identidade com o que considera sua verdade, mas essa verdade não se sustenta como algo fixo, porque é sempre refutada pela experiência. Através da mediação da negação, a consciência constatou que tanto o objeto quanto o

²² HYPOLITE, Jean, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*, p.111.

Eu não podem ser postos como sua essência. Todas as dialéticas anteriores resultaram na passagem do singular ao universal que, no plano do eu, é a identidade originária entre este eu singular e o eu universal. Para determinar o sentido dessa experiência da consciência na Certeza Sensível, é preciso saber, desde logo, que o universal e o singular devem se compenetrar, que o universal o é por meio da negação.

Hyppolite chama a atenção para a refutação ingênua de um solipsismo, que Hegel acompanha nesse estágio da consciência, onde “eus” singulares estão em uma interação, que implica atração e repulsão no sentido de identidade e diferença, tal como entre os unos espaciais. Porém, mesmo que ingênua essa dialética tem sua importância, porque ela é responsável pela prefiguração de uma dialética superior, que é a dialética da unidade dos “eus” singulares no eu universal.

Mas, há ainda um terceiro momento na Certeza Sensível, uma nova tentativa da consciência de salvar seu critério de verdade; onde o essencial deixa de ser o sujeito, não volta a ser o objeto e se torna a relação existente entre os dois, porque a Certeza Sensível constatou, no decorrer destas duas primeiras experiências, que tanto seu objeto quanto seu sujeito são universais.

A certeza sensível experimenta, assim, que sua essência nem está no objeto nem no Eu, e que a imediatez não é nem a imediatez de um nem de outro, pois o que ‘visa’ em ambos é, antes, um inessencial. Ora, o objeto e o Eu são universais: neles o agora e o aqui, e o Eu - que ‘visa’ - não se sustêm ou não são. Com isso, chegamos a [nesse resultado] pôr como essência a própria certeza sensível, o seu todo, e não mais um

momento seu - como ocorria nos dois casos em que sua realidade tinha de ser primeiro o objeto oposto ao Eu, e depois o Eu. Assim, é só a certeza sensível toda que se mantém em si como imediatez e, por isso, exclui de si toda oposição que ocorria precedentemente.²³

Em uma última tentativa de salvar a imediatez como seu critério de verdade, a consciência toma a Certeza Sensível como um todo, excluindo de si toda a oposição existente nos momentos anteriores. De acordo com Hyppolite, “a consciência vai, portanto, portar-se ora do lado do objeto, considerado essencial, ora do lado de sua certeza subjetiva, que então será posta como essencial, enquanto o objeto será inessencial. Rechaçada de ambas as posições, nas quais não descobrirá a imediatez que é a sua essência, voltará à relação imediata de que partira, pondo como essencial o todo desta relação”.²⁴

A essência nem é o objeto, nem o eu, mas a consciência ainda os experimenta como universais. Porém, sua essência passa a ser a totalidade, que se apresenta como imediata. A Certeza Sensível volta-se para si mesma, utilizando como meio o esvaziamento - da negação - tanto do objeto quanto do Eu, passando, assim, a acolher como sua essência o todo, ou seja, a relação entre Eu e objeto.

Mas, aqui, surge um problema, porque a consciência se fecha em si mesma: a consciência, nesta última experiência da Certeza Sensível, tenta desesperadamente encontrar algo que permaneça fixo, onde ela possa afirmar sua identidade. Esse, aliás, é seu intuito desde o começo da experiência. Mas,

²³ HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p. 78.

²⁴ HYPOLITE, Jean, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*, p. 103.

no decorrer do caminho, a consciência viu surgir sempre o contrário do que ela considerava seu essencial. Assim, portanto, fechou-se sobre si mesma por ter presenciado o desmoronamento primeiramente do objeto e depois do sujeito como sua verdade.

Nesta sua imediatidade, a consciência não estabelece mais nenhuma diferença entre essencial e inessencial, mas ela toma como verdade a referência que parece emergir do objeto para o Eu. A Certeza Sensível se apega à sua nova verdade, mas, ao tentar indicá-la, só o consegue como um passado suprasumido. A consciência tenta encontrar seu ponto fixo, mas o indicar é refutado pela experiência e pelo movimento da mesma. No caso, o agora é a árvore, mas, ao indicá-lo, esse agora, que foi determinado, é um outro, que é indicado. O indicado não tem a verdade do ser, porque ele foi, já não é mais.

Dessa forma, o ato de indicar não se mostra como o simples imediato, mas como um movimento que contém diversos momentos. O ato de indicar exprime o que o agora é em verdade: uma pluralidade de agoras. "O indicar é, ele mesmo, o movimento que exprime o que em verdade é o agora, a saber, um resultado ou uma pluralidade de agoras rejuntados; e o indicar é o experimentar que o agora é [um] universal".²⁵ O mesmo ocorre com o aqui, que se mostra uma multiplicidade de aqúis. Portanto, o indicar é o experimentar, que é um universal.

Na lógica da consciência, ela não vê que anuncia o contrário do que diz, que, através da linguagem, que só diz do universal, toda a sua pretensão de dizer o singular posto como seu “visar” foi invertido. Para a consciência natural é difícil aceitar que o “isto visado” é inatingível pela linguagem. Na tentativa de falar o singular, a consciência apreende o universal. Um universal que se mostra como o resultado de um indicar e de um negar. “O indicado, o retido, o permanente, é um este negativo, que só é tal porque os aqui são tomados como devem ser, mas nisso se suprassumem, constituindo um complexo simples de muitos aqui.”²⁶ Assim, o que antes experimentamos é uma certa compenetração entre o universal e o singular. O ato de indicar se mostra, antes, um movimento, que chega ao aqui universal, que é uma multiplicidade simples de aqui.

O processo termina por fazer ruir a pretendida inefabilidade inicial do objeto. Se no início a Certeza Sensível afirma o objeto como o indizível pela linguagem, na orientação do movimento para a Percepção, a consciência sabe que já o exprimiu pela linguagem, mas não da forma como pretendia. Portanto, para a Certeza Sensível o objeto percebido é uma coisa com múltiplas propriedades mediadas pela negação e diferença. O que faz com que a consciência tome a coisa como ela é em verdade, ou seja, a perceba. O que comprova que a verdade da Certeza Sensível está para além dela.

²⁵ HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p. 80.

²⁶ *Ibidem*, p. 80.

3.2. Identidade enquanto relação

A Percepção se inicia com elementos que já estavam na Certeza Sensível, mas não eram aceitos por ela. Esta segunda figura da consciência já parte do universal - tanto do lado do objeto quanto do lado do sujeito. Na Certeza Sensível, o universal foi se configurando pouco a pouco, mas tornou-se evidente, no final da experiência, como o verdadeiro da Certeza Sensível. A Percepção contém e transcende a Certeza Sensível. Como ocorria na primeira experiência, também na Percepção o fator determinante será a gradual evolução na relação entre os termos do próprio movimento. Como resultado da articulação dessa relação se configurará a estrutura própria da Percepção, que refletirá, em si a mesma, a dialética da Certeza Sensível. Seu movimento também será realizado em três momentos.

Primeiramente, o objeto é o universal mediado e suprassumido. Suprassumir é, ao mesmo tempo, negar e conservar, ou seja, uma negação determinada. Isso porque o processo dialético percorrido pela consciência implica em negar o defasado - o sensível seria puramente imediato; mas, conservar algo como essência - sensível, acrescido de mediação. A Percepção tem como essência a negação, a multiplicidade e a diferença que, embora já existentes, não eram aceitas na Certeza Sensível, o que torna o saber da primeira mais rico e complexo do que o saber da segunda. Como no início da Certeza Sensível, também no seu início a Percepção considera o objeto como

essencial e imediato - ele é indiferente ao fato de ser ou não percebido - e o sujeito, como o inessencial e mediatizado.

O princípio do objeto - o universal - é em sua simplicidade um mediatizado; assim tem de exprimir isso nele, como sua natureza: por conseguinte se mostra como a coisa de muitas propriedades. Pertence à percepção a riqueza do saber sensível (...) só a percepção tem a negação, a diferença, ou a múltipla variedade em sua essência.²⁷

Porém, ao contrário da Certeza Sensível, que considerava o ser como singularidade, o ser da Percepção é um universal, que tem em si a mediação e o negativo. O objeto, por sua vez, passa a ser apreendido como a coisa de muitas propriedades. Vale ressaltar, propriedades determinadas, porque só podemos perceber uma propriedade quando esta se encontra na relação de oposição; é a oposição que determina e destaca as propriedades.

No entanto, a universalidade do objeto possui duas perspectivas distintas e simultâneas: uma é a multiplicidade das propriedades indiferentes entre si; e a outra é a universalidade simples, indiferente das propriedades, mas que lhe serve de meio. Cada propriedade tem seu lugar em um meio comum, igualmente conhecido como *também* ou *coisidade*. As propriedades somente se relacionam através da mediação do indiferente também. Este, por sua vez, não se relaciona com elas simplesmente e sim as contém em si mesmo, por isso indiferente, por não estar em relação. Neste meio - coisidade - as propriedades coexistem sem se tocar, distinguem-se e relacionam-se entre si como opostas.

²⁷ Ibidem, p. 84.

Como exemplo dado por Hegel temos o sal com as suas múltiplas propriedades. O sal é um simples aqui e, igualmente, um múltiplo. Ele é branco e também sávido, e também cúbico, etc. Inicialmente, nenhuma dessas propriedades tem um aqui diferente do das demais, e nesse aqui vemos que o branco não altera o cúbico, ambos não alteram o sávido, e assim por diante.

Porém, surge um problema: propriedades opostas não podem coexistir no mesmo objeto, uma propriedade é enquanto ela se diferencia das outras e a elas se refere como contraposta. Este meio, portanto, tem de ser uma unidade exclusiva, um Uno - que é a coisidade sob ação da negação que exclui o outro ou outros, constituindo assim a coisa. Ao fim deste movimento, a coisa é plenificada como o verdadeiro da Percepção, que se dá em três momentos, destacados por Hegel como: a) a universalidade indiferente e passiva (o também de muitas propriedades); b) a negação simples (o Uno que exclui as propriedades opostas); c) a síntese dos dois momentos: a coisa.

Portanto, chegamos ao verdadeiro da Percepção: a coisa universal e igual a si mesma. Por isso, qualquer problema que venha a ocorrer na Percepção é atribuído à consciência mutável e inessencial. Como o critério de verdade da consciência é a igualdade-a-si-mesmo que ela percebe no objeto. A consciência descarta o ser-outro do objeto, mas o aceita como obra dela, porque o objeto é sempre igual a si mesmo. Ser-outro é um modo deficiente de perceber o objeto, a alteridade é produzida pelo sujeito. Por isso, a consciência aceita a possibilidade de ilusão: atribuir a diversidade ao objeto é uma ilusão,

porque esta diversidade é produzida dentro da consciência, o objeto é sempre igual a si mesmo. A consciência na Percepção, decorrente da sua experiência na Certeza Sensível, admite que ela pode se enganar e aceita a ilusão - o que é contemplado por Hegel, que intitulou este capítulo como: *A Percepção ou: a coisa e a ilusão.*

Na lógica do para-nós, a experiência que a consciência faz de seu perceber se constitui tanto pelo desenvolvimento de seu objeto, como pelo relacionar-se da consciência com o objeto. O desenvolvimento do objeto consiste em ele, primeiramente, apresentar-se como o puro Uno. Mas, esta primeira apreensão não se mostra correta, pois o puro Uno tem nele propriedades que vão além do singular, ou seja, o Uno não pode ser a essência.

O Uno é o momento da negação tal como ele mesmo, de uma maneira simples, se relaciona consigo e exclui o Outro; e mediante isso, a coisa 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. A negação, porém, é como Uno, quando se liberta dessa unidade com seu contrário, e é em si e para si mesma.²⁸

Cada propriedade deve ser considerada como uma comunidade em geral. Porém, essa relação deve, prontamente, ser abandonada em favor de um Uno excludente. Isso porque, no momento em que se quiser pensar as determinidades de cada propriedade, deve-se voltar a pensar a essência como um Uno excludente, pois nessa comunidade eu percebo propriedades determinadas, que só as são porque estão na relação de oposição e exclusão.

Dessa forma, saímos do Uno excludente e entramos no meio comum universal, porque as propriedades não estão numa relação de oposição e são indiferentes umas às outras. Porém, a consciência percebe isso como uma falha, como uma inverdade, uma não fidelidade ao objeto, e coloca o problema como sendo um problema da consciência. Isso para sua lógica, porque para nós é claro que isto está tanto na consciência quanto no objeto.

De propriedade singular para si, a percepção da consciência passa a ser sensível em geral. A consciência chega assim no ser sensível, no puro relacionar-se consigo mesmo que perdeu a negatividade. É como se voltássemos à Certeza Sensível. Mas não da mesma maneira, pois, a experiência já vem enriquecida com a experiência anterior. E assim a consciência segue na formação da sua identidade com o objeto posto diante dela nessa experiência.

Evidenciado este desenvolvimento contraditório do objeto, vemos a consciência abandonar o perceber e retornar a si mesma. A consciência corrige sua inverdade e percebe que faz uma reflexão sobre si mesma e a distingue da simples apreensão. Ela toma consciência de que o essencial está nela e que ela sempre fará parte da verdade do perceber. A consciência faz esse retorno a si mesma, porque, nessa experiência que ela faz do perceber, conclui que o verdadeiro é a sua própria reflexão desse verdadeiro.

²⁸ Ibidem, p. 85.

Por conseguinte, o Eu passa a ser o universal, isto é, a consciência atinge aquela igualdade-consigo-mesma, que colocara como critério de verdade inicialmente no objeto. A partir deste momento, a consciência se experimenta como sendo o universal passivo, onde as propriedades existem sem se confundirem, e se experimenta igualmente como sendo o Uno.

A partir disto, a coisa é percebida pela consciência como um também, onde as múltiplas propriedades coexistem sem se tocarem e sem se excluírem. Mas, a consciência, enquanto percebe a coisa, é consciente de que reflete em si mesma, e experimenta o ser uno da coisa. A consciência percebe que faz, ora na coisa, ora em si mesma, tanto a experiência do Uno sem multiplicidade, como a do também dissolvido em matérias independentes. Constata, então, que tanto a coisa como ela mesma - consciência - tem em si a diversidade e o retorno sobre si mesma, possuindo assim duas verdades opostas: a coisa que é para si é também para um outro. Além de ser um também (também branco, também sávido, etc.), a coisa também é um enquanto (enquanto é branco não é cúbico, etc.). A consciência recorre ao *enquanto que*, visto que a coisa tem uma constituição complexa. Através do recurso ao *enquanto que*, a consciência constatou que a coisa só é para si essente e uno fora da relação com o outro. Na relação com o outro, a coisa deixa de ser para si. A consciência é levada a pensar que a coisa enquanto é para-si não é-para-um-outro. Mas, tal diferença entre o para-si e o para-um-outro da coisa cai na coisa mesma. Assim, temos que a unidade por parte do objeto é explicitada como sendo a coisa-em-si e a coisa-para-si-mesma. Porém, tal unidade é abalada no confronto com as demais coisas, quando a consciência reparte a oposição em objetos diferentes.

Aqui, os elementos opostos se repartem em objetos, e é um momento propício para evidenciarmos um de nossos objetos de estudo: a diferença. Como ocorre oposição entre as coisas, a diferença já se mostra na própria coisa - é inerente à mesma. Ao mesmo tempo, a coisa não é oposição nela mesma e sim na relação com as outras coisas. Em si mesma a coisa é simples e identidade; a diferença aqui não tem importância. Mesmo como elemento existente na consciência, a diferença só tem relevância na relação.

Nesse perceber, a consciência ao mesmo tempo se dá conta de que também se reflete em si mesma, e de que ocorre no perceber o momento oposto ao também. Mas, esse momento é a unidade da coisa consigo mesma, que exclui de si a diferença. Por isso, é essa unidade que a consciência deve assumir, pois a própria coisa é o subsistir de muitas propriedades diversas e independentes.²⁹

Porém, somente é coisa - ou o 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 o outro é o cessar do ser-para-si. Mediante seu caráter absoluto, justamente, e de sua oposição, ela se relaciona com outras (...). A relação, porém, é a negação de sua independência, e a coisa antes desmorona através de sua propriedade essencial.³⁰

A simplicidade é o essencial e a diferença é o inessencial da consciência. Este é o recurso que a consciência utiliza para evitar a contradição nela mesma e, assim, afirmar seu critério de verdade. É uma manobra realizada pela consciência puramente intencional.

²⁹ Ibidem, p.89.

Embora a contradição da essência objetiva se distribua, assim, entre coisas diversas, a diferença, no entanto, deve situar-se na própria coisa singular e isolada. Desse modo, as coisas diversas são postas para si, e o conflito recai nelas com tanta reciprocidade, que cada uma é diversa não de si mesma, mas somente da outra. Ora, com isso, cada coisa se determina como sendo ela mesma algo diferente, e tem nela a distinção essencial em relação às outras...³¹

A coisa tem em si propriedades determinadas, que lhe dão a identidade e também a diferença. A propriedade que é responsável pela identidade também é responsável pela diferença e vice-versa. Na dialética hegeliana ambas são simultâneas, estão em uma relação de oposição e identificação, e não separadas, como se costuma pensar habitualmente.

Desta experiência que a consciência tem da coisa, se origina o resultado que se segue: a coisa se coloca como ser-para-si ou como absoluta negação de todas as outras coisas. Mas, está incluso nesta negação o resultado da superação da coisa mesma, pois essa tem a sua essência num outro ser. O que resulta desta negação na relação do objeto com o outro é que o objeto é si-mesmo e também é o seu contrário, ou seja, é para-si enquanto é para-um-outro, e é para-um-outro enquanto é para-si.

Na lógica da consciência era possível manter a oposição fora de si. Mas, na lógica do para nós, é possível visualizar que o que é a absoluta identidade também é absoluta diferença. Uma passa pela outra, constituindo o caráter essencial da coisa. O que a coisa é, de fato, é a relação de oposição

³⁰ Ibidem, p.91.

³¹ Ibidem, p.91.

identidade/diferença. A pretensão da consciência de provar que a coisa não é uma oposição nela mesma caiu por terra.

É devido a essa reflexão do movimento dialético da coisa, ocorrido na Percepção, que a consciência passa da Certeza Sensível para a Universalidade. Mas, seguindo o mesmo molde da Certeza Sensível em sua experiência, a Percepção persiste em querer salvar as contradições constitutivas de seu objeto. E não se dá conta de que está sendo joguete de abstrações: singularidade, universalidade, essencial, inessencial, etc., que são determinações do Entendimento.

Esse percurso, uma alternância perpétua entre o determinar do verdadeiro e o suprasumir desse determinar, constitui, a rigor, a vida e a labuta, cotidianas e permanentes, da consciência que percebe e que acredita mover-se dentro da verdade. Ela procede sem descanso para o resultado do mesmo suprasumir de todas essas essencialidades ou determinações essenciais.³²

É no entendimento que essas abstrações serão dominadas e utilizadas para se atravessar toda a matéria e conteúdo. Enquanto está em movimento, a consciência só toma uma dessas abstrações por vez como seu verdadeiro. Entretanto, é a própria pressão dessas determinidades que leva o entendimento a juntar, de uma só vez, todas essas abstrações e suprasumi-las.

³² Ibidem, p.94.

3.3. Identidade enquanto interior das coisas

Essa terceira experiência da consciência - Força e Entendimento - é considerada por muitos estudiosos da *Fenomenologia*, como Gadamer, por exemplo, como uma das passagens mais difíceis da obra. Porém, no mesmo grau de sua dificuldade está sua importância, pois, essa figura é responsável pela transição da consciência à consciência-de-si. Para chegar a esse ponto, a consciência se desfez da Certeza Sensível e reuniu os elementos da Percepção em um Universal Incondicionado, que está para além das abstrações onde a Percepção se deteve. Como descreve Hegel: “Para a consciência, na dialética da Certeza Sensível, dissiparam-se o ouvir, o ver, etc. Como Percepção chegou a pensamentos que pela primeira vez reúne no Universal Incondicionado”.³³

Na Percepção, tínhamos um universal condicionado, onde a consciência se encontrava diante da multiplicidade que lhe era exterior. Mas, no Entendimento, essa multiplicidade foi lançada para dentro da consciência, o que a torna o Universal Incondicionado. Ou seja, a partir do lançamento da multiplicidade para dentro de si, a consciência retorna para si mesma, tornando-se seu conceito, mesmo que ainda não se reconheça como tal.

³³ *Ibidem*, p. 95.

Através dessa reflexão sobre si, a partir da relação com um “outro”³⁴, o Entendimento chega a este Universal Incondicionado, o qual toma como seu objeto verdadeiro. Nele, identidade é diferença, universal é singular, isto é, um elemento não está fora do outro como uma condição externa, e sim um se transforma no outro e vice-versa. Esse Universal Incondicionado se apresenta como um objeto plenamente constituído para a consciência, porque tem como sua essência o ser-para-si e o ser-para-outro. Ou seja, o que antes estava posto fora da consciência - tanto a multiplicidade de matérias subsistentes quanto a unidade - é mantido e trazido para o interior da mesma.

(...) o entendimento suprassumiu com isso sua própria inverdade e a inverdade do objeto; e o que lhe restou em consequência foi o conceito do verdadeiro: como verdade em si-essente, que não é ainda o conceito, ou seja, ainda está privado do ser para si da consciência: é um verdadeiro que o entendimento, sem saber que está ali dentro, deixa mover-se à vontade.³⁵

O resultado dessa suprassunção foi o Universal Incondicionado como essência. O termo Incondicionado não pode mais ser compreendido como a “coisa ao alcance de nossa apreensão sensível” - que era o objeto da Percepção. Aqui, no Entendimento, o objeto da consciência passará a ser apreendido como uma força. A coisa da Percepção passa a ser a força do Entendimento. Melhor dizendo, o movimento da força - que produz o Universal Incondicionado - é o mesmo movimento que na Percepção aparecia como sujeito e objeto. No Entendimento, estes dois momentos aparecem como dois

³⁴ Importa fazer uma distinção entre duas coisas: para a consciência o objeto retornou a si mesmo, a partir da relação para com um outro e com isso tornou-se em si conceito.

³⁵ HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p.96.

momentos da força. Vale destacar que, para nós, estes dois momentos da força não são distintos na consciência e sim no pensamento.

Pois esse movimento é aquilo que se chama força. Um de seus momentos, a saber, a força como expansão das matérias independentes em seu ser, é sua exteriorização; porém, a força como ser desvanecido dessas matérias é a força que, de sua exteriorização, foi recalcada sobre si, ou a força propriamente dita. Mas, em primeiro lugar, a força recalcada sobre si tem de exteriorizar-se; e em segundo lugar, na exteriorização ela é tanto força em si mesma essente, quanto exteriorização nesse ser-em-si-mesmo.³⁶

Mas, para a consciência, que ainda não faz essa distinção, lidar com a diversidade de seus momentos requer uma solução, que podemos observar em um exame mais detalhado. Uma determinação, que se torna mais precisa, mostrando-se tratar de um jogo de forças. A força não é outra coisa senão conceito - pensamento do mundo sensível. A força não saiu de seu conceito; esse se efetiva no desdobramento de duas forças: são essenciais em si, mas a existência de uma é um movimento em relação à outra, uma é posta e suprassumida pela outra e vice-versa. A existência de uma é um movimento em relação à outra, passam uma pela outra e desaparecem imediatamente. Portanto, a verdade da força se limita ao pensamento dessa força, porque a força só é mesmo efetiva como conceito em sua exteriorização. Ou seja, quando se realiza, deixa de ser real. Como reflexão em si mesma da exterioridade sensível, a força é idêntica a essa exterioridade. Portanto, quando tentamos explicar a realidade como força, nossa explicação vira uma tautologia; por exemplo, dois corpos se atraem no espaço: a força de atração é pensada pela própria relação enquanto passagem. A força, tal como acabamos

de descrevê-la, é idêntica à sua manifestação, suas diferenças são diferenças somente para a consciência. O que fica dessa experiência é o conceito universal de força, que agora, mediatizada pela negação, por sua vez operada pelas forças ao se suprassumirem, aparece como essência da força (conceito universal de força). “A realização da força é assim, ao mesmo tempo, a perda da realidade. A força se tornou, pois, algo totalmente distinto, a saber, essa universalidade que o entendimento conhece primeiro ou imediatamente como sua essência; (...)”.³⁷

O primeiro universal era objeto real para a consciência - a força concentrada em si mesma, a força como substância. O segundo é o negativo da força objetiva, a saber, o interior das coisas. Como meio-termo, que possibilita a relação entre o Entendimento e esse interior, temos o fenômeno - manifestação/ reflexo do movimento das forças, tornando-se um objeto-em-si.

Nosso objeto é assim, daqui em diante um silogismo que tem por extremos o interior das coisas e o entendimento, e por meio termo, o fenômeno. Pois o movimento desse silogismo dá a ulterior determinação daquilo que o entendimento divisa através desse meio termo, e a experiência que faz sobre esse comportamento do Ser-concluído-junto [com ele].³⁸

Como objeto, para a consciência, conservam-se nele os dois momentos anteriores - a unidade e a multiplicidade de matérias subsistentes. Porém, a força redobrada em si mesma é uma; e as diferenças em que se desdobra são substantivadas na outra. A consciência primeiro vê a força concentrada como unidade recalcada em si mesma, em seguida a encontra nas diferenças que

³⁶ Ibidem, p.97.

³⁷ Ibidem, p.102.

têm existência própria. A expansão dessas diferenças é responsável pela exteriorização da força. “A expansão no meio das diferenças e a contradição na unidade do ser-para-si constituem todos os conteúdos que, doravante, podem se apresentar à consciência”.³⁹

O mesmo movimento que na Percepção aparecia como sujeito e objeto distintos, porém formando uma unidade, no Entendimento se projetam nos dois momentos da força. Esse movimento, que antes não era para a consciência um objeto, agora o é.

(...) logo, ela conhece a passagem que somente nós conhecíamos ao refazermos a experiência da consciência percipiente. O essencial é notar o seguinte: o que agora é dado à consciência que se tornou entendimento é essa própria passagem - esse vínculo - que radicava inicialmente nela sem que o soubesse e que, por conseguinte, era exterior a seus momentos.⁴⁰

Essa passagem se dá de forma objetiva e é o próprio movimento da força, que produzirá o Universal Incondicionado como não-objetivo, mas sim como o Interior das coisas. Esse Interior é como um pano de fundo das coisas e não tem uma relação imediata com a consciência. A relação entre o Entendimento e o Interior se dá através de um meio-termo denominado fenômeno, que resulta do jogo de forças. Esse fenômeno corresponde ao ser da Percepção e o objeto sensível em geral, ou seja, o mundo fenomenal corresponde ao mundo sensível.

³⁸ Ibidem, p.103

³⁹ HYPOLITE, Jean, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*, p.135.

⁴⁰ Ibidem, p.135.

O Interior tem sua origem no desenvolvimento dialético de um universal colocado, a princípio, como o verdadeiro da consciência. Mas, desse movimento dialético resulta um outro universal - um segundo universal - que será a essência do primeiro. Isto é, "vem a ser o Interior das coisas como Interior, idêntico ao conceito como conceito".⁴¹ Este segundo Universal, ao contrário do primeiro, que era condicionado e imediato, será mediatizado. Portanto, temos o interior como um absolutamente universal - porque purificado da oposição com o singular - e que será a primeira manifestação da razão. O Interior das coisas é, no entanto, o interior da realidade que a consciência busca através do movimento, que tem como extremos o Entendimento e o Interior das coisas e como meio-termo, o fenômeno.

O Interior das coisas é um além da consciência, o mundo supra-sensível, por isso inacessível ao conhecimento da consciência, por estar além desta. Esse Interior é um vácuo absoluto, um vácuo de si e de todas as determinações da consciência. Ele se origina do fenômeno que é, além de sua mediação, seu conteúdo e sua essência.

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 vácuo nada se conhece; ou expressando do outro lado, porque esse interior é determinado como o além da consciência.⁴²

⁴¹ MENESES, P. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*, p. 47.

⁴² HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p.104.

O Interior é, portanto, um segundo universal da experiência da consciência enquanto Entendimento e se relaciona com este pela mediação do fenômeno. Da mesma forma que, para Hegel, não há a distinção kantiana entre mundo sensível e mundo supra-sensível; o mundo supra-sensível é o sensível e o percebido, tomados como em verdade o são: como fenômenos. “O mundo supra-sensível é, pois, o fenômeno como fenômeno”. Aqui, Hegel chama a atenção para como compreender esse fenômeno como fenômeno; significa dizer que o fenômeno não é o mundo do saber sensível e do perceber como essente (essa seria uma distorção do sentido), mas, sim, esse mundo suprasumido ou posto em verdade como interior, como um em-si universal.

Nesse momento da experiência do Entendimento, o fenômeno é tomado em seu movimento de desaparecimento através do jogo de forças. Esse jogo de forças é tido como exterior ao Entendimento e seu movimento é a mediação imediata que implementará o Interior para o Entendimento.

Na lógica do para-nós, o fenômeno já é uma totalização, uma reflexão do jogo de forças que constitui o Interior. Mas, na lógica da consciência, a função do fenômeno, além de mediatizar o ser do objeto em-si, é também ser o verdadeiro. “Desse movimento, a consciência reflete-se em si mesma como no verdadeiro; porém, como consciência, mais uma vez faz desse verdadeiro um interior objetivado e distingue entre a reflexão das coisas e sua reflexão em si mesma.”⁴³ Ou seja, embora o Entendimento não se dê conta que lida com um

⁴³ Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, citado por HYPOLITE, Jean, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito* p.141.

puro conceito, a consciência distingue que, através da reflexão do jogo de forças no Interior das coisas, ela reflete sobre si mesma.

Retomando, o Entendimento considera, portanto, o Interior como um em-si universal e vazio. E o jogo de forças implementa esse interior no Entendimento, emerge um único conteúdo, que é a troca imediata de determinações num movimento que não cessa de desaparecer e negar-se a si mesmo. O que subsiste nessa instabilidade fenomênica é a diferença. A diferença que surgiu a partir do jogo de forças - forças solicitante e solicitada - que são, cada uma para si, a inversão e a troca absolutas. Jogo em que desvanece a diferença entre forças particulares e, dialeticamente, convergem numa diferença única.

Assim, nessa mudança absoluta, não há nem força, nem solicitar ou ser-solicitado (...), nem algo singular para si, nem diversas oposições. Pois o que aí unicamente existe é a diferença como universal, ou como uma diferença tal que as múltiplas oposições ficaram a elas reduzidas.⁴⁴

Ou seja, essa diferença universal é a lei da força. “Tal pensamento do mundo sensível, que se manifesta à consciência, primeiramente como além vazio desse mundo, o supra-sensível enquanto tal, torna-se o interior desse mundo em um sistema de leis”.⁴⁵

Portanto, o universal tem agora em si a diferença e deixou de ser o nada para além do fenômeno. “Essa diferença se exprime na lei como imagem constante do fenômeno sempre instável”. A lei é a diferença que repousa no

⁴⁴ HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p.105.

Interior, o que equivale dizer que o mundo supra-sensível é o tranqüilo reino das leis, em que, além da lei permanecer igual a si mesma, também suas diferenças permanecem constantes. Esse tranqüilo reino das leis está para além do mundo sensível, mas presente nele. A lei é uma unidade do mundo sensível, que tem em si uma diferença constante e traduz através dela o mundo fenomênico. Portanto, a lei não esgota o fenômeno que não foi ainda suprasumido, mas, sim, o manifesta.

Este reino das leis é de certo a verdade do entendimento que tem o conteúdo na diferença que está na lei; mas, ao mesmo tempo, é só sua primeira verdade, não preenche completamente o fenômeno. A lei está nele presente, mas não é toda a sua presença: sob situações sempre outras, tem sempre outra efetividade. Portanto, resta ao fenômeno para si um lado que não está no interior; ou, o fenômeno ainda não está posto em verdade como fenômeno, como ser para si suprasumido.⁴⁶

Porém, aqui surge um problema. Há uma contingência na natureza da lei que se apresenta em dois aspectos complementares: a lei não exprime a integralidade da presença fenomênica; e há uma multiplicidade de leis que não podem ser reunidas em uma única lei. O problema é que, ao reduzir as leis a uma única, essa se torna uma abstração onde toda a diversidade qualitativa de seu conteúdo desaparece. Para chegar à unidade, é preciso renunciar à diferença.

Aqui, encontramos-nos no coração do problema da identidade e da realidade fenomênica, a solução de Hegel, porém, não consiste em opor sempre os dois termos, mas em buscar sua

⁴⁵ HYPPOLITE, Jean, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*, p.133.

⁴⁶ HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p.106.

união numa relação dialética que é, para ele, “o conceito absoluto” ou a infinidade.⁴⁷

O conceito de lei como unidade das diferenças, além de ir contra a pluralidade das leis, vai também contra a própria lei, porque demonstra uma necessidade de vínculo entre essas diferenças, que não condiz com o enunciado da lei. A necessidade de relação, que aparece entre os termos de uma lei, é uma necessidade analítica, ou seja, tal necessidade não é uma necessidade, pois um dos fatores da lei não se une a outro ou se torna outro. Se um dos termos da lei é posto, por isso mesmo o outro não o é. A lei possui uma diferença concreta, como, por exemplo, a lei da queda dos corpos, que contém uma diferença concreta entre seus termos - tempo e espaço - e exprime a relação entre eles. Essa relação é a força que transforma a necessidade (da relação) em uma palavra vazia, em uma tautologia. Por isso, anteriormente, nos referimos a necessidade como analítica.

Quanto à identidade que o entendimento pretende atingir em seu processo de explicação, é uma identidade formal, uma tautologia, que nada muda na diversidade dos termos. Na relação, eles permanecem em si e estão ligados de fora. Portanto, a identidade do entendimento permanece analítica, tautológica, ao passo que a diversidade sensível permanece diversidade. A identidade e a diversidade descaem uma fora da outra, a relação entre elas não é, de forma alguma, necessária, porque a relação não lhes é interior.

⁴⁷ HYPOLITE, Jean, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*, p. 143.

É preciso que cada determinação seja pensada como infinita, tendo a diferença em si mesma - o próprio espaço se torna tempo, e o tempo se torna espaço - para que a relação se torne interna. A relação não mais imposta de fora aos termos torna-se uma relação dialética, ou seja, nem a unidade abstrata nem a diversidade, mas, sim, a identidade da identidade e da não-identidade.

A dialética que seguimos aqui, a propósito das leis da natureza, pode ser considerada a primeira elevação do mundo sensível ao inteligível. Sendo imediata, tal elevação ainda não exprime a totalidade do mundo fenomênico; o fenômeno ainda não é colocado como ser-para-si suprimido. A lei não exprime todo o fenômeno, ela o exprime imediatamente sob a forma de uma diferença estável e sem necessidade.

Apreende-se aqui um dos caracteres mais profundos da especulação hegeliana: introduzir a vida e o vir-a-ser no próprio pensamento, em vez de renunciar ao pensamento para voltar ao fenômeno (...) ao reintroduzir a vida nessa relação imediata que é a lei, o pensamento se reunirá completamente ao mundo fenomênico, ou, segundo a terminologia hegeliana, o fenômeno será posto em sua integralidade como fenômeno, ou seja, na completa manifestação de sua essência.⁴⁸

O Entendimento na busca da necessidade só descobre a si mesmo em suas próprias tautologias, desse movimento que só produz nele, passa ao movimento que introduz a vida ao calmo reino das leis, permitindo assim reunir-se completamente ao fenômeno. O Entendimento, após ter estabelecido uma diferença que não era diferença na busca da necessidade da lei, reconhece a

⁴⁸ Ibidem, p.146.

identidade do que acaba de separar e se vê diante de uma tautologia sob o nome de necessidade.

A força tem a mesma constituição da lei: é em si e permanece o que é, fora do Entendimento. Já as diferenças, como a diferença entre força e lei, estão dentro do Entendimento. A diferença entre o Entendimento e seu objeto em si - a força - é também uma diferença interna ao Entendimento, que, através do movimento da consciência tende a desaparecer. Ou seja, antes, somente o movimento do entendimento era levado em consideração; depois, a coisa mesma - a força em si - também se mostra como um movimento. A transição vai de um lado ao outro, a mudança formal torna-se uma mudança de conteúdo. É um processo que Hegel denomina de explicação, e que institui diferenças que não são, verdadeiramente, diferenças, para poder, posteriormente, mostrar sua identidade. Elucidando, o movimento formal $A = A$, onde A é diferenciado de A , para poder, em seguida, ser identificado com o mesmo, confirma que a explicação é uma tautologia formal.

O formalismo do Entendimento é reprovado por Hegel, pelo fato de negar a diferença qualitativa em uma fórmula abstrata de conservação. A solução hegeliana para este impasse é remanejar as diferenças na dialética, por meio da oposição e da contradição. Introduzindo a contradição no pensamento, evita-se o formalismo da explicação. Mas, em oposição ao conteúdo, o movimento da explicação é sim um formalismo. Contudo, esse formalismo já contém aquilo que falta em seu objeto - o mundo das leis. Ou seja, o formalismo é o movimento em si mesmo que o mundo das leis não é.

Em outros termos, o movimento de nosso pensamento, que estabelece a lei e a explica, enquanto considerado unicamente em nosso entendimento, é formal (uma tautologia: distinguimos para, em seguida, mostrar que o que havíamos distinguido é o mesmo); porém, enquanto esse movimento é considerado como o da Coisa mesma, ele se torna sintético, pois é a própria coisa que se opõe a si e a si se une. A explicação já não é nossa explicação; é a própria explicação do Ser idêntico a Si. Assim, Pensamento e Ser são um só.⁴⁹

Portanto, captado através do movimento inicialmente formal do Entendimento, o conteúdo torna-se o inverso de si mesmo, já que sua própria diferença é suprimida. E a forma torna-se rica de conteúdos pelo mesmo motivo. Embora aqui já tenhamos a infinidade - o conceito absoluto - o Entendimento passará a uma segunda experiência do mundo supra-sensível, já que a primeira - elevação imediata do mundo sensível ao inteligível - se inverteu. Nesse mundo invertido, o movimento se une ao fenômeno, de modo que se mediatiza a si mesmo em si mesmo e se torna manifestação da essência.

“Esse segundo mundo supra-sensível é dessa maneira um mundo invertido - o inverso do primeiro”.⁵⁰ Com isso, o interior já está completo enquanto fenômeno. Aqui, temos mais clareza do que Hegel pretende com a denominação “fenômeno como fenômeno”, a tentativa de mostrar que não existem dois mundos e sim um mundo inteligível, cuja manifestação é uma manifestação de si para si.

⁴⁹ Ibidem, p. 150.

⁵⁰ HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p.111.

Assim, o mundo supra-sensível, que é o mundo invertido, tem ao mesmo tempo o outro mundo ultrapassado e dentro de si mesmo: é para si o invertido, isto é, o invertido de si mesmo; é ele mesmo e seu oposto em uma unidade. Só assim ele é a diferença como interior, ou como diferença em si mesma, ou como infinitude.⁵¹

Assim, na primeira experiência do mundo sensível, este era elevado à essência de modo imediato, elevando a diferença nele inclusa à universalidade sem modificá-la em profundidade. Na segunda experiência, que é o inverso da primeira, a diferença entre essência e aparência tornou-se uma diferença absoluta. De onde surge a necessidade de se negar as aparências para se descobrir a verdadeira essência. Pois o mundo invertido repele o primeiro, a tal ponto que o mantém de fora e estabelece com ele uma relação de total oposição. Assim, o que seria doce anteriormente, no interior das coisas será amargo, só para citar um exemplo.

No mundo invertido, lei e diferença são ambas ao contrário delas mesmas. A diferença, que antes era tida como exterior, agora é posta como interior, ou oposição-em-si-mesma. Em outros termos, no mundo invertido temos o mesmo e o outro em uma unidade. Aí surge a dialética da infinitude, que, segundo Labarrière, aparece como resultado da seção consciência.⁵² O mundo invertido é uma representação, que desdobra o mundo da percepção em dois mundos sensíveis, sendo um o inverso do outro, mas a inversão se dá no mesmo mundo percebido, o pólo que é positivo visto de dentro, é negativo visto de fora.

⁵¹ Ibidem, p.114.

A diferença entre fenômeno e aparência tornou-se de tal forma profunda, que ela destrói a si mesma. É a oposição absoluta, a oposição em si mesma. Com isso, o Interior está realizado como fenômeno. "O mundo invertido não tem, portanto, de efetuar uma busca em outro mundo, mas está presente neste mundo que é, simultaneamente, ele mesmo e seu outro, que é apreendido em sua integralidade fenomênica como 'conceito absoluto' ou como infinidade".⁵² Pensar a infinidade é possível, quando se aceita a contradição como constituinte do conteúdo.

Graças a infinidade, a lei cumpriu-se em si mesma como necessidade, e todos os momentos do fenômeno foram recolhidos no interior. A força simples desdobra-se a si mesma e é, por sua infinidade, a lei. Por meio do conceito de diferença interior, esse desigual e indiferente é uma diferença que não é diferença alguma - a sua essência é a unidade. Quando a infinidade é, finalmente, o objeto para a consciência, então a consciência se torna consciência-de-si ou autoconsciência. Labarrière destaca que o resultado do Entendimento é o que constitui o verdadeiro ponto de partida da Filosofia: a relação entre duas consciências de si. A identidade destas em sua relação de diferença representa toda a base da dialética da infinidade.

Sem dúvida, a consciência de um outro, de um objeto em geral é necessariamente consciência-de-si, ser refletido em si, consciência de si mesma em seu ser-outro. O processo necessário das figuras anteriores da consciência - cuja verdade era uma coisa, um Outro que elas mesmas - exprime exatamente não apenas que a consciência da coisa só é possível para a consciência-de-si, mas também que só ela é a verdade daquelas figuras. Contudo, é só para nós que a

⁵² LABARRIÈRE, P. J. *Introduction a une lecture de la Phenomenologie del' Esprit*. p. 63.

⁵³ HYPOLITE, Jean, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*, p. 153.

verdade está presente: não ainda para a consciência. Pois, a consciência-de-si veio a ser somente para si, mas ainda não como unidade com a consciência em geral.⁵⁴

Na lógica do para-nós, é perceptível que no interior do fenômeno o entendimento não experimenta outra coisa que o fenômeno mesmo. O fenômeno como jogo de forças, mas em seus momentos absolutamente universais. De fato, o entendimento só experimenta a si mesmo. A consciência, elevada sobre a percepção, apresenta-se concluída junto com o supra-sensível através do meio-termo do fenômeno, mediante o qual divisa o interior. Agora estão coincidentes os dois extremos que desvanecem, assim como também o meio-termo.

Levanta-se a cortina do interior e dá-se o olhar do interior para dentro do próprio interior. Atrás da cortina que deve cobrir o interior nada há para ver, a não ser que nós entremos lá - tanto para ver, como para que haja algo a ser visto. Porém, não era possível chegar até aqui sem tantos rodeios. No percurso percorrido pela consciência no seu processo de formação de identidade, desvanecem os modos de consciência - Certeza Sensível, Percepção, Entendimento.

Assim, o conceito absoluto que teve origem na Certeza Sensível é atingido. Não é uma diferença em particular, mas, sim, todas as diferenças, como também seu ser-suprimido. A consciência captou a manifestação como sua própria negatividade, em vez de distingui-la tanto de si quanto de seu objeto. A dialética da identidade que se encontra aqui é uma dialética de si na

diferença absoluta, que aparece inicialmente de forma imediata como consciência-de-si. Na consciência que se tornou consciência-de-si, a verdade dessa consciência é pura subjetividade.

⁵⁴ HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p.117.

**CAPÍTULO TRÊS: IDENTIDADE DA CONSCIÊNCIA NA
RELAÇÃO ENTRE CONSCIÊNCIAS**

4. IDENTIDADE DA CONSCIÊNCIA NA RELAÇÃO ENTRE CONSCIÊNCIAS

4.1. Identidade e desejo pela vida

Com a consciência-de-si entramos no reino nativo da verdade, pois nas figuras da consciência a verdade era de um mundo exterior. A consciência-de-si é reflexão a partir do ser do mundo sensível e do mundo da percepção, e é um retorno a partir do ser-outro. O ser-outro é conservado como uma segunda diferença que se insere na primeira diferença com a qual a consciência-de-si se distingue de si mesma na identidade reflexiva do eu. Ou seja, a consciência-de-si não pode conhecer-se sem conhecer as outras coisas - os "não-eus". Entre a consciência e ela mesma há uma distância em que cabem todas as outras coisas e todos os outros eus. Não há uma identidade imediata, a formação da identidade é mediatizada pelo não-eu.⁵⁵

A consciência-de-si é a verdade da consciência. É, essencialmente, a consciência prática - consciência de uma superação do saber de um outro. É o saber de um outro como o saber de si e mais que um saber do outro, é um saber da natureza humana. A experiência realizada pela consciência-de-si começará por sua forma mais modesta, como desejo. Mas, seu desenvolvimento mostrará o que tal desejo implica e como ele nos conduz às

⁵⁵ O que comprova que a noção de ser em Hegel não é estática, não tem uma representação no "eu sou eu" (tautologia que não permite movimento) e sim no "eu sou outro e sou eu". A consciência, quando encontra outra consciência, encontra ela mesma e se afirma enquanto tal. A verdade de uma consciência é outra consciência. Na relação, a consciência sai da tautologia e entra na identidade.

formas superiores da consciência - a qual se opõe ao mundo e a si mesma enquanto ser do mundo.

A análise nos mostrará as insuficiências da consciência teórica e da consciência prática, da consciência e da consciência-de-si; exigirá uma síntese superior, a razão, que, contendo a identidade entre consciência e consciência-de-si, o ser e o agir, nos permitirá pôr o problema humano sob uma forma nova.⁵⁶

Assim, o mundo sensível se desdobra no espaço dessa identidade, não mais como objeto, mas, sim, como outra consciência, cujo em-si deve ser suprimido, para que se constitua a identidade concreta da consciência consigo mesma. A consciência tinha um objeto distinto dela, o qual ela tinha como sua verdade, porém, a experiência que a consciência realizou como consciência - antes de tornar-se consciência-de-si - acabou por revelar que sua verdade não estava no objeto, mas nela mesma. O que nas figuras anteriores era o "objeto verdadeiro", agora não passa de momentos da consciência-de-si.

A verdade do mundo passou para a consciência-de-si e ela caminha para comprovar essa sua verdade, fazendo, no confronto com a vida, a experiência de sua unidade. Para a consciência, que retorna a si pela supressão de seu objeto na certeza da verdade que é agora a verdade da própria consciência, o objeto assume as características da vida, que na figura da consciência-de-si é o desejo. Trata-se, pois, de descrever a experiência que a consciência-de-si faz de si mesma: da sua verdade. Surge, portanto, a autoconsciência, que tem como objeto a examinar agora sua própria certeza. É

⁵⁶ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*, p. 160.

a consciência examinando a si mesma, reunindo dentro de si o em-si e o para-si, trazendo para seu interior o que antes estava colocado como exterior.

Na Certeza Sensível, o saber imediato, por não dar conta de sua verdade, fundou um universal abstrato; que, na Percepção, através do esvaziamento tanto do objeto quanto do sujeito, tornou-se um universal incondicionado. No Entendimento, inicia-se a passagem da consciência a consciência-de-si, através da reflexão da consciência sobre si mesma a partir da relação com um outro. O que na consciência era examinado como diferente de si, na consciência-de-si será examinado como sua própria certeza. O que nas figuras anteriores era o objeto verdadeiro, agora não passa de momentos da consciência-de-si.

O desejo surge como primeira figura que a consciência-de-si assume na sua certeza de ser a verdade do mundo. No desejo, a consciência dá o primeiro passo em relação à sua verdade como consciência-de-si, na negação da independência do objeto em face da pulsão do desejo em busca da sua satisfação. A experiência passa a ser realizada dentro da consciência, já que houve um esvaziamento do sujeito e do objeto, e, no Entendimento, os opostos foram levados para o Interior da consciência. Esse apoderar-se do objeto e torná-lo seu é o movimento mesmo do desejo.

Para que a consciência-de-si alcance a sua identidade concreta, será necessário que ela se encontre a si mesma em seu novo objeto, que não se identifica mais com o antigo objeto da consciência. Em termos hegelianos, a

consciência-de-si alcança a sua satisfação somente numa outra consciência-de-si. Esse é um momento de cisão, pois a consciência abandona o mundo da natureza e penetra no mundo humano do desejo. O jogo de forças da natureza, que se mostrou um mundo invertido no Entendimento, transporta-se agora para a esfera humana, manifestando-se então na consciência.

A partir da dialética do desejo, a consciência constatou que Eu sou Eu e, a partir daí, surge a vida em geral. A consequência da afirmação da vida é dupla: num primeiro momento, o desejo quer consumir o objeto e, desta forma, acaba negando-o; num segundo momento, há uma necessidade de manutenção do objeto, para que ele seja algo que se possa desejar e, sendo algo, portanto, deseje. Ou seja, o desejo não se satisfaz ao consumir o objeto; a partir disso, a consciência percebe que o que ela deseja não é o objeto, mas sim o próprio desejo - o desejo deseja o objeto somente para exercitar o desejar.

Portanto, podemos distinguir o movimento do desejo em: 1) a negação da independência do objeto; 2) a tentativa de sua própria satisfação mediante a supressão do objeto; 3) o objeto como mediador da identidade entre o sujeito puro como conceito e o sujeito concreto; 4) a dialética do desejo deve encontrar-se na dialética do reconhecimento.

Os momentos estruturantes da *Fenomenologia* - em especial a Dialética do Senhor e do Escravo - mostram que, para solucionar o problema da subjetividade, têm que ser levadas em conta as tensões dialéticas às quais ela

está exposta. A Dialética do Senhor e do Escravo só pode ser pensada a partir de uma relação de mútua dependência.

A compreensão deste ponto de partida é decisiva - a intuição da Vida ou do Eu que se desenvolve ao se opor a si mesmo e ao reencontrar a si mesmo - para se apreender o pensamento hegeliano como um todo. O Eu se forma no confronto com a alteridade. Através desse confronto, as consciências exercem, uma sobre a outra, um jogo de forças. O sujeito hegeliano não atinge a consciência de si sozinho, para isso requer o contato com outra consciência, da qual ele se diferencia e com a qual se identifica. Necessita do reconhecimento do outro, para chegar à verdade de si mesmo. O sujeito não é outra coisa senão aquilo que só é ao se opor a si e ao reencontrar a si mesmo nessa oposição.

Passando pelas provas da dialética do desejo e do reconhecimento recíproco, as consciências estabelecem entre si uma relação de dependência. Há na relação entre saber e verdade uma dialética do desejo. O que realmente determina a diferença na experiência do sujeito com o seu saber é a concepção da dialética do desejo, que se coloca na junção entre saber e verdade. O simples fato de desejar leva a consciência a conhecer a si mesma, porque a consciência procura, enquanto desejo, a si própria.

A consciência só pode chegar a si mesma quando se depara com outro desejo e reconhece a si mesma nesse outro. Portanto, a dialética do desejo encontra sua verdade na dialética do reconhecimento. Aqui, a consciência faz,

verdadeiramente, a sua experiência como consciência-de-si, porque o objeto que é mediador para o seu reconhecer-se a si mesma não é objeto indiferente do mundo, mas é ela mesma no seu ser outro.

Labarrière se contrapõe à interpretação de Kojève, a respeito da Dialética do Senhor e do Escravo. Na concepção de Labarrière, é preferível interpretar essa passagem como uma parábola e não como uma cristalização de entidades historicamente concebidas, descritas por Hegel, representando os diversos períodos da história. Esta mesma denominação - de parábola - encontramos em Henrique Vaz. Segundo ele, a significação do tema do Senhorio e da Servidão está articulada a um contexto especulativo-histórico bem mais amplo e complexo do que o reduziram a hermenêutica marxista que, de certa forma, reduziu à temática hegeliana original. A Dialética do Senhor e do Escravo assumiria uma conotação de parábola, não no sentido de Senhor e de Escravo, mas no sentido de Dominação e Servidão. Dominação e Servidão não postadas separadamente, mas coexistentes na consciência-de-si como sendo cada um a verdade do outro; um passa pelo outro, realizando um movimento dialético, onde encontramos a manifestação da relação entre identidade e diferença.

Nesse ponto, a consciência-de-si se mostrará capaz de se reconhecer concretamente. Em outros termos, a Dialética do Senhor e do Escravo - a figura na Dominação e Servidão - é fundamental à dialética especulativa do reconhecimento, na medida em que esta é responsável por uma reduplicação da consciência-de-si, sem a qual ela não seria capaz de reconhecer-se.

Segundo Labarrière, a *Fenomenologia* é norteada pela busca que a consciência faz por reconhecimento; e que tem na Dialética da Dominação e da Servidão seu primeiro termo.

4.2 . A reciprocidade das identidades

A transição da consciência à consciência-de-si não seria possível sem o confronto com uma outra consciência. Passando pelas provas da dialética do desejo e do reconhecimento recíproco, as consciências estabelecem entre si uma relação de dupla dependência. Há um confronto onde as consciências exercerão, uma sobre a outra, um jogo de forças. A outra consciência é também uma consciência-de-si com igual independência. Cada uma dessas consciências, certa de si, mas não da outra, não possui a verdade em sua certeza, o que originará tal confronto. A necessidade do reconhecimento do outro é essencial na busca da verdade de si mesmo; não haverá independência sem a relação de dependência em relação à alteridade.

Após a reduplicação da autoconsciência por sua própria unidade, as duas autoconsciências se confrontarão à procura de reconhecimento. A princípio, a autoconsciência é ser-para-si simples, ou seja, mediante a exclusão de qualquer outro. Ela é seu próprio eu, enquanto que o outro é o inessencial. Mas, esse outro, ao qual a autoconsciência se opõe, é uma duplicação dela mesma, ou seja, essa oposição é em relação a si mesma.

O que nos interessa observar é que no confronto das consciências-de-si opostas, o que, em um primeiro momento aparece como dois seres que se bastam por si próprios, posteriormente, ao descobrirem um outro ser externo e idêntico a si mesmo, se conscientizam de uma dupla independência e de uma dupla dependência, de uma dupla diferença e de uma dupla identidade:

(...) o outro, sendo um duplo, possui o mesmo poder que o primeiro, quer dizer, a independência absoluta e tudo o que daí decorre – a potência negativa. Portanto, ele pode o que o primeiro pode, é um poder de vida e de morte sobre toda a criação. Como o primeiro eu se conhece como certeza de si, é consciente de seu próprio poder, e, por conseguinte, do poder do outro que lhe é idêntico (...) Pela simples representação de um duplo idêntico se desfaz a certeza de si imediata. E uma nova certeza, agora mediata, é requerida.⁵⁷

Como a filosofia hegeliana é uma filosofia da mediação, o outro é essencial para que a consciência-de-si forme sua identidade. Se a consciência-de-si se depara com outra consciência-de-si é porque a consciência veio para fora de si. José Henrique Santos chama a atenção para a interpretação equivocada de Hyppolite e Kojève sobre este aspecto. Segundo ele, a idéia defendida pelos dois autores, de que a consciência vem do exterior, está equivocada. Na interpretação da *Fenomenologia*, considerada por Santos como correta, a consciência veio para fora de si, e não de fora da consciência, portanto, a consciência vê a si mesma fora de si na outra consciência.⁵⁸ Ambas perdem seu caráter absoluto e se tornam relativas uma à outra. Essa reciprocidade das duas consciências contrapostas é o que torna possível o reconhecimento.

⁵⁷ SANTOS, J.H. *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p.82.

A presença de uma outra consciência contraposta exerce sobre a primeira consciência uma força solicitante, que exige sua saída da interioridade. Assim, ocorre um jogo de forças, em que a força solicitante da presença de cada uma exige da outra a comprovação de sua existência. Identidade e diferença são as duas forças que movimentam essa lógica e que impelem cada um dos extremos para fora de si e a volta como identidade reconquistada na mediação. Como nos diz Hegel:

A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer só é como algo reconhecido. O conceito dessa unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza nessa consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico. Assim, seus momentos devem, de uma parte, ser mantidos rigorosamente separados, e de outra parte, nessa diferença, devem ser tomados ao mesmo tempo como não-diferentes, ou seja, devem sempre ser tomados e reconhecidos em sua significação oposta.⁵⁹

Ao momento que precede a dialética do reconhecimento podemos observar um impasse. Pois, a consciência, acostumada a afirmar sua identidade através da anulação do que se mostra como exterior, toma a outra consciência como um objeto. A consciência reconhece a si mesma no ato de anulação da outra consciência com a qual se confronta. Essa ação negativa exercida pela consciência será o desejo, que é o movimento que se apodera da outra consciência e o faz seu. A consciência dirige seu desejo a uma outra e a recíproca é verdadeira. Essa é a origem da dialética do desejo - esse confronto

⁵⁸ Ibidem, p. 83.

em que cada consciência tem a outra como seu objeto. Se antes a consciência não tinha muita dificuldade de certificar-se de sua verdade pela dissolução dos objetos dados imediatamente, o mesmo não ocorrerá quando a consciência-de-si precisar negar outra consciência-de-si para certificar-se de sua identidade. Pois, a outra consciência detém igual capacidade de negação.

Diante do fato de cada consciência negar à outra para apreender sua verdade e, por conseguinte, sua identidade, esse ato de certificar-se de si mesma, através de um confronto com a outra consciência, corresponde a uma luta mortal em que ambas arriscam suas vidas. A Dialética do Senhor e do Escravo representa justamente esse ponto em que a tensão entre duas consciências-de-si se põe à prova, mediante a luta de vida e de morte. O que leva a essa luta é a necessidade da consciência de reconhecer outra consciência que lhe é idêntica e que possui a mesma capacidade de negar e reagir.

O que é estabelecido através da dialética do desejo é uma ocasião em que cada consciência tenta fazer com a outra consciência aquilo que antes fazia com os objetos, ou seja, supracumprir-los. Mas, como a outra consciência não é um objeto passível de ser submetido à própria vontade da consciência, arriscar a vida é a única possibilidade de efetivar sua liberdade. Para que ocorra o reconhecimento pretendido, a morte deve ser enfrentada, mas não realizada efetivamente.

⁵⁹ HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p.126.

Devem travar essa luta, porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante pôr a vida em risco, a liberdade [se conquista]; e se prova que a essência da consciência-de-si não é o ser, nem o modo imediato como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro ser-para-si. 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.⁶⁰

Aqui o objeto da consciência é um sujeito-objeto, ou seja, um alter ego, apto a resistir à dissolução do negativo. Por isso, a relação com o outro exige uma perfeita reciprocidade e o consentimento livre do outro, ou seja, "o desejo do desejo". Essa é uma passagem que contém uma veracidade incontestável, pois a relação humana é permeada, a todo instante, pela reciprocidade dos desejos. Quando isto não se efetua, temos como exemplo a Dialética do Senhor e do Escravo, onde a consciência-de-si busca o consentimento pela violência da submissão. O senhor obtém uma vitória efêmera e se descobre "escravo do escravo", o que é a contradição de sua essência. O escravo, vencendo o medo da morte, cultivou a sua essência, descobrindo-se como ser livre, mas sua liberdade, por estar nas mãos do senhor, é apenas conceito.

O que ocorre na Dialética do Senhor e do Escravo, em linhas mais gerais, é que, ao descobrir a identidade de uma outra consciência-de-si, surge a necessidade de confrontá-la para se auto-afirmar. A luta tem que ser travada para elevar a certeza à verdade. O outro é a negação da certeza imediata e a reafirmação da certeza obtida vinda de fora. Por isso, a lógica do combate não deve ser a morte, mas, sim, a escravidão do outro. Sendo a morte a negação

natural da consciência, é preciso arriscar a vida para provar que se é um puro ser-para-si, para quem todas as coisas são momentos que se desvanecem, até mesmo, a própria vida.

Nesse conflito entre as consciências, o medo da morte é o que definirá os papéis na Dialética do Senhor e do Escravo, pois aquele indivíduo, que aceitou o risco da morte e a confrontou, emerge vitorioso na forma de senhor; e o outro, que através do medo recuou na luta, temendo a aniquilação, torna-se o escravo. Arriscar a vida torna-se necessário, para atingir a *verdade* do reconhecimento de uma consciência-de-si que lhe é independente. O escravo se submete à consciência do senhor, porque foi derrotado na luta pela liberdade. A ele apenas é possível reconhecer a verdade de seu senhor, mas não consegue fazer valer a sua própria verdade. Por temer a perda da vida, o escravo passa a exercer sua negatividade na produção dos bens para o senhor.

Aqui, a simetria do reconhecimento é perdida, quando o senhor consegue seu reconhecimento, através da condição submissa do escravo, e o fazer de ambos torna-se desigual, o escravo trabalha, mas o consumo é reservado ao senhor. O escravo, além de ser o termo médio entre o senhor consigo mesmo, é também a mediação na relação do senhor com a natureza, uma vez que o senhor não se relaciona com a natureza bruta, deixando-a ao escravo, que a transforma. O senhor é senhor, porque colocou sua vida em risco para ser reconhecido. Mas, nessa figura, a realização da verdade de si

⁶⁰ Ibidem, p. 128.

efetiva não se dá por completo. O senhor não pode estar certo do ser-para-si como verdade, pois quem o reconhece não é reconhecido como consciência-de-si independente. Temos aqui, portanto, um reconhecimento apenas unilateral e parcial.

Porém, num segundo momento, o escravo retorna como consciência repelida sobre si mesma e vai revelar sua autêntica independência ao fazer a experiência da pura negatividade do ser-para-si. Ou seja, ele encontra, através da ação negativa que exerce na produção de bens, uma maneira de reconhecer-se a si mesmo. Através da mediação do trabalho, ele submete a coisa do mesmo modo que é submetido ao senhor, fazendo assim agir sua negatividade e se descobrindo a si mesmo e à sua verdade. A consciência que trabalha chega à intuição de si mesma como intuição do ser independente e atua como a verdade da consciência do senhor.

Agora, o silogismo se inverte, e o senhor se torna dependente do escravo. Na primeira relação entre ambos, o senhor aparece como capaz de atingir a independência e a consciência-de-si; e o escravo surge como inteiramente dependente dele e subordinado à pura exterioridade natural. Sua relação com o senhor é de puro temor. Mas, as relações entre ambos se desdobram num movimento complexo, que acaba invertendo a posição inicial, sem, no entanto, anulá-la. O senhor não reconhece o escravo como outra consciência-de-si. O segundo é instrumento do primeiro para satisfazer seus desejos; sua relação com as coisas desejadas sempre passa pelo escravo.

Mas, o senhor depende do servo para seu reconhecimento como consciência independente da consciência dependente. O senhor não tem como atingir o reconhecimento como consciência-de-si independente, já que é uma consciência ociosa, e necessita do trabalho do escravo para sobreviver. A consciência dependente do servo passa a ser a verdade da consciência do senhor. A consciência do senhor está subordinada ao desejo; a do servo está subordinada às coisas com que se relaciona para servir ao senhor. Entre o senhor e as coisas está a mediação da consciência do servo; entre o servo e o senhor há a mediação dos objetos de sua atividade servil. Mas, na atividade do servo realiza-se algo inacessível ao senhor, a saber, a mediação do desejo e da satisfação, que é o trabalho.

O trabalho é “desejo reprimido” e persistência da satisfação, ele é “formador”, sua relação com o objeto é negativa, ele o nega ao impor-lhe uma forma e esta permanece. O escravo forma o objeto e se forma a si próprio como ser para si. Assim, o escravo se torna senhor do senhor; e o senhor, escravo do escravo. Pela transformação e formação através do trabalho, o escravo se liberta e se reencontra consigo mesmo. Ao se tornar senhor da natureza pelo trabalho, o escravo se faz senhor de si mesmo, suprimindo a servidão natural, que não conseguiria eliminar antes por medo de arriscar a vida. Sabe agora que

natureza sem liberdade não tem valor e, por isso, transformando-se interiormente, põe em ação a dialética de tornar-se um outro em si mesmo, ou de educar-se como consciência-para-si, ao contrário do senhor, que se imobilizou

no alto de seu poder e necessita sempre do escravo para consumir.⁶¹

Além disso, se o escravo não tivesse encarado o medo inicial, não conseguiria se firmar por si mesmo. Para se chegar a esse momento de liberdade, foram necessários os dois momentos: o do medo e o do serviço em geral. O confronto com o objeto no trabalho é também seu confronto interno com o temor e a abertura para sua superação, pela qual ele se torna formalmente livre e pode reencontrar o seu senhor nesse mesmo plano.

Na interpretação de Kojève, o escravo reconhece a essência do homem, toma a consciência de ser finito e mortal, ao passar pela experiência da morte. A existência humana está assentada apenas na propriedade negativa da ação do trabalho. Passando pela experiência da angústia e do trabalho, o escravo chega à sua própria essência-de-si.⁶² A disciplina do serviço e da obediência foi o alicerce para suplantar o medo e para a consciência servil vir a ser para ela mesma. Se a consciência não suportasse o medo, então seria apenas um sentido próprio vazio.

Enquanto todos os conteúdos de sua consciência natural não forem abalados, essa consciência pertence ainda, em si, ao ser determinado. O sentido próprio é obstinação, uma liberdade que ainda permanece no interior da escravidão. Como nesse caso a pura forma não pode tornar-se essência, assim também essa forma, considerada como expansão para além do singular, não pode ser um formar universal, conceito absoluto, mas apenas uma habilidade que domina uma certa coisa, mas não domina a potência universal e a essência objetiva em sua totalidade.⁶³

⁶¹ SANTOS, J.H. *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p.98

⁶² KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 572.

Segundo Labarrière, encontramos o trabalho na ação que o escravo realiza sobre o mundo. O trabalho é uma negatividade capaz de formar, ao invés de somente anular os objetos. O escravo consegue realizar o conhecimento de sua negatividade propriamente humana. Ele chega a ser a verdade dele mesmo e do senhor, na medida em que traduz sua negatividade essencial, percebida na experiência do medo, em "refreada e criadora da história".⁶⁴

O trabalho representa o encontro da consciência com o ser da vida. A consciência através do trabalho passa a formar o mundo; no trabalho a consciência transforma a natureza em cultura. Nesse processo, a consciência inicia um movimento que a levará à certeza de ser espírito. Esse processo obriga a consciência a sair de seu isolamento, para que, a partir da sua alienação e de seu relacionamento com outra consciência, possa elevar-se ao conceito de espírito.

Na Dialética do Senhor e do Escravo já está posto o conceito de espírito, na medida em que sua relação de dupla dependência estabelece a verdade da história espiritual do homem. Mas, para que o conceito se torne efetivo, é necessário que ele deixe de ser unilateral. Por isso, ainda há um caminho considerável para a consciência-de-si chegar ao saber absoluto. Por enquanto, nos atemos a esse momento da experiência da consciência-de-si, que, para deixar de ser um conhecimento abstrato, precisa do reconhecimento de outra

⁶³ HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p.134.

⁶⁴ LABARRIÈRE. *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p.152.

consciência-de-si. Assim, Hegel aponta para a importância da alteridade no debate sobre a verdadeira condição subjetiva.

Podemos observar que a solução oferecida por Hegel, pensando o trabalho escravo como caminho para a libertação, consiste numa substituição do silogismo da *dominação* pelo silogismo do *reconhecimento recíproco*, no qual os dois extremos, postos na sua identidade e diferença, funcionam como o termo médio um do outro. O senhor é também servo do servo e o servo é também senhor do senhor. Senhor e servo estão envolvidos não apenas em um confronto externo, mas também interno a cada qual: trata-se de tornar-se senhor de si próprio. Assim, a dominação está na relação entre os termos e nos próprios termos. "Esta lógica se expressa mediante juízos e silogismos, sendo o termo médio o 'conceito vivo' que é o homem".⁶⁵

Para a consciência-de-si, sua essência é somente uma pura abstração do Eu. Entretanto, quando essa abstração se cultiva, aparecem as diferenças, mas não lhe conferem o caráter de essência objetiva. Ou seja, a consciência-de-si não se torna um Eu que se diferencia verdadeiramente em sua simplicidade. Ao contrário, a consciência, ao se formar, recalca sobre si tornar-se objeto para si mesma; e, ao mesmo tempo, contempla no senhor o ser-para-si como consciência. Vale ressaltar que esses dois momentos não estão claros na lógica da consciência, mas somente na lógica do para- nós.

⁶⁵ SANTOS, J.H. *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p.99.

Surgiu, dessa forma, uma nova figura da consciência-de-si. Mas, nossa investigação pára por aqui, pois esse caminho continua em seu constante dinamismo. Talvez as únicas coisas constantes nessa experiência sejam, justamente, o devir e a busca incessante da consciência por sua verdade. No entanto, para nós o que interessa observar é que chegamos a uma consciência que pensa ou uma consciência-de-si livre.

Pois é isso que pensar significa: não ser objeto para si como Eu abstrato, mas como Eu que tem, ao mesmo tempo, o sentido ser-em-si; ou seja, relacionar-se com essência objetiva de modo que ela tenha a significação do ser-para-si da consciência. (...) Para o pensar, o objeto não se move em representações ou figuras, mas sim em conceitos (...) Não é como na representação em que a consciência não tem ainda de lembrar-se expressamente de que isso é sua representação; ao contrário, o conceito é para mim imediatamente, meu conceito. ⁶⁶

Ou seja, a consciência é livre no pensar, porque não está em um Outro, mas fica em si mesma, pura e simplesmente. Sua essência é seu ser-para-si, em uma unidade indivisa, e seu movimento em conceitos é um movimento em si mesmo. Podemos chamar esse resultado de uma verdadeira manifestação de liberdade.

⁶⁶ HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p.135.

CONCLUSÃO

CONCLUSÃO

Após percorrer o itinerário do processo de formação da identidade da consciência até a Dialética do Senhor e do Escravo na consciência-de-si, distinguimos e acompanhamos o desenvolvimento de elementos que estão intrinsecamente relacionados a esse processo.

“A idéia de uma *Fenomenologia do Espírito* obedece a dois desígnios principais: a) conduzir a consciência ao nível da ciência na sua forma mais elevada - a filosofia - ou ao nível do lógico como forma absoluta da Razão; b) organizar esse caminho da consciência para a Ciência segundo uma lógica própria (ou lógica fenomenológica) que vigora entre formas do saber que se manifestam na consciência (na medida em que a consciência se manifesta como consciência que sabe)”.⁶⁷

Seguindo este segundo desígnio colocado por H.C.L.Vaz acima, tentamos acompanhar a lógica própria da consciência na formação de sua identidade. A consciência vincula sua identidade ao seu saber acerca do que para ela é a sua verdade. Na relação que se acaba por estabelecer entre saber e verdade há uma tensão entre identidade e diferença, que permeia todo o desenvolvimento do caminho percorrido pela consciência.

Vimos que a identidade da consciência é dinâmica, está em constante construção, não é uma realidade estática, já desde sempre pronta e acabada. A experiência está sempre refutando essa verdade que a consciência tomou

para si como sua, dificultando a adequação entre saber e verdade. Na lógica própria da consciência, os objetos que aparecem na experiência, são identificados como momentos do saber, os quais são para ela (für es) naturais, sem que ela se desdobre como consciência na articulação dialética com esses objetos.⁶⁸

Portanto, cabe aqui perguntar: quais destes elementos permanecem constantes no processo de construção desta identidade e quais são contingentes, passageiros e específicos de cada experiência? Para responder a esta última questão tivemos que percorrer, junto com a consciência, sua experiência na busca de uma formação de sua identidade. No segundo capítulo deste trabalho – no qual a consciência percorre seu caminho como consciência, vimos que sua relação se dá tendo como elemento de oposição um objeto; já no terceiro capítulo – em que a consciência passa a ser então consciência-de-si, a relação se dá entre duas consciências. Nessa relação com o Outro, seja ele um objeto ou um sujeito, a consciência forma sua identidade. Num primeiro movimento, através da distinção com a diferença e, posteriormente, buscando uma reconciliação.

Esses movimentos dialéticos de distinção e reconciliação acontecem devido à negação determinada, na qual todas as formas de diferença - alteridade, oposição, contradição – são superadas e, mais ainda, reconciliadas. A negação determinada é um dos poucos elementos que se mantém constantes na experiência da consciência, mas é o principal agente de

⁶⁷ VAZ, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, p. 59.

mudança de outros termos. É considerada por Hegel como a única forma de negação capaz de ser fiel à lógica do espírito, onde um determinado momento é ao mesmo tempo negado, afirmado e superado através de um processo dialético. Sendo assim, podemos afirmar que o poder do negativo é o motor da dialética. Em outros termos, através da negação determinada, a razão é capaz de se recompor após cada negação e ser a negação da negação continuamente. A reconciliação trazida pela negação da negação é inerente ao processo de formação da consciência. A lógica da negação determinada é essencial para se compreender a reconciliação pretendida por Hegel; trata-se de uma espécie de violência, que a razão experimenta e que faz com que o processo continue até que uma reconciliação final seja alcançada. Através da união dialética entre ruptura e reconciliação há uma totalidade de auto-identidade e autodiferenciação. Para Hegel, o pleno reconhecimento da consciência só se dá na liberdade realizada de uma autoconsciência.

No decorrer da experiência, também vimos que a identidade da consciência na relação com o objeto precede à formação da identidade da consciência na relação com outra consciência, porque a consciência obedece a uma necessidade lógica. Para chegar a esta segunda etapa do desenvolvimento dialético, foi necessário que a consciência buscasse sempre a verdade do objeto, mediante uma perspectiva de toda a estrutura desse objeto, percorrendo uma série de figuras de níveis dialéticos diferentes para chegar ao seu ser-para-si.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 60.

Sem dúvida, a consciência de um outro, de um objeto em geral é, necessariamente, consciência-de-si, ser refletido em si, consciência de si mesma em seu ser-outro. O processo necessário das figuras anteriores da consciência - cuja verdade era uma coisa, um Outro que elas mesmas - exprime exatamente não apenas que a consciência da coisa só é possível para a consciência-de-si, mas também que só ela é a verdade daquelas figuras. Contudo, é só para nós que a verdade está presente: não ainda para a consciência. Pois a consciência-de-si veio a ser somente para si, mas ainda não como unidade com a consciência em geral.⁶⁹

A diferença entre a identidade da consciência formada a partir de sua relação com o objeto e aquela identidade alcançada mediante a relação com outra consciência é que, na primeira, a consciência não conseguiu realizar sua identidade concreta. Sua relação imediata com o objeto era apenas o início do caminho. Somente quando a consciência experimenta a dialética do desejo é que evidencia uma identidade com outra consciência igual a ela e parte rumo a uma identidade mais concreta. O que a dialética do desejo estabelece é uma ocasião em que cada consciência tenta fazer com a outra consciência aquilo que antes fazia com os objetos, ou seja, suprásumí-los. Mas, como a outra consciência não é um objeto passível de ser submetido à própria vontade da consciência, inicia-se aí uma batalha que vai ter seu ápice na Dialética do Senhor e do Escravo onde arriscar a vida é a única possibilidade da consciência efetivar sua liberdade.

Pois, no decorrer da experiência, e através da atuação da negação determinada, o mundo sensível se desdobra no espaço dessa identidade, quando não mais como objeto, se desdobra como outra consciência, cujo em-

si deve ser suprimido, para que se constitua a identidade concreta da consciência consigo mesma. Inicialmente, a consciência tinha um objeto distinto dela - o qual considerava como sua verdade. Porém, essa experiência que a consciência realizou como consciência - antes de tornar-se consciência-de-si - acabou por revelar que sua verdade não estava no objeto, mas, sim, nela mesma. O que nas figuras da seção Consciência era considerado o "objeto verdadeiro", agora não passa de momentos da seção Consciência-de-si.

Como consciência-de-si, ou autoconsciência, a consciência tende a negar a outra consciência-de-si posta diante dela para apreender sua verdade e, por conseguinte, sua identidade. Esse ato de certificar-se a si mesma, através do confronto com outra consciência, corresponde a uma luta mortal, em que ambas arriscam a vida. A Dialética do Senhor e do Escravo representa justamente esse ponto em que a tensão entre duas consciências-de-si se põe à prova mediante a luta de vida e de morte. O que leva a essa luta é a necessidade da consciência de reconhecer outra consciência que lhe é idêntica e que possui a mesma capacidade de negar e reagir.

A verdade do mundo passou para a consciência-de-si e ela caminha para comprovar essa sua verdade, fazendo, no confronto com a vida, a experiência de sua unidade. Para a consciência que retorna a si pela supressão de seu objeto na certeza da verdade, que é agora a verdade da própria consciência, o objeto assume as características da vida, que na figura

⁶⁹ HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p.117.

da consciência-de-si é o desejo. Trata-se, pois, de descrever a experiência que a consciência-de-si faz de si mesma: da sua verdade. Surge, portanto, a autoconsciência, que tem como objeto a examinar agora sua própria certeza. É a consciência examinando a si mesma, reunindo dentro de si o em-si e o para-si, trazendo para seu interior o que antes estava colocado como exterior.

Na Certeza Sensível o saber imediato, por não dar conta de sua verdade, fundou um universal abstrato; que na Percepção, através do esvaziamento tanto do objeto quanto do sujeito, tornou-se um universal incondicionado. No Entendimento, inicia-se a passagem da consciência à consciência-de-si, através da reflexão da consciência sobre si mesma, a partir da relação com um outro. O que na consciência era examinado como diferente de si, na consciência-de-si será examinado como sua própria certeza. Como foi dito mais acima, o que nas figuras anteriores era o objeto verdadeiro, agora não passa de momentos da consciência-de-si.

A identidade que a consciência forma, a partir da relação com outra consciência - através de um confronto entre consciências - passa pelas provas da dialética do desejo e do reconhecimento recíproco. As consciências estabelecem entre si uma relação de dupla dependência e, através de um jogo de forças que uma exerce sobre a outra, concretizarão a liberdade. A consciência-de-si necessita do reconhecimento do outro, para chegar à verdade de si mesma, ou seja, não haverá independência sem a experiência de dependência em relação à alteridade.

Hegel confronta a autonomia abstrata do “penso, logo existo” a um contexto concreto de mútua dependência, em que a verdade da certeza de si mesmo só é possível através do reconhecimento de uma outra consciência. Ao fornecer uma nova forma de pensar a questão da autonomia do cogito cartesiano, Hegel ressalta a importância da alteridade como condição essencial à condição subjetiva. Somente através da experiência da alteridade é que a consciência consegue chegar ao conhecimento de si mesma.

A relação humana é permeada, a todo instante, pela reciprocidade dos desejos. Quando isto não se efetua, temos exemplos como a Dialética do Senhor e do Escravo, onde a consciência-de-si busca o consentimento pela violência da submissão. O senhor obtém uma vitória efêmera e se descobre “escravo do escravo”. Isso é a contradição de sua essência. O escravo, vencendo o medo da morte, cultivou a sua essência, descobrindo-se como ser livre, que, através do trabalho, tem acesso à destreza e a uma certa autonomia, nem que seja dando forma a uma matéria e obedecendo à dura lei de fabricação da coisa. O trabalho pode ser considerado como um formador da identidade, onde as diferenças podem ser tanto ressaltadas quanto diluídas.

Kojève em sua reinterpretação da Dialética do Senhor e do Escravo afirma que o que diferencia o desejo animal e o desejo humano, é que o primeiro se dirige a objetos reais, “positivos”, que existem na natureza, enquanto o segundo – o desejo especificamente humano – se dirige a um outro desejo. A história humana é a história dos desejos desejados. O ser humano só se pode constituir se pelo menos dois desejos se confrontam. Esse confronto,

por sua vez, tem de ser (ou, pelo menos, tornar-se) assimétrico. Pois, se ambos os antagonistas lutassem até a morte, a história não poderia existir. Torna-se escravo aquele que coloca sua vida acima de sua liberdade, e por isso, em algum momento, pára de lutar. Torna-se senhor aquele que coloca sua liberdade acima de sua vida, e por isso continua lutando. Instaure-se assim um processo histórico muito complexo.

A história adquire um caráter essencial no pensamento de Hegel. Nasce do reconhecimento de que não somos meros acidentes da natureza e que existe um sentido mais amplo para nossa existência. A história representa o desenvolvimento do espírito consciente de sua liberdade. A natureza dessa liberdade é se desenvolver em autoconsciência. Assim sendo, existe uma dupla polaridade inerente ao processo pelo qual o espírito se realiza a si mesmo através da história: o espírito termina por se reconhecer não apenas em si e para si mesmo, mas também em si e para si através da alteridade.

A Fenomenologia é o desenvolvimento concreto e explícito da cultura do indivíduo, a elevação de seu eu finito ao seu eu absoluto, mas essa elevação não é possível senão ao utilizarmos os momentos da história do mundo que são imanentes a essa consciência individual. Será preciso que está consciência em vez de se contentar com representações bem conhecidas, analise-as e desenvolva-as em si mesma (...) em de atravessá-las sem nelas encontrar seu interesse, deverá, ao contrário, demorar-se, reconstituir sua experiência passada para que sua significação possa lhe aparecer: "a impaciência pretende o impossível, isto é a obtenção das metas sem os meios". É preciso suportar a delonga do caminho, demorar-se em cada momento particular. A história do mundo imanente ao indivíduo, mas do qual ele não tomou consciência, torna-se então a história concebida e interiorizada, da qual se deve extrair progressivamente o sentido.⁷⁰

⁷⁰ HYPOLITE, Jean, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*, p.57.

Como uma segunda parte da conclusão de nosso trabalho, pretendemos desenvolver a questão da diferença e da identidade, fazendo uma análise de como Hegel submete a diferença à identidade no processo de formação da consciência, no percurso que acompanhamos na *Fenomenologia do Espírito*.

Começemos por elucidar o significado da palavra alteridade: é uma palavra que deriva do latim "alteritatem", e que significa estar do lado de fora, ou seja, o estado de ser outro, o que é diferente; diversidade. Justamente o contrário de Identidade, que implica em uma idéia de igualdade, de proximidade e de unidade.

Como seres racionais que somos, torna-se inevitável refletir sobre o significado de nossa existência. A mesma é permeada a todo instante pela tensão entre identidade e diferença, assim como todo o percurso realizado pela consciência na *Fenomenologia do Espírito*. A nossa experiência evidencia uma alteridade que excede a identidade do eu, pois esta se mostra muito limitada; a sensação de oposição nos faz sentir um certo temor de que o Eu possa se perder em face de tal alteridade. Desse modo, o Eu busca uma mediação, uma união com uma alteridade que lhe assegure a sua própria existência, atribuindo à alteridade um papel complementar ao da identidade.

No capítulo 3.3, onde descrevemos a dialética do Entendimento, isso se evidencia em traços mais marcantes: "Sendo o nada do fenômeno, o Interior está para além dele; aqui, porém, toda a dialética de Hegel tenderá a reaproximar os dois termos até identificá-los".⁷¹ E como complementa Hyppolite:

(...) para atingir a unidade, será preciso, portanto, renunciar à diferença enquanto verdadeira diferença qualitativa, ou ainda, para não perder essa diferença, renunciar à unidade? Aqui, encontramos-nos no coração do problema da identidade e da realidade fenomênica. A solução de Hegel, porém, não consiste em opor sempre os dois termos, mas em buscar sua união numa relação dialética que é, para ele, "o conceito absoluto" ou a infinidade.⁷²

Após percorrermos junto com a consciência essa experiência de formação de identidade, vemos alguns problemas nessa submissão da diferença à identidade. O pensamento hegeliano, no que se refere ao processo final do reconhecimento, é marcado por ambigüidades, como o próprio fato de não permitir ambigüidades, já que cada negação é, em última instância, negada. É necessário perguntar: na suprassunção final do processo - no "eu" que é "nós" - existe um espaço para o reconhecimento mútuo verdadeiro, ou ele nada mais é do que um Eu abarcador, que suprassume toda a pluralidade e a diferença?

Esta é uma questão que, para nós, fica em aberto. Mas, não concordamos com críticas que consideram a filosofia hegeliana como ideal e reducionista, a ponto de comprometer a importância de seu legado. Insistimos

⁷¹ HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p.105.

⁷² HYPOLITE, Jean, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*, p.143.

que discutir a questão da identidade e da diferença é, e sempre será, uma questão atual, que deve ser investigada com base no arsenal filosófico existente. E, a exemplo de Hegel, acreditamos que a Filosofia tem que, ao menos, procurar superar problemas e não somente colocá-los.

Portanto, arriscamos uma resposta a esta questão: na economia dialética, a unidade se dá através da diferença. A identidade entre o real e o ideal não é uma identidade abstrata, mas, sim, uma identidade na diferença. O absoluto se conhece enquanto unidade que contém a diferença em si mesmo. A realidade é um processo necessário pelo qual a razão infinita se atualiza. Só é possível conhecer o absoluto através de um conteúdo determinado. O absoluto não pode ser apenas o lugar onde as diferenças desaparecem, mas lugar da identidade da identidade e da não-identidade. Talvez os problemas dessa submissão da diferença à identidade sejam mais evidenciados se aplicados a nossa realidade, mas isso pode não ter a mesma dimensão dentro da *Fenomenologia*. Pois como diz Hyppolite:

Ao término da fenomenologia, o saber do saber não se oporá a nada mais: com efeito, após a própria evolução da consciência, será saber de si e saber do objeto; e como este objeto, o Absoluto de Hegel, é o espírito em sua plena riqueza, será possível dizer que é o espírito que se sabe a si mesmo na consciência, e que a consciência se sabe como espírito. Enquanto saber de si, será, não o Absoluto para além de toda reflexão, mas o Absoluto que se reflete em si mesmo. Neste sentido, será Sujeito e não apenas Substância.⁷³

A discussão da identidade que investigamos na *Fenomenologia* é uma discussão importante, quando pensamos na construção (ou análise) do ser

humano, tanto de forma histórica quanto ao estudo do sujeito individual. O pensamento hegeliano lança as bases que nos permitem compreender o reconhecimento recíproco. Vimos com a dialética da infinitude, de certa forma, a articulação de uma primeira reconciliação entre sujeito e objeto. Pelo reconhecimento do sujeito enquanto sujeito e do sujeito enquanto distinto de um outro é que surge a percepção de que o indivíduo é mais que um nada e menos do que a totalidade da realidade.

Acreditamos que o importante é buscar uma dosagem de equilíbrio entre identidade e diferença, como numa balança, como pretende a própria relação dialética: uma perpassar a outra. Porque se uma fica mais em evidência que a outra teremos, no caso da diferença prevalecer, um mundo fragmentado e individualista, como o que "sofremos" hoje, como um traço de nossa época. E se for a identidade que se formar como algo denso e sólido sem abertura para a diferença, teremos movimentos como fanatismo, totalitarismo.

Portanto, como pensarmos identidade e diferença nesse contexto que vivemos hoje? Como pensar nosso tempo, como se propôs Hegel a pensar o dele? Estamos vendo como terrorismo e contra-terrorismo se complementam e se reforçam. Um justifica o outro em uma falsa ambivalência. Para pensarmos nossa questão, em primeiro lugar, temos que deixar de lado esse falso universalismo. Toda raça dominante, toda religião hegemônica tende a querer que os outros se façam à sua imagem e semelhança. O dominador se propõe como modelo: eu ocidental, eu branco, eu católico. Esses modelos são

⁷³ Ibidem, p.37.

dominantes, mas não são únicos. E daí surgem os conflitos. Precisamos buscar um universal plural, que reúna diversidades e particulares. A pergunta continua a se colocar: Como? E a resposta é: Respeitando as diferenças. Isso não significa a anulação da identidade. Ao contrário, é a identidade que vai permitir o diálogo com o outro: que tem outra raça, outra religião. O diálogo não implica a perda da identidade, pode, inclusive, reforçá-la. Eu concedo que o outro seja diferente de mim, porque, aliás, isso é inevitável, mas percebo que minha identidade não desaparece, mas se enriquece na convivência com outras identidades. E pode chegar até a criar algo em comum, que inclua todos, refazendo a ligação entre identidade e alteridade.

Esse é nosso ponto de vista sobre nosso momento histórico. Essa reflexão foi suscitada pelos acontecimentos atuais, mas teve sua sustentação em Hegel e nos elementos que encontramos na primeira parte da *Fenomenologia do Espírito*. Do início de uma tomada de consciência na Certeza Sensível à relação com a alteridade na Dialética do Senhor e do Escravo, encontramos nossos argumentos para defender um diálogo com a diferença. Necessário e inevitável, pois o mundo é uma complexa pluralidade de singulares. Dar conta dessa constatação não é simples, mas é encarada por nós como uma questão importante de ser tratada pela Filosofia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

• Obras de Hegel:

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Parte I, Trad.: Paulo Meneses, Rio de Janeiro, Editora Vozes, 1999.

_____. *Fhenomenology of Spirit*. Trad.: A.V. Miller, Oxford University Press, 1977.

_____. *La Fenomenologia del Espiritu*. Trad.: W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

Livros e artigos sobre Hegel:

AQUINO, M. F. Certeza Sensível e Percepção na Esfera da Consciência - Duas experiências na Fenomenologia do Espírito, In: *Kriterion*, São Paulo, Vol.XXI, N° 68, 1995.

_____. Analogia e Dialética, In: *Sintese*, Belo Horizonte:UFMG, Vol.XII, N° 34, 1985.

BLOCH, Ernst. *El Pensamiento de Hegel*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1949.

BRUNELLI, Marilene R de Melo. O Método Dialético. *Kriterion*, N° 73, Belo Horizonte, 1984.

_____. Hegel: A Filosofia como Sistema. *Sintese*, Belo Horizonte:UFMG, Vol.22, N°69, 1995.

CHÂTELET, François. *A Filosofia e a História de 1780 a 1880*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

GADAMER, G.H. *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*. Trad.: P. Christopher Smith, London: Yale University Press, 1976.

HARTMANN, N. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Trad.: José Gonçalves Belo, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1976.

HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

JARCZYK, G., LABARRIÈRE, P.J. *Les premiers combats de reconnaissance*. Paris: Aubier, 1987.

JARCZYK, G. O conceito do trabalho e o trabalho do conceito em Hegel. *Filosofia Política*, nº 1, Porto Alegre, 1984. p. 115 - 130.

KOJÈVE, ALEXANDRE. *Introdução à Leitura de Hegel*. Trad.: Estela dos Santos. Contraponto: EDUERJ, Rio de Janeiro, 2002.

_____. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947.

KOYRÉ, ALEXANDRE. *Études galiléennes*. Paris: Hermann, 1939.

LABARRIÈRE, P.J. *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

_____. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

_____. *Introduction a une lecture de la Phenomenologie del'Esprit*. Paris: Aubier - Montaigne, 1979.

LIMA, C.R. Cirne. Carta sobre a dialética - O que é dialética?. *Síntese*. Belo Horizonte:UFMG, Vol.21. Nº 67, 1994.

MENESES, P. *Para Ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1992.

OLIVEIRA, Manfredo A. *Para Além da Fragmentação - Pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *A Filosofia na Crise da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 1989.

RISPALDA, José M. *La Nación Dividida: raices de um pensador burgues: G.W.F.Hegel*, México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

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. *Revista Kriterion*, Vol. XXXV, Nº 93, p.135 - 145.

_____. A propósito de o hegelianismo hoje - um anacronismo?. *Cadernos da UnB*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981. p. 21 - 27.

SIMON, Josef. *El Problema del Lenguaje en Hegel*. Madrid: Taurus, 1996.

VAZ, Henrique C. Lima. *Escritos de Filosofia II - Ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *Escritos de Filosofia III - Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. Senhor e servo: uma parábola da filosofia ocidental. In: *Síntese*, Rio de Janeiro, Vol. VIII, Nº21, 1981, p. 7-29.

VIEIRA, L. Razão e Civilização: A propósito da relação entre a Fenomenologia do Espírito e a Ciência da Lógica. In: *Síntese*, 1986, p.31-44.

_____. Filosofia Prática e Incondicionada. In: *Síntese*, Belo Horizonte: UFMG, 1999, p.13-30.

ZIZEK, Slavoj. *O mais sublime dos histéricos - Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.