

**INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA DE GOIÁS
BACHARELADO EM FILOSOFIA**

ATAUFO DHEINYSON FERREIRA MAGALHÃES

**CONSCIÊNCIA E EXPERIÊNCIA NA INTRODUÇÃO DA *FENOMENOLOGIA DO
ESPÍRITO* (DE 1807), DE HEGEL**

Goiânia
2019

ATAUFO DHEINYSON FERREIRA MAGALHÃES

CONSCIÊNCIA E EXPERIÊNCIA NA INTRODUÇÃO DA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* (DE 1807), DE HEGEL

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG) como requisito para a aprovação no Curso de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Dr. Pedro Adalberto Gomes de Oliveira Neto.

Goiânia
2019

A todos os meus professores, desde aqueles que ainda continuam convivendo comigo na sala de aula até aqueles que já me deram aula e seguiram outro rumo, ou outra formação, mas deixaram um pouco do seu ensino e da sua dedicação. Pois, os professores são a alma do saber.

AGRADECIMENTOS

A Deus, o Sumo Bem que me concedeu a vida, e por continuar a guiar meus passos.

À minha mãe, Maria Aparecida, e à minha irmã Luana, que sempre me apoiaram e continuam me apoiando na caminhada intelectual e religiosa.

À Província do Santíssimo Nome de Jesus do Brasil, que desde o início teve uma preocupação enorme para que eu trilhasse um bom caminho formativo e sempre mostrou sua proximidade e atenção fraterna em relação aos meus estudos, especialmente o nosso Provincial, Frei Marco Aurélio, OFM, pelo companheirismo e por se importar com cada detalhe da minha formação.

Agradeço infinitamente ao professor Dr. Pedro Adalberto Gomes de Oliveira Neto, que aceitou o convite para ser meu orientador e jamais mediu esforços em me acompanhar, pela sua generosidade e humildade que sempre me encantou, pela enorme paciência em acolher a minha fragilidade intelectual e por nunca desistir de mim.

Ao Frei Ronildo Arruda, que se dispôs a corrigir esta monografia, pelo incentivo à construção e ao desenvolvimento desta e pela sutileza em apostar na minha vocação.

Agradeço, imensamente, ao trabalho feito pelas mãos da professora Wanessa Damasceno, que realizou a formatação e revisão textual deste trabalho como muito zelo e dedicação.

Quero agradecer ao corpo docente do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás e à coordenação, que transformaram o meu saber num saber elaborado e crítico, com um olhar de esperança para o mundo à frente. Deixo a todos a minha eterna gratidão e minhas orações por cada um de vocês.

“O começo é o fim não desenvolvido e o fim é o começo desenvolvido”.

Hegel

“Irmãos, comecemos, pois até agora pouco ou nada fizemos”.

Seráfico Pai, São Francisco de Assis

RESUMO

Este trabalho monográfico faz parte de uma leitura profunda e investigativa da obra *Fenomenologia do espírito* (1807) de Hegel. Tentamos abordar algumas questões que provocaram em primeiro lugar o filósofo no seu tempo, como o conhecimento. Preparamos os recortes de pesquisa no contato com a “Introdução”, a qual aborda o dualismo moderno vigente naquele momento, o método do desenvolvimento que propõe o filósofo, ligado na perspectiva da consciência, e, finalmente, a experiência feita pela consciência. O assunto ganha vigor com a recusa do filósofo ao tratamento dado pelos modernos ao conhecimento, sujeito separado do objeto desde o começo do saber. E sua contribuição em desfazer essa concepção, ou princípio equivocado, iniciado pelos modernos por conta do saber. Noutra parte, Hegel nos convida a iniciarmos o saber pela própria consciência, debatendo entre a consciência ingênua e a consciência filosófica movida por um processo para chegar ao saber absoluto. Por fim, descrevemos como se deu esse processo no entorno da palavra “experiência” – os atos da consciência com o saber e o objeto a presenteia com um novo objeto – por ter concretizado esse elo entre interno e externo, ou seja, em-si e para-si em constante formação – mudando a mim mesmo pelo outro.

Palavras-Chave: Dualismo moderno, consciência, experiência, processo, formação.

ABSTRACT

This monograph is a work tied up on a deep and investigative reading of, *The Phenomenology of spirit (1807)* by Hegel. We try to address some questions that were first aroused by him, focusing on knowledge. At first we base our research by his statements on the "Introduction", approaching the modern dualism present at that time, the development method proposed by the philosopher, is connected to the perspective of consciousness, and finally to the experiences made by consciousness. This subject is emphasized by Hegel's refusal to the principles of knowledge given by the moderns, which separates object from the subject. And his contribution to undoing this conception, or mistaken principle, initiated by the moderns because of the knowledge. On the other hand, Hegel invites us to initiate the process of knowing through our consciousness, debating between naive consciousness and philosophical consciousness driven by a process to arrive at a true knowledge. Finally, we describe how this process went around the word "experience" – the acts of consciousness, the knowledge and the object presents itself as a new object - materializing this link between internal and external, that is, in and for itself as a constant formation – changing myself to another.

Keywords: Modern dualism, consciousness, experience, process, development.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 A CRÍTICA DE HEGEL AO DUALISMO MODERNO	12
1.1 O DUALISMO CARTESIANO	12
1.2 O DUALISMO KANTIANO.....	15
1.3 A CRÍTICA DE HEGEL AO DUALISMO MODERNO	20
2 O CONCEITO DE CONSCIÊNCIA.....	23
3 O CONCEITO DE EXPERIÊNCIA	33
CONCLUSÃO	38
REFERÊNCIAS	41

INTRODUÇÃO

Este trabalho é fruto de interesse acerca da teoria hegeliana, principalmente ao que consta sobre o problema da consciência e a nova concepção de experiência, cunhada por Hegel, categorias explicadas por Hegel em sua obra *Fenomenologia do espírito*, de 1807, especificamente na “Introdução” do livro.

Hegel inicia a redação da “Introdução” da *Fenomenologia do espírito* com a seguinte afirmação: “Segundo uma representação natural [...]” (HEGEL, 2007, p. 71). Hegel se refere às filosofias sistêmicas de René Descartes (1596-1650) e de Immanuel Kant (1724-1804) para, a partir dos construtos teóricos elaborados por esses pensadores, erigir a sua filosofia.

A abordagem central do primeiro capítulo desta monografia é a apresentação da leitura que Hegel faz do princípio filosófico de Descartes e de Kant, para os quais a filosofia tem como papel se referir à verdade, e que por vê-la sob essa condição, aplicam um método, antes de enfocarem o real problema filosófico, distinto da verdade, o que implica em certa concepção de princípio do saber: o eu pensante.

Noutra compreensão, identificamo-los como os pensadores da representação, pois constituíram os sistemas cartesiano e kantiano, ou seja, por partirem do princípio dicotômico: sujeito separado do objeto no começo do saber. É propriamente a esse princípio que Hegel direciona sua crítica: o dualismo moderno, ou seja, a problemática do começo do conhecimento.

Para Hegel, o absoluto encontra-se no começo do saber e se divide posteriormente. O começo é o absoluto, o indeterminado, o qual se mostra à consciência pelas figuras-de-espírito. Não há, no começo do conhecimento, os dualismos acima descritos, mas a unicidade do absoluto.

No segundo capítulo, traçamos uma explanação do que é consciência para Hegel, após termos identificado o erro promovido, segundo Hegel, pelos modernos acima citados. Hegel também explica, na “Introdução” de a *Fenomenologia do espírito*, a via da consciência natural até o saber absoluto, ou seja, o caminho da consciência na própria manifestação da efetividade da realidade, já que esta é marcada pela presença do absoluto. Nesse momento do texto, apresentamos os três conceitos hegelianos de consciência: ‘a consciência é’, ‘dá a si o seu padrão de

medida' e 'examina a si mesma por outra consciência', sabendo que ao realizar cada etapa, ou figura, conhece-se a partir de si mesma, mediante a alteridade.

No terceiro capítulo, retomamos os capítulos anteriores no que tange tanto à consciência em diálogo com o saber quanto o objeto, mostrando que essa vinculação acontece pelo fato da consciência saber de si. Posteriormente, discutimos o conceito de experiência, a qual realiza um determinado processo por que faz parte de uma consciência que sabe de si, e se coloca na relação com o Outro, neste caso, o objeto, e volta a si mediante a relação com o Outro.

Sabendo que essa volta altera a si mesma, vale dizer que é por isso que a chamamos de experiência. Sempre que aparece um novo objeto após ser excluído o primeiro objeto, ocorre a experiência. Portanto, este trabalho monográfico segue em etapas, apresentando a crítica de Hegel à filosofia moderna, o reconhecimento da consciência em si mesma e o caminho que ela efetua até o saber absoluto, que é a experiência.

1 A CRÍTICA DE HEGEL AO DUALISMO MODERNO

A filosofia moderna sofre influência substancial de dois sistemas filosóficos: um proposto por René Descartes (1596-1650), e outro por Immanuel Kant (1724-1804). Descartes estabelece a razão enquanto faculdade que permite ao sujeito dar sentido às coisas, e Kant, por sua vez, propõe o eu-pensante e seu poder de conhecimento via sensibilidade e entendimento.

Ambos os sistemas filosóficos são marcados pela semelhança quanto ao princípio do saber e, principalmente, por uma dicotomia entre o sujeito e o objeto, ou entre a razão e o entendimento. Atrelado entre eles encontra-se o método, uma das formas de autonomia da razão separada da realidade mundana.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) critica essa postura dicotômica do conhecimento, considerando-a contraditória no princípio do saber. Na “Introdução” da obra *Fenomenologia do espírito*, publicada em 1807, o autor inicia o texto propondo tal crítica, que se fundamenta em suas compreensões sobre consciência e experiência (cf. HEGEL, 2007). Essas categorias, muito significativas para a compreensão da nova ordem do saber proposta por Hegel serão tema desta monografia.

1.1 O DUALISMO CARTESIANO

No início da obra *Fenomenologia do espírito*, Hegel diz que “segundo uma representação natural [...]” (HEGEL, 2007, p. 71), ou seja, segundo René Descartes e Immanuel Kant, a filosofia tem como tarefa falar sobre a verdade, no entanto, esses autores manifestam-se, antes de focar o real problema filosófico, separados da verdade.

Em outros termos, os pensadores da era da representação¹, ou seja, aqueles que seguem os sistemas cartesiano e kantiano partem do princípio lógico dicotômico, o que significa que, na base de suas considerações, o sujeito encontra-se separado do objeto no princípio do saber. É exatamente a esse princípio dual moderno que Hegel volta sua crítica. Identificado como sujeito – ou eu-pensante,

¹ Michel Foucault (1924-1984) descreve em sua obra **As palavras e as coisas** que a era da representação é própria do período da Idade Clássica (cf. FOUCAULT, 1985, p.63-105).

segundo Kant –, o “eu” encontra-se na base do pensamento filosófico cognoscente de Descartes.

Com Descartes, e seu novo conceito de razão, essa tarefa se desloca ao sujeito. Ao estabelecer a razão como faculdade que permite ao homem diferenciar o verdadeiro do falso, Descartes a concebe como instrumento que concede ao homem meios para dar sentido às coisas do mundo.

Há, então, um deslocamento efetivo na modernidade, que antes era a *physis* (natureza/ser), ou Deus, que dão sentido às coisas, mas cuja responsabilidade recai agora sobre o homem. Compete a ele a tarefa de conhecer, de desvelar o velado da natureza, encontrando por detrás do corpo a alma, ou a essência, ou a ideia clara das coisas e distinta de cada coisa.

Para Descartes, todas as coisas têm corpo e alma, e entre eles há uma pequena distinção: o corpo muda e a alma² não se altera, ou seja, ela é essência e o que qualifica as coisas. Na herança de Platão e Aristóteles o conhecimento é universal e verdadeiro, Descartes também preserva esse princípio.

Vale destacar que conhecer é identificar o que é a essência, ou o que faz com que a coisa seja o que ela em essência é, ou sem a qual ela não é. Em vista disso, cabe complementar que conhecer é descrever o que por detrás dos corpos se esconde: a essência, ou o que determina a coisa.

Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de abalá-la, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava (DESCARTES, 1979, p. 46).

O sujeito pensante, para Descartes, se afasta inicialmente do objeto para que possa, mediante um método, alcançar a verdade, afastando-se do erro. Cabe ressaltar que Descartes compreende o método como a possibilidade de se evitar o engano, substituindo-o pela verdade. Em *Discurso do método* (1979), o autor considera que a razão é comum a todos os homens que dela podem fazer o uso que melhor lhes convier. O principal, segundo Descartes, não seria ter a razão, mas sim

² Alma, em seu construto filosófico, são todas as coisas constituídas de corpo e alma. O corpo é perene, mas a alma o qualifica; é ela que o mantém de forma essencial (OLIVEIRA NETO, 2014, p. 02).

fazer o bom uso dela. O bom uso ao qual se refere diz respeito aos preceitos de seu método (cf. DESCARTES, 1979).

Descartes encontrava-se descontente com relação às ciências. Ele havia aprendido, desde a infância, que mediante emprego da razão, esta nos encaminharia à verdade, porém, ao tornar-se doutor, viu-se, ao contrário, ignorante. Assim, Descartes determina o eu-pensante como princípio sustentável e defensável de todas as ciências, e estabelece os preceitos do seu método para evitar a forma imprudente de sua atuação e o engano da razão.

Os questionamentos de Descartes levaram-no à formulação de um novo conceito de razão e, conseqüentemente, de um novo método de produção de conhecimento. Desse modo, a razão cartesiana estabelece que o sujeito pode, pela razão, chegar a uma verdade distinta de outra proposta pelas ciências tradicionais de sua época.

Com Descartes, e seu novo conceito de razão, essa tarefa se desloca ao sujeito. Ao definir a razão como uma faculdade que permite ao homem distinguir o verdadeiro do falso, Descartes a concebe como instrumento, pelo qual e em seu bom uso, permite ao homem dar sentidos às coisas do mundo. Deus colocou as essências das coisas nelas mesmas, mas cabe ao homem conhecê-las, mediante o bom uso da razão (OLIVEIRA NETO, 2014, p. 01).

Esse novo conceito de razão exige outro método, oriundo das preocupações de Descartes acerca da verdade. Nessas preocupações reside a atenção de Descartes quanto à busca pelo método verdadeiro:

Não quis de modo algum começar rejeitando inteiramente qualquer das opiniões que porventura se insinuaram outrora em minha confiança, sem que aí fossem introduzidas pela razão, antes de despender bastante tempo em elaborar o projeto da obra que ia empreender, e em procurar o verdadeiro método para chegar ao conhecimento de todas as coisas de que meu espírito fosse capaz (DESCARTES, 1979, p. 36).

Descartes (cf. 1979) afirma que em seu contato com as ciências, a saber, a filosofia, a lógica e as matemáticas, nada fora conquistado, a não ser dúvidas e erros, o que o impulsiona à elaboração dos preceitos do seu método.

Por esta causa, pensei ser mister procurar algum outro método que, compreendendo as vantagens desses três, fosse isento de seus defeitos. E, como a multidão de leis fornece amiúde escusas aos vícios, de modo que um Estado é bem melhor dirigido quando, tendo embora muito poucas, são estritamente cumpridas; assim, em vez desse grande número de preceitos de que se compõe a Lógica, julguei que me bastariam os quatro seguintes desde que tomasse a firme e constante resolução de não deixar uma só vez de observá-los (DESCARTES, 1979, p. 37).

Com base nessas considerações, Descartes, depois de ter definido a razão como faculdade ou instrumento, descreve os quatro preceitos do seu método, que orientam ao sujeito a necessidade da compreensão atenta e da razão desperta para a boa absorção do seu caminho. Ei-los a seguir:

[...] nada incluir ao juízo mesmo que se apresente clara e distintamente que não provocasse nenhuma dúvida. [...] dividir cada um dos problemas e ao examinar em tantas parcelas que fosse possível e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las. [...] conduzir por ordem os pensamentos, iniciando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer até subir os degraus mais compostos. [...] realizar enumerações tão completas e revisões gerais, que o tivesse a certeza de nada omitir (DESCARTES, 1979, p. 37-38).

Descartes defende que o método se situa entre o sujeito e o objeto e que, mediante a orientação desses preceitos, a verdade poderia ser alcançada no final do processo cognoscente. É exatamente a esse princípio dicotômico entre sujeito e objeto, considerando que a razão separada do objeto pode, mediante o seu bom uso e um método adequado, permitir ao sujeito alcançar a verdade, que Hegel aponta a sua crítica à filosofia cartesiana (cf. HEGEL, 2007).

Ademais, Descartes julgava o conhecimento como um instrumento pelo qual o absoluto poderia ser agarrado no fim do processo do saber. É de se notar que o filósofo buscava identificar e registrar o mundo, agarrar o absoluto, não tomando nenhuma cautela em relação ao início do saber, e sim separando o absoluto da consciência³. Acerca disso, afirma Neusa Maria Borges da Silva:

Hegel criticará exatamente esse dualismo moderno presente no princípio da filosofia cartesiana. Para ele, a teoria de Descartes, antes de focar a verdade, põe-se dela separado e pretende agarrá-la no final do processo do conhecimento. É nesse sentido que Hegel inaugura a sua obra *Fenomenologia do Espírito*: recolocar o problema do princípio lógico pelo qual os construtos teóricos dos pensadores modernos e tentar alterar o princípio das filosofias que ali se estabeleceram. O dualismo cartesiano é o seu primeiro alvo (SILVA, 2018, p. 29).

1.2O DUALISMO KANTIANO

Kant, em sua obra *Acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e do mundo inteligível* (cf. 1983a), mais conhecida como *Dissertação de 70^a*, assevera,

³ O conceito de Consciência será explicado no tópico 2 desta monografia.

⁴ A “grande luz” que Kant diz ter aprendido em 1769, e que consistia no núcleo de sua futura “revolução copernicana”, encontra uma primeira e prematura expressão na *Dissertação de 70*, a qual se apresentava como uma “propedêutica” da metafísica, entendida como conhecimento dos

assim como teorizou Descartes, que o conhecimento supõe a separação inicial entre sujeito e objeto. A partir desse princípio, o eu-pensante se colocaria diante do mundo sensível.

O filósofo alerta para a necessidade de se distinguir o conhecimento sensível do conhecimento inteligível, os quais são definidos na obra *Crítica da razão pura* (cf. 1983b) como fenômeno e númeno. Kant argumenta que o conhecimento do mundo sensível é possível pela sensibilidade e pelo entendimento, enquanto o do mundo inteligível se dá mediante a razão. Isso significa que o mundo inteligível não se satisfaz com objetos sensíveis, restringindo-se ao pensamento, mesmo que seja possível a produção de um conhecimento validado via fenômeno ou mediante objetos sensíveis – a verdade, para Kant, é lógica e formal (cf. KANT, 1983b).

O olhar⁵ de Copérnico inspirou Kant a fundamentar, por outro viés, a questão do conhecimento. Na obra *Dissertação de 70*, Kant distingue o que é relativo ao mundo sensível e o que é próprio ao mundo inteligível e, mais tarde, na obra *Crítica da razão pura*, Kant os nomeia, definindo-os como númeno⁶ e fenômeno⁷. Dessa forma, na base das considerações kantianas encontra-se o que é relativo ao pensamento e o que é específico ao conhecimento. O mundo numênico, para o autor, não requer objetos sensíveis, pois é constituído pelas essências, pelas coisas-em-si-mesmas, por verdades. Kant nos adverte que Deus, o mundo, a alma e a liberdade não são passíveis de conhecimento, uma vez que eles não requerem

princípios do intelecto puro. A verdadeira novidade do texto referia-se ao conhecimento sensível, definido como *intuição*, e a concepção de espaço e de tempo, entendidos nem como realidades ontológicas nem como relações entre as coisas, e sim como *modos com os quais o sujeito capta sensivelmente as coisas* (REALE, 2005, p. 347).

⁵ Desse modo, as leis centrais dos movimentos dos corpos celestes proporcionara certeza manifesta ao que Copérnico tomou inicialmente só como hipótese, provando a força invisível que liga a estrutura do mundo (a atração de Newton), a qual teria permanecido para sempre oculta não houvesse o primeiro ousado, de maneira paradoxal, mas verdadeira, procurando os movimentos observados não nos objetos celestes, mas no seu espectador (KANT, 1983b, p. 14).

⁶ “Coisa em si” não são objetos dos sentidos, mas podem ser apenas pensadas pelo intelecto: a “coisa em si” é, por isso, um ser inteligível, um númeno (de *noumenon*), que para Kant tem apenas o sentido negativo de não ser fenomênico. O conceito de númeno é um “conceito problemático”, no sentido de que não contém nenhuma contradição e que, portanto, como tal nós, podemos pensá-lo, mas não efetivamente conhece-lo; mas é também um conceito necessário, a fim de que a intuição sensível não se estenda até as coisas em si, e seja assim limitada a validade objetiva do conhecimento sensível (REALE, 2005, p. 368).

⁷ O *fenômeno* (do grego *phainómenon*, que significa “aparição”, “manifestação”) é o objeto da intuição sensível, da qual jamais captamos o objeto tal como é em si, mas como ele “aparece” a nós. O fenômeno tem uma matéria e uma forma: a *matéria* é dada pelas sensações singulares e pode existir apenas *a posteriori*; a *forma*, ao contrário, não vem das sensações e da experiência, mas do *sujeito*; é, portanto, *a priori* e permite ordenar sistematicamente os dados sensoriais em determinadas relações (REALE, 2005, p. 367).

objetos sensíveis. Mesmo não podendo ser ditos, eles podem ser pensados (cf. KANT, 1983b). Essa tese requer que Kant distinga razão de entendimento, ou, como explica o filósofo Paul Guyer:

[...] na “Dialética Transcendental”, Kant sustenta que, embora nos seja natural tentar representar os tradicionais absolutos metafísicos – a alma (o absolutamente simples), o mundo (o absolutamente *omni* – abrangente) e Deus (o absolutamente necessário) – por meio de ideias da razão pura formadas analogamente aos conceitos puros do entendimento, principalmente as categorias de relação (substância, causação e interação), nós não temos qualquer justificação teórica para fazê-lo (GUYER, 2014, p. 210).

Para Descartes e para Hume (cf. 1973), a razão deve nos conduzir ao entendimento mundano, seja ele universal (Descartes) ou particular (Hume). Kant entende que à razão cabe pensar o mundo numênico e que à sensibilidade e ao entendimento cabe se referir ao mundo sensível, ao fenômeno. É dessa forma que razão se distingue de entendimento, ou seja, o conhecimento é, portanto, fenomênico, e não causal.

Por fenômeno, Neusa Maria Borges da Silva esclarece: “o objeto como ele aparece para nós é o fenômeno. O mundo fenomênico é o mundo natural, intuído pela sensibilidade humana e conceituado pelo entendimento” (SILVA, 2018, p. 31).

Kant elabora um postulado diferente do que existia e aplica a observação crítica à razão especulativa, separando-se dos métodos empregados pela metafísica tradicional e apoiando-se não nos objetos em si mesmos, mas no sujeito que os observa. A transmutação provocada por Copérnico é utilizada por Kant para exemplificar a mudança que o olhar kantiano propõe. Diante do consenso científico tradicional sobre o estado estático da Terra e sobre os demais planetas e astros girarem ao seu redor, a inversão de Copérnico, ao supor o sol no centro do universo, se assentou em um princípio lógico tão interessante e novo ao saber de sua época que impactou decididamente na teoria do conhecimento kantiano.

Para Kant, é o sujeito quem coloca problemas para a natureza: é a nossa capacidade intelectual de raciocinar sobre o objeto, no tocante ao saber, que nos proporciona desfrutarmos a operação de consciência sobre os mesmos. Copérnico não levantou dados empíricos e os analisou, mas direcionou-se à mente humana, elaborando questões para que a natureza as respondesse. Esse modelo copernicano influenciou decididamente a tese kantiana, segundo a qual a natureza é inquirida pelo sujeito. E, como afirma Neusa Maria Borges da Silva (2018, p. 30):

Copérnico admitiu como hipótese e demonstrou a força invisível que através das leis do movimento dos corpos celestes faz o mundo. Ousou procurar a explicação desses movimentos observados, não através dos objetos celestes, mas o seu espectador. A mudança, então, exposta na cultura da razão especulativa, mostra-nos que é possível alterar o método que até agora a metafísica seguiu.

Kant postula que não são os objetos que nos manipulam acerca do conhecimento, mas é o sujeito que, diante do objeto e tendo *a priori* sensibilidade e intelecto, pode trazer um conhecimento sobre aquele objeto do qual se aproxima. Trata-se do que Kant denominou por transcendental: os inúmeros modos como o sujeito é capaz de conhecer os objetos, ou as condições *a priori* de toda experiência possível. Ao serem próprias ao sujeito, e não ao objeto, esses modos de conhecer são denominados transcendentais, ou seja, são disposições sem as quais é impossível conhecer. De forma mais concisa, transcendental é a circunstância indispensável a todo conhecimento possível: o espaço e o tempo.

Em resumo ao que já foi problematizado, para Kant há duas formas de conhecimento: o sensível e o intelectual. O primeiro supõe a intuição e se refere aos fenômenos; o segundo, mediante a razão, visa às essências e à verdade. Na obra *Dissertação de 70*, Kant (cf. 1983a), ao analisar o problema do método e do conhecimento, distingue o conhecimento próprio aos sentidos, e o relativo ao inteligível. Na obra *Crítica da razão pura* (cf. 1983b), ele altera as palavras sensível para fenômeno, e inteligível para númeno. O primeiro requer o sensível e permite o conhecimento, enquanto o segundo não requer objetos sensíveis e, portanto, é inacessível ao conhecimento.

Em *Dissertação de 70*, Kant determina que todo conhecimento possível supõe o espaço e o tempo. Por tempo, Kant entende uma ideia singular, uma intuição pura e não sensível, uma amplitude contínua ou uma extensão que não é composta de elementos simples. O tempo, em nenhum momento, é qualquer coisa objetiva e real, ou seja, não é uma substância, nem um acidente, nem uma relação, mas uma condição subjetiva, uma intuição pura e anterior, como princípio formal aos conceitos de substância e de acidente. Ele é um ser imaginário – lei imutável das coisas sensíveis – que contém a forma universal dos fenômenos; ele é primitivo e originário, o princípio formal, absolutamente primeiro, do mundo sensível (cf. KANT, 1983a).

Em relação ao conceito de espaço, este não é desprovido de sensações; especificamente, ele é uma representação, uma intuição pura, um conceito singular constituído a partir de sensações. Ele não é uma coisa objetiva e real, não é uma substância, um acidente, uma relação, mas é subjetivo e ideal, uma espécie de esquema que serve para classificar tudo que é sentido exteriormente. Paul Guyer (cf. 2014) fala sobre a noção de tempo e espaço para Kant: “espaço e tempo são aspectos necessários de todas as aparências de objetos para nós, mas são verdadeiros somente das aparências desses objetos, não das coisas como elas podem ser em si mesmas” (GUYER, 2014, p. 207).

O espaço e o tempo seriam, assim, condições *a priori* de todo conhecimento possível. Este, por sua vez, se subdivide, segundo Kant, em dois ramos: o conhecimento pelos sentidos e o conhecimento pelo intelecto. Ambos são respectivamente distintos em grau e natureza, mas, de acordo com a compreensão kantiana de conhecimento, os objetos são dados ao homem pelos sentidos, mas são pensados apenas pelo intelecto.

Ao elaborar uma teoria do conhecimento da universalidade, Kant nega a necessidade da experiência particularizada na produção do conhecer em torno de si mesmo, como nos apresenta Guyer:

Kant acreditava que qualquer conhecimento da universalidade e da necessidade deveria ser inteiramente *a priori*, ou independente da experiência, porque, como Hume pensara, a experiência poderia dar conhecimento tão-só de verdades particulares e contingentes; mas o conhecimento *a priori* só poderia ser o conhecimento dos princípios de nosso próprio pensamento e de como as coisas aparecem para nós, não o conhecimento de como as coisas realmente são em si mesmas (GUYER, 2014, p. 203).

Ao transferir toda força do processo do conhecimento para o sujeito, Kant inova em relação ao princípio do saber, mas, segundo Hegel, ele ainda permanece no gonzo do dualismo moderno (cf. HEGEL, 2007). Isso se justifica porque, para Kant, cabe ao sujeito inquirir a natureza e os objetos ou reduzi-los às perguntas do sujeito, que devem ser respondidas pela natureza, o que supõe a dualidade entre o eu-pensante e o mundo sensível ou, em outros termos, entre razão e entendimento.

É exatamente essa a crítica de Hegel ao dualismo kantiano: considera que há um sujeito apartado da natureza, um sujeito separado do objeto, em que a razão é distinta do entendimento no princípio do saber, bem como supõe que essa distinção inicial possibilitaria ao sujeito cognoscente alcançar a verdade.

1.3 A CRÍTICA DE HEGEL AO DUALISMO MODERNO

Hegel inicia a sua contribuição filosófica na obra *Fenomenologia do espírito* (cf. 2007) percorrendo sobre o papel fundamental que a filosofia tem, ou seja, falar sobre a verdade, sobre a Coisa em si mesma. No entanto, o filósofo nos adverte que os construtos teóricos sistêmicos de Descartes e de Kant, marcos inicial e final da filosofia moderna, como exposto anteriormente, antes mesmo de falar a verdade, necessitam, primeiro, colocar entre o sujeito cognoscente e o objeto a ser investigado um método pelo qual a verdade poderia ser agarrada (Descartes) ou contemplada (Kant). Trata-se, para nosso filósofo, de um erro lógico (cf. HEGEL, 2007).

Desse modo, Hegel nos adverte sobre o cuidado da filosofia em relação à verdade – seu foco principal e seu fim último –, e sobre o perigo de cairmos na armadilha da falsidade de um princípio filosófico dicotômico. Tal ponto de partida, por sua vez, característico das filosofias cartesiana e kantiana, teria pressupostos equivocados: a distinção inicial entre sujeito e objeto, razão e entendimento e o eu ou a consciência na base das suas considerações, o que significaria que o conhecimento, ao invés de alcançar a verdade, perder-se-ia na particularidade do discurso.

No segundo parágrafo da “Introdução” à sua obra *Fenomenologia do espírito*, Hegel descreve que o receio em errar instaurou, nos pensadores acima citados, uma desconfiança na ciência, o que deve ser examinado, uma vez que Descartes e Kant se propõem a evitar o erro e alcançar a verdade. O erro lógico seria supor que fora da ⁸verdade o sujeito pode alcançá-la. Para Hegel, o conhecimento fora do absoluto está, também, fora da verdade e, nesse sentido, há um contrassenso no princípio lógico do saber cunhado pelos autores modernos (cf. HEGEL, 2007).

Nos parágrafos iniciais da *Introdução* da obra *Fenomenologia do espírito*, Hegel tece duras críticas ao dualismo moderno ao considerar que se torna um grave engano partir de um princípio egoico e dele supor representação veraz ou contemplativa, como elaboraram Descartes e Kant, e que o sujeito pode agarrar ou contemplar a verdade, estando o sujeito dela ilidido, é um

⁸ Nota do Autor: A verdade não é um dado, verdade é o absoluto, e este é indeterminado, o qual se determina *a posteriori*, o sujeito é uma dessas determinações.

grave engano teórico. É o mesmo que supor que estando fora da verdade seu discurso seja, de antemão, verdadeiro (OLIVEIRA NETO, 2018, p. 182, grifos nossos).

Para Hegel (cf. 2007), esta característica, própria das filosofias modernas, pode transformar seu conceito em um contrassenso na medida em que tenta conquistar para a consciência aquilo que é em si, por meio do conhecer, mesmo acreditando que entre o conhecer e o absoluto há algo que os intermedeia, o método, ou uma nítida linha divisória.

Nesse sentido, o conhecer fica condicionado ao método ou ao instrumento, no qual o absoluto poderia ser agarrado ou contemplado no final do seu processo cognoscente. Mas isto, antes, significa que a aplicação de um instrumento não deixe a Coisa⁹ tal como ela é para si, mas que com ela adquira equívocos e alterações. Esse é o primeiro momento da crítica do filósofo ao dualismo moderno. Sobre essa crítica, Oliveira Neto:

indica-nos a necessidade de Hegel conjugar qualidade e quantidade em um processo de formação da consciência imersa na história, e mediante a alteridade. Kant distinguia o *die Sache* do *das Ding* ou a Coisa como essência da coisa como fenômeno ou manifestação. Hegel considera que o *die Sache* já se encontra imbricado nos *das Ding*, o que implica, na linguagem kantiana, que númeno e fenômeno não se separam imediatamente, mas que ambos já se encontram imbricados um no outro, o que torna possível determinações *a posteriori*. Para dar conta dessa tese, Hegel o determina como *seienden* ou como ser-sendo, traduzido por Paulo Meneses por essente (OLIVEIRA NETO, 2018, p. 182).

O problema presente na consideração hegeliana acerca do princípio do saber denota que o contrassenso dessa concepção encontra-se em se recorrer a um meio, supondo assim que a verdade poderia ser alcançada no final do processo do conhecimento. Inverter esse princípio filosófico e substituí-lo por outro é o que Hegel propõe nos parágrafos iniciais da “Introdução” da *Fenomenologia do espírito*. Trata-se do segundo momento relevante do texto: propor um princípio distinto daquele estabelecido pelos pensadores modernos que critica. Mas, antes, é necessário expor com clareza a crítica de Hegel ao dualismo moderno. Segundo o autor,

⁹ Nota do Orientador: A palavra “coisa” na linguagem hegeliana merece atenção quanto à sua escrita. Hegel emprega *die Sache* e *das Ding*. Essas duas palavras significam “coisa”, mas a primeira se refere à coisa em-si-mesma, enquanto a segunda significa a coisa como essente. Por esse motivo, na versão para o português brasileiro, elaborada por Paulo Meneses, aparecem as palavras “Coisa e coisa”. A primeira se refere à Coisa mesma (*die Sache selbst*) ou à essência, escrita neste trabalho com inicial maiúscula, enquanto a segunda se refere ao objeto, o *das Ding*, escrita neste texto com inicial minúscula, e que significa “aquilo que se manifesta”.

se através do instrumento o absoluto tivesse apenas de chegar-se a nós, como passarinho na visgueira, sem que nada nele mudasse, ¹⁰ele zombaria desse artifício se já não estivesse e não quisesse estar perto de nós em si e para si (HEGEL, 2007, p. 72).

Para Hegel, o princípio do saber não pode ser estabelecido de forma dicotômica ou separado no princípio do conhecimento, seja o sujeito do objeto, ou a razão do entendimento. Esse foi o equívoco dos filósofos modernos acima citados. Para Hegel, Coisa e coisa, sujeito e objeto, razão e entendimento, númeno e fenômeno encontram-se imersos no princípio do conhecimento, dividindo-se posteriormente, o que supõe certa concepção de consciência e de experiência – temas desta monografia, os quais serão apresentados a seguir.

¹⁰ Nota do Autor: Para Hegel, Descartes pretende agarrar a verdade, e Kant contemplá-la. O Absoluto não é problema deste trabalho. O tema foi consciência e experiência. Absoluto é trabalho de maior fôlego, e ele se encontra na Ciência da Lógica e não na Fenomenologia do Espírito. Nesta tem o saber absoluto em si mesmo.

2 O CONCEITO DE CONSCIÊNCIA

Após Hegel tecer a sua crítica ao princípio dual cunhado pelos filósofos modernos, seu passo seguinte foi reconceituar a categoria de consciência. Conceito basilar das teorias modernas acerca do conhecimento, a consciência figura como o palco no qual é possível conhecer. Após propor a inseparabilidade inicial entre sujeito e objeto e estabelecer o ¹¹método do desenvolvimento, Hegel conceitua a categoria de consciência no âmbito de sua filosofia especulativa.

Neste capítulo, apresentaremos o lugar que a consciência ocupa na obra desse autor, no que se refere ao conhecimento, ou seja, como ela se relaciona com a verdade. Para isso, além de defini-la, é necessário entender qual é o seu papel no caminho de sua definição.

A introdução à *Fenomenologia do Espírito* começa por anunciar o que Hegel fará em toda a obra, isto é, procurar lançar o leitor à sua autoconsciência. Hegel atua em duas instâncias. A primeira anuncia a consciência natural ou ingênua que começa a se deparar com o mundo. A segunda, o desejo de compreendê-la. A *Fenomenologia do Espírito* será esse movimento constante da consciência em busca de seu 'reconhecimento' (*Erkenntnis*) (GOMES NETO, 2003, p. 54-55).

Em *Fenomenologia do espírito*, Hegel descreve o caminho que a consciência¹² natural percorre desde a sua ingenuidade até o saber absoluto, ou o caminho da consciência em sua manifestação na efetividade da realidade, ainda marcada pela presença do Absoluto, e apresentada à consciência pelas figuras-de-espírito¹³.

Para Hegel, o princípio do saber não é a consciência, mas o espírito¹⁴ que se mostra à consciência. Esta, por sua vez, dá a si mesma o seu padrão de medida e se examina mediante Outra consciência. É nesse sentido que se pode colocar a

¹¹ Nota do autor: E o significado de método do desenvolvimento é a dialética.

¹² Hegel usa do termo consciência natural para fazer uma distinção entre dois tipos de consciência: consciência filosófica e consciência natural ou comum. Na verdade, só existe uma única consciência que se desdobra em momentos distintos. De acordo com o filósofo francês Jean Hypollite (1946-1999), trata-se da consciência que ao alcançar o saber filosófico volta-se a si mesma, e consciente de sua empiria, passeia pelo campo fenomenológico (cf. HYPOLITE, 1999 *apud* SILVA, 2008). Logo, a consciência comum é a que é descrita, realizando a experiência de si mesma para se autoconhecer, e a consciência filosófica é a que descreve o saber originário da experiência da consciência comum. E, nesse ponto, a consciência filosófica exerce também a função de consciência comum (como em uma reversão da própria consciência) ao produzir um saber a partir do saber comum, elevando-o à condição de saber filosófico, retomando a unidade da consciência.

¹³ Nota do Orientador: Figuras-de-espírito é a apresentação do absoluto à consciência na história.

¹⁴ Nota do Orientador: Espírito é a junção do externo com o interno de forma efetiva.

pergunta: como a consciência sabe que conhece? Como acontece, na consciência, o processo do saber?

A primeira consideração consiste em questionamos como ocorre o processo do saber, como a consciência se põe como distinta de algo, ou como o sujeito cognoscente relaciona-se com esse algo investigado. Em outros termos, no processo do conhecer há a consciência – em-si e para-si – e algo para ela, de forma que a determinação de algo para a consciência é o saber, e este deve ser explicitado mediante outra concepção de consciência, distinta da definição dos filósofos modernos.

Na concepção de conhecimento da filosofia moderna, que supõe a dicotomia no princípio do conhecer, ou seja, o sujeito cognoscente separado do objeto a ser conhecido, supõe-se que a consciência esteja diante de um objeto, e que o conhecer consiste em desvelar o velado do objeto (Descartes), identificando-o; ou contemplá-lo (Kant). Nesse sentido, a consciência assume o papel de representação do objeto, distinto e separado dela. Paulo Meneses, especialista e tradutor de Hegel, em seu livro *Para ler a fenomenologia do espírito* (1985), discorre sobre o tema:

Analisando o que se passa na consciência: quando ela opera, distingue dentro, de um lado, alguma coisa a que se refere, que é para a consciência: o *saber*; e de outro lado, um ser que é-em-si: a *verdade*. Quer dizer, o que é referido ao saber é também distinguindo dele e posto como algo que é-em-si. Procurando a verdade do saber, vamos encontrar o que ele é em si, mas, neste caso ele é nosso objetivo (MENESES, 1985, p. 32).

Percebe-se que a partir do referencial representacional de Descartes e Kant, o surgimento da ciência se mostra como uma aparência, um fenômeno, uma vez que ela lida não com a verdade, mas com a aparência de verdade. E para os filósofos, tal procedimento tornar-se-ia insuficiente em conceber a verdade, podendo, porém, ultrapassar essa realidade impotente. Segundo Paulo Meneses:

a Ciência, ao surgir, é ainda apenas uma aparência: um 'saber fenomenal', um 'conceito' de saber e não o saber atualizado e desenvolvido em sua verdade. Mas tem que ser assim: a ciência só pode nascer do saber natural e ir se libertando aos poucos da aparência, voltando-se contra ela (MENESES, 1985, p. 30).

A consciência natural, assim, vai exercer o teste, ou seja, vai penetrar e realizar uma investigação acerca do saber, provando, de fato, o conceito como um saber falsificado, um saber fenomenal falho, o que conduz a consciência natural a se surpreender sobre si mesma, pois ela o tinha – o conceito – como um saber

verdadeiro. Meneses exemplifica esse trecho afirmando que: “a consciência natural vai provar para si que é apenas o ‘conceito’ do saber, ou o saber não-real. Uma decepção para quem a tinha – a consciência – como o real saber: realizar este conceito é perder sua verdade” (MENESES, 1985, p. 30).

Desta feita, já que o saber após esse processo de investigação se dá conta de que não possui absolutamente nada, de que está de mãos vazias em relação a si mesmo, a consciência se dá conta de ter alcançado uma concepção negativa e uma aparência vazia, sem qualquer utilidade:

É de notar que a apresentação desta consciência como não verdadeira não é algo puramente negativo, como representa unilateralmente uma das figuras ou etapas da consciência imperfeita: o cepticismo¹⁵ comum. Essa vê no resultado apenas o puro nada e dele não sai; e tudo que encontra joga neste abismo vazio. Quando a consciência se dá conta de que o nada é sempre negação de alguma coisa, que é determinado e tem um conteúdo, efetua a transição para uma nova forma; e através da negação vai realizando o processo completo das sucessivas figuras da consciência (MENESES, 1985, p. 31).

A consciência, ao fazer esse caminho, procura estabelecer um vínculo com o objeto e tende apenas a alcançar o saber nele mesmo; ao encontrar o conceito que corresponde ao objeto e o objeto que corresponde ao conceito, acomoda-se em uma única etapa. Mas a consciência necessita – na busca de se reconhecer – de progredir ou de ultrapassar a si mesma. Por isso, Meneses assevera que “a consciência é o ato de ultrapassar o limitado; e quando este limitado lhe pertence é o ato de ultrapassar-se a si mesma” (MENESES, 1985, p. 31). A consciência, portanto, tem que se dar conta de que ela é algo no curso de sua formação, ou é a busca de seu reconhecimento. Trata-se do que Hegel entende como o primeiro conceito de consciência. Para ele, “a consciência é para si mesma seu conceito” (HEGEL, 2007, p. 76).

Nesse sentido, a consciência, ao se dar conta de que é a sua própria essência, de imediato, constata que algo diferente de si se apresenta à sua frente, o que significa que a consciência sabe o que ela mesma é diante de alguma coisa distinta dela. Dessa forma, o seu saber sobre algo supõe tanto o saber sobre si quanto o diferenciar-se de outra consciência.

¹⁵ “Trata-se precisamente do cepticismo, que vê sempre no resultado somente o puro nada e abstrai-se de que esse nada é determinadamente o nada daquilo que resulta. Porém o nada, tomado só como o nada daquilo donde procede, só é de fato o resultado verdadeiro: é assim um nada determinado e tem um conteúdo” (HEGEL, 2007, p. 76).

Assim, o primeiro conceito de consciência (a consciência é) supõe que Hegel apresente um segundo conceito de consciência (a consciência fornece a si o seu padrão de medida). Hegel afirma então que “a consciência fornece, em si mesma, sua própria medida; motivo pelo qual a investigação se torna uma comparação de si consigo mesma, já que a distinção que acaba de ser feita incide na consciência” (HEGEL, 2007, p. 78).

A consciência que está cônica de que ela é, sabe agora que sua relação com o saber se estabelece a partir do que ela mesma fornece a si para que ela possa conhecer. Ao se direcionar a algo externo a ela, a consciência, por intermédio do saber, se põe a conhecer, e ao se deparar com o diferente dela, posiciona-se de forma que, ao conviver com o outro, estabelece com ele um vínculo de modificação. Assim acontecem os primeiros passos da consciência, como bem enfatiza Hegel:

Pois a consciência *distingue* algo de si e ao mesmo tempo *se relaciona* com ele; ou, exprimindo de outro modo, ele é algo *para a consciência*. O aspecto determinado desse relacionar-se – ou do ser algo *para uma consciência* – é o saber (HEGEL, 2007, p. 77).

A consciência decorre de um processo e a ele se liga enquanto superação de uma tentativa árdua de se desprender de sua verdade, que absolutamente não possui, mas tem em si por meio do outro. Assim, afirma Hegel (2007, p. 75): “a série completa das formas da consciência não-real resultará mediante a necessidade do processo e sua concatenação mesma”. E por se reportar dessa maneira, a consciência tende a se esconder e se esquivar da verdade absoluta, sentindo-se ameaçada em relação à sua verdade ordinária, o que a impede de progredir.

Ou seja: o medo da verdade poderá ocultar-se de si e dos outros por trás da aparência de que é um zelo ardente pela verdade que não aquela única vaidade de ser sempre mais arguto que qualquer pensamento – que se possua vindo de si mesmo ou de outros (HEGEL, 2007, p. 77).

Quando a consciência permite a interação e o desdobramento de seu próprio conceito, ela se dá conta de que ela é seu padrão de medida – mesmo que, descoberta por si mesma, não se mostre completamente e como única verdade.

A consciência, contendo nela a própria essência, em vista de ser ciência, e no tocante a ser absoluta, manifesta-se em um rodízio, provando que pode dar passos adiante em relação à sua mera manifestação.

A consciência se dispõe a si mesma, enquanto sua essência. Isto consiste que ela é ciência, no sentido de saber absoluto. Disto advém duas características. A consciência se manifesta em sua manifestação, ao mesmo tempo em que ela

se manifesta. A mesma se instala na luz da sua própria essência, nas perspectivas essenciais de sua aparição. E assim, ela se organiza como reino de suas figuras (HECK; GOMES NETO, 2006, p. 06).

Na mesma direção, Paulo Meneses considera:

Assim, a consciência dá sua medida nela mesma; pois é ali que existe a dicotomia do que é-para-outrem (o momento do saber) e do que é em-si (o momento da verdade). Temos pois a medida que a consciência estabelece para medir o seu saber: é aquilo que designa dentro dela como o em-si, ou o verdadeiro. Chamemos o saber, conceito; chamemos a essência, ou o verdadeiro, objeto: o exame então consiste em ver se o conceito corresponde ao objeto. (Se chamarmos, porém o em-si do objeto, de conceito, e o que é para outrem de objeto, o exame vai consistir em ver se o objeto corresponde ao conceito). Tanto faz; o que importa é saber que os dois momentos, conceito e objeto (ser-para-outrem e ser-em-si), estão em ambos no interior da consciência, ou do saber que analisamos (MENESES, 1985, p. 32).

A consciência que é, sabe agora que é seu próprio padrão de medida, e, por isso, ela se dá conta da necessidade de examinar a sua própria verdade e ver se o absoluto¹⁶ verdadeiro coincide com o ¹⁷absoluto ordinário. Desta forma, um terceiro conceito de consciência se apresenta como necessário: “a consciência se examina a si mesma” (HEGEL, 2007, p. 79). Acerca disso, Paulo Meneses considera que:

Não precisamos, pois, trazer nossas medidas, nem utilizar nossas ideias pessoais durante a pesquisa: ao contrário, é afastando-as que podemos ver a coisa como é em-si e para-si mesma. Mais ainda: nem sequer precisamos efetuar a comparação ou exame, pois a própria consciência se encarrega disso; porque sendo consciência de um objeto e também consciência de si mesma, é ao mesmo tempo consciência do que é para ela verdadeiro e consciência de seu saber desta verdade. Já que ambos são *para ela*, a consciência é também sua comparação: é para ela que seu saber corresponde – ou não corresponde – ao seu objeto. Há, portanto, dois momentos: num, o objeto é em-si (momento da verdade); noutro, é *para-a-consciência* (momento do saber). Nesta distinção, a consciência funda seu exame (MENESES, 1985, p. 32).

¹⁶ Por absoluto pode-se entender algo não dependente de, incondicionado a, não relativo a ou limitado a qualquer outra coisa; autônomo, perfeito, completo (INWOOD, 1997, p. 39-41).

Nota do Orientador: Enquanto na fenomenologia do espírito a questão é partir do sadio senso comum para o saber absoluto, a Ciência da lógica investiga o absoluto em si mesmo. E Hegel inicia a sua investigação analisando o que são o ser e o nada puros. Ambos são indeterminados, e na passagem de um ao outro advém a determinação. Esta disposição teórica permite que a consciência, no caso da Fenomenologia do espírito, possa se experimentar no processo do saber. O absoluto é o indeterminado que permite determinações posteriores. Hegel, portanto, distingue-se dos pensadores modernos já citados, e não parte de dicotomia, mas do absoluto no processo cognoscente. E esse processo, executado pela consciência na experiência, constitui-se na história. Nesta, o absoluto mostra-se de forma efetiva.

¹⁷ Nota do Autor: O absoluto ordinário é a concepção que o sujeito tem do absoluto. O absoluto verdadeiro é o absoluto nele mesmo. Essa distinção vem após a crítica de Hegel ao dualismo moderno (parágrafo 75), o que implica que Hegel está se referindo às teorias do conhecimento de Descartes e de Kant, um sujeito separado da verdade, como se houvesse uma verdade do sujeito (absoluto ordinário) e outra do absoluto (absoluto verdadeiro).

A consciência se dá conta de que a verdade se encontra nela mesma e de que o saber, que se direciona à verdade, visa a consciência mesma. A extensão do que a consciência provoca em si mesma, a partir daquilo que percebe em-si, promove um novo progresso. Assim, seguindo a mesma compreensão de Paulo Meneses, Gomes Neto entende que:

O saber sobre a verdade é o nosso conhecer e não o que a coisa é nela mesma. A verdade dita é nosso dizer sobre ela, e não a verdade-em-si-mesma. É antes, nosso saber sobre ela. Isso porque o padrão de medida ou o método para conhecer o objeto estão em nós ou são determinados por nós – de um lado e, de outro, o objeto analisado é também, um dado (GOMES NETO, 2011, p. 12).

A consciência não se encontra solitária. Ela entende que, ao insistir em demonstrar o saber verdadeiro, é responsável em demonstrar a Coisa (*die Sache*) que é função do sujeito cognoscente enquanto amostra de como ela é em-si e de como ela é para-si. Nesse sentido, a consciência só pode encontrar a verdade do seu objeto se exercitar, com o Outro, aquilo que permite que o em-si coincida com o para-si, porque a coisa não é um dado, algo fixo, e sim um processo ou um ser-sendo. Assim, afirma Hegel:

Há na consciência um *para um Outro*, isto é, a consciência tem nela determinidade do momento do saber. Ao mesmo tempo, para a consciência, esse Outro não é somente para ela, mas é também fora dessa relação, ou seja, é em-si: o momento da verdade. Assim, no que a consciência declara dentro de si como o Em-si ou o verdadeiro, temos o padrão que ela mesma estabelece para medir o seu saber (HEGEL, 2007, p. 78).

A evolução que a consciência pretende e tem conseguido fazer é unir conceito e objeto, confrontando-os em si mesmos. Essa atitude permite verificar se o objeto está em nível de igualdade com o conceito. Trata-se de uma autoanálise que a consciência procura estabelecer, ou seja, ela está convicta do caminho que começou e procura restaurar a verdade do saber.

Assim, destaca Gomes Neto (2011, p. 12): “O saber verdadeiro é aquele no qual a Coisa (*die Sache*) deve ser apresentada e descrita pelo sujeito cognoscente como ela é em si e como ela é para si. O “em si” coincide com o “para si” porque a coisa não é um dado, algo fixo, e sim um processo. Ela é ser-sendo. No processo do saber, segundo Hegel, a consciência é comparação “de si consigo mesma”, já que fornece a si mesma sua própria medida (cf. HEGEL, 2007).

Para certificar-se desse padrão de medida, a consciência necessita examinar-se a si mesma. E isso só é possível mediante a terceira consciência de

Hegel, o exame. Portanto, essa transformação só é possível porque a consciência trabalha internamente e exteriormente, superando todo o limite, suprassumindo-se a si mesma. A transformação dá-se no todo, tanto no sujeito quanto no objeto. Por isso, essa explicação nos deixa aparte desse acontecimento.

A consciência é dual em seu interior: ela é consciência do objeto e consciência de si mesma ou consciência do que é verdadeiro para ela e consciente do seu saber da verdade. Mas como ambos ocorrem no interior da consciência, sua comparação é com ela mesma. Consciência e objeto estão distintos somente nela. Isso significa que qualquer alteração de um será mudança de outro: o em-si (*Na-sich*) coincide com o que o objeto é para a consciência (*Für das Bewußtsein ist*). Daí o exame não ser somente exame do saber, mas da consciência em geral. Não se trata de examinar o padrão de medida externo a consciência, mas de representar o objeto na medida em que se representa ao representá-lo. O exame incide na consciência como um todo e não somente em seu aspecto cognitivo. Examina-se a si mesma e não somente o objeto em questão (GOMES NETO, 2011, p. 12-13).

Quando a consciência se dá conta de que ela é, de que ela é ser consciente, ou de que se encontra em estado de saber – o que significa ter visto, ter tido uma visão de algo, ter examinado algo ou examinado o saber presente –, esse é o momento em que ela dá um passo adiante, concebendo-se como padrão de medida (HEGEL, 2007, p. 76-77). Nesse segundo conceito de consciência, ela alcança o seu próprio destaque enquanto se transforma num ciclo de retorno constante nela mesma. Ao realizá-lo, ela consegue aproveitar o que nela tem e que antes não havia exercitado, marcando o surgimento do terceiro conceito hegeliano de consciência: ela se torna o seu próprio exame, ou ela examina a si mesma.

Mas ressalta-se que ela examina a si mesma mediante Outra consciência. Segundo Hegel, “o que está restrito a uma vida natural não pode por si mesmo ir além de seu ser-aí imediato, mas é expulso-para-fora dali por um Outro: esse ser arrancado-para-fora é sua morte” (HEGEL, 2007, p. 76).

A consciência se autoexamina através de algo distinto dela, que lhe incomoda. É o fato de a consciência ser sua própria relação com o Outro, e assim refletir a si mesma, que a faz caminhar rumo ao seu reconhecimento.

É inadmissível explicar o conceito de consciência sem passar pela consciência. A consciência, ao tomar nota de si, redescobre-se, ou seja, recompõe-se. Esta reformulação está presente desde o momento em que ela, ao querer saber ver, tem a oportunidade de conhecer a si mesma para si mesma.

Com efeito, a consciência por um lado, é consciência do objeto; por outro lado, consciência de si mesma: é consciência do que é verdadeiro para ela, e consciência de seu saber da verdade. Enquanto ambos são para a consciência, ela mesma é sua comparação: é para ela mesma que seu saber do objeto corresponde ou não a esse objeto (HEGEL, 2007, p. 79).

Por isso, a consciência, ao garantir a verdade das coisas, corrige o erro presente nela daquilo que busca saber, pois cada 'ser' possui sua verdade, sua essência. Heidegger explora essa interpretação, e consoante a ele, Heck e Gomes Neto afirmam que "o ser é a verdade, pela qual, as essências das coisas e seres são garantidas" (HECK; GOMES NETO, 2006, p. 02-03).

Se acima identificamos que a consciência é, fica claro que ao desenvolver essa identificação, ela permite aparecer a definição que é a 'representação'. Isso explica a participação da consciência em relação ao saber, pois ela descobre, de fato, o seu papel. A interpretação de Heidegger na "Introdução" de a *Fenomenologia do espírito* nos acentua a importância e o que significa o termo 'Parúsia'. Por sua vez, Heck e Gomes Neto (2006, p. 03) a definem como: "a parúsia é a presença do absoluto em nós, de tal monta que ele se torna possível ser dito", ou seja, A "consciência é ser consciente ou se encontra em estado de saber" (HECK; GOMES NETO, 2006, p. 03), de forma que, em Hegel, a consciência se representa no momento mesmo da sua representação, tese maior que, segundo Heidegger, expressa a parúsia, tanto no sentido teológico – relação da consciência com a verdade – quanto no sentido da consciência – relação à Outra consciência. Assim, afirmam Heck e Gomes Neto:

A consciência se manifesta em sua manifestação, ao mesmo tempo em que ela se manifesta. A mesma se instala na luz da sua própria essência, nas perspectivas essenciais de sua aparição. E assim, ela se organiza como reino de suas figuras (HECK; GOMES NETO, 2006, p. 06).

A consciência natural quer dar conta do saber real, de forma que ambos (a consciência natural e o saber real) estão em evidência; e considerar apenas um é desconsiderar o outro. Dessa forma, depositar toda confiança no primeiro seria um descuido total – como é realizado pelos pensadores da representação – em relação à verdade, já que, ao confiar no segundo, toma-se uma conduta irresponsável em relação à integridade da verdade.

A relação posta por Hegel incide sobre a consciência natural e o saber real. A primeira se encontra abaixo do absoluto, sem nunca chegar a vê-lo. Nessa luz, o saber natural perde sua essência, quando se apresenta como não-verdadeiro, como afirma Hegel. Mas isto que se coloca e se manifesta

é ela mesma, sua própria verdade e realidade. Assim, aquilo que se manifesta e o saber real não estão separados um do outro. Nessa consideração, tanto consciência natural quanto saber real são o mesmo. Isto se dá à medida que a primeira é saber não real; o outro que se põe diante dela, o saber real. No entanto, por isso mesmo, pela disposição de real e não real, são ambos diferentes um do outro (HECK; GOMES NETO, 2006, p. 04).

Para Heidegger, a consciência reconhece que sabe, mas necessita se conhecer. E ao assumir essa consciência permite modificar o conceito originário para um conceito remodelado, transformando-o.

Se o caminho é o manifestar-se da consciência em sua verdade, a consciência natural nunca é só conceito, pois à medida que é consciência, esta tem em geral uma representação do que é ser sabido (HECK; GOMES NETO, 2006, p. 06).

Convém pontuarmos que a consciência natural não pode ficar refém de uma única demonstração do saber; mesmo que pareça ser real, tem de enfrentar essa verdade que ainda não é verdade. Ao que parece, a consciência passa por um flagelo para chegar a essa verdade, porém ninguém pode enfrentá-lo por ela senão ela mesma.

Por mais que a consciência natural se perca no caminho do saber, ela nunca se perde a si mesma. Trata-se exatamente do desespero. Não é propriamente dúvida, mas desespero, esse caminho da consciência natural ao saber. Quanto ela mais se perde, tanto mais ela se busca. Ela não cessa nunca de atribuir-se a verdade do saber. Assim, melhor que dúvida, [...] a consciência natural encontra-se em desespero. Pois, quanto mais a fundo a consciência natural recorre à apresentação do caminho do saber, mais se desespera ou tanto mais consuma a ciência seu próprio manifestar-se (HECK; GOMES NETO, 2006, p. 04-05).

A consciência natural não está desvinculada do saber real. Mesmo que ela se identifique como saber não verdadeiro, isso não a desmotiva, mas, pelo contrário, a faz avançar rumo à ciência. Ambos – a consciência natural e o saber real – parecem desligados um do outro, mas não no momento em que a consciência se manifesta.

A consciência é, portanto, a unidade da consciência natural e do saber real, unidade que se põe a si mesma para chegar a si mesma. Essa história da consciência, que ela produz com a imagem à própria consciência em seu manifestar-se, é a formação da consciência mesma em ciência. Heidegger alerta que Hegel não teria afirmado que seria a formação da consciência natural em consciência filosófica, mas da consciência em ciência, pois a consciência já é ela mesma ciência (HECK; GOMES NETO, 2006, p. 05).

É nesse sentido que a categoria “consciência”, para Hegel, dá a si mesma o seu padrão de medida e se examina a si mesma a partir de Outra consciência. Esse

exame só se manifesta na experiência, conceito sobre o qual iremos abordar no capítulo seguinte.

3 O CONCEITO DE EXPERIÊNCIA

De acordo com o que vimos em relação à consciência, num primeiro momento, Hegel tece sua crítica aos filósofos modernos e propõe um novo modelo para o saber, distinto daquele cunhado pelos filósofos modernos. Para tanto, fez-se necessário descrever o que Hegel entende por consciência, categoria central nas filosofias modernas. Definiu-se que, para Hegel, a consciência é, dá a si mesma o seu padrão de medida e examina a si mesma mediante Outra consciência. Todo esse processo ocorre através de outra concepção de experiência.

Agora, faz-se necessário descrever o que Hegel entende por experiência. Hegel define o termo experiência como o “movimento *dialético* que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu ¹⁸saber como em seu objeto, *enquanto* dele surge o ¹⁹novo objeto verdadeiro para a consciência” (HEGEL, 2007, p. 80).

Paulo Meneses (1985, p. 33) afirma que “a experiência é precisamente este movimento dialético que a consciência efetua em si mesma, a um tempo, no seu saber e no seu objeto, fazendo surgir diante dele um novo objeto verdadeiro”. Neusa Maria Borges da Silva propõe que a experiência é “um movimento dialético da consciência sobre si mesma, sobre o saber e sobre o objeto” (SILVA, 2018, p. 46). Trata-se do processo, ou seja, a consciência ocupa-se em representar e dizer alguma coisa sobre algo, ou ela sai de si e retorna a si, de forma que esse processo instaura um novo objeto verdadeiro.

Veja-se que a consciência se envolve, a todo instante, tanto com o seu saber quanto com o objeto analisado. Essa relação só acontece porque a ²⁰consciência sabe de si, como fora definida no capítulo anterior, ou que é para a consciência. Dessa forma, a experiência consiste nesse processo da consciência que sabe de si, que se põe na relação com o Outro, neste caso, o objeto; e retorna a si mediante essa relação com o Outro. Nesse retorno, altera a si mesma e o objeto –

¹⁸ Nota do Autor: Saber de si mesmo mediante a alteridade: reconhecer-se mediante a alteridade

¹⁹ Nota do Autor: Novo objeto porque, para Hegel, diferentes dos pensadores que ele critica nesta redação, sujeito e objeto encontram imbricados no princípio do saber: é um novo objeto e um novo sujeito. Na experiência você muda a natureza e ele muda você. Você forma a natureza e ela forma você, daí surgindo um novo sujeito e um novo objeto.

²⁰ Nota do Autor: Hegel parte da consciência para dizer que ela não é o princípio da filosofia, mas as figuras-de-espírito. Consciência é estar ciente de... (A consciência é, dá a si sua medida e examina a si mesma).

nisso consiste a experiência. Esse novo objeto que surge pela aniquilação do primeiro objeto é a experiência. Acerca disso, Gomes Neto sustenta que:

O que se sabe, até este momento – é que a consciência retém nela o Em-si (*An-sich*) do objeto e o que esse objeto é para ela (*für das Bewußtsein ist*). O Em-si na consciência é o ser-para-ela desse objeto – representação não do objeto nele mesmo, mas de seu saber sobre o objeto (GOMES NETO, 2011, p. 13).

A consciência possui um domínio sobre alguma coisa, e esse domínio a define como Em-si – objeto. Ela insiste em divulgar essa pretensa verdade, e decai numa inverdade. Sobre esse processo, confirma Hegel (2007, p. 80): “mas é também o ‘Em-si’ para a consciência; com isso entra em cena a ambiguidade desse verdadeiro”. A consciência se relaciona com algo, o objeto, e dele se eleva a um patamar enriquecido; trata-se do novo objeto verdadeiro, ou seja, a relação que a consciência realiza pela experiência muda ela mesma e o objeto com o qual ela se relacionou.

Portanto, a consciência já contém um objeto, a saber: aquele que é criado e firmado na sua própria consciência, que ninguém o colocou ou a emprestou; pelo contrário, dela foi gerado. Noutras palavras: o Em-si que está presente nela e que faz parte da compreensão do objeto é para ela, então, o ser-para-ela desse objeto. Tal qual se apresenta no uso da compreensão de Gomes Neto (2011, p. 13), em que é tratada como a “representação não do objeto nele mesmo, mas do seu ²¹saber sobre o objeto”.

A consciência se envolve tanto em seu saber quanto no seu objeto, ou seja, se mostra tanto num quanto no outro, e esse encontro provoca ambos a darem um passo adiante no que tange a um novo objeto. Isso significa que a consciência se põe como relacional no fluxo da história. Todo esse processo da busca da consciência acerca de si mesma ocorre mediante a experiência. Esta se apresenta mediante a relação entre o Eu e o Outro, a consciência e o objeto.

Para Heidegger, o que Hegel denomina “experiência” é o Ser do ente. Isso significa muitas coisas, e uma delas é perceptível no seguinte questionamento de

²¹ Nota do Autor: Diferenciei o começo do saber e o saber. O princípio do saber há indeterminação, é o absoluto, o qual se divide em determinações. Neste momento há separação entre sujeito e objeto, mas mantendo a indeterminação no princípio deles. Hegel não nega a relação, mas ela é a posteriori da indeterminação.

Heidegger (2002, p. 209): “o que designa Hegel pela palavra experiência? O ente tornou-se, entretanto, sujeito e, com este, objeto e subjetivo”.

Veja-se que o espaço da experiência é o espaço do ser, ou seja, a experiência mostra o ser enquanto ele aparece. Para Heidegger, a categoria experiência está assentada na noção de parúsia do absoluto. Filosoficamente, parúsia significa a participação ou a relação entre a essência e a coisa, ou entre ser e ente. Essa relação se efetiva pela experiência. Heck e Gomes Neto assinalam que:

Em termos teológicos, parúsia é a volta gloriosa de Jesus Cristo, no final dos tempos, para estar presente ao juízo final. Em termos filosóficos, Platão fez uso dessa expressão para diferenciá-la do conceito de participação. O conceito de participação é empregado por Platão para definir a relação entre os mundos sensível e inteligível. O outro conceito é o de parúsia. Participação significa a relação possível entre a essência e a coisa. A parúsia é a presença do absoluto na coisa. Trata-se de sua manifestação na coisa. Mais desenvolvido na filosofia medieval, o ser como essência pertence somente a Deus, mas o ser enquanto participação pertence às criaturas. É a submissão da essência ou do ser das coisas a Deus. No entanto, a parúsia é a presença do ser na coisa, ou sua manifestação, pertencente às criaturas. É o mesmo que ter o ser, mas não ser o ser. Em Hegel, a problemática questão é apresentada de forma tal que se tem o absoluto, mas não se é o absoluto. Nesse sentido, o absoluto estaria colocado antes da distinção entre as coisas que se participam. A parúsia é a participação entre as coisas, agora em responsabilidade das criaturas e não mais do absoluto. Este está sempre presente, mas agora a responsabilidade da representação da relação entre as coisas pertence aos homens. A substância não é Deus, como na cultura oriental, mas o sujeito é a própria substância, quando a analisa mediante o conceito de parúsia (HECK; GOMES NETO, 2006, p. 02).

A consciência deseja saber de si mesma, mas isso só é possível se ela se colocar no caminho da busca de si mesma ou no caminho do seu reconhecimento, o que implica que a consciência é relacional, e que ela necessita representar as coisas com as quais ela se relaciona para que dessa relação ela possa se reconhecer.

Diz Heidegger que “Aqui, ver é pensado como ter-ante-si na representação”. O representar é contemplação do visto, é idéia, mas no sentido de perceptio (*der perceptio*). Assim, o re-representar reina em todos os momentos da consciência. O representar não é nem um intuir nem um pensar, no sentido de julgamento. O representar se reúne num ter-visto, como co-ação. Na reunião está presente o visto, diz Heidegger. A consciência, por sua vez, é a reunião na presença, ao modo da presença do representado. O representar introduz na presença a imagem. Segundo Heidegger, “O re-representar é essa introdução da imagem que reina no saber ao modo do ter-visto: a imaginação”. Estar presente nessa aportação, a partir da representabilidade, é o que entende Heidegger o ser-consciente ou a consciência em Hegel (HECK; GOMES NETO, 2006, p. 03-04).

Heidegger sustenta que a consciência, ao representar um objeto, representa-se a si mesma mediante ele. Essa tese coaduna com a noção hegeliana de experiência. Trata-se do sair e do retornar a si; sair em direção a um objeto (não de forma espacial), relacionar-se com ele, retornando a si mesma. Esse retorno implica alteração em si e no objeto.

Essa jornada da experiência é extensa e fundamental para que a consciência possa ir se apresentando, vale destacar o que nos diz Heidegger (2002, p. 211): “o ser da consciência consiste em se fazer ao caminho [*bewegt*]. O ser, que Hegel pensa como experiência, tem a característica fundamental do estar-a-caminho ou movimento [*bewegung*]”.

Um dos momentos cruciais à experiência hegeliana é o surgimento de um novo objeto, pois aquele que se tinha por primeiro objeto foi deixado para trás, ou seja, não vale como algo que foi apresentado de imediato. Desse modo, a consciência opera em outro ritmo, que é o da prudência, como afirma Heidegger:

O momento essencial decisivo da experiência consiste em nela brotar à consciência o novo objeto verdadeiro. Trata-se aqui do surgir do novo objeto, enquanto o surgir da verdade, e não o tomar conhecimento de um objeto enquanto algo que está defronte [*Gegenüber*]. O objeto já não pode, agora, ser pensado de modo algum como o que está defronte, mas sim como aquele que, contraposto ao antigo objeto, no sentido do ainda não verdadeiro surge como verdade da consciência (HEIDEGGER, 2002, p. 214).

Quando Hegel (2007, p. 80) diz: “esse novo objeto contém o aniquilamento [*nadidade*] do primeiro; é a experiência feita sobre ele”, ele procura argumentar que a essência tida no primeiro Em-si já não é mais o verdadeiro objeto que a tinha antes; pelo contrário, ele foi averiguado e surgiu outro em seu lugar. Segundo Heidegger, o surgimento desse novo objeto é entendido assim:

A experiência é o modo de estar-em-presença do que está presente, que se essencializa no pôr-diante-de-si [*Sich-vorstellen*]. O novo objecto que em cada caso, surge à consciência na história da sua formação não é um verdadeiro ou um ente qualquer, mas sim a verdade do verdadeiro, o ser do ente, o parecer que aparece, a experiência (HEIDEGGER, 2002, p. 215).

A consciência aplica uma experiência profunda, ou seja, ela não parte de fora para dentro, mas de dentro para fora, assim afirma Hegel (2007, p. 80): “exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto”, posto que, de fato, ela sabe alguma coisa e é justamente sobre o objeto pelo qual confirma a essência

ou o em-si. Para isso, ela também possui um Em-si fora aquele do objeto e, portanto, presente na consciência.

Isso é resultado de uma reflexão tida inicialmente pela consciência, que ao voltar-se para o saber presente nela comunica o surgimento de um outro objeto numa colocação diferente daquele objeto que aparece frente à consciência, mas um objeto formado dela mesmo. Diante disso, admite Meneses (1985, p. 33): “Porém a consciência reflete sobre si mesma, e então o saber se torna um objeto para ela”.

A consciência adquiriu dois objetos, aponta Hegel (2007, p. 80): “Vemos que a consciência tem agora dois objetos: um, o primeiro Em-si; o segundo, o ser-para-ela desse Em si”. O que falta é esclarecer a relação entre esses dois objetos, que se deu pela experiência da consciência. Isso porque a experiência consiste na reversão (*Umkehrung*)²² da consciência, o que significa uma mudança de olhar. Assim, o processo descrito na *Fenomenologia do espírito* permite a alteração do olhar da consciência sobre si mesma, sobre o objeto e sobre o mundo todo.

Portanto, experienciar é modificar o olhar, ou olhar o mesmo por outro olhar e avistá-lo na coerência interna à consciência do em-si e do para-si. O olhar se dá no processo. Vale lembrar que esse processo só acontece porque a ‘*Fenomenologia*’ descreve o que se apresenta à consciência, tornando-se saber dela sobre o objeto, ou o em-si torna-se para-si da consciência, e daí surge um novo objeto e uma nova figura da consciência.

A experiência, portanto, é esse processo pelo qual a consciência se põe no caminho do ser e do saber. Na relação com o Outro, a consciência tem a possibilidade de se reconhecer ao sair para o objeto, representando-o para si, e retornando a si mesma. Esse processo de sair e retornar a si mesma muda ela mesma e o objeto do seu saber. De forma que experiência é o processo pelo qual a consciência sai de si, retorna a si, tornando-se mais enriquecida em relação ao que ela era. É isso que Hegel entende por experiência.

²² “O substantivo *Umkehrung* origina-se do verbo *umkehren*, que significa voltar, regressar, virar, inverter. *Umkehrung* é traduzido por inversão. Paulo Meneses traduziu por reversão. Pode-se entendê-lo como inverter o que vinha ocorrendo. No caso, a análise sobre a consciência. Nesse sentido, pode-se compreendê-lo como inversão de olhar. O termo reversão guarda sentido preciso de alteração de olhar sobre o mesmo: a consciência” (OLIVEIRA NETO, 2014, p. 13).

CONCLUSÃO

Esta pesquisa constituiu-se de uma tríplice sequência para edificar cada momento de nossas leituras e análises – a crítica de Hegel ao dualismo moderno e seus conceitos de consciência e experiência –, e, para isso, recorreremos à obra *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, publicada em 1807, como centro do nosso recorte e objeto de análise. Tal escolha deu-se por se tratar de um pensador e de uma obra que transformaram a filosofia do seu tempo, elevando-a a outra perspectiva. Por ser uma obra chamativa pelo título e extensa pelo volume, pousamos nossa atenção e nossa leitura apenas na “Introdução”, que, por só, já prepara o leitor para o mergulho na complexa filosofia proposta por Hegel.

Desse modo, Hegel, ao anunciar-se no início do primeiro parágrafo da “Introdução”, afirma que o seu papel enquanto filósofo é dizer o que a Coisa é – a verdade. Daí, ao passo que o filósofo fundamenta e argumenta seu conceito, ele também esclarece e descreve seu processo/método intelectual em busca do conhecimento para se chegar à verdade.

Em método distinto ao de Hegel, René Descartes e Immanuel Kant já haviam iniciado uma filosofia do conhecimento, e em seus processos, conceberam o “eu” como forma de conhecer os objetos ao seu redor, contudo, separando o “eu” do “objeto” proposto em análise.

Essa forma de tratar o conhecimento incomoda Hegel, pois fora evocada de um princípio dicotômico: sujeito de cá e o objeto de lá; como se para chegar à verdade houvesse necessidade de separá-los. Por isso, Hegel, ao criticá-los, mostra que o conhecimento não decorre desse modo: sujeito separado do objeto, pelo contrário, parte do indeterminado para o determinado. O conhecimento representacional se inicia com um sujeito separado do absoluto, e recorre a um instrumento ou um meio para chegar ao absoluto e, dessa forma, reduz o absoluto verdadeiro ao absoluto ordinário. Desse modo, o único modo de vencermos a dualidade erigida pelos modernos é pela consciência, porque os modernos só se dão conta do conhecimento pela separação do sujeito e o objeto, e aguardam, no final, a verdade que não podem ter; ou seja, partem da consciência ao absoluto, o qual deve ser agarrado (Descartes) ou contemplado (Kant). Por essa necessidade, Hegel se ateve ao conceito de consciência, mas de forma diferente dos filósofos

representacionais. Hegel parte da consciência para anunciar que o começo do saber/ser não é a consciência, mas as figuras-de-espírito que se mostram à consciência.

Assim, a consciência se depara com sua própria essência, em que a verdade assemelha-se ao objeto externo a ela, ou seja, a consciência é e sabe que existe mesmo não tendo integralmente a verdade do objeto que se dispõe a sua frente. Ela exercita o conceito, aprende nele e com ele a desenvolver e ir em frente – acaba sendo seu próprio padrão de medida e busca ter certeza desse conceito, provando novamente a verdade última e absoluta que encontra em seu processo realizado pela consciência natural refletida pela consciência filosófica.

A consciência nunca pode ficar presa à verdade que, supostamente, pensou ter encontrado após ter sabido do seu conceito, e que, aproveitando a descoberta, coloca em análise, mas jamais pode ficar contente por ter encontrado a verdade apenas nesses dois únicos momentos, tem de provocar e realizar o exame dessa verdade para, assim, estar segura do saber elaborado nas etapas da consciência. O próprio Hegel definiu o absoluto como indeterminado, a partir do qual as determinações, *a posteriori*, surgem.

Com isso, fechamos a discussão, no terceiro capítulo, com a explanação que a consciência fez em si mesma, tanto no seu saber quanto no seu objeto. Tentamos, assim, desde o início desta monografia, destacar o caminho que a consciência percorreu e como os modernos a fizeram deslocada da verdade.

Hegel propôs um novo ponto de partida do saber, em unidade com a consciência ingênua e a consciência filosófica. Diante disso, tentamos conhecer como essa consciência chega até nós, totalmente perdida em relação à verdade, mas que pode, a partir de uma descoberta da sua autenticidade em relação à verdade, inverter esse cenário, desafiando o próprio saber: negando, suprassumindo, negando e suprassumindo. Desse episódio, acarreta-se toda a experiência feita, e surge então um novo objeto, uma verdade nova que foi trabalhada dentro da consciência mesma.

Por isso, este trabalho foi constituído de um diálogo entre a consciência – que basicamente estava perdida e mal colocada – que, ao mudar, muda também quem se relaciona com a obra de Hegel, pois a consciência não continua a mesma, ela foi

enaltecida pelo absoluto que há muito tempo estava presente nela e que só faltava ser questionada, negada, validada e conseqüentemente, formada.

Portanto, o meu intuito com este trabalho foi analisar, a partir da obra de Hegel, o seu construto filosófico já inserido na “Introdução”, que desde já é uma porta aberta para a investigação do saber, e convida a assistir o conhecimento feito pelos modernos que caminham rumo ao saber, mas de maneira equivocada e totalmente fora do absoluto, ou seja, da verdade. Hegel critica os modernos pelo princípio de suas filosofias, um sujeito fora do mundo e da realidade. Por isso, Hegel reverte esse saber fora da verdade, pois, para ele, a verdade – o absoluto – já está no eu como indeterminado e se mostra à consciência pelas figuras-de-espírito.

Por esse motivo, aparece no trabalho o conceito de consciência, e porquanto nosso assunto ganha extensão, focamos nele a nossa. E é nesse ponto, donde Hegel traça seu conhecimento por uma consciência indeterminada, ou melhor, um sujeito pronto para conhecer o seu saber, o qual, anteriormente, lidava separado. Nisto, Hegel nos avisa que a consciência é seu conceito, dá a si mesma o seu padrão de medida e examina a si mesma mediante outra consciência.

Tudo isso foi possibilitado porque a consciência percorreu um caminho de desenvoltura do saber, ou seja, pela experiência, de onde foi desconstruindo cada verdade, desconsiderando a anterior, e formando sua verdade até o saber absoluto, em que ao formular uma verdade, via a necessidade de ter de anular um novo objeto verdadeiro, um saber novo.

Nesse sentido, o trabalho pretendeu apresentar a crítica de Hegel ao dualismo moderno, a concepção hegeliana de consciência e de experiência como recorde da amplitude dessa teoria, atendo-se somente nestas categorias. Obviamente que outras contribuições poderiam ser investigadas, mas pretendemos caminhar lentamente, e tal qual Descartes nos ensinou, não estender demais a nossa “viagem” ao ponto de nos distanciarmos de nossa própria casa, no caso desta monografia, os conceitos de consciência e experiência.

REFERÊNCIAS

ANÁLISES hegelianas: formação e psicologia. Pedro Gomes Neto (Org.) [et al]. Goiânia: Vieira, 2018.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

GOMES NETO, P. **Hegel: os primeiros embates dialéticos**. Goiânia: Deescubra, 2003.

_____. **O emergir da Epistemologia do Século XIX pelo enfoque lógico formal**. Goiânia: Vieira, 2019.

_____. Da identidade originária à totalidade ontológica: uma leitura da phänomenologie des geistes de Hegel. In: **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 21, n. 3, p. 415-431, jul./ set., 2011.

GUYER, Paul. Pensamento e ser: a crítica de Hegel à filosofia teórica de Kant. In: **Hegel**. Tradução de Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

HECK, J. N.; GOMES NETO, P. **Heidegger diante de Hegel: o problema do exame**. In: **Poliedro**: faces da filosofia. Rio de Janeiro: PUBLIT, 2006.

HEGEL, F. **Fenomenologia do espírito**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

HEIDEGGER, M. **Caminhos de floresta**. Tradução de Irene Borges. Coimbra: Fundação Calouste, 2002.

_____. Holzwege. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1972. HECK, J. N.; GOMES NETO, P. Heidegger diante de Hegel: o problema do exame. In: **Poliedro**: faces da filosofia. Rio de Janeiro: PUBLIT, 2006.

HUME, D. **Investigações sobre o entendimento humano**. São Paulo: Abril cultural, 1973.

HYPOLITE, J. Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel. Tradução de Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. In: SILVA, S. A consciência na introdução da fenomenologia do espírito de Hegel. **Revista Eletrônica do grupo PET – Existência e Arte**. Faculdade de Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei. Ano IV. n. IV. jan/dez, 2008. p. 01-08. Disponível em: https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/existenciaearte/Edicoes/4_Edicao/artigo_samuel.pdf. Acesso em: 21 out. 2019.

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

KANT, I. **Acerca das formas e dos princípios do mundo sensível e do mundo inteligível – Dissertação de 70**. Porto: Rés editora, 1983a.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburguer. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983b.

MENESES, P. **Para ler a fenomenologia do espírito**. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

OLIVEIRA NETO, Pedro Adalberto. **Teorias do conhecimento modernas 1 Descartes**. Goiânia, 2014.

REALE, G. **História da filosofia: de Spinoza a Kant**. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. **História da filosofia: do humanismo a Descartes**. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005.