

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CAMPUS DE MARÍLIA**

Tomás Farcic Menk

**A Formação Científica do Conceito de Consciência em
Hegel**

**Marília
2011**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CAMPUS DE MARÍLIA**

A Formação Científica do Conceito de Consciência em Hegel

Tomás Farcic Menk

**Dissertação apresentada ao
Departamento de Pós-Graduação
em Filosofia da Faculdade de
Filosofia e Ciências da
Universidade Estadual Paulista,
campus de Marília, para obtenção
do título de mestre em filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli

Agência Financiadora: CAPES

**Marília
2011**

TOMÁS FARCIC MENK

A Formação Científica do Conceito de Consciência em Hegel

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli (orientador)
UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Prof. Dr. Alfredo Oliveira de Moraes.
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNANBUCO.

Prof. Dr. Ricardo Pereira Tassinari.
UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA.

SUPLENTE:

Prof. Dr. Alfredo Pereira Junior
UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Prof. Dra. Arlenice Almeida da Silva
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO.

Ficha catalográfica elaborada pelo

Serviço Técnico de Biblioteca e Documentação – UNESP – Campus de Marília

Menk, Tomás Farcic.
M545f A formação científica do conceito de consciência em
Hegel / Tomás Farcic Menk. – Marília, 2011
123 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado - Filosofia) – Universidade
Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2011

Bibliografia: f.120 -125
Orientadora: Pedro Geraldo Aparecido Novelli

1. Consciência. 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.
I. Autor. II. Título.

CDD 126

Agradecimentos:

A todos que, diretamente ou indiretamente, contribuíram no processo de desenvolvimento deste trabalho. O resultado final nada mais é do que mera apresentação e representação daquilo que foi construído pelo tempo, e, sendo este resultado positivo ou não, o importante é que ele existiu, e quem percorre este caminho nunca volta a ser o que era. Portanto agradeço a todos que ao menos um tempo, caminhou comigo.

Agradeço aos meus amigos de Assis, amigos de todas as horas, que desde minha infância continuam os mesmo. Assim, nunca ficarei em dúvida se uma amizade é sincera ou não, basta olhar para trás e olhar quem estava comigo desde minha meninice, e ali reconhecerei quem verdadeiramente é meu amigo. Assim, meus sinceros agradecimentos a todos que sempre freqüentaram e freqüentarão o sítio do Caio.

As pessoas que moraram comigo no tempo em que vivi em Marília. Estas que me ajudaram e me mostraram os primeiros caminho de uma vida independente, e que me abriram os olhos sobre vários aspectos da vida, e assim, me ajudaram de alguma forma a ser mais livre. Agradeço também a todas as amizades que pude ter o prazer de vivenciar durante o meu curso. Algumas passaram rápido pelo meu percurso, e outras ficaram por mais tempo, mas todas elas, sem exceção, de alguma forma contribuíram para moldar o meu eu, e ser o que sou hoje.

A todos meus professores, principalmente ao meu orientador Pedro Novelli, pela grande paciência e apoio ao meu trabalho, mesmo quando este não merecia, e pela sua contribuição a ampliação da minha visão da filosofia hegeliana. Ao Ricardo Tassinari, que me ensinou os primeiros passos na pesquisa científica. A professora Clélia, que me mostrou que devemos verdadeiramente assumir a história da filosofia. A professora Arlenice, que, mesmo quando não precisava, acompanhou nosso trabalho e o seu desenvolvimento. Ao professor Alfredo Junior, pela participação da nossa banca de qualificação e pelos grandes conselhos. Ao professor Alfredo de Moraes por aceitar tão gentilmente o convite para nossa defesa.

Agradeço a minha família, que sempre me deu apoio incondicional a todas as opções que tomei em minha vida, por mais que elas destoassem algumas vezes dos planos que eles mesmos tinham imaginado para mim. Espero que, nestes anos, ter dado mais alegrias do que desgostos.

Dedico este trabalho a minha família

*Que symbolo fecundo
Vem na aurora ansiosa?
Na cruz morta do mundo
A vida, que é a Rosa.*

*Que symbolo divino
Traz o dia já visto?
Na Cruz, que é o Destino,
A Rosa, que é Christo.*

*Que sybolo final
Mostra o sol já desperto?
Na cruz morta e fatal
A Rosa do Encoberto.*

Fernando Pessoa

Navegadores antigos tinham uma frase gloriosa:

‘Navegar é preciso; viver não é preciso’.

*Quero para mim o espírito [d]esta frase,
transformada a forma para a casar como eu sou:*

*Viver não é necessário; o que é necessário é criar.
Não conto gozar a minha vida; nem em gozá-la penso.
Só quero torná-la grande,
ainda que para isso tenha de ser o meu corpo e a (minha alma) a lenha desse fogo.*

*Só quero torná-la de toda a humanidade;
ainda que para isso tenha de a perder como minha.
Cada vez mais assim penso.*

*Cada vez mais ponho da essência anímica do meu sangue
o propósito impessoal de engrandecer a pátria e contribuir
para a evolução da humanidade.*

É a forma que em mim tomou o misticismo da nossa Raça.

Fernando Pessoa

A solidão desola-me; a companhia oprime-me.

Bernardo Soares – Fernando Pessoa

A FORMAÇÃO CIENTÍFICA DO CONCEITO DE CONSCIÊNCIA EM HEGEL

Resumo:

O nosso objeto de pesquisa é a consciência, tal como ela foi elaborada por Hegel na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* de 1830. A consciência passou a ser efetivamente um objeto da filosofia com Kant, ao utilizá-la como mediadora entre o eu penso (de influência racionalista) e a coisa em si (de influência empirista), porém acabou por criar um dualismo insuperável entre estas duas instâncias. Todos os autores românticos e os filósofos idealistas pós Kant tentaram, ao seu modo, superar este dualismo do entendimento postulado por Kant. É nesse ambiente que nasce a filosofia hegeliana, que tenta mediar ambos os lados da relação sujeito objeto sem que haja um dualismo insuperável. Assim, no primeiro livro da *Enciclopédia*, Hegel estuda o ser e o pensar e como estes dois elementos estão em unidade e fundamentam tanto o Eu (sujeito pensante) quanto o objeto. No segundo livro ele estuda a lógica no seu ser-outro, ou seja, a natureza, que é pura exterioridade. E no último livro Hegel analisa o espírito, e como se dá a relação entre o sujeito pensante e o ser-outro, que é propriamente a consciência. Assim, para este estudo mostra-se necessário analisar alguns aspectos do movimento de autodeterminação do Espírito Absoluto, que possui em sua interioridade o desenvolvimento da consciência. É imprescindível para uma investigação acerca do conceito de consciência na *Enciclopédia* refazer o percurso de seu desenvolvimento, pois antes de ser um conceito dado ou auto-evidente, ele é uma progressiva determinação de si mesmo. Concluímos que um trabalho que possui como objeto a consciência na *Enciclopédia* deve, na verdade, analisar a formação científica do seu conceito.

Palavras chaves: Hegel, Ser, Pensar, Ser-Outro, Espírito, Consciência

THE SCIENTIFIC FORMATION OF THE CONCEPT OF CONSCIOUSNESS IN HEGEL

Abstract:

This study aims to examine the question of consciousness in Hegelian philosophy, more specifically in the *Encyclopedia of Philosophical Sciences*, 1830. Consciousness effectively became the object of philosophy with Kant, who used it as a mediator between the I think (influence of rationalist) and the thing-in-itself (empiricist influence), but ended up creating an insuperable dualism between these two instances. All romantic authors and idealist philosophers post-Kant tried, in their way, to overcome this dualism of the understanding postulated by Kant. It is in this environment where the Hegelian philosophy was born, which attempts to mediate both sides of the subject-object relationship without an insuperable dualism. Thus, in the first book in the *Encyclopedia*, Hegel studies the being and the thinking and how these two elements are in unit and support both the I (thinking subject) and the object. In the second book he studies the logic in its otherness (other-being), or nature, which is pure exteriority. And in the last book Hegel analyses the spirit, and how the relationship between the thinking subject and the otherness occur, which is properly the consciousness. So, for this study, it is necessary to analyze some aspects of the movement of self-determination of the Absolute Spirit, which has in its interiority the development of consciousness. Therefore, it is essential for an investigation of the concept of consciousness in the *Encyclopedia*, to remake the course of its development, because before being a given concept or self-evident, it is a progressive self-determination. We conclude that a study which has consciousness as its object the in the *Encyclopedia* must, in fact, analyze the scientific formation of its concept.

Key words: Hegel, Being, Thinking, Other-being, Spirit, Consciousness

ÍNDICE:

INTRODUÇÃO	10
Apresentação ao modo hegeliano.	11
Estrutura e divisão dos capítulos	14
 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA: uma visão da filosofia moderna através da ótica da consciência.	 16
 1 - O MUNDO LÓGICO.....	 35
1.1 – <i>Fenomenologia</i> ou <i>Enciclopédia</i> ?	36
1.2 – <i>A Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio</i> de 1830.....	40
1.3 – O pensar como atividade de conscientizar-se.....	54
1.4 - O Ser.....	68
1.5 - Conclusões do capítulo:	74
 2 – O MUNDO NATURAL.....	 76
2.1 – A Natureza Como Negação a um Idealismo Dogmático.....	77
2.2 – Conclusões do Capítulo.....	85
 3 – O MUNDO ESPIRITUAL.....	 86
3.1 - A supressão da Lógica e da Natureza como Espírito	86
3.2 - Entre a corporeidade e o Espírito: a questão da alma.	93
3.3 - O Espírito manifestando-se: o nascimento da consciência.	102
3.4 - Conclusões do Capítulo.....	114
 CONSIDERAÇÕES FINAIS:	 115
 BIBLIOGRAFIA UTILIZADA:	 119

Introdução

Quem nunca altera a sua opinião é como a água parada:
começa a criar répteis no espírito.
William Blake

O objeto de nosso estudo é a consciência. Este termo, por si só, pode significar muita coisa, ou até mesmo, tudo o que é do âmbito do homem. Ora, o homem nasce na terra sem nenhum conhecimento, sem nenhuma memória, sem nenhuma resposta. E o que é ainda mais cruel, ele pensa, e, portanto, busca respostas. Ele é um buscador desamparado, pois nada na terra mostra a ele uma resposta do sentido da vida ou do mundo. Ele é apenas jogado aqui a sua própria sorte. Nesta relação do homem com o mundo surge a consciência. Ele percebe o mundo, mas em um primeiro momento, isto não significa nada para ele.

O mundo é obscuro e sem sentido, e como um cego, caminha em busca de resposta. Assim, ele cria várias formas de representar esta natureza, e conseqüentemente, a sua própria essência. A consciência, portanto, é o mundo onde homem que pensa realmente vive. Entretanto, ao pensar, ele não consegue entender profundamente a natureza. Embora a consciência esteja estabelecendo esta relação, e tudo o que o homem precise para conhecer já esteja nela, o mundo é contraditório, fluído, transitório, e a fixidez de seu entendimento não compreende isso.

Assim, na sua miséria, o homem constrói todo tipo de ciência, religião, seita, sociedade, para que consiga apreender o mundo. O homem cria uma mascara para entender a sua própria fantasia. Porém, esta ignorância não é sua culpa, pois compreender a realidade não é uma tarefa fácil. Mas estas tentativas não são em vão, e cada vez que o homem se esforça para clarificar o mundo e a si mesmo, ele evolui, e esta evolução o coloca mais perto da verdade e da realidade efetiva.

A vida do homem de todas as eras, portanto, se resumiu a isso: entender o que ele é e o que o mundo é. Isto nada mais é do que a consciência, a relação do homem com o mundo. Evoluir, para o homem, nada mais é do que a progressiva tomada de consciência do mundo e de si mesmo. Conforme esta relação foi se estabelecendo, foi possível que o homem também conhecesse, e conhecendo, ele pode compreender a sua

própria realidade. Assim, a história da humanidade nada mais é do que a história do desenvolvimento da consciência, ou seja, da relação do homem com o mundo.

Os gregos, ao matarem os mitos em proveito da filosofia, se destacaram como sociedade, e assim, tornaram-se um povo, se não muito, pelo menos um pouco mais lúcido. Os filósofos pré-socráticos tentavam entender esta realidade estranha que o homem pensante se depara, buscando a fonte primordial da natureza. Platão trouxe esta investigação ao âmbito da interioridade do homem. Ele já advertia que a natureza aparente são apenas sombras no fundo de uma caverna, e que para conhecê-la realmente, era necessário buscar as Idéias. Platão já percebera que o homem, na relação com o mundo, deve eliminar as impurezas, as ilusões, e que por baixo deste véu de ilusões da aparência (talvez criada pela própria superstição do homem), é possível chegar a uma verdade. Ele percebeu que os gregos tinham que ir além da sua unidade ingênua com a natureza para verdadeiramente conhecer.

A história do homem é este progressivo ‘ajuste’ da representação do mundo pelo homem com o mundo como ele efetivamente é. Este é o papel da consciência. Ela faz a ponte entre o ser pensante e a natureza. Porém, não revela nada mais do que isso. Ela apenas os apresenta, e os deixa a própria sorte. Isto frustra o homem, que confuso, tenta eliminar o mistério desta realidade que, no primeiro momento, não consegue compreender. O desenvolver do homem, ou a sua história, é justamente este progressivo conhecer, ou despertar, do homem para si mesmo e para o mundo.

Esta é a função da consciência, mediar à relação entre o mundo e o homem, para que este conheça. Porém, nosso intuito não é revistar toda a história do pensamento humano tentando elucidar o progressivo descobrimento do mundo pelo homem. Nós nos propomos a estudar a consciência, e num âmbito específico, o da filosofia, da forma que foi expressa por Hegel, um dos principais expoentes do período denominado de idealismo alemão.

Apresentação ao modo hegeliano.

O tolo não vê a mesma árvore que o sábio vê
W.Blake

Hegel não acreditava em uma introdução aos moldes comuns ou literários, onde o autor apenas apresenta o tema, mas não entra no desenvolvimento mesmo do objeto. Portanto, suas introduções eram, na verdade, resumos da totalidade da obra, e, portanto, ela mesma era uma totalidade do tema, ainda que resumido. Assim, propomos também na nossa introdução fazer um resumo de todo nosso desenvolvimento, para demonstrar de forma clara, objetiva e resumida a nossa proposta.

É impossível, e até mesmo contraproducente, como nos aponta Hegel, uma introdução a uma obra filosófica que não fale da coisa mesma a ser abordada. A introdução é ela mesma um círculo dentro de outro círculo mais amplo que representa a obra em sua totalidade. Assim, nossa introdução pretende ser aos moldes hegelianos, ou seja, falaremos resumidamente de todo o desenvolvimento da coisa mesma a ser estudada nesta dissertação.

Quando alguém se propõe a fazer um estudo sobre a filosofia de Hegel, logo se depara um problema fundamental: como fazer o recorte nos seus textos? Ele foi um filósofo que pretendeu ser construtor de um sistema universal e absoluto, e que para tanto, as coisas existentes deveriam emanar de um todo, e este todo, ao mesmo tempo em que seriam as coisas particulares e singulares em seus respectivos momentos, seria também ele mesmo o absoluto.

Para dar conta de tal sistema, ele desenvolve o todo em sua própria interioridade, se conhecendo e se desenvolvendo suas particularidades. Um conceito decorre de outro, desde o ser totalmente indeterminado até o saber absoluto. Estas determinações não são nada mais que partes do todo, cada qual, em um momento de manifestação.

Assim, é difícil analisar um conceito do seu pensamento sem analisar os momentos anteriores, como, por exemplo, é difícil falar da razão sem falar da consciência e da consciência-de-si. Os termos sempre se supressumem de outros, e ao estudar algum objeto do pensamento hegeliano, acaba por forçar-nos a analisar os outros aspectos da obra, que quando percebemos, nos leva a passar por toda a filosofia do autor.

Então ficamos em um impasse: ou fazemos um recorte ignorando certos aspectos da sua filosofia deixando o leitor em um prejuízo irreversível, principalmente para os não leitores de Hegel, pois são usados vários conceitos que, por falta de espaço, não são devidamente desenvolvidos em seus significados, ou, por outro lado, se

tentamos abordar todos os problemas da sua obra acabamos em última análise, por reescrever a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.

Desta forma tentamos fazer um recorte preciso na obra do autor, abordando apenas os conceitos fundamentais para a análise da consciência. Ela originou-se no anseio de estudar o §413 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* de 1830. Nele é apresentada pela primeira vez a consciência enquanto tal. Porém, como colocado anteriormente, para investigá-lo é preciso recorrer a outros conceitos fundamentais da obra.

Estudar a consciência em Hegel, no âmbito da *Enciclopédia*, é na verdade, estudar a formação de seu conceito. Mas isso não implica em uma análise meramente formal, ou ‘morta’, da consciência, tal como um legista dissecando um cadáver. Muito antes, tal análise implica em vida, pois a própria vida é um movimento de formar-se constante e perpétuo. Ela se move e isto é o que é efetivo (wirklich). Um estudo da formação da consciência é um estudo, portanto, da vida, na sua manifestação mais plena, pois é onde o sujeito pensante entra em contato de forma mais forte com a realidade, com a natureza, com o ser-outro de si mesmo.

Na *Enciclopédia* a consciência pode ser expressa por uma equação simples: a consciência é relação entre o Eu e o ser-outro. Porém, o eu já contém em sua interioridade a relação entre o ser e o pensar; e o ser-outro é na verdade a Natureza se colocando como exterioridade, e, portanto, como autônoma. Assim, mostra-se necessário estudarmos a lógica (o Eu), a Natureza (o ser-outro) e a relação entre ambas as partes no âmbito do Espírito, que é a manifestação da consciência.

Nosso movimento neste trabalho é simples. Primeiro analisaremos o Eu, expresso como sujeito pensante, que já contém em sua interioridade uma relação entre ser e o pensar. Depois abordaremos como a natureza se manifesta como ser-outro, negando assim, a relação inicial da lógica entre o ser e o pensar, se colocando como exterioridade. E por fim, como estas duas instâncias são suprasumidas pelo espírito, gerando assim a consciência.

No primeiro momento de nosso trabalho faremos uma contextualização histórica, onde analisaremos o desenvolvimento do conceito de consciência na filosofia moderna¹. Em seguida, estudaremos o primeiro livro da *Enciclopédia*, denominado

¹ Como utilizaremos bastante este termo no início deste nosso trabalho, faz-se necessário definir o que consideraremos como filosofia moderna. Utilizaremos este termo para remeter o percurso que [...]

Ciência da Lógica. Nele buscaremos os conceitos fundamentais para a noção de consciência, como o pensar, o ser, o Eu. Tentaremos enxergar como é a relação do pensar e do ser para formação do Eu, que é um dos lados da consciência, o sujeito pensante, e de como o ser e o pensar não são coisas meramente subjetivas, mas também objetivas, fazendo com que a consciência também não seja algo meramente subjetivo.

Em seguida devemos analisar a Filosofia da Natureza, a Idéia lógica em seu ser-outro. Esta abordagem é fundamental para determinarmos exatamente qual tipo de idealismo que Hegel quis desenvolver. Ora, o idealismo proposto por Fichte absolutizava o subjetivo, e a natureza, portanto, era produto do Eu em seu momento negativo (não-eu). Schelling, por outro lado, criava uma absolutização da objetividade, portanto atribuía à natureza uma autonomia muito maior em relação ao sujeito. Olhando estas duas vertentes, percebemos que para compreender corretamente o idealismo hegeliano devemos estudar como é fundamentada a natureza. Ela que vai nos mostrar a verdadeira filosofia hegeliana.

Por fim, tentaremos demonstrar como a consciência nasce no interior do espírito, suprassumindo os conceitos estabelecidos anteriormente na lógica. Inicialmente, neste capítulo, tentaremos demonstrar como a natureza é suprassumida em espírito, e que este, como totalidade, se limita para se conhecer. Um dos momentos desta limitação é a consciência, que aparece como um sujeito que pensa (onde já está contido a unidade entre ser e pensar) em oposição a um objeto (que também é uma unidade entre o ser e o pensar, já que este é a sua estrutura interna). Por esta unidade entre ser e pensar, é possível estabelecer uma unidade entre sujeito (Eu) e objeto (ser). Assim, a consciência não se configura como algo subjetivo, mas como uma relação. Não é possível uma consciência sem objetos, e nem tampouco sem o sujeito pensante. A consciência é, ao mesmo tempo, uma separação ou distanciação e uma unidade, pois o ser do homem é estruturado pelos mesmos elementos lógicos que o ser dos objetos.

Estrutura e divisão dos capítulos

Qual é o melhor governo? Aquele que nos ensina a governar-nos.
Goethe

estamos tentando traçar neste trabalho, ou seja, como se desenvolveu o debate filosófico até culminar em uma filosofia da consciência expressa em algumas partes do pensamento hegeliano.

Nosso intuito é investigar a formação do conceito da consciência. Este não é um processo claro na obra hegeliana, nem algo que ele deixou evidente nos seus escritos, embora tenhamos fortes indícios, como tentaremos demonstrar no decorrer deste trabalho, que a consciência é algo que se constrói, é algo formado, e que não é algo meramente dado ou auto-evidente. Ela é um processo, uma atividade de se conhecer e se reconhecer, ou ainda, de conhecer pelo reconhecer.

Disto poderemos tirar válidas conclusões acerca do que Hegel entendia por consciência, e porque este conceito é tão importante e central neste autor. Pretendemos demonstrar que a consciência é ao mesmo tempo um afastamento, um distanciamento do objeto, como uma unidade com ele, que nos leva em última análise concluir que a coisa em si, tal como foi formulada por Kant, não existe, pois nosso pensar possui os mesmos conceitos lógicos que o objeto, assim sendo, estes objetos nada mais são do que a coisa mesma.

Sendo este trabalho baseado na *Enciclopédia*, é necessário, como justificaremos no decorrer do texto, que analisemos vários conceitos anteriores a consciência para que esta possa ser entendida corretamente. Isto porque os conceitos se suprasumem. Assim, procuraremos os vestígios de uma consciência desde o início da *Enciclopédia*, pelo ser totalmente indeterminado, até ao ponto que nos interessa: a consciência. Assim, devemos percorrer a obra e analisar trechos que Hegel não fala diretamente da consciência, mas que já é possível perceber os sinais dela se manifestando.

Dividimos nosso trabalho da seguinte forma:

0 - Antes do estudo específico da obra hegeliana, faremos uma análise histórica das diferentes acepções que o conceito de consciência teve no decorrer da filosofia moderna.

1º Capítulo – Devemos analisar a Ciência da Lógica contida na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, abordando a questão do pensar e do ser, e como estas duas coisas estão em unidade. O desenvolvimento desta relação que irá fundamentar tanto o sujeito pensante como todos os objetos existentes.

2º Capítulo – Estudaremos o segundo livro da *Enciclopédia*, a Filosofia da Natureza, abordando como a relação inicial da lógica é posta como exterioridade, como ser-outro.

3º Capítulo – Analisaremos como os conceitos desenvolvidos anteriormente são supracolhidos pela Filosofia do Espírito, e são colocados em relação, surgindo disto à consciência.

Contextualização histórica: uma visão da filosofia moderna através da ótica da consciência.

Não há acaso.
Justamente aquilo que nos parece casualidade cega jorra das mais profundas fontes.
Schiller.

A filosofia, ao contrário das outras ciências, é movida pelas perguntas ao invés das respostas. Deve o filósofo, antes de saber responder as questões existenciais humanas, formular corretamente essas questões, pois na essência da questão já está o germen da resposta. Assim, a filosofia não é uma ciência no sentido de dar respostas a perguntas, mas sim, é a ciência de formular corretamente as questões.

Cada período da filosofia é caracterizado pela pergunta central que mobiliza os pensadores a achar, cada qual, uma resposta. Um dos problemas centrais da filosofia moderna é o conhecimento, e de como o homem pode adquiri-lo. Disto nasceram as principais vertentes filosóficas da época, tal como o racionalismo, o empirismo, o criticismo. O que há em comum em todas essas correntes é a preocupação em descobrir como o homem conhece, ou seja, como se estabelece a relação dele com o mundo, como o sujeito se comporta na presença do objeto, e como ele o apreende.

O que está realmente por trás desta relação entre o homem e o mundo externo a ele é a relação entre o sujeito e o objeto, que é, na verdade, a consciência. Ela é que vai realmente estabelecer as bases da filosofia moderna. Ainda que seja a consciência que esteja de pano de fundo da relação do homem com natureza, este fato só foi percebido com clareza por Kant. Embora os outros filósofos do período moderno anteriores a Kant debatessem sobre como o homem conhece o mundo ou a si mesmo, eles não chegaram ao cerne da questão. Descartes, expressão do racionalismo, afirma o Eu penso, porém ignora o fato da consciência inerente a este Eu penso. Por outro lado, Hume, influente pensador empirista, dá ao conhecimento somente validade se este for adquirido através da experiência. Para ele, a verdade está no mundo, e o homem como observador deste mundo só adquire o conhecimento através da experimentação deste externo ao Eu. Porém, ele também ignora que este é um aspecto da consciência, e que só pode haver uma relação do objeto da experiência com os sentidos humanos se houver alguma unidade entre eles, unidade esta que é a consciência.

Kant percebeu o valor da consciência e estabeleceu corretamente a função dela como mediadora entre o sujeito e o objeto, entre o conhecimento do mundo externo (empirismo) e a unidade entre o ser e o pensar da razão (racionalismo), porém, segundo

Hegel, ele estabeleceu esta relação separando irremediavelmente ambos os lados da relação.

Faremos, portanto, nesta primeira parte de nosso trabalho, uma recapitulação histórica passando pelos principais pensadores da filosofia moderna para compreendermos como a questão da consciência foi desenvolvida neste período; como a consciência começou apenas como um conceito subentendido nas entrelinhas dos primeiros filósofos modernos, até se tornar o epicentro das teorias filosóficas do fim da era moderna.

Descartes é convencionalmente considerado como o primeiro grande filósofo da era moderna, sendo o grande patriarca da filosofia racionalista. Ele nasce em um período de grandes mudanças na história da humanidade. As antigas explicações dadas pelos medievais e pela igreja para as questões do mundo e da vida já não amparam mais o espírito do homem moderno europeu. Ele precisa agora de provas, e, portanto, uma nova estrutura de ciência, que não é mais pautada na retórica, mas sim em observações e nas ordens da razão. Neste movimento nascem almas notáveis como Galileu, Copérnico, Francis Bacon e Descartes que dedicaram toda a sua vida em reconstruir as estruturas das ciências e criam uma nova forma de relação do homem com o mundo.

Esta nova relação do homem com o mundo é a reflexão, do homem pensante que se depara com um mundo exterior ao dele, ao contrário dos gregos, que possuíam uma unidade imediata com o mundo. Hegel denomina este período da filosofia de ‘período do entendimento pensante’, que seria o pensamento que começa com Descartes e se desenvolve na filosofia moderna. Ele diz (1971, pg. 120, vol. 20): “Aqui, já podemos dizer que estamos em nossa casa e gritar, finalmente, como um navegante depois de uma longa travessia por mares turbulentos: Terra!”², e em seguida complementa (1971, pg.120, vol. 20): “Com Descartes começa com efeito, verdadeiramente, a cultura dos tempos modernos, o pensamento da filosofia moderna.”³, na qual, segundo ele (1971, pg. 121, vol. 20), “só alcança a verdade através da reflexão.”⁴ Nesse sentido podemos afirmar que o pensador alemão acredita que uma das características dos tempos modernos é justamente a reflexão, pela qual não se tem, necessariamente, verdades dogmáticas.

² Tradução nossa. Do original: “Hier, Können wir sagen, sind wir zu Hause und Können wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See ‘Land’ rufen”

³ Tradução nossa. Do original: Cartesius ist einer von den Menschen, die wieder mit Allen von vorn angefangen haben; und mit ihm hebt die Bildung, das Denken der neueren Zeit an.

⁴ Tradução nossa. Do original: nur Wahrheit erlangt durch das Nachdenken.

Descartes afirma, nas suas *Meditações*, que desde jovem, na sua educação, recebeu várias afirmações que eram tidas como verdade, mas que não haviam passado pelo crivo da análise racional. Ele se propõe, portanto, a destruir todo conhecimento que fosse tido como falso para que, no final, chegasse a pelo menos uma única verdade que fosse indubitável. Assim, ele usa o método da dúvida, descredenciando qualquer conhecimento que pudesse de alguma forma ser um equívoco, ou seja, que se possa duvidar dele. Descartes passa então, a eliminar progressivamente todos os conhecimentos duvidáveis, tais como, o conhecimento empírico, o nosso senso de realidade e as ciências, até que não exista mais nada que possa ser tido como um conhecimento.

Após passar por todas as etapas da desconstrução do nosso saber efetuada por esta dúvida radical, vemos que não sobrou nada em que possamos estabelecer uma ciência. Nasce disto, talvez o mais famoso raciocínio da história da filosofia. Ora, eu posso duvidar de tudo que existe ou de real que podemos conceber no mundo, mas ao duvidar duvido, e duvidando, penso, e se é certo que penso, não posso duvidar que exista. Assim podemos chegar à máxima: penso, logo existo; penso, logo sou. Está é a primeira verdade estabelecida pelas *Meditações* de Descartes. É possível que duvide de meu corpo, da realidade, dos meus sentidos, porém é impossível duvidar da minha própria existência, já que estou executando a atividade de duvidar. Mesmo que o gênio maligno me engane, isso só é possível que ocorra enquanto eu exista e esteja sendo enganado.

Nas *Meditações* temos a passagem:

Mas há algum, não sei qual enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito. (DESCARTES, 1962, pg. 125 – 126)

Descartes está irresistivelmente inclinado a aceitar que é enganado, persuadido de que é burlado a cada instante em que é. Do mesmo modo que, em cada vez que se engana, duvida; e que, ao duvidar, é alguma coisa. Afinal, se o enganador engana, o faz com algo ou alguém. Descartes vê nisso a evidência necessária para afirmar que,

enquanto duvida, o que já seria uma forma de pensar, esteja enganado ou não, efetivamente, é. Ou seja, enquanto penso, duvido, ou mesmo sou enganado, ‘eu sou, eu existo’, e isto é indubitável e incontestável.

Assim, toda vez que penso, sem exceção, eu existo, eu sou. Não existe um só tempo que eu pense e não exista e é impossível duvidar disto. Vemos que a primeira, mais simples e mais evidente verdade para Descartes é a existência do Eu.

Nos *Princípios de Filosofia* Descartes diz que:

Como rejeitamos tudo aquilo de que podemos duvidar ou que imaginamos ser falso, supomos facilmente que não há Deus, nem Céu, nem Terra, e que não temos corpo. Mas enquanto duvidamos da verdade de todas estas coisas poderíamos igualmente supor que não existimos: com efeito, temos tanta repugnância em conceber que aquele que pensa não existe verdadeiramente ao mesmo tempo em que pensa que [apesar das mais extravagantes suposições] não poderíamos impedir-nos de acreditar que a conclusão penso, logo existo não seja verdadeira, e, por conseguinte, a primeira e a mais certa que se apresenta àquele que conduz os seus pensamentos por ordem. (DESCARTES, 1997, pg. 29)

Esta é a primeira verdade obtida por Descartes depois de iniciado o empreendimento da dúvida metódica. Com esta dúvida, Descartes possui um terreno mais sólido para que se construa um novo edifício da ciência. Assim como a dúvida pretendia derrubar o edifício das antigas ciências, esta verdade é o primeiro alicerce do novo prédio da nova ciência. Vemos, portanto, que a existência do eu e a sua íntima relação com o pensar é a base da filosofia que Descartes irá estruturar.

No *Discurso do Método* ele se manifesta da seguinte forma:

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 abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava. (DESCARTES, 1962, pg. 66- 67)

Afirmar que se é, ou que existe, na medida em que se pensa, ou que duvida, é para o autor uma proposição necessariamente verdadeira, pois essa resiste às objeções cétricas e à dúvida. Uma vez que posso duvidar de tudo, menos de que sou, e mesmo quando enganado pelo gênio maligno eu, ainda assim, sou ou existo como aquele que é enganado.

Percebemos, portanto, que a filosofia cartesiana é baseada em um Eu absoluto, onde a relação entre o ser e o pensar é característica unicamente do sujeito pensante,

indiferente ao mundo externo. Assim, Descartes cria um dualismo entre a res extensa e a res cogitan. Porém, o filósofo não percebe que por trás desta sua filosofia está a questão da consciência, pois o ser só é enquanto pensa, e assim, algo consciente de si mesmo. Entretanto ele fica apenas em um lado desta relação, e quando ele tenta ligar a ela o mundo extenso (res extensa) ele não consegue, pois já criou entre eles um abismo insolúvel.

Desta forma, já existe na filosofia cartesiana como pano de fundo, ainda que não tenha percebido, uma filosofia da consciência, mesmo que esta resulte numa separação extrema entre o sujeito e o objeto.

Em oposição ao racionalismo cartesiano, surge outro grande movimento filosófico, denominado de empirismo, primeiramente com Locke e depois com Hume. Ao contrario da filosofia racionalista, onde a consciência é manifesta na medida em que eu duvido, que meu pensar age, e isto está em contraponto a tudo que é externo, Locke crê que quando nascemos somos uma tabula rasa, sem nenhum pensamento ou conhecimento a priori. Todos os dados adquiridos pelo homem vêm através da experiência.

Hume também procura estabelecer no seu *Tratado da Natureza Humana* uma teoria que fundamenta a questão do conhecimento humano, e de como se estabelece a relação entre o sujeito e o seu externo. Logo no primeiro capítulo da sua obra, ele faz uma separação fundamental das percepções da mente humana, que podem ser impressões ou idéias. A primeira seria a vivência humana, aquilo que apreendemos do mundo ao vivermos nele. O que vemos, ouvimos, cheiramos do mundo ao nosso redor é o que Hume chama de impressão. A idéia seria tudo aquilo que fazemos em nossa mente com os dados recebidos pelos sentidos, a nossa intelecção. De uma forma mais clara: as impressões é o sentir e as idéias são o pensar. Hume é claro ao afirmar que as idéias são apenas imagens fracas das impressões, ou seja, as impressões são muito mais vívidas em nossa mente do que a idéia. Hume diz que:

a diferença entre estas consiste nos graus de força e vividez com que atingem a mente e penetram em nosso pensamento ou consciência. As percepções que entram com mais força e violência podem ser chamadas de impressões; sob esse termo incluo todas as nossas sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição na alma. Denomino idéias as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio. (HUME, 2009, pg. 25)

Essas duas categorias da nossa mente, segundo Hume, estão intimamente ligadas, ainda que a impressão seja dominante sobre a idéia: “toda impressão simples é acompanhada de uma idéia correspondente, e toda a idéia simples, de uma impressão correspondente.” (HUME, 2009, pg.28). Uma idéia é sempre algo posterior a uma sensação, portanto uma idéia sempre possui uma impressão correspondente. Hume diz que “nunca faria o absurdo de tentar reproduzir as impressões excitando as idéias” (HUME, 2009, pg. 29).

As idéias podem ser classificadas em duas, conforme o seu grau de vivacidade. A primeira forma é a chamada memória. Ela é mais vivida e tenta reproduzir perfeitamente os dados empíricos, ainda que não sejam tão clara e distinta como as impressões. A segunda é a imaginação. Ela é uma percepção mais fraca do que a memória ou a impressão, e só com muito custo e esforço é que ela fica na mente um tempo considerável. Porém, “a imaginação não se restringe à mesma ordem e forma das impressões originais, ao passo que a memória está de certa maneira amarrada quanto a esse aspecto, sem nenhum poder de variação.” (HUME, 2009, pg. 33). Estas duas formas de percepção são as que definem a idéia, porém elas só surgem na mente quando a impressão correspondente lhe abre caminho.

Podemos notar que a filosofia de Hume é totalmente dependente da experiência (impressões), ou dos objetos externos ao sujeito. Todo conhecimento provém dela e não há nada que exista em nossa mente que não provenha dela. Hume diz que (2009, pg. 29): “Não somos capazes de formar uma idéia correta do sabor de um abacaxi sem tê-lo realmente provado”. Esta citação expõe poeticamente o ponto fundamental do pensamento de Hume que tentamos expor aqui. Este pensador propõe uma ‘pureza’ dos dados empíricos, onde eles, e somente eles são a fonte de nosso conhecimento e da relação do sujeito com o mundo, ainda que estes dados sejam posteriormente processados pela nossa mente. Para este filósofo todo conhecimento começa e se origina na experiência.

Porém, este tipo de pensamento cria grande problema, que o próprio Hume expressa numa pergunta extremamente interessante e pertinente, que pela sua força a citamos aqui:

Posso imaginar uma cidade como a Nova Jerusalém, pavimentada de ouro e com seus muros cobertos de rubis, mesmo que nunca tenha visto nenhuma cidade assim. Eu vi Paris; mas afirmarei por isso que sou capaz de formar daquela cidade uma idéia que represente

perfeitamente todas as suas ruas e casas, em suas proporções reais e corretas? (HUME, 2009, pg. 27)

Como é possível, já que minhas idéias provêm das minhas impressões, que eu imagine ou conceba coisas que não existem, ou que estão além da experiência? Como posso pensar em centauros e unicórnios? Segundo Hume, isso se explica facilmente pela capacidade da nossa imaginação de desconstruir as impressões e reorganizá-las conforme queira. Ainda que nos não tenhamos visto uma rua de ouro, nos já vimos uma rua e já vimos ouro, e desta forma a minha imaginação é capaz de fundir essas duas imagens para formar algo novo. O que eu não posso, porém, é imaginar uma rua de algum material que nunca tenha tido conhecimento prévio ou que não exista.

Tanto as impressões quanto as idéias pode ser simples ou complexas. As simples seriam aquelas percepções que não podem ser decompostas, e as compostas seriam aquelas percepções que podem ser distinguidas ou divididas em múltiplas partes. Por exemplo: uma cor específica é uma percepção simples; e uma pêra, com sua cor, sabor, textura, é uma percepção complexa. Assim, nossa mente é capaz de decompor percepções complexas em simples, para reorganizá-las e criar algo novo. Hume nos diz que:

Como a imaginação pode separar todas as idéias simples, e uni-las novamente de forma que bem lhe aprouver, nada seria mais inexplicável que as operações dessa faculdade, se ela não fosse guiada por alguns princípios universais, que a tornam, em certa medida uniformes em todos os momentos e lugares. (HUME, 2009, pg. 34)

Assim, a imaginação é a capacidade humana de trabalhar estas percepções na nossa mente. Mas que qualidade possui a nossa imaginação que a capacite manusear as percepções? Segundo Hume (2009, pg. 35): “As qualidades que dão origem a tal associação, e que levam a mente, dessa maneira, de uma idéia a outra, são três, a saber: semelhança, contigüidade no tempo ou no espaço, e causa e efeito.”

Nesta sucinta exposição do pensamento de Hume percebemos sua posição de depositar a verdade no mundo. Para ele, existe uma relação entre o mundo externo e o eu interno, porém, esta relação é totalmente baseada no sentido de fora do sujeito para dentro dele. A natureza tem muito mais peso na relação do que o pensar. O pensar para este filósofo, diferentemente de Descartes, só é uma característica secundária e fraca do indivíduo. Já existe em Hume, portanto, uma consciência como pano de fundo, pois

ainda que a relação entre o mundo e o sujeito só ocorra no nível dos sentidos, já existe uma unidade entre os dois. Entretanto, nesta filosofia, o pensar não pervade o mundo, portanto a consciência não se fixa como o centro da relação, mas sim os sentidos.

Nestas duas filosofias expostas aqui, racionalismo e empirismo, a consciência está como pano de fundo. Porém, elas são ‘inocentes’ no sentido de não terem percebido o problema real de seus pensamentos. Ambas tentam fundamentar uma essência do homem e a relacioná-la com algo externo, com a natureza. O racionalismo através de um sujeito pensante, e o empirismo através de uma natureza absoluta que possui o homem como expectador, mas ambas já contém, na verdade, uma relação entre o sujeito e o objeto, uma relação entre o ser e o pensar, seja ele subjetivo (racionalismo) ou objetivo (empirismo), portanto, uma filosofia da consciência, e uma consciência que media ambos os lados da relação.

É neste ambiente que se encontra Kant, um dos principais filósofos da filosofia moderna. Talvez seja ele quem tenha formulado corretamente a questão que afligia a filosofia ao se perguntar: o que podemos conhecer? Desta forma, Kant percebe um dos problemas centrais qual é o real problema da filosofia moderna e reposiciona o debate filosófico, ou seja, no âmbito da consciência.

É fato comum na história da filosofia que Kant tentou unificar estas duas correntes de pensamento. O filósofo inicia a introdução do seu livro *A Crítica da Razão Pura* com a afirmação de que todo nosso conhecimento começa na experiência, pois apenas as sensações do mundo externo teriam a capacidade de nos instigar à razão e conduzir ao pensar, e assim, a analisar os objetos, compreendidos por cada pessoa segundo a sua própria representação de sua razão, e com isso, levar-nos ao conhecimento do objeto. Segundo Kant (1980, pg. 23): “Não há dúvida de que o nosso conhecimento começa com a experiência: do contrario, por meio do que a faculdade de conhecimento deveria ser despertada para o exercício senão através de objetos que toquem nosso sentido”

Logo após Kant (1980, pg. 23) coloca um ‘porém’ em sua afirmação inicial: “apesar de todo o conhecimento começar com a experiência nem sempre ele se origina na experiência”. Para ele as pessoas possuem conhecimentos independentes da experiência, e estes seriam os conhecimentos a priori (ou conhecimento puro), diferentemente dos conhecimentos empíricos que seriam a posteriori. Os conhecimentos a priori são uma habilidade inata dos homens e funcionaria como um mecanismo de compreensão do mundo externo. Todo conhecimento sobre a realidade sensível, afirma

Kant, provém originalmente da experiência, cujos dados se estruturam graças às intuições da sensibilidade: espaço e tempo. Estes não são qualidades do mundo físico, mas sim das formas mediante as quais o intelecto representa para si as dimensões aparentes da realidade, ordenando, assim, os dados da experiência. Kant diz que:

[...] uma questão requer pelo menos uma investigação mais pormenorizada [...], se há um tal conhecimento independente da experiência e mesmo de todas as impressões dos sentidos. Tais conhecimentos denomina-se a priori e distinguem-se dos empíricos, que possuem suas fontes a posteriori, ou seja, na experiência. (Kant, 1980, pg. 23)

Mas para Kant nem todo o conhecimento a priori é puro. Pode ocorrer de usarmos um conhecimento anteriormente obtido pela experiência e utilizarmos em uma situação totalmente nova, como ele mesmo exemplifica, não é necessário destruir os fundamentos da sua casa para saber que ela irá cair, pois todos nos sabemos que qualquer objeto sem sustentação tende a cair por efeito da gravidade. O filósofo denomina este conhecimento de a priori não puro, pois está ‘misturado’ a conhecimentos empíricos, ao contrario do puro que não contém nada de empírico. Outro exemplo que ele usa para ilustrar esta teoria é quando afirma (KANT, 1980, pg. 24) que “cada mudança tem sua causa, é uma preposição a priori, só que não pura, pois mudança é um conceito que só pode ser tirado da experiência.”

Já podemos distinguir aqui algumas aproximações e algumas distancias do empirismo e do racionalismo. Kant se utiliza das características das duas correntes filosóficas para criar a sua própria teoria. Hume, ao contrario de Kant, descarta totalmente o conhecimento que não provenha da experiência na sua completude. Kant, por outro lado, afirma, na terceira parte da introdução da *Crítica*, que ha coisas que ultrapassam tanto a experiência que não podem de modo algum ser percebidas, e de modo algum representadas pela experiência. Conhecimentos estes, que jamais serão correspondidos no mundo sensível, como por exemplo, a idéia de Deus.

Assim, Kant irá fazer uma análise mostrando como procederá em sua investigação. Ele afirma que antes de construir sua doutrina em cima de verdades que não se sabe de onde provém (conhecimento puro) e como se originam, ele irá investigar como nosso entendimento pode chegar a estes assuntos de conhecimento a priori, e qual valor e qual área eles podem atingir.

Mas para que se possa construir uma teoria racional para esta metafísica, ela precisa do apoio da experiência, pois sem isso, a explicação racional se torna vaga e sem nenhum alicerce de sustentação, caindo num erro, segundo o próprio Kant, idêntico ao de Platão que por não ter uma base empírica para a construção do seu entendimento acabava por não conseguir sair do lugar.

Estas nossas colocações da filosofia kantiana confirmam o que já dissemos sobre o filósofo misturar conceitos do empirismo e do racionalismo. Kant, ao mesmo tempo em que tenta fundamentar um conhecimento a priori, afirma que não é possível um conhecimento que não comece com a experiência.

Assim, podemos perceber que Kant faz uma união entre estas duas correntes filosóficas da modernidade, e esta relação só é possível através de uma filosofia da consciência. Ainda não está claro aonde ela entra no pensamento kantiano, e, portanto, buscaremos na seção intitulada ‘Da Dedução dos Conceitos Puros do Entendimento’⁵ da *Crítica da Razão Pura* para entendermos como a consciência fundamenta esta relação entre o objeto (coisa em si) e o sujeito (o Eu penso, o entendimento).

Este trecho da obra analisa exatamente como se dá a relação entre sujeito e objeto para Kant. Em um primeiro momento o filósofo considera como é possível a experiência, e quais atributos do entendimento humano já são existentes para que a experiência aconteça, ou seja, os atributos a priori do homem.

A priori são conhecimentos ‘claros e certos’ e independentes da experiência. Surgiram de forma completamente apriorística, sem levar em conta qualquer contribuição derivada da experiência. Ora, a característica apriori do homem, que o possibilita a experiência possível, é a intuição, caracterizada pelo tempo e espaço. Todo conhecimento que apreendemos do mundo, apreendemos sob o formato de tempo e espaço. O espaço sempre se refere às intuições externas, ou do objeto, e o tempo para as intuições internas, do sujeito. Tudo o que é exterior a mim, dá-se inicialmente no espaço, e a relação de pensamentos meus dá-se no tempo. Ou seja, se dá no interno e no externo meu. Assim, para Kant, eu penso por conceitos e intuo com o espaço e o tempo. O apriori não pode ter relação com a experiência, nem conter coisas empíricas, mas elas que vão definir as estruturas de conhecimento.

⁵ Até então a edição da *Crítica da Razão Pura* utilizada era a edição da coleção Os Pensadores. A partir deste ponto a edição utilizada será a da Fundação Calouste Gulbenkian, de 2001 (vide bibliografia).

Por outro lado da relação, temos em Kant, os objetos, que são divididos em dois, a coisa em si, e o fenômeno. A coisa em si⁶ é o incognicível, aquilo que o intelecto humano nunca pode alcançar, mas que de certa forma estrutura o objeto, pois é a sua essência. Sem a coisa em si não há realidade. Por outro lado, existe o fenômeno, a forma em que o objeto se manifesta ao mundo, e que é apreendido pela intuição humana. O homem só tem acesso aos fenômenos dos objetos. Assim, fenômeno não é a coisa em si, não aprendemos as coisas em sua essência, mas sim, como elas se apresentam para nós conforme nossa constituição.

Quando o homem apreende o mundo através de sua intuição, ele apreende o múltiplo dos fenômenos (no tempo), é necessário uma síntese que una todas estas partes. Quem faz esta síntese⁷ é a consciência. Então, para Kant, existe o Eu penso de um lado (o sujeito) e de outro a coisa em si (objeto), e estes estão em relação como dois polos de um planeta, é que entre estes dois polos tudo existe. O Eu penso não tem acesso a coisa em si, porém a coisa em si se apresenta no mundo como múltiplo, como fenômeno, e o Eu penso, por sua vez o apreende através da sua intuição e o submete a síntese da consciência.

Para Kant, o mundo se apresenta para o homem como múltiplo da representação, e o homem, por sua vez, utiliza a síntese da consciência para compreendê-lo. Desta forma, percebemos como a filosofia kantiana é revolucionária. Antes dele os pensadores tendiam a privilegiar uma das estâncias do conhecimento, seja o objeto, seja o sujeito. Para Kant, ambos têm o mesmo valor. A síntese dos elementos internos, o sujeito, e externos, o objeto, que é o conhecimento. Parte da construção do sujeito é o objeto, e isto implica que o objeto do conhecimento é uma construção.

Podemos perceber também que, ao contrário de Hegel, que considera a consciência como uma relação entre sujeito e objeto, para Kant a consciência é essencialmente interioridade do sujeito. Não há consciência no mundo ou nos fenômenos. Embora haja os múltiplos da representação, que são influências externas sobre o homem, a síntese deste múltiplo ocorre exclusivamente no juízo do indivíduo, ou seja, na auto-consciência.

⁶ Este conceito gerou grandes problemas para Kant. Se não é possível que tenhamos acesso a coisa em si, como podemos saber que ela existe? Uma das respostas dos kantianos para esta questão é que podemos intuir a coisa em si através do fenômeno. Um dos aspectos que diferenciam Hegel e Kant é justamente este; enquanto Kant fala da coisa em si, Hegel defende a coisa mesma, onde o objeto não possui nada que não ele mesmo.

⁷ Não desenvolveremos aqui as sínteses, para não nos estendermos demasiadamente na filosofia kantiana, mas, a saber, elas são três: a síntese da apreensão na intuição, a síntese da reprodução na imaginação, e a síntese da reconhecimento no conceito.

Mas devemos o crédito a Kant de elaborar de forma muito mais clara a questão da consciência e da relação entre sujeito e objeto. Tanto os racionalistas quanto os empiristas não perceberam a consciência enquanto tal, não perceberam o que estava realmente como pano de fundo de suas reflexões. Ora, abordar como o homem adquire o conhecimento através de uma supervalorização ou do subjetivo do homem, no caso dos racionalistas, ou do objetivo da natureza, no caso dos empiristas, nada mais é do que discutir sobre a consciência e seus graus de unidade ou separação entre o objeto (ser) e o sujeito (pensar). Por isso dissemos que Kant foi o filósofo que colocou de forma mais correta a questão central da filosofia moderna.

Este pensador, apesar de colocar estes dois pólos em uma separação irreversível, ele percebeu de forma genial que a questão entre empiristas e racionalistas era na verdade um problema da relação entre sujeito e objeto, que no fundo é a consciência.

O erro de Kant, segundo aponta Hegel, foi colocar esta relação no âmbito da razão do entendimento, enquanto ela na verdade é estabelecida no âmbito do Espírito. Ao localizar a consciência no entendimento, Kant cria um dualismo irreversível, pois coloca a coisa em si em um patamar inalcançável para o pensar. Hegel diz que:

Na História da filosofia moderna, é a Kant que cabe o mérito de ter primeiro feito valer de novo a diferença, antes mencionada, entre a consciência ordinária e a consciência filosófica. Contudo, Kant ficou ainda na metade do caminho, enquanto entendeu o fenômeno apenas no sentido subjetivo, e fixou fora dele a essência abstrata como a *coisa-em-si*, inacessível ao nosso conhecimento. Ser somente fenômeno, é esta a natureza própria do mundo imediatamente objetivo, ele mesmo; e, enquanto o conhecemos como tal, assim conhecemos ao mesmo tempo a essência, que não está atrás nem além do fenômeno, mas se manifesta como essência justamente porque rebaixa esse mundo objetivo a simples fenômeno. (HEGEL, 1995, §131, adendo)

É nesse ambiente intelectual, fortemente influenciado por Kant, que nasce um dos períodos culturais mais produtivos da história humana, conhecida comumente como idealismo alemão. Junto com o idealismo surge também na Alemanha o romantismo. Estas duas vertentes, romantismo e idealismo, tentavam superar os dualismos criados por Kant. O problema do infinito e da incognoscibilidade da coisa em si.

Talvez o primeiro autor romântico a se preocupar com as implicações da filosofia kantiana tenha sido Schlegel. Este autor ficou famoso tanto pela sua produção

literária quanto sua capacidade de reunir em torno de si, o movimento sturm und drang⁸, e posteriormente o romantismo. No âmbito da filosofia, sua maior ambição é superar a questão da possibilidade da relação entre o finito e infinito. Ele se pergunta como é possível alcançar o infinito por meios finitos, ou de outra forma, como é possível conseguir o acesso ao infinito através do finito. A resposta deste autor é clara: através da arte⁹

Este é apenas um dos exemplos dos românticos que tentavam superar os problemas filosóficos que nasceram com o pensamento kantiano. Muito mais profícuo e profundo são as reflexões sobre este tema realizado pelos pensadores do idealismo, mais precisamente, Fichte, Schelling e Hegel.

Fichte no primeiro momento de sua filosofia mostra-se totalmente mergulhado no kantismo. Fichte acusa Kant de apenas apresentar o resultado de sua filosofia, mas não a essência, que segundo Fichte, Kant deliberadamente ocultou. Então este é o primeiro motivo da filosofia fichteano, expressa na sua *Doutrina da Ciência*: chegar à essência da filosofia kantiana.

Desta forma Fichte transforma o eu penso kantiano (que de certa forma foi herdado de Descartes) em eu puro. Este eu puro é o eu que se auto põe, se auto cria, e conseqüentemente cria toda a realidade. O eu penso para Fichte não é mais algo intelectual ou teórico, é a intuição intelectual. O eu capta a si mesmo e se afirma. O eu nunca pode ser posto por algo diferente dele mesmo, e, portanto, fornece o elemento para a coisa em si do fenômeno. Ele (FICHTE, 1973, pg. 42, vol. XXVI) afirma que: “O eu é o que põe a si mesmo, e nada mais; o que põe a si mesmo é o eu, e nada mais. Pelo ato descrito, não advém nada outro do que o eu; e o eu não advém por nenhum outro ato possível, a não ser pelo descrito”.

A metafísica clássica afirma, segundo Fichte, que algo primeiro é (ser) e depois age. O filósofo alemão quer inverter esta colocação, dizendo que o ser deriva da ação. Portanto o ser não é algo original, mas sim produto, e produto do eu que se auto põe. O eu fichteano é o eu possuidor da intuição intelectual que Kant atribui a Deus que, portanto, era inacessível ao homem. Assim, o eu de Fichte é o da auto intuição.

⁸ Sturm und Drang – tempestade e ímpeto. Este movimento literário e estético é considerado o precursor do romantismo alemão e reuniu alguns dos maiores escritores alemães. Ele tinha como características o conceito de uma natureza onipotente e geradora de vida. O ‘gênio’ seria a força originária, a criadora da natureza. Eles tinham uma concepção panteísta do mundo, que colocavam em oposição ao deísmo da revolução francesa. Também tinham apreço pelo patriotismo, que expressavam pelo ódio ao tirano e exaltação à liberdade. Por fim, tinham um grande estimo pelos sentimentos fortes e intempestuosos. Os integrantes mais famosos eram: Klinger, Lenz, Goethe, Schiller, Jacobi, Heder, e os irmãos Schlegel.

⁹ Mais precisamente por meio do conceito de ironia, que ele retoma de Platão.

Esta é a primeira tese de Fichte, o eu que se põe a si mesmo. A segunda tese do autor é o eu ilimitado que põe, oposto a si, um não-eu também ilimitado. O eu opõe algo a si mesmo, e este outro de si é o não-eu¹⁰. Ao se por em relação a alguma outra coisa, ou seja, o não-eu, o eu se mostra como algo dinâmico, móvel, e não estático. Porém, este não-eu não é algo autônomo em si mesmo, mas sim, algo que existe na interioridade do eu, pois nada existe fora do eu. Se o primeiro momento da filosofia de Fichte é da liberdade (o eu se pondo), o segundo é da necessidade, pois o não-eu é produto do eu. Porém este não-eu, assim como o eu, se mostra como ilimitado. Disto nasce o terceiro momento da filosofia de Fichte.

O terceiro momento é o momento da síntese, onde o eu ilimitado e o não-eu, também ilimitado, se limitam. Deve-se deixar claro que esta síntese da oposição entre ambos os lados ocorre dentro do eu puro¹¹. Ambos, o eu e o não-eu, limitam-se, e assim, são singulares. É a antítese entre ambos que gera esta limitação. Desta síntese nasce, segundo Fichte, a consciência e a atividade moral. Restringiremo-nos a abordar a questão da consciência.

A consciência nasce, para Fichte, da delimitação do eu pelo não-eu. O eu que continuamente se delimita, através do não-eu, fornece seu material de conhecimento, e, portanto, gera consciência. Porém, esta atividade, para o ser singular, mostra-se como inconsciente, portanto, se mostra como diferente de nós. O não-eu é condição necessária para a existência da consciência, pois o não-eu é alteridade. Por meio do não-eu a consciência percebe algo diferente de nós mesmos.

No nível do sujeito singular parece que a realidade tem existência fora de nós. É na reflexão filosófica que percebemos que tudo se deriva do eu. Isto é a auto consciência, e esta auto consciência cada vez mais nos aproxima da auto consciência pura (embora a auto consciência pura não seja alcançável de fato pela consciência singular).

Esta era a concepção que Fichte tinha da consciência. É desta influência que nasce a filosofia de Schelling, outro grande autor do idealismo alemão. Ao contrario de Fichte, a filosofia de Schelling é muito fragmentária, e os próprios comentadores do autor não concordam em quantas fases ela teve, nem em que separa um momento de

¹⁰ É impossível não notar a semelhança com Hegel ao colocar a filosofia como uma oposição ao ser, e, portanto, também uma oposição ao eu. A diferença é que para Hegel o não-eu é a natureza, e esta possui uma vida autônoma.

¹¹ Que novamente demonstra como o não-eu, para Fichte, é apenas uma ilusão do eu para limitar-se, e criar o eu individual.

outro. Vamos, portanto, olhar para as suas obras de juventude (principalmente as escritas entre 1795 e 1800), pois é por elas que Hegel foi influenciado.

No primeiro momento de sua filosofia, Schelling retoma a coisa em si, mas afirma que ela já foi, em grande parte, superada por Fichte. Assim, Schelling se foca na filosofia fichteana, pois acredita que ela demonstra a verdade da filosofia kantiana.

Schelling, ao se aprofundar na filosofia de Fichte, tenta preencher algumas lacunas e principalmente responder ao subjetivismo absoluto daquele autor. Ele não concorda com a redução de toda a natureza ao não-eu, e, influenciado pela leitura de Espinosa, que absolutiza o objeto, tenta reequilibrar as forças do subjetivo e do objetivo em Fichte.

Assim, Schelling descarta o puro não-eu como fundamento da natureza, e sem que perceba, traça a primeira característica de seu pensamento. Segundo o filósofo, o que Fichte utiliza para explicar o espírito (a inteligência) pode ser usado para explicar a natureza. A mesma inteligência que se aplica ao eu também se aplica à natureza.

Porém, para Schelling, a natureza é produzida por uma inteligência inconsciente, que opera no seu interior. A natureza se desenvolve em graus, de forma a demonstrar (ou mostrar) sua estrutura intrínseca. A natureza seria, portanto, o espírito visível, e o espírito, seria a natureza invisível. A natureza é para Schelling o espírito cristalizado em ser. Porém, não é lícito admitir consciência fora do eu, portanto a natureza deve ser espírito inconsciente.

Por mais que pareça estranho, as concepções de natureza de Fichte e Schelling têm uma semelhança. Enquanto que para Fichte a natureza surge da imaginação produtora do eu, e desta forma privada de inconsciência, para Schelling a natureza é transferida para a realidade objetiva, ou seja, opera fora do eu, e, portanto, também privada de consciência.

A natureza para Schelling é um princípio real (mas ainda um princípio espiritual, isto é, ideal¹²), portanto, externo a consciência. A natureza é, ao mesmo tempo, ideal e real. A inteligência inconsciente (que Schelling herdou de Fichte, que por sua vez adaptou de Kant) fundamenta a natureza, que se desdobra em níveis cada vez mais elevados até alcançar o homem, a consciência, e finalmente, o último estágio, quando a inteligência alcança a sua auto consciência.

¹² Os princípios reais e ideais não são excludentes.

Uma teoria perfeita da natureza, para Schelling, é uma que toda a natureza emana de um princípio inteligente. Nos fenômenos da natureza transparece, de forma inconsciente, o caráter inteligente. A forma mais elevada de natureza seria aquela que é inteiramente objeto de si mesma.

Desta forma, a consciência para Schelling é quando a natureza em seu desenvolvimento total retorna completamente a si mesma, ao seu princípio inteligente, porém, não mais como inconsciência. O filósofo retoma, portanto, a questão caríssima (e antiquíssima) a filosofia de ‘alma do mundo’, que nada mais é do que a inteligência inconsciente produzindo a natureza, que alcança a consciência com o nascimento do homem. Desta forma, o homem se mostra como fim último da natureza. É nele que o espírito desperta. A natureza é a história da inteligência inconsciente, onde seu último grau de objetivação é a consciência do homem.

Ao chegar neste ponto de seu pensamento, Schelling converteu-se a uma filosofia da consciência. Depois de mostrar como a natureza chega à inteligência, o pensador afirma que é preciso demonstrar como a inteligência chega à natureza. Assim, ele reafirma a sua herança filosófica de Kant e Fichte, e retoma a leitura sobre seus escritos acerca do espírito. Disto nasce o que talvez seja a sua obra prima: *O Sistema do Idealismo Transcendental*. Extrair o subjetivo do objetivo é função da natureza, enquanto a filosofia transcendental deve extrair o objetivo do subjetivo. Assim, a filosofia de Schelling tem duas vias, a da natureza (fazer da natureza uma inteligência) ou do espírito (fazer da inteligência uma natureza).

Esta é, em linhas gerais, a concepção de consciência que Schelling fundamenta. É neste ambiente intelectual, fortemente influenciado por Fichte, Schelling e Kant, que Hegel desenvolve o seu pensamento.

Nos primeiros escritos de juventude, ele ainda não está preocupado com a questão da filosofia da consciência, mas sim com o amor, com a religião positiva, que se expressa pelo absoluto. A preocupação com a filosofia kantiana, do entendimento, só irá surgir no texto publicado em 1801, intitulado *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. Neste texto Hegel critica Reinhold por considerar que a filosofia de Schelling é um desenvolvimento ou evolução da filosofia de Fichte que por sua vez é um desenvolvimento da de Kant. Para Hegel, Fichte e Schelling não são desenvolvimento um do outro, e sim uma oposição dialética (ainda que nesta fase ele dê um valor maior ao seu ainda amigo, Schelling). Quando aponta as diferenças entre ambos, na verdade indica o problema central da filosofia de sua época.

Neste texto, Hegel se distancia do seu primeiro objeto da juventude (o absoluto) e se aproxima fortemente da filosofia kantiana, a vigente em sua época, que é marcada pela perspectiva do entendimento, da reflexão, da separação, pois Kant compreende a razão como entendimento, portanto, ocorre uma imposição do sujeito sobre o objeto, e não uma relação.

O Hegel da juventude é um pensador preocupado com a necessidade de uma filosofia da própria vida, da cultura, e não algo afastado da realidade. Não é mais possível, para Hegel, uma filosofia que fique apenas na sua particularidade. Neste sentido, o pensador estabelece uma filosofia que nega a filosofia, enquanto mero entendimento especulativo. A filosofia tem que ser universal e particular ao mesmo tempo.

O entendimento é parcial, mas não podemos excluí-lo. Ele é necessário para a filosofia. Devemos na verdade, negar a negação. Portanto, neste texto, Hegel tenta justificar a reflexão na filosofia. O entendimento e a reflexão separam, matam. O amor e a fé unem. Hegel somente descobre a consciência na *Fenomenologia do Espírito*. Ela, a consciência, que une a separação da reflexão com o absoluto, o amor.

Portanto, a consciência não existia no Hegel da juventude, e um dos fatores que podem tê-lo levado a esta via foi a sua vontade em conciliar o absoluto de sua fé de juventude, com a separação da razão kantiana, ou ainda suprasumir o Eu subjetivo e absoluto de Fichte com a Natureza objetiva e também absoluta de Schelling¹³.

Analisar esta última possibilidade nos leva a concluir que o Hegel da maturidade pretende fazer o mesmo que Kant almeja ao unir o empirismo e o racionalismo de sua época. Hegel fez algo similar, ainda que em uma esfera em que estas questões estavam apresentadas de forma mais refinadas, ao mediar Fichte (Eu) e Schelling (Natureza).

Ora, em ambos os casos, a consciência exerce um papel central e fundamental. Ela que é a mediadora, ela que estabelece o laço entre ambos os lados. A formulação do conceito de consciência pelo Hegel da maturidade foi o que o possibilitou a suprasumir

¹³ Estas são duas possíveis leituras do desenvolvimento da filosofia da consciência em Hegel. Na primeira temos a juventude de Hegel dividida em duas, onde a primeira é marcada pela religião, e a segunda pela leitura de Kant, e que Hegel consegue unir tanto o absoluto quanto o entendimento através de uma filosofia da consciência. Na segunda leitura temos Hegel tentando fazer um paralelo entre o idealismo ético (Fichte) e o idealismo estético (Schelling) incorporando vários conceitos destes autores e os suprasumindo. Também temos que lembrar que vários outros autores românticos também tentaram superar o dualismo kantiano, e que Reinhold, embora não tenha desenvolvido sua tese, já havia indicado que a consciência é capaz de superar este dualismo.

todos os dualismos e separações de vertentes filosóficas contidas na sua época, e dentre estas, principalmente a separação do sujeito e do objeto.

A descoberta da consciência foi o que o possibilitou a fundamentar todo o seu sistema filosófico, primeiramente expresso, em uma das maiores obras de Hegel, a *Fenomenologia do Espírito*. A consciência, conforme justificaremos no decorrer do nosso trabalho, é que faz toda a mediação, e que torna possível a unidade entre o sujeito e objeto. É a consciência situada no âmbito do Espírito que possibilitou Hegel ir mais além de Kant e das limitações da reflexão e do entendimento.

1 - O Mundo Lógico

Não deixaremos de explorar e, ao final de toda a nossa exploração, chegaremos ao lugar de onde principiamos e o conhecemos pela primeira vez.

T.S. Elliot

O Hegel da maturidade é um pensador que descobriu a consciência como mediadora entre a separação do entendimento, expresso pela filosofia kantiana, e a unidade do absoluto, expresso pela religião positiva de sua juventude. Esta consciência é apresentada inicialmente na *Fenomenologia do Espírito* de 1807. A consciência é que permite, em última análise, mediar os opostos da dialética. Este é o objeto de nosso trabalho: a consciência. Mas porque então começar este estudo na Lógica, se ela é do âmbito do Espírito? Podemos estudar a consciência na Ciência da Lógica em pelo menos dois níveis distintos de leitura:

1 – Numa leitura mais linear, como desenvolvimento da obra. Na Lógica se desenvolvem conceitos como ser, pensar, e Eu, que serão suprassumidos no momento do Espírito, portanto, nesses conceitos já está o gérmen da consciência.

2 – Numa leitura mais sutil e não linear, onde a consciência se apresenta como dialética, como o ‘motor’ da Lógica. Como demonstraremos no desenvolvimento deste capítulo, mais precisamente na quinta parte, a consciência já se mostra na Lógica na forma de mediação entre o entendimento e o especulativo. Ele é o movimento da dialética da Lógica, pois é ele que apresenta a negação, o limite de ambos os lados da relação e o movimento de superação desta separação. Ele pode ser considerado, como justificaremos, como a segunda etapa do desenvolvimento Lógico.

Este primeiro capítulo está dividido em cinco partes. Na primeira definiremos em qual obra estará fundamentado o nosso trabalho, visto que esta escolha pode mudar significativamente os rumos de nosso estudo. Na segunda parte, analisaremos os aspectos gerais da obra escolhida. Na terceira mostraremos o papel fundamental do pensar, que age como instrumento de auto-conscientizar dentro da *Enciclopédia*. Na quarta parte mostraremos a relação fundamental entre ser e pensar, e como a filosofia hegeliana está fundamentada nesta relação, que no momento do Espírito, dará nascimento à consciência propriamente dita. E por fim, abordaremos na última parte a

ciência do Ser, levando em consideração os três momentos da Lógica, e situando o papel da consciência no movimento dela.

1.1 – *Fenomenologia* ou *Enciclopédia*?

A realidade é uma só, todo ser está unido harmoniosamente. Nada é por si mesmo, nem se pode conhecer a natureza de nada exceto em sua relação com o Cósmico.
T.S. Eliot

A nossa questão é: Como é formado o conceito da consciência na filosofia hegeliana. Pode-se abordar este tema em duas grandes obras do autor: na *Fenomenologia do Espírito* de 1807 e na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compendio*, de 1830. Nós optamos pela segunda obra, e justificaremos nossa escolha. Ora, foi por causa da consciência que Hegel superou o absoluto da religião positiva da sua juventude com o entendimento kantiano e criou o grande sistema contido na *Fenomenologia*, que é propriamente a ‘casa da consciência’. Porém, Hegel também desenvolveu, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, um capítulo com o mesmo título, entretanto, com diferenças conceituais. Assim, a escolha da obra nos leva a caminhos interpretativos diferentes, sendo necessária uma determinação mais clara e precisa para demonstrar as diferenças entre ambos, e justificar nossa escolha pela *Enciclopédia*.

A *Enciclopédia* é a única obra em que Hegel aborda o seu sistema na totalidade, estruturando em um pensamento corrente e coerente a Ciência da Lógica, a Filosofia da Natureza e a Filosofia do Espírito. Não consideramos que a *Enciclopédia* seja a obra ‘final’ ou ‘definitiva’, apenas ponderamos que nela há um cuidado maior em articular todos os pontos de seu pensamento. Assim, se propomos estudar a formação do conceito de consciência, é necessário que busquemos sua fonte na Natureza e na Lógica, e a *Enciclopédia* nos fornece esta articulação.

Hegel, nas diversas tentativas de organizar a totalidade de seu sistema, cada vez elegeu uma parte para ser a primeira. Quando a *Fenomenologia do Espírito* de 1807 foi escrita, ela representava a primeira parte de uma obra que se chamaria *Sistema da Ciência*, e a Lógica e a Natureza seriam a segunda parte. Ela foi inicialmente pensada

para ser o começo do desenvolvimento da ciência. Porém, nas suas obras posteriores, como a *Ciência da Lógica* e a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a Lógica passou a ser o início do sistema, e a *Fenomenologia* ficou reduzida a apenas uma etapa da *Filosofia do Espírito*.

Segundo Bourgeois:

A *Fenomenologia do Espírito*, exposição também científico-sistemática da gênese consciencial da forma do saber absoluto como sistema do absoluto, representam a primeira parte do *Sistema da Ciência*. A segunda parte do *Sistema* devia desdobrar-se no elemento do pensamento, desembaraçado das cisões da consciência; seria o processo mesmo do ser como saber enciclopédico. Hegel anunciava que a segunda parte se articula em *Lógica, Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito* – conforme a estrutura da enciclopédia. (BOURGEOIS, 1995, pg. 400)

Este era o plano original de Hegel, porém com o publicar de outras obras este plano inicial mudou. O autor justifica esta mudança quando diz na *Enciclopédia* que:

Na minha *Fenomenologia do Espírito* – que, por isso, quando se publicou foi designada como a primeira parte do Sistema da Ciência – tomou-se o caminho de começar pela primeira [e] mais simples manifestação do espírito, *pela consciência imediata*, e de desenvolver sua dialética até o ponto de vista da ciência filosófica, cuja necessidade é mostrada através dessa progressão. Mas para isso não se podia ter ficado no formal da simples consciência: pois o ponto de vista do saber filosófico é em si ao mesmo tempo o mais rico de conteúdo e o mais concreto; por conseguinte, ao desprender-se como resultado, ele pressupunha também as figuras concretas da consciência, como, por exemplo, as figuras da moral, da ética, da arte, da religião. O desenvolvimento do *conteúdo*, dos objetos [que são] partes próprias da ciência filosófica, incide pois ao mesmo tempo nesse desenvolvimento da consciência – que inicialmente parecia restrito apenas ao formal. Esse desenvolvimento deve, por assim dizer, avançar por detrás da consciência como *Em-si*. A exposição torna-se, por isso, mais complicada, e o que pertence às partes concretas já recai parcialmente nessa introdução [à Ciência]. (HEGEL, 1995, § 25, Adendo)

Podemos perceber que está mudança no plano original de exposição da ciência é por um objetivo bem específico. A *Enciclopédia*, enquanto exposição científica significa que irá do mais simples e totalmente indiferenciado, até o mais alto e absoluto. Assim, a primeira parte, seria analisar a composição interna do real, aquilo que está estruturando tudo que existe. O desenvolvimento desta estrutura é formado a partir do

algo que se dá, e o processo de formação deste algo, ou ser, é análogo ao progressivo estabelecimento do sujeito.

Esta estrutura interna é que dá suporte para as coisas existirem, e a partir disto, aparecer uma consciência que pensa sobre esta estrutura interna. É obvio que esta sequência não é ‘cronológica’ quanto à ordem dos fatores, mas sim, uma exposição do desenvolvimento filosófico da coisa mesma.

A *Fenomenologia do Espírito* de 1807 também é uma obra que se pretende científica. Porém ela parte da visão da consciência, do homem vivente no mundo e que o observa. Certamente, este é o início para o homem que pensa, pois ele é fundamentalmente um ser consciente. Porém, é a *Enciclopédia* que é desenvolvida como exposição da científica da filosofia, pois começa pelo ser totalmente indeterminado, e a partir disso o desenvolve até o absoluto.

Kojève apresenta-nos, na sua *Introdução a Leitura de Hegel*, quais seriam as diferentes formas que os sistemas hegelianos tomaram no decorrer das publicações do filosofo:

- Primeiro esboço do sistema hegeliano (Iena): lógica – metafísica – filosofia do espírito.
- depois a lógica e a metafísica são identificadas (1807): fenomenologia (= introdução) – lógica – filosofia da natureza e do espírito.
- Enfim (enciclopédia) lógica – filosofia da natureza – filosofia do espírito. (KOJÈVE, 2002, pg. 35)

Estas foram, de forma geral, as diferentes configurações que o sistema filosófico hegeliano tomou através das obras publicadas por ele. Em sua forma última, na *Enciclopédia*, a tríade do pensamento hegeliano aparece sobre a forma exposta acima de Lógica, Natureza e Espírito, mas isso como exposição do sistema, enquanto científico e filosófico. Não devemos, com efeito, considerar que no mundo ‘real’, efetivo, acontece em uma parte da *Enciclopédia* de cada vez. Não temos no efetivo a Lógica em um lugar, depois a Natureza acontecendo e por fim o Espírito. Muito antes, todas estas etapas ocorrem simultaneamente, e o mundo ‘real’ só acontece propriamente após a *Fenomenologia do Espírito*. É nela que as coisas começam a se manifestar propriamente. Nesse sentido, a *Enciclopédia* não é uma obra que apresenta de início o efetivo acontecendo, como é o caso da *Fenomenologia*, mas ela é fundamentalmente

científica, pois mostra a exposição da determinação e indeterminação das coisas, ou do ser.

Ainda sobre a questão da ordem da construção do sistema hegeliano, existe o fato que Hegel, no final de sua vida, entregou a um aluno uma edição da *Fenomenologia* com anotações recentes, e propostas de reformulações, o que nos leva a acreditar que ele ainda não havia abandonado totalmente a possibilidade de uma exposição através da *Fenomenologia*. Há também o fato que Hegel preparava uma nova edição da obra, encontrado em escritos de 1831, entretanto ele faleceu antes disso.

Porém, não devemos ficar aqui fazendo especulações acerca do que poderia ter sido ou não, pois estas reflexões não nos levariam a nenhum terreno sólido. Muito pelo contrário, levar-nos-ia a especulações cada vez mais imaginativas e distantes da proposta do autor. Devemos, portanto, nos concentrar nas obras como elas de fato são, e não com as que nunca foram escritas.

Porém, não pretendemos argumentar aqui uma superioridade de uma obra sobre a outra, nem defender que uma define melhor o pensamento do autor que outra, ou ainda colocar em contraposição as duas obras. Segundo Bourgeois (1995, pg. 379) “É igualmente anti-hegeliano privilegiar como mais hegeliana a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* em relação à *Fenomenologia do Espírito*, como vice-versa.”. Ambas as obras tem seus interesses próprios, seu contexto histórico, e as motivações próprias do autor. Não defendemos, absolutamente, e nem é nossa intenção, fazer da *Enciclopédia* a obra principal do autor, onde estaria a sua mais alta e acabada filosofia, exposta em uma seqüência linear o desenvolvimento ideal do Espírito. Ainda segundo Bourgeois, ler desta forma a *Enciclopédia* mataria seu próprio conteúdo. Ele diz que:

No fundo, os idólatras da Enciclopédia têm em comum com seus detratores o equivocar-se gravemente sobre a significação desta obra: uns e outros a veneram ou criticam como se fosse um sistema insuperável ou enrijecido, isto é, morto. Ora, a vitalidade não está ausente desta obra. (BOURGEOIS, In.: HEGEL, 1995, pg. 380)

A nossa intenção ao indicar esta diferenciação entre as obras é justificar a nossa escolha pela *Enciclopédia*, e assim, justificar também nosso objeto de estudo, que é analisar a constituição científica da consciência. Não é, portanto, nossa proposta refazer o percurso que a consciência faz na *Fenomenologia do Espírito* de 1807, passando por todas as suas figuras e experiências, para daí, compreender qual é a estrutura da consciência.

Assim, preferimos analisar a *Enciclopédia*, pois esta se mostra como o desenvolvimento científico da filosofia, demonstrando o percurso do Eu, deste o ser indeterminado até o Espírito Absoluto. A *Fenomenologia*, enquanto obra, mostra o percurso da experiência da consciência, portanto já se presume a ela uma estrutura de ser. Na verdade, é ao final da *Fenomenologia* que Hegel se percebe que para demonstrar a filosofia é preciso demonstrá-la como ciência, o que o leva a escrever a *Enciclopédia*. Assim, se queremos entender a formação científica da consciência, é na *Enciclopédia* que devemos desenvolver nossa pesquisa. (Há pequenas correções na escrita. Verifique)

1.2 – A *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio de 1830*.

Viver é a coisa mais rara do mundo. A maioria das pessoas apenas existe.
Oscar Wilde

Delimitada nossa obra de investigação, procuraremos agora abordá-la, dando ênfase ao aspecto da consciência. As ‘*Enciclopédia das Ciências Filosóficas*’ de 1818, 1827 e 1830 foram escritas por Hegel para serem usadas como ‘guia’ de aulas, nos quais os temas de seus cursos foram resumidos e condensados em parágrafos para posteriormente serem desenvolvidos no desenrolar de suas exposições. Como este texto inicialmente destinava-se aos seus alunos, que assistiam suas explanações, os tópicos extremamente sintéticos se mostram de difícil compreensão. Assim, seus alunos escreveram adendos explicativos que provinham de suas anotações de aula, na tentativa de tornar o entendimento da obra mais fácil. A *Enciclopédia* tornou-se a única obra escrita por Hegel que contempla a totalidade de sua filosofia. Todo o seu sistema está, ainda que de forma resumida, desenvolvido neste livro, e é este o motivo que nós o adotamos como texto base. Vamos fazer uso da edição de 1830, por ser a versão mais acabada da *Enciclopédia*. Hegel diz (1995, pg. 13, Prefácio a primeira edição) que: “A necessidade de pôr na mão de meus ouvintes um fio condutor para meus cursos de filosofia é o que antes de tudo me leva a publicar esta vista geral do conjunto abrangido pela filosofia.”

Esta obra, de forma geral, é um grande complexo, na qual, é estruturado todo o sistema hegeliano. Este sistema é um ambicioso plano de construir uma filosofia que pudesse abarcar todo o conhecimento possível, demonstrando etapa por etapa o desenvolvimento do espírito, desde o puro ser até o saber absoluto. Este sistema deveria não só mostrar a possibilidade do saber, mas também mostrar o caminho para chegar a ele. Hegel (1995, § 19, adendo) diz que “A primeira questão é esta: qual é o objeto de nossa ciência? A resposta mais simples, e mais fácil de entender, para essa pergunta, é que a verdade é esse objeto”

Em sua primeira frase, o §1, Hegel (1995, §1) afirma que “A filosofia não tem a vantagem, de que gozam as outras ciências, de poder *pressupor* seus *objetos* como imediatamente dados pela representação; e também como já admitido o *método* do conhecer”. A física, por exemplo, tem um objetivo claro: estudar as leis da natureza. A biologia estuda os seres vivos. Assim, todas as ciências possuem, sem precisar de uma reflexão ou uma consideração maior, objetos que já são predeterminados pela própria ciência. Ninguém inicia uma carreira na matemática desejando estudar a natureza do corpo humano. Mas e a filosofia? Qual é o seu objeto de estudo, já que não podemos pressupô-lo?

Essa não possibilidade de pressuposição da filosofia implica que ela mesma deve dar a si seu objeto. Ora, se ela não pode conseguir seu objeto externamente, só é possível que obtenha internamente. Isso nos leva a pensar que a busca do objeto filosófico é sempre uma meta-filosofia. Ela é seu próprio objeto, e como tal, só pode ter como resposta a própria filosofia. Porém, como isso a torna hermética, surge, então a questão: como podemos instituir um começo nela? Hegel (1995, §1) expressa esta frustração ao dizer: “Mas a dificuldade de instituir um *começo* apresenta-se ao mesmo tempo, porque um começo, como algo *imediato*, faz sua pressuposição; ou melhor, ele mesmo é uma pressuposição.”. Estabelecer um início neste círculo é sempre uma atitude arbitrária. Então como empreender a investigação filosófica?

Ele diz a seguir:

Inicialmente, a filosofia pode determinar-se, em geral, como *consideração pensante* dos objetos. Se é correto (e será bem correto) que o *homem* se distingue dos *animais* pelo pensar, tudo o que é humano é humano porque – e só porque – se efetua por meio do pensar. Porém, enquanto a filosofia é um modo peculiar de pensar, uma maneira pela qual o pensar se torna conhecer e conhecer conceitualmente, seu pensar terá também uma *diversidade* em relação

ao pensar ativo em tudo o que é humano, e mesmo que efetua a humanidade do humano; tanto como é idêntico a esse pensar: *em si* só existe *um* pensar. Essa diferença está ligada [ao fato de] que o conteúdo humano da consciência, fundado graças ao pensar, não *aparece* primeiro na *forma de pensamento*, mas como sentimento, intuição, representação – *formas* a serem diferenciadas do pensar *enquanto forma*. (HEGEL, 1995, §2)

Nesta segunda colocação, parece-nos que é uma tentativa de Hegel analisar qual é um possível começo para a filosofia. Ora, o que o homem tem de mais imediato e claro é seu pensar, e que isto o difere dos outros animais. Hegel coloca, portanto, que o objeto imediato da filosofia é o pensar. Podemos perceber também que a filosofia é a atividade de pensar, e que este possui, por sua vez, os seus objetos. O pensamento deve se aprofundar nestes objetos. A Filosofia se constitui dessa forma como absoluta, pois todo ser pensante pode fazê-la, e nela os objetos se tornam conceitos. O que difere o homem do animal, diz Hegel de forma semelhante a Aristóteles, é que o homem pode se locomover no mundo dos conceitos. O animal não consegue fazer abstrações racionais.

Então, pode-se colocar a seguinte questão: o que é este pensar? Defendemos que a filosofia é atividade do pensar, mas ainda não definimos o que é este pensar. Hegel (1995, §3, Adendo) diz que: “ao meditar, refletir e raciocinar, *misturamos* os sentimentos, intuições e representações com pensamentos. (Em qualquer proposição de conteúdo inteiramente sensível, como ‘essa folha é verde’, já estão inseridas categorias: *ser, singularidade*.) Mas outra coisa é fazer dos pensamentos mesmos, sem mistura, o objeto”.

Vemos então que para o filósofo alemão, o pensar não é qualquer tipo de imaginação ou devaneio, ou meramente representações abstratas. Mas que, nesse pensar, ele faz-se a si objeto, pensa sobre o pensar e é isto que o qualifica como atividade filosófica. Ora, na nossa consciência mais imediata, os pensamentos estão revestidos com a roupagem do sensível, da representação. Desenvolver uma consciência filosófica é fazer do pensar o objeto sem essa roupagem das sensações.

Pode parecer um pleonasma, mas o que Hegel parece querer dizer-nos é isso: é preciso pensar para chegar ao pensar. O pensar é o movimento em que o pensar realiza no próprio pensar, ou seja, o pensamento atua no pensamento. Na *Introdução as Lições de Historia da Filosofia*, Hegel (1995, pg. 66) escreve que: “O homem é pensando; e, então, ele pensa os pensamentos. No pensar, só o pensar é objeto, a racionalidade produz [algo de] racional, a razão é-lhe objeto”

A filosofia enquanto ciência tem como primeiro objeto o pensar. Porém, de forma concomitante a este pensar, surge a consciência. Para Hegel, uma obra filosófica é na verdade, uma atividade de conscientizar-se. Ele diz que:

Quanto à nossa consciência comum, a filosofia teria primeiro, antes, de estabelecer a *necessidade de sua maneira peculiar de conhecer*; e, mesmo, despertá-la. Mas quanto aos objetos da religião – quanto à *verdade* em geral – a filosofia teria de provar sua *capacidade* de conhecê-los a partir de si mesma. Quanto a uma *diversidade* que vem à luz pelas representações *religiosas*, a filosofia teria de *justificar* suas determinações discordantes. (HEGEL, 1995, §4)

A filosofia tem que descobrir e justificar o método para descobrir a verdade por si mesma. Ora, seu início é o pensar, e o pensar que pode pensar a si e se conhecer. Portanto o início da filosofia é o despertar da consciência. Este parágrafo, portanto, é fundamental para o nosso estudo. Na verdade, não importa o ponto exato de início da filosofia, mas sim, o despertar da consciência para o pensar, e isto pode ser em qualquer parte do todo¹⁴. A filosofia é, portanto, a atividade de conscientizar-se, e este é feito através do pensar. Isso demonstra-nos como a *Enciclopédia* é uma obra viva, que embora contenha um desenvolvimento rígido e sistemático, ela mostra o despertar da consciência

Assim, a consciência já aparece logo no início da obra, de forma concomitante ao pensar. Isso corrobora com nosso objeto de pesquisa, de que a consciência é na verdade um conscientizar-se do mundo, e assim, conhecer. Após isto Hegel diz:

[...] é importante que a filosofia esteja bem consciente de que seu conteúdo não é outro que o conteúdo originalmente produzido – e produzindo-se – no âmbito do espírito vivo, e constituindo em *mundo*, [mundo] exterior e interior da consciência; [e entenda] que o conteúdo da filosofia é a *efetividade*. Chamamos *experiência* a consciência mais próxima desse conteúdo. Uma consideração sensata do mundo já distingue o que, no vasto reino do ser-aí exterior e interior, é só *fenômeno*, [é] transitório e insignificante – e o que em si verdadeiramente merece o nome de *efetividade*. Enquanto a filosofia só difere segundo a forma de outro conscientizar-se desse único e idêntico conteúdo, é necessária sua concordância com a efetividade e a experiência; e mesmo essa concordância pode considerar-se como uma pedra de toque, ao menos exterior, da verdade de uma filosofia; assim como é para se considerar como o fim último e supremo da

¹⁴ Cremos que esta consideração, de que a filosofia pode ter seu início em qualquer parte do todo, é muito forte em Hegel, visto que ele mesmo teve dúvidas quanto qual seria o princípio, ou a primeira parte da filosofia. Na *Fenomenologia* o início era a consciência imediata, e na *Enciclopédia* é o ser imediato e totalmente indeterminado. Ambos os começos são válidos, só o que muda é o ponto de vista sobre o todo.

ciência o suscitar, pelo conhecimento dessa concordância, a reconciliação da razão consciente-de-si com a razão *essente* com a efetividade.

No *Prefácio* de minha *Filosofia do Direito* encontram-se estas proposições:

“O que é racional é o efetivo e o que é efetivo é racional”. (HEGEL, 1995, §6)

Este polêmico parágrafo confirma o que dissemos anteriormente, a filosofia é conscientizar-se através do pensar. Mas isso não implica em algo meramente subjetivo, mas também, em algo objetivo. Assim, o conteúdo do mundo é exterioridade e interioridade para consciência, e assim, é efetividade. A filosofia não fica no superficial das coisas, ela aborda o objeto na sua efetividade, e assim, vai além da superficialidade do momento passageiro do objeto.

Hegel, logo no início da sua *Enciclopédia*, já coloca a consciência como algo fundamental, e como sendo algo que se forma no desenrolar da obra, ou seja, conscientizar-se é o progressivo determinar-se da filosofia enquanto ciência. Sendo a *Enciclopédia* uma obra de filosofia, e que progressivamente se determina, fica claro que um dos objetivos desta é a atividade de conscientizar-se. A consciência aqui é o interno e o externo do mundo, e a filosofia é a ciência que faz com que estes dois lados da consciência fiquem em unidade, para que assim se conheça, tanto como objetividade como subjetividade.

De fato, a efetividade não é contrária a Idéia, embora isso possa parecer estranho ao senso comum. Ambos, efetividade e Idéia, estão em unidade, só separadas pelo entendimento (do homem enquanto unidade singular), que não é capaz de apreender o absoluto. É por isso que Hegel aponta com tanta ênfase o porquê que esse ponto parece chocante a muitos. O entendimento não é capaz de compreender que a unidade do efetivo é o racional, e, portanto, está em unidade com a Idéia.

Em seguida Hegel coloca que:

Enquanto o *refletir* em geral contém o princípio (também no sentido de começo) da filosofia, e depois que ele floresceu de novo em sua *autonomia* [Selbständigkeit] nos tempos modernos (depois do tempo da reforma luterana) assim – enquanto igualmente desde o começo ele não se comportou simplesmente de modo abstrato, como nos começos do filosofar dos gregos, mas ao mesmo tempo se lançou sobre a matéria, que parecia incomensurável, do mundo dos fenômenos –, o nome de *filosofia* foi dado a todo o saber que se ocupou do conhecimento da medida fixa e do *universal*, no mar das singularidades empíricas, e do *necessário*, das leis, na desordem

aparente da multidão infinita do contingente; e com isso, ao mesmo tempo, tomou seu *conteúdo* do *próprio* intuir e perceber do exterior e do interior, da natureza *presente* como do espírito [também] *presente*, e do coração do homem. (HEGEL, 1995, §7)

Após todas estas caracterizações da filosofia, como estudo do pensar pelo pensar, Hegel relembra aqui o primeiro parágrafo, e justifica o porquê da distinção entre a filosofia e as outras ciências. Isto é importante, pois na época de Hegel, muita coisa não filosófica era considerada filosofia.

Talvez esta pergunta seja estranha aos leitores contemporâneos, pois estamos no auge da especificação das ciências, mas na época de Hegel, várias ciências eram consideradas filosofias. Ele acusa, por exemplo, os ingleses de considerarem os químicos, físicos, etc., como filósofos e de chamarem seus instrumentos, tal como os termômetros e barômetros, de instrumentos filosóficos.

É por este motivo que ele celebra a volta da autonomia da reflexão aos tempos modernos, onde só o pensar, sem misturas, é o objeto central da filosofia, referência clara ao idealismo alemão. As outras ciências têm como característica, para Hegel, de usar o pensar para analisar dados, enquanto a filosofia tem o pensar para analisar o pensar.

Com esta colocação de Hegel, fica mais claro o objetivo da filosofia enquanto ciência. Logo após ele diz:

Esse pensar [que é o] da maneira filosófica de conhecer precisa, ele mesmo, tanto de ser apreendido segundo sua necessidade como também de ser justificado por sua capacidade de conhecer os objetos absolutos. Mas uma tal intelecção é, ela mesma, um conhecer filosófico, que portanto só incide no interior da filosofia. Uma explicação prévia deveria, por isso, ser uma explicação não-filosófica, e não deveria ser mais que um tecido de pressuposições, asseverações e raciocínios, isto, é, de afirmações contingentes, contra as quais se poderiam sustentar com o mesmo direito afirmações opostas. (HEGEL, 1995, §10)

É preciso justificar tanto a necessidade do pensar quanto sua capacidade de conhecer o absoluto. Ora, apenas dizer que o pensar é o objeto da filosofia não nos quer dizer nada. É preciso justificar. Se não fosse assim a filosofia seria mera opinião, ou mera rede de pensamentos aleatórios, que poderia virar para qualquer lado.

O próprio pensar não é imune à investigação da sua necessidade. Isto é um reflexo da filosofia kantiana, onde, antes de empreender em conhecer o mundo, se deve

investigar a faculdade do conhecimento. É preciso primeiro investigar o pensar, pois, caso contrário, seria uma antecipação ao todo, portanto, ainda não justificado e não científico, e qualquer antecipação é pré-suposição. Responder o que é a filosofia é, portanto, demonstrar todo o desenvolvimento da filosofia. Uma resposta menor do que essa seria contingente. A filosofia só pode ser enquanto a sua totalidade. Se a filosofia é a ciência do pensar, então devemos, antes de qualquer coisa, investigar este pensar.

Este parágrafo retoma o que abordamos anteriormente, da dificuldade do início da filosofia. Se não podemos colocar nada como primeiro, que seria pré-suposição e, portanto, uma contaminação ao sistema, como iniciá-lo?

Colocar a filosofia como sem pressupostos é uma ambição não só de Hegel, mas de vários filósofos modernos, como Descartes, por exemplo. O pensamento cartesiano pretende acabar com todas as verdades pré-concebidas ou que não se sustentem frente a uma profunda análise racional. Isto para que o seu sistema não contenha nada de que possa desviá-lo do caminho da verdade.

Hegel diz, quanto à dúvida:

a) A tese [de Descartes]¹⁵ é de que só se deve começar pelo pensamento, como é expresso quando se diz que se deve duvidar de tudo (est omnibus dubitandum); e este representa evidentemente um começo absoluto. Portanto, Descartes faz da abolição de todas as determinações o postulado primordial da filosofia. No entanto, esta primeira tese cartesiana não contém o sentido de ceticismo, onde não possui outra meta que não a própria dúvida. Não, o sentido da dúvida cartesiana é outro, a saber: que devemos renunciar a todos os preconceitos – isto é, a qualquer hipótese que se pode aceitar diretamente como verdadeira – e tomar como ponto de partida o próprio pensamento, para começar a partir dele a estabelecer um começo puro.¹⁶ (HEGEL, 1971, pg. 127, vol. 20)

Ambos os autores mostram um esforço para que suas filosofias não possuam nenhum pressuposto anterior a ela. Quando Descartes afirma que quer destruir todo conhecimento existente para construir novos sobre novas bases, e Hegel, quando diz

¹⁵ Parênteses nosso

¹⁶ Tradução nossa. Do original: a) Er hat vorn angefangen, vom Denken als solchen; und dies ist ein absoluter Anfang. Und daß nur vom Denken angefangen werden müsse, drückt er so aus, daß man an allen zweifeln müsse. Zum ersten Erfordernis der Philosophie macht Descartes, daß man an allem zweifeln, d.h. alle Voraussetzungen aufgeben müsse. De omnibus dubitandum est, war der erste Satz des Cartesius, - dies Versenken aller Voraussetzungen und Bestimmungen selbst. Es hat jedoch nicht den Sinn des Skeptizismus, der sich kein anderes Ziel setzt als Zweifeln selbst, daß man stehenbleiben soll bei dieser Unentschiedenheit des Geistes, der darin seine Freiheit hat, sondern es hat vielmehr den Sinn, man müsse jedem Vorurteil entsagen – d.h. allen Voraussetzungen, die ebenso unmittelbar als wahr angenommen – und vom Denken anfangen, um erst vom Denken aus auf etwas Festes zu kommen, einen reinen Anfang zu gewinnen.

que a filosofia, ao contrário de outras ciências, não possui pressupostos, querem dizer que para uma filosofia realmente sistemática e idônea, é necessário não pegar nenhum conhecimento já pré-estabelecido, pois este pode contaminar o desenvolvimento futuro da nova filosofia. Ora, um pensamento verdadeiramente sistemático deve se auto-sustentar, sendo suas conclusões a base das premissas primeiras, e, portanto, circular.

Disto Moraes (2003, pg.45) diz que: “segundo Hegel, Descartes não aceita como verdade nada que não tenha uma evidencia interior na consciência ou que a razão não possa conhecer, de um modo tão claro e distinto, que exclua, em definitivo, a possibilidade da dúvida.”

Este começo que pretende eliminar todos os pressupostos a filosofia destes dois autores consiste, segundo a nossa leitura, em estabelecer ao máximo possível uma filosofia sem pré-conceitos, sem influências e sem nenhum tipo de certeza ou verdade anterior ao sistema que de alguma forma comprometa ou pré-determine as conclusões finais obtidas. Hegel, no primeiro parágrafo da *Enciclopédia*, quando se pergunta sobre o objeto da filosofia, coloca-se justamente esta questão. Todas as outras ciências têm um objeto pressuposto, porém a filosofia, que é a ciência que trata da verdade, tem que começar pelo puro pensar totalmente indeterminado.

Hegel lembra Reinhold que já acusara esta dificuldade do início da filosofia, e que prefere tomar um começo hipotético e problemático, que em seu desenvolvimento, levaria à verdade. Hegel nega este ponto de partida¹⁷, e o estabelece, segundo nosso ponto de vista, na atividade de despertar da consciência para o pensar filosofante.

Hegel (1995, §10 Adendo) diz que: “Mas o exame do conhecimento não pode ser feito de outra maneira a não ser *conhecendo*. [...] Ora, conhecer antes que se conheça é tão absurdo quanto o sábio projeto daquele escolástico, de aprender a *nadar antes de arriscar-se na água*.”. Segundo Hegel, se aprende nadar nadando, se conhece conhecendo. Portanto, se a filosofia é a ciência do pensar, a única forma de conhecê-lo é se aprofundando no próprio pensar. Não há atalhos.

Se pensarmos isto na forma de início, temos que só podemos começar algo entrando em contato com a coisa mesma (se aprende a nadar nadando). Ora, estudar o pensar é se deparar com ele, e para se deparar com ele é necessário consciência. Portanto, o início da filosofia é o despertar da consciência para a sua própria essência, ou seja, o seu próprio pensar e ser.

¹⁷ É interessante notar que Reinhold coloca a falha, o erro, o contraditório como o início da filosofia, enquanto que Hegel a coloca como o segundo momento, a oposição a unidade inicial e indeterminada.

Então é isso que Hegel faz no próximo parágrafo, se aprofunda no pensar:

Pode-se determinar com mais exatidão a necessidade [Bedürfnis] da filosofia assim: o espírito tem por objetos: enquanto [espírito] que sente e intui, o sensível; enquanto fantasia, imagens; enquanto vontade, fins etc. É porém na oposição, ou pelo menos nas diferenças, dessas formas – de seu ser-aí e de seu objeto – que o espírito dá satisfação à sua interioridade suprema, ao pensar, e ganha o pensar por seu objeto. Desse modo, o espírito vem a si mesmo, no mais profundo sentido da palavra, porque seu princípio – ipseidade sem mescla – é o pensar. Mas nesse seu empreendimento acontece que o pensar se enreda em contradições; isto é, perde-se na rígida não-identidade dos pensamentos: por isso não atinge a si mesmo, [mas] antes fica preso em seu contrário. A necessidade [Bedürfnis] superior vai contra esse resultado do pensar [que é] apenas do entendimento, e está baseada em que o pensar não se abandona: fica fiel a si mesmo nessa sua perda consciente de seu ser-junto-a-si [Beisichseins], “para que ele vença”, [e] leve a termo no pensar mesmo a resolução de suas próprias contradições. (HEGEL, 1995, §11)

Neste parágrafo Hegel descreve a vida do pensar. Quando ele se depara, em um primeiro momento, com um objeto externo (imagens, etc.) e tem que resolvê-lo. Porém, nesta atividade ele entra em contradição a si mesmo, pois tenta se igualar ao objeto, que se mostra diferente do pensar. Porém, o pensar quer conhecer e, portanto, modifica-se para ser idêntico ao objeto. Mas ao se modificar, o pensar iguala-se ao objeto, e, portanto ele fica preso em seu negativo. O pensar tem que resolver este conflito. A resolução dele que é o conhecer, é a tomada de consciência

Hegel mostra o percurso de desenvolvimento do pensar. Sua fixidez inicial ao se deparar com um objeto, a sua perplexidade diante da alteridade do objeto, a saída do objeto desta fixidez inicial para compreender o objeto, reconhecê-lo como igual a si, e retornar à tranquilidade inicial, porém, agora conhecendo.

Esta atividade mostra que o sistema hegeliano é na verdade algo fluido, e não rígido. Este movimento acaba por se mostrar como um círculo. Hegel escreve que:

Cada uma das partes da filosofia é um Todo filosófico, um círculo que se fecha sobre si mesmo; mas a idéia filosófica está ali em uma particular determinidade ou elemento. O círculo singular, por ser em si totalidade, rompe também a barreira de seu elemento e funda uma esfera ulterior. Por conseguinte, o todo se apresenta como um círculo de círculos, cada um dos quais é um momento necessário, de modo que o sistema de seus elementos próprios constitui a idéia completa, que igualmente aparece em cada elemento singular. (HEGEL, 1995, §15)

A *Enciclopédia* só pode ser verdadeiramente científica se for circular, pois só assim ela pode ser uma obra auto-referente, que não precisa de nada externo a ela para se complementar. Só assim é possível que o Todo se expresse, em sua própria interioridade, que em seu desenvolvimento é naturalmente circular, é auto determinar-se.

Assim, nossa proposta de trabalho é entrar neste movimento da *Enciclopédia*, e nele tentar observar o desenvolvimento da consciência. Para tanto, faremos os dois recortes anteriormente indicados, ou seja, buscar a relação entre ser e pensar na *Ciência da Lógica*, e depois, transportar este recorte para a *Filosofia do Espírito* para analisar como o ser e o pensar se distanciam ao mesmo tempo em que se aproximam, e disto surge à consciência, aquilo que consegue pensar e conhecer a si próprio como sujeito pensante.

Bourgeois, na sua introdução da *Enciclopédia* na tradução para o francês, faz uma consideração que todos que se aventuram a estudar a *Enciclopédia* deveriam seguir: para compreendê-la corretamente é sempre necessário re-ler. Segundo o autor (BOURGEOIS, 1995, pg 276): “O filósofo leitor da *Enciclopédia* experimenta, pois, que a primeira determinação da *Ciência da Lógica* se funda na última determinação da *Filosofia do Espírito*”.

Assim, com uma única leitura não é possível alcançar a totalidade da obra. O final funde-se com o início, como uma cobra que morde o próprio rabo, e reafirma a nossa colocação anterior de que a *Enciclopédia* é um círculo. Isto nos mostra como todos os conceitos estão intrinsecamente ligados e em ‘movimento’, sendo um estudo da consciência, na verdade, um estudo do seu desenvolvimento científico. Para estudar a consciência devemos inicialmente analisar o ser, o pensar e o sujeito pensante.

Assim, a *Enciclopédia* se mostra circular, pois sua conclusão final retoma a sua primeira definição; a obra como um todo é vista como um suprassumir. E cada um dos seus momentos de desenvolvimento é cada qual um círculo ele mesmo, pois no seu momento ele é uma totalidade, que depois será suprassumido por outro momento, que em si, também é uma esfera que possui totalidade.

Kojève, em sua *Introdução à Leitura de Hegel*, faz uma observação muito interessante sobre este aspecto da filosofia hegeliana:

A filosofia tem de ser científica. A ciência ou filosofia é necessária e completa; não é uma especulação individual. O sistema tem de ser

circular; só então ele é necessário e completo. A circularidade é o critério da verdade (absoluta) da filosofia. É de fato o único critério (imane) possível da verdade no monismo idealista (e talvez em geral). (KOJÈVE, 2002, pg. 37)

Esta circularidade da obra hegeliana justifica o nosso interesse em estudar a *Ciência da Lógica*, e conseqüentemente o Eu, o pensar, e o ser, é que estas noções retornam na *Filosofia do Espírito*, e numa nova conjunção e estrutura, dão nascimento à consciência. Portanto, é imperativo que retornemos a este primeiro livro e analisemos estes conceitos. Não é nosso objetivo retomar toda a *Ciência da Lógica*, pois isto desviaria nosso foco. O ponto, que desenvolveremos adiante, é demonstrar como o pensar e o ser estão em íntima relação, e que decorrendo desta relação, a estrutura do mundo é Lógico, portanto pensamento, e que o estudo desde pensar nada mais é do que mergulhar em seu interior e de lá extrair a estrutura inerente a ele mesmo, que no final, é a estrutura própria do real.

Assim, por meio deste movimento circular a *Enciclopédia* se mostra como auto-realização da Idéia, enquanto sua demonstração filosófica, isto é, científica. Hegel (1995, §16) diz que: “Enquanto *Enciclopédia*, a ciência é exposta no desenvolvimento minucioso de sua particularização, mas tem de limitar-se aos elementos iniciais e aos conceitos fundamentais das ciências particulares.”. Esta ciência é o próprio movimento que a filosofia faz através do conceito para chegar à verdade.

Este parágrafo remete também a diferenciação entre uma enciclopédia filosófica e uma enciclopédia comum. É pertinente portanto, fazermos aqui uma diferenciação entre estes dois tipos de obras, para que fique bem caracterizado o tipo de enciclopédia que Hegel pretende desenvolver.

O primeiro livro escrito no período da filosofia moderna denominado de enciclopédia foi publicado em 1772, quando Hegel contava então com dois anos, e foi o primeiro tipo de enciclopédia escrita na humanidade. Ela era muito parecida com as enciclopédias atuais, ou seja, visava um acúmulo de saberes. Esta primeira enciclopédia era uma volumosa obra organizada pelos iluministas Diderot (1713-1784) e D’Alembert (1717-1783) e escrita por grandes pensadores e cientistas, que sintetizava o conhecimento e as idéias vigentes na época. A *Enciclopédia* foi um quadro geral de esforços do intelecto humano em todos os gêneros e em todos os séculos. Era um resumo ordenado e sistemático, disposto em ordem alfabética, da forma de um dicionário.

Diderot e seus colegas desenvolveram nas páginas da enciclopédia, um fervoroso programa de reivindicações sociais e políticas. Reinava na França nesse tempo, um espírito policial de intolerância. Assim, Os Enciclopedistas, nome dado aos iluministas que colaboravam na execução da enciclopédia, evitaram a propaganda aberta de seus ideais libertários. Introduziram sorrateiramente as suas idéias nos verbetes de maior significação política, a fim de iludir a vigilância da censura.

Embora Hegel esteja relativamente próximo a este importante acontecimento cultural francês, pois a primeira edição da sua enciclopédia data de 1817, ou seja, quarenta e cinco anos após a enciclopédia de Diderot, a obra hegeliana toma rumos totalmente diferentes da obra francesa. Enquanto esta última tinha a tendência ao acúmulo exaustivo, sistemático e detalhista de conhecimentos nos diversos ramos do saber, visando catalisar o discernimento progressivo sobre a realidade, a hegeliana pretende fazer uma exposição sobre o seu sistema filosófico, que almeja o absoluto, porém não esgotando os assuntos, mas sim colocando-os na forma em que se suprassem no todo, apenas indicando as etapas, cada qual em um parágrafo. O desenvolvimento exaustivo dos temas cabia as aulas propriamente ditas, que posteriormente foram escritas pelos seus alunos e publicadas. Segundo Bourgeois (1995, pg. 383), “A *Enciclopédia* hegeliana, longe de ser uma Suma de conhecimentos muito pobre em pensamento, é um *Todo* do pensamento que demonstra suas próprias riquezas”.

Podemos perceber, apesar do título, que a pretensão de Hegel é diferente da dos enciclopedistas. Porém, a obra hegeliana também merece o título de enciclopédia, pois ela possui em seu âmago a pretensão de uma exposição universal e mais ampla possível do todo, que é na verdade, a ambição da filosofia hegeliana.

Sobre isso Hegel diz que:

A natureza de um compêndio não só exclui um desenvolvimento exaustivo das idéias segundo o seu *conteúdo*, mas também restringe especialmente o desenvolvimento de sua dedução sistemática – que deve conter o que se entendia outra hora como sendo a *prova* e é indispensável a uma filosofia científica. O título deveria, por um lado, sinalizar o âmbito de um todo, e por outro lado, a intenção de reservar o singular para a exposição oral. (HEGEL, 1995, pg. 13, Prefácio à primeira edição)

Assim, a Enciclopédia hegeliana não é um mero acúmulo de saberes, e sim, a demonstração do desenvolvimento do Espírito Absoluto representado pela filosofia, e filosofia como desenvolvimento do pensar. Hegel escreve que:

Quanto ao começo que a filosofia tem de instaurar, parece igualmente que a filosofia em geral começa com uma pressuposição subjetiva, como as outras ciências. A saber: tem de fazer de um objeto particular o objeto do pensar. Como nas outras [ciências] esse objeto é o espaço, o número etc. aqui [na filosofia] é o pensar [mesmo]. Porém o ato livre do pensar é isto: colocar-se no ponto de vista em que é para si mesmo, e por isso se engendra e se dá seu objeto mesmo. No mais, esse ponto de vista, que assim aparece como imediato, deve, no interior da ciência, fazer-se resultado; e na verdade o resultado último da ciência, no qual ela alcança de novo seu começo e retorna sobre si mesma. Dessa maneira a filosofia se mostra como círculo que retorna sobre si, que não tem começo – no sentido das outras ciências –, de modo que o começo é só uma relação para com o sujeito, enquanto esse quer decidir-se a filosofar, mas não para com a ciência enquanto tal. Ou, o que é o mesmo, o conceito da ciência e por isso o primeiro conceito – e, por ser o primeiro, contém a separação [a saber], que o pensar é o objeto para um sujeito filosofante (de certo modo exterior) – [esse conceito] deve ser apreendido pela própria ciência. É mesmo esse seu único fim, agir e meta: alcançar o conceito de seu conceito, e assim a seu retorno [sobre si] e à sua satisfação. (HEGEL, 1995, §17)

O começo da filosofia é quando o sujeito pensante começa a pensar, ou seja, quando começa a dirigir a sua consciência para a sua própria interioridade. Quando o homem utiliza a consciência, não para assuntos banais ou supérfluos, mas para o próprio pensar. Este também é o resultado, por isso ela é um círculo, diferentemente das outras ciências. A filosofia dá a si mesma seu objeto. As outras ciências recebem seu objeto externamente. Portanto o objeto da filosofia é o pensar sobre o pensar, e este deve ser o seu único objeto. A filosofia deve atingir o conceito de pensar, de modo consciente.

Assim, este desenvolvimento da filosofia, em sua forma apresentada pela *Enciclopédia*, é exposto da seguinte forma:

Como não se pode dar uma representação prévia, geral, de uma filosofia pois somente o *todo* da ciência é a exposição da idéia, assim também sua *divisão* só pode ser concebida a partir dessa exposição; a divisão é como a idéia, da qual tem de tirar uma antecipação. A idéia porém se comprova como o pensar pura e simplesmente idêntico a si mesmo, e esse como atividade de se opor a si mesmo, e esse como atividade de se opor a si mesmo para ser para si; e ser nesse Outro, somente junto a si mesmo. Assim a ciência se divide em três partes:

*I – A Lógica, a ciência da idéia em si e para si;
II – A Filosofia da Natureza, como a ciência da idéia em seu ser
outro;
III – A Filosofia do Espírito, enquanto idéia que em seu ser-outro
retorna a si mesma. (HEGEL, 1995, §18)*

Na filosofia não cabe uma mera apresentação, pois ela é seu próprio desenvolvimento. A filosofia só pode ser apresentada na sua totalidade. A Idéia se prova como pensar, e a partir disso pode conhecer-se. Assim, o pensar pode fazer-se como outro, para colocar-se em relação consigo mesmo e poder pensar-se.

Assim, a *Enciclopédia* é o progressivo desenvolvimento da sua própria totalidade, isto é, da Idéia. Este desenvolvimento está dividido em três grandes volumes, ou livros¹⁸. O primeiro volume é o da Ciência da Lógica. Em Hegel, a Lógica adquire um novo significado. Etimologicamente ‘lógica’ vem de logos, ou seja, razão, pensar, princípio de inteligibilidade. É nessa acepção do termo que Hegel trabalha a sua Lógica, e, portanto, para ele esta é o estudo da razão, do pensar. Ela percorre o desenvolvimento desde o puro ser até a Idéia absoluta passando progressivamente pelas determinações ser, essência e conceito. A Ciência da Lógica, como estudo da Idéia, é a determinação progressiva do pensar pelo próprio pensamento. Para Hegel, a Lógica suprassume as ciências que anteriormente eram conhecidas como metafísica, ontologia, etc.

O segundo livro da *Enciclopédia* é a Filosofia da Natureza, que como o próprio nome diz, estabelece as determinações pelas quais pensamos a natureza. Se na Ciência da Lógica se determina o pensar, na Filosofia da Natureza estuda-se o ser-outro desse pensar, ou seja, tudo que é aparentemente externo ao sujeito (e aqui é dito aparente, porque na verdade não é separado do sujeito). Os três momentos de determinação da Filosofia da Natureza são a mecânica, a física, e finalmente a física orgânica.

O terceiro e último livro da *Enciclopédia* é a Filosofia do Espírito, e como tal, ela é o suprassunção da Lógica e da Filosofia da Natureza. É o momento do ‘retorno’ da Idéia a si mesma, quando surge a unidade do Espírito. Hegel (1995, §381) diz que: “O espírito efetivo, [...], tem a natureza exterior por sua pressuposição mais próxima, como tem a Idéia Lógica por sua pressuposição primeira”.

¹⁸ É preciso lembrar que esta divisão é, no fundo, arbitrária e incorreta, pois é um recorte em algo que é fluido. No real/efetivo não vemos estas coisas separadas, mas como ciência é preciso limitar para conhecer.

A obra realmente contempla a totalidade, pois se, no primeiro livro, ele trabalha a questão do pensamento, no segundo, a natureza, e, no terceiro, a unidade destes elementos, que é o Espírito, o que mais existiria no mundo que teria ‘ficado de fora’ da obra, obviamente, como atividade filosófica?

Estas três partes do sistema hegeliano retomam a noção de circularidade da obra. Bourgeois escreve da seguinte forma sobre esta circularidade das três principais partes da obra:

As três partes da *Enciclopédia* expõem o círculo da Idéia em cada um dos elementos que universalizam os momentos fundamentais da manifestação ou diferenciação de si que é a Idéia. Cada uma dessas particularizações – enquanto exposição do universal concreto, do Todo, do Sistema, do círculo que é a Idéia – é por sua vez um todo, um sistema ou um círculo. Mas cada uma dessas particularizações da Idéia enquanto universal é a Idéia se particularizando, se negando, e pelo mesmo fato – já que o universal é a potência que dispõe do particular – negando essa negação de si, afirmando assim concretamente. Assim, as três partes totais da *Enciclopédia* são momentos particulares organicamente encadeados pela necessidade da vida imanente a Idéia (que só é livre, absoluta e verdadeiramente total). (BOURGEOIS, 1995, pg. 419)

1.3 – O pensar como atividade de conscientizar-se.

*Só é merecedor da liberdade e da vida
Quem tem de conquistá-la de novo todo os dias.*
Goethe

Hegel é o filósofo que podemos considerar como o ‘mestre do pensar’. Este adjetivo foi atribuído ao pensador por Paulo Meneses (2006, pg.111). O pensar enquanto atividade de se conhecer é denominada por Hegel de Lógica, e o ambiente próprio dela é a Idéia. Diferentemente de Platão, que considerava a Idéia como um mundo oposto ao nosso, um mundo perfeito da qual as formas emanavam para o nosso, que seria apenas fantasma e cópia imperfeita daquela outra realidade, para Hegel a Idéia não está em outra realidade, ela é a realidade. É um pensamento ousado, mas plenamente justificável a luz da Lógica.

Hegel nos apresenta, no §19, a primeira e mais ampla definição da Lógica: “A lógica é a ciência da *idéia pura*, ou seja, da *idéia* no elemento abstrato do *pensar*.” Essa atividade, de pensar sobre o pensar, faz com que descubramos as determinações próprias do pensamento, como o ser, o nada, a quantidade, a medida, etc. Podemos concluir também que a Lógica, como ciência do pensar, não trata das opiniões.

Como justificamos anteriormente, Hegel parte de uma filosofia sobre o pensar. Talvez esta influência tenha partido de Descartes, que apresenta, com outras características, uma filosofia baseada no pensar. Hegel atribui a Descartes o pioneirismo de uma filosofia fundamentada no pensar. Ele diz que:

Descartes imprime rumos totalmente novos à filosofia: com ele começa uma nova época da filosofia, em que concebe o princípio da formação do espírito em pensamento, na forma de universalidade, como Böhme havia percebido através das intuições, isto é, sob formas sensíveis. Descartes parte da concepção de que o pensamento deve partir do pensamento mesmo; todas as filosofias anteriores, principalmente a que tomava como ponto de partida a autoridade da igreja, são agora, relegadas a segundo plano.¹⁹ (HEGEL, 1971, pg. 126, vol. 20)

A dúvida cartesiana não é nada mais do que uma atividade do próprio pensamento em busca da verdade, que no fim a encontra na sua própria existência como ser pensante. Hegel considera, portanto, que Descartes, assim como ele próprio, fundamenta a sua filosofia no pensar.

Nesse sentido, podemos dizer que Hegel defende que a principal característica da sua filosofia e da cartesiana é a independência do pensar, e que este estrutura suas filosofias. Assim, a verdade é algo que pode, e é, alcançado pela razão, e não mais uma verdade baseada na autoridade da igreja, no caso de Descartes. Ele a liberta das algemas dos dogmas da Igreja, que fornecia problemas *à priori* para as ciências e, portanto, as condicionavam. Hegel é filho desta herança cartesiana, e provavelmente um de seus maiores expoente.

¹⁹ Tradução nossa. Do original: In der *Philosophie* hat er eine ganz neue Wendung genommen: mit Descartes beginnt die neue Epoche der Philosophie, wodurch der Bildung das Prinzip ihres höheren Geistes in Gedanken zu fassen, in der Form der Allgemeinheit, vergönnt war, wie Böhme es in Anschauungen, sinnlichen Formen faßte. Under seinen philosophischen Schriften haben besonders diejenigen, welche die Grundlage enthalten, in ihrer Darstellung etwas sehr empfehlenswert macht; er geht ganz einfach und kindlich dabei zu Werke, - Es ist Erzählen seiner Gedanken nacheinander. Er ging davon aus, jede Voraussetzung müsse hintangesetzt werden, der Gedanke müsse von sich selbst anfangen; alles bisherige Philosophieren, besonders das von der Autorität der Kirche ausging, wurde hintangestellt.

Porém Hegel vai mais longe que Descartes ao afirmar que a sua filosofia não é apenas sobre o pensar, mas o pensar que pensa sobre o pensar. Está é a tese básica da Lógica, o pensar sobre o pensar. Colocada esta primeira definição, Hegel já estabelece, no Conceito Preliminar, o Eu. Este surge de forma concomitante à questão do pensar. Ele diz:

Tomemos o pensar em sua representação que fica mais próxima; então ele aparece: 1) primeiro em sua significação habitual subjetiva, como uma das atividades ou faculdades espirituais, *ao lado* de outras – da sensibilidade, da intuição, da fantasia, etc.; do desejar, do querer etc. Seu *produto*, a determinidade ou a forma do pensamento, é o *universal*, o abstrato em geral. O *pensar*, enquanto atividade, por conseguinte é o universal *ativo*, e de fato o universal que se atua; enquanto o ato – produzido – é justamente o universal. O pensar, representado como *sujeito*, é o [sujeito] *pensante*, e a expressão simples do sujeito existente como [ser] pensante é o *Eu*. (HEGEL, 1995, §20)

Nesta citação podemos ver que o pensar aparece ao lado das outras atividades do espírito humano, como a sensibilidade, a intuição, entre outras. A diferença é que o pensar lida com o universal, e estas outras atividades não. O sensível, por exemplo, trata somente do singular das coisas obtidas pelos sentidos humanos, como esta casa, esta escada, aquela árvore. Estas outras atividades do espírito não podem gerar universais e, portanto, não podem ser consideradas como a mesma espécie de atividade que o pensar como tal. Desta forma a filosofia não pode ser uma ciência intuitiva, ela precisa ser mediada pela reflexão e raciocinada.

Quanto a isso existe uma grande ‘rixa’ entre Hegel e os escritores românticos de sua época, que acreditavam que a verdade poderia ser obtida de forma imediata, sem reflexão e sem passar pelo longo exercício do pensar. A filosofia, que é a ciência que tem acesso à verdade, não precisaria, segundo estes escritores, ser um objeto de estudo, pois tudo poderia ser obtido pela intuição de forma imediata. Hegel diz, de forma irônica, que:

Concorda-se que para fabricar um sapato deve-se ter apreendido e exercitado, embora cada um tenha em seu pé o padrão de medida para isso; e possua mãos, e nelas a aptidão à tarefa requerida. Somente para o filosofar mesmo, não se deve exigir o estudo, o aprendizado de coisas semelhantes nem o [respectivo] esforço. Essa opinião comodista recebeu nos tempos atuais sua ratificação por meio da doutrina do saber imediato, do saber pela intuição. (HEGEL, 1995, §5, Adendo)

Para Hegel o saber e o conhecimento só são acessíveis a quem se dedica e trabalha arduamente para alcançá-la. E este trabalho é, enquanto Filosofia, o pensar que possui como objeto o próprio pensar, e, assim, gera a si mesmo e dá a si mesmo o seu objeto. Esta atividade tem como resultado um universal, e o pensar em atividade consiste no universal ativo.

O pensar deve passar por todo o desenvolvimento da ciência, que é, no caso da *Enciclopédia*, o próprio desenvolvimento da obra, para no final retornar ao ponto inicial. Assim, a filosofia não tem propriamente um início, a não ser para o sujeito filosofante. E ela começa com o sujeito pensante e acaba da mesma forma, como sujeito pensante, mas que agora conhece. O início do trabalho filosófico é o conceito da ciência, ou seja, quando o pensar torna-se objeto de um sujeito filosofante, portanto o ponto final da filosofia é o regresso a este conceito, mas agora na forma de uma razão que sabe, inclusive como conceito do conceito.

Por fim, podemos analisar e subdividir o § 20 citado anteriormente em três partes. Na primeira todas as faculdades espirituais são colocadas a par. A segunda, onde o pensar é identificado como uma atividade capaz de gerar o universal, portanto ela é mais elevada que as outras faculdades espirituais, e na terceira, o Eu é definido como o sujeito pensante. Aqui, já podemos apontar, ainda que Hegel não explicita, várias características da consciência, como o Eu que é o sujeito pensante. Este é um dos lados da relação sujeito objeto, mas como ainda estamos no nível da Lógica, não é possível que este Eu possua um objeto externo a ele. Portanto ainda não é necessariamente consciência, mas apenas interioridade do pensamento, ou do real.

Podemos dizer que esta definição básica de Eu é a que Hegel utilizará em toda a *Enciclopédia*, mas que de agora em diante ele a complementará e a desenvolverá. Logo em seguida, ele complementa esta sua definição.

O Eu é o universal em si e para si, e a comunidade é também uma forma de universalidade, mas uma forma exterior. Todos os outros homens têm de comum comigo serem um Eu, assim como é comum a todas as *minhas* sensações, representações etc. serem as *minhas*. Mas *Eu*, abstratamente enquanto tal, é a pura relação consigo mesmo, na qual se abstrai do representar, do sentir, de todo o estado como de toda a particularidade da natureza, do talento, da experiência etc. Eu é, nessa medida, a existência da universalidade totalmente *abstrata*, o abstratamente *livre*. Portanto o Eu é o *pensar* como *sujeito*, e, enquanto Eu estou ao mesmo tempo em todas as minhas sensações, representações, estados, etc. o pensamento está em toda a parte

presente e atravessa como categoria todas essas determinações. (HEGEL, §20, Adendo).

Nesta citação Hegel explora mais profundamente o que disse no § 20. O pensar é universal, pois permeia todas as outras minhas faculdades. Se, por exemplo, vejo uma cadeira, eu só a vejo e só a sinto naquele momento. Porém o meu pensar é capaz de perpassar a minha sensibilidade, a minha intuição e a minha representação (a visão da cadeira). Ou seja, eu só sou “completo” enquanto pensante, pois só o pensamento é capaz de permear todos meus atributos espirituais. Ora, se o pensar é aquilo que está em todas as características do meu Eu, Hegel o determina como sujeito pensante.

Considerar o eu como sujeito pensante implica colocar o ser e o pensar em unidade. Ora, o existir (ser) do sujeito é enquanto pensante. Isso retorna novamente a Descartes, que no seu ‘penso, logo sou’, postula pela primeira vez esta unidade.

Hegel escreve, na sua *História da Filosofia* (Hegel, 1971, pg. 131, vol. 20), que “o pensamento é, portanto, o primeiro; a determinação seguinte acrescenta, diretamente relacionada com ele, a determinação do ser. O ‘eu penso’ envolve diretamente meu próprio ser; e este é, como diz Descartes, o fundamento absoluto de toda a filosofia”²⁰. Assim, se antes tínhamos o puro indeterminado, agora temos o Eu pensante, e esta é à base da filosofia verdadeiramente científica. Esta é a primeira verdade que podemos alcançar, e ela está intimamente ligada à determinação do meu próprio ser. Nesse sentido, podemos entender as palavras de Hegel (1971, pg. 128, vol. 20) quando diz: “o espírito de sua filosofia [de Descartes]²¹ não é outra coisa que o saber, como unidade do ser e do pensar.”²²

Encontramos no *Dicionário Descartes*:

o Cogito só representa a ‘primeira verdade’ em seu sistema no sentido de que é o primeiro elemento da existência sobre o qual podemos ter certeza; é necessário pressupor, no entanto, algum conhecimento anterior dos significados dos termos envolvidos, bem como suas implicações lógicas. É preciso ficar claro, entretanto, que o mais importante para Descartes na descoberta da certeza de sua existência não é a validade formal de um certo raciocínio abstrato, mas sim um ato individual de pensamento: é na realização desse ato

²⁰ Tradução nossa. Do original: Das Denken ist das Erste; die nächste Bestimmung, die hinzukommt, unmittelbar damit zusammenhängend, ist die Bestimmung des Seins. Ich denke, dies Denken enthält unmittelbar mein Sein; dies, sagt er, ist das absolute Fundament aller Philosophie

²¹ Parênteses nosso

²² Tradução nossa. Do original: Der Geist seiner Philosophie ist Wissen, Gedanken, Einheit des Denkens und Seins.

por cada mediador individual que a certeza de sua existência se torna evidente e indubitável. (COTTINGHAM, 1945, pg. 44)

Pensamos que este movimento da obra cartesiana, está relacionado ao que nos diz Hegel (1971, pg. 130, vol. 20), “a filosofia entra em um campo totalmente novo e se situa em um ponto de vista completamente distinto, pois se move na esfera da subjetividade e do saber”.²³

Percebemos também que, para Descartes, o pensamento é algo subjetivo. Encontramos uma diferença com o pensamento hegeliano, que considera o pensar como algo tanto algo subjetivo como objetivo.

Moraes (2003, pg. 90) ratifica nossas colocações quando diz que: “com efeito, do que se trata é do Eu cujo ponto de partida é, sem dúvida, o cogito cartesiano, no entanto vale observar que para Hegel este Eu é apenas representação do pensar e, portanto não tem como em Descartes qualquer conotação de subjetividade”. Este comentador também considera, como nós, que o Eu hegeliano em seu ponto de partida possui muitas semelhanças com o cogito cartesiano.

Moraes diz que:

temos a aceitação hegeliana do ponto de partida cartesiano, ou seja, é o conhecimento do eu como pensante que serve de base a toda a possibilidade de elaboração filosófica, ou ainda, é, como já se sabe, a primeira verdade na ordem do conhecer, caminho seguro para se chegar ao ser, pois o conhecer é o ser mesmo em seu desenvolvimento. (MORAES, 2003, pg. 46)

Para Hegel, o pensar determina o seu próprio ser. Existe, portanto, uma grande aproximação com Descartes no que se refere à unidade do ser e pensar. Hegel (1971, pg. 131, vol. 20) afirma, ainda sobre esta unidade de pensar e ser estabelecida por Descartes, que: “O pensar como ser e o ser como pensar é minha certeza, meu Eu; no famoso Cogito, ergo sum contém, portanto, inseparavelmente unidos, o pensamento e o ser.”²⁴

Entretanto, embora ambos os filósofos estabeleçam uma unidade entre o ser e o pensar, as conclusões que eles tiram disto são totalmente diferentes. Aparece, então, outra diferença fundamental entre os dois autores. De um lado, para Descartes a

²³ Tradução nossa. Do original: Hiermit ist auf einmal die Philosophie in ein ganz anderes Feld, ganz anderen Standpunkt versetzt, nämlich in die Sphäre der Subjektivität, das Gewisse.

²⁴ Tradução nossa. Do original: “Das Denken als Sein und das Sein als Denken, das ist meine Gewißheit, Ich. Dies ist das berühmte Cogito, ergo sum; Denken und Sein ist so darin unzertrennlich verbunden.”

fundamentação da ciência em um pensar o leva a uma diferenciação do corpo, pois a existência deste pode ser posto em dúvida. Por outro lado, Hegel considera, no §20 da *Enciclopédia*, já citado anteriormente, que o pensar envolve e permeia todos as outras características do meu espírito, como imaginar, o intuir, etc. Assim, enquanto que para Descartes existe a Res Extensa em contraposição a Res Cogitans, para Hegel o pensar é todo o ser.

É justamente por isso que Cottingham (1995, pg. 55) diz no seu *Dicionário Descartes* que o “Rótulo mais comum dado à idéia cartesiana de que há dois tipos de substância, mente (ou ‘substância pensante’) e corpo (ou ‘substância extensa’), cujas naturezas são radicalmente opostas”. Podemos perceber que o pensamento de Descartes permite, ainda que não fosse sua intenção, cair em um dualismo irreversível, onde o pensar é unidade com o ser, porém estão em oposição ao corpo. Já para Hegel o pensar é um universal, e enquanto tal, permeia todo o meu ser e é tanto objetivo quanto subjetivo. Portanto, para ele, não existe uma ‘substancia extensa’ fora do pensar.

Encontramos no § 76 da *Enciclopédia* Hegel se dirigindo diretamente a Descartes, mostrando em que aspectos são parecidos seus pensamentos e em que aspectos não são. Para ele, são iguais as seguintes características:

Em ambas [as filosofias]²⁵ [de Descartes e de Hegel]²⁶ se afirma:
1º) A inseparabilidade simples do *pensar* e do *ser* do pensante. *Cogito, ergo sun* equivale, de todo, a dizer: que me foi revelado na consciência imediatamente o ser, a realidade, a existência do Eu (Descartes declara ao mesmo tempo, expressamente – *Principia Philosophiae*, I, 9 - , que por pensar ele entende a consciência em geral, como tal); e que essa inseparabilidade [do pensar e do ser pensante] é o conhecimento absolutamente *primeiro*, (não mediatizado, comprovado) e o *mais certo* [que há]. [...] (HEGEL, 1995, §76)

Esta afirmação corrobora a nossa colocação de que a principal característica de identidade entre penso, logo existo e o sujeito pensante é a unidade entre ser e pensar. E esta unidade é imediata é a certeza primeira da filosofia e o primeiro conhecimento possível, que dele derivam os demais.

Assim, podemos perceber, segundo a nossa leitura, que realmente há uma proximidade entre o ‘penso, logo existo’ de Descartes e o ‘sujeito pensante’ de Hegel, porém o filósofo alemão desenvolve um caminho diferente de Descartes, isto é, ele

²⁵ Parênteses do tradutor

²⁶ Parênteses nosso

chega a conclusões totalmente diferentes das do filósofo francês. Enquanto Descartes considera que o pensamento é uma substância diferente do corpo, criando assim a possibilidade de uma filosofia dualista, Hegel compreende que o pensar permeia todos os atributos do meu espírito, pois através da atividade da reflexão somos capazes de entender sentimentos, sensações, fantasias, etc., como conteúdos do meu pensar. Portanto não há em última análise, no pensamento hegeliano, uma substância extensa definitivamente separada do pensamento.

É impossível não notar a similaridade da formulação deste conceito nos dois filósofos. Descartes (1962, pg. 130) em suas *Meditações* diz que: “mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa.”, enquanto Hegel (1995, §20) diz na sua *Enciclopédia* que: “O pensar, representado como sujeito, é o [sujeito] pensante, e a expressão simples do sujeito existente como [ser] pensante é Eu.”. Vemos que a caracterização do Eu na filosofia destes autores é a sua identificação com o pensar. O Eu é enquanto sujeito pensante.

Entendido o que Hegel postula como eu, ou sujeito pensante, devemos compreender como estas relações do pensar se desenvolvem, e quais são as características que elas acarretam. Ele diz que:

Enquanto o pensar é tomado como ativo em relação a objetos – a *reflexão sobre* algo – o universal, enquanto é um produto dessa atividade, contém o valor da coisa: o *essencial, o interior, o verdadeiro*.

[...] o verdadeiro nos objetos, nas estruturas, nos princípios constitutivos, nos acontecimentos – o interior, o essencial, a Coisa que importa – não se encontra *imediatamente* na consciência, não é já o que se oferece à primeira vista e à primeira idéia; mas deve-se *refletir* antes para aceder à verdadeira estrutura constitutiva do objeto, e isso se consegue por meio da reflexão. (HEGEL, 1995, §21)

Surge, então, a reflexão²⁷ (Nachdenken). Nós, seres humanos, somos capazes de perceber as coisas do mundo e seus fenômenos. Vemos, por exemplo, freqüentemente a chuva, o crescer das árvores, o desabrochar das flores, mas não nos

²⁷ Hegel usa aqui o termo nachdenken ao invés de usar Reflexion ou reflektieren. Estes dois últimos termos são usados por Hegel, segundo o *Dicionário Hegel*, no sentido de uma imagem refletida, de fazer retroceder da direção original. Este vocábulo também é usado no sentido de relação. Nachdenken, por sua vez, carrega a conotação de ponderar, pensar, refletir. A reflexão, no sentido de nachdenken, traz certa semelhança com a reflexão, ou entendimento, no sentido kantiano. Este é o momento da separação, da divisão. É um momento finito e dualista, porém necessário para o conhecimento. Entretanto, logo em seguida, no §24, Hegel suprassume este momento da separação da reflexão, ao colocar o pensar como objetivo. Este trajeto deve ser percorrido para chegar à verdade. Podemos perceber aqui, que Hegel incorpora elementos da filosofia kantiana e os suprassume.

contentamos apenas com o conhecimento superficial e de mera observação destes fenômenos, queremos saber o que está por trás deles, queremos conhecer. Disto vem a reflexão, que quer saber as causas. Por isso o homem reflete, pois ele busca o que está no ‘cerne’ dos fenômenos. Assim dividi-se o fenômeno em dois, o interior e o exterior. O interior do fenômeno é aquele que se refere não apenas a esta planta ou aquela planta, mas também ao que permanece o mesmo em todas as plantas. O exterior consiste em algo singular que nos apresenta através do sensível (esta planta, esta árvore), e é este exterior que nos apresenta uma infinita multidão de figuras e fenômenos singulares. É pela reflexão destes fenômenos singulares que se alcança a essência das coisas, que se chega a um universal que se refere a todos os singulares.

Esta reflexão é apenas um momento do pensar, o momento da divisão, do entendimento, da separação. É o momento ‘kantiano’ do pensar. Ele será superado posteriormente, mas aqui ele é fundamental, pois ele aponta claramente os elementos em sua unidade própria, em si. Portanto, Hegel não é um autor que despreza o entendimento, mas que o transforma em um dos momentos da Idéia, a etapa que separa para conhecer.

Podemos ver na natureza sempre uma multiplicidade de manifestações de coisas desordenadas: hoje alguém está vivo, amanhã está morto, agora esta claro e logo depois está escuro, algo está aqui e em seguida já não está mais. Então a reflexão age sobre este caos de fenômenos até encontrar o universal, até encontrar a lei que rege a estrutura íntima destes objetos ou fenômenos. Hegel diz que:

O sensível é um singular e evanescente o que nele permanece, aprendemos a conhecer por meio da reflexão. Mostra-nos a natureza uma infinita multidão de figuras e fenômenos singulares. Precisamos de levar a unidade a essa multiplicidade vária: por isso nós comparamos e buscamos conhecer o universal de cada coisa. Os indivíduos nascem e perecem; o gênero é neles permanente, o recorrente em tudo, e só à reflexão se faz presente. Disso fazem parte também as leis, como por exemplo as leis do movimento dos corpos celestes. (HEGEL, 1995, §21, Adendo)

A reflexão sempre busca o permanente, a essência, aquilo que rege e estrutura o particular, e que estas coisas não se conseguem captar pelo sensível, antes só pelo pensar enquanto reflexão que se atinge o universal das coisas. Segundo Hegel (1995, §22): “Mediante a reflexão, algo *se alterou* na maneira como o conteúdo é inicialmente

sensação, intuição, representação. Por conseguinte, é somente *por intermédio* de uma alteração que a *verdadeira* natureza do *objeto* chega à consciência.”

Quando percebemos um objeto, primeiramente o temos como algo singular. Quando, por exemplo, vemos uma cadeira, vemos ‘aquela’ cadeira. Ao refletirmos sobre ela, conseguimos apreender a verdadeira natureza implícita a este objeto, o que faz dela uma cadeira e não uma mesa. Ao percebermo-nos desta natureza real de uma cadeira, muda para nós o que compreendíamos inicialmente como uma, ou antes, como simplesmente a víamos. Se ela era apenas uma cadeira, um objeto singular, agora eu conheço a sua real natureza, e assim tomo consciência dela. Esta reflexão é aquilo que estabelece a relação do sujeito pensante com o mundo, e, portanto, uma relação que é própria da consciência. Entretanto, esta relação, neste momento, é somente no interior do pensar, e desta forma, não tem uma contraposição externa.

A reflexão como estamos definindo aqui não é todo o pensar, nem defendemos que Hegel pretende fundar uma filosofia da reflexão tal como Kant, mas muito antes, esta é um ‘instrumento’ do pensar. E como instrumento, tem a função de trazer as coisas que não são propriamente um pensamento (como, por exemplo, o sentir) para a interioridade do pensar, e este os transforma em conceito. Assim, a reflexão tem a capacidade de modificar todos os elementos do espírito em pensar. Nas palavras de Hegel (1995, §5): “em todo caso, a reflexão faz pelo menos mudar os sentimentos, as representações etc. em pensamentos”.

Esta reflexão busca a ‘verdade’ das coisas. Ele diz que:

No sentido filosófico, [...], verdade significa – (se for) expressa em geral abstratamente – concordância de um conteúdo consigo mesmo. [...]. Fala-se, por exemplo, de um *verdadeiro* amigo; e se entende, com isso, um amigo cuja maneira-de-agir é conforme ao conceito de amizade; igualmente se fala de uma *verdadeira* obra-de-arte. Não verdadeiro, então, quer dizer o mesmo que mau, inadequado em si mesmo. [...] e o mau e o não verdadeiro, em geral, consistem na contradição que tem lugar entre a determinação ou o conceito, e a existência de um objeto. (HEGEL, §24, pg. 82)

A verdade aqui constitui, portanto, em uma identidade de algo com seu conceito, com o universal que define o que ela é. No plano da Lógica, atingir a verdade de um objeto é chegar, através do pensar, a um conceito que seja idêntico ao próprio conceito do objeto. Percebemos que a verdadeira natureza das coisas só se obtém pela

reflexão, pelo pensar ativo. Esta verdade da natureza está no pensar, e este pensar é tanto meu quanto universal.

Continuando nossa exposição, o autor coloca que:

Enquanto na reflexão tanto vem a luz a verdadeira natureza como esse pensar é *minha* atividade, assim também essa natureza é igualmente *produto do meu* espírito, e sem dúvida como sujeito pensante; produto *de mim* segundo minha universalidade simples, enquanto Eu absolutamente *essente* junto a si – ou seja, de minha liberdade. (HEGEL, 1995, §23)

Aqui nos é apresentado à liberdade do pensar, e de que esse pensar é propriamente meu. De fato ele deve ser atividade minha, pois assim como não podemos comer ou dormir por outros, não se crê que seja possível pensar por outro.

É difícil neste ponto da *Enciclopédia* compreender o que Hegel entende por liberdade, pois como vários outros conceitos, ela se desenvolve através de toda a obra. Porém, parece-nos que Hegel quer dizer que o pensamento, por ser um universal, e um universal ativo, tem a total possibilidade de se determinar sem que seja determinado ou coagido por qualquer outra coisa. Portanto, concluímos que, se Eu penso, e que o meu pensar é livre, consoante à atividade do meu pensar, Eu sou livre.

Podemos comparar essas constatações em duas citações do filósofo. Na primeira ele diz (HEGEL, 1995, *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*, pg.68) que “livre é aquilo que não se liga a um outro, que não depende dele.” E na segunda ele diz (HEGEL, 1995, §382, Adendo) que a liberdade é “o não-ser-dependente de um Outro, e referir-se a si mesmo”. Obviamente estas não são definições cabais da liberdade, mas cabem bem às nossas análises neste momento.

Esta liberdade proporciona a ação do homem pensante, que agindo racionalmente e utilizando-se do seu pensamento, pode se determinar e complementar o seu ser. Ele progressivamente reconhece a razão e transforma a certeza de si em verdade.

Após todas estas considerações acerca da Lógica, podemos, com Hegel, concluir que (1995, §24) “segundo essas determinações, os pensamentos podem ser chamados *objetivos*. Entre eles há que contar-se também as formas que primeiro são estudadas na Lógica ordinária e costumam ser tomadas unicamente por formas *do* pensar *consciente*.”

Tendo em vista as definições anteriores de pensar, podemos chegar à conclusão que o pensamento não é algo meramente subjetivo, mas antes, como Hegel

nos diz aqui, são objetivos. Eles o são porque estão em relação íntima com a essência dos fenômenos. Não é um pensar isolado do mundo que apenas julga os fenômenos, e não tem acesso as suas realidades últimas, mas antes é um pensar que, através do seu movimento, se põe em unidade com os objetos, e que assim, e só assim, consegue-se alcançar a verdade.

O pensar, como objetivo, é a própria determinação interna e inerente ao objeto. Quando Hegel mostra o pensar tanto como subjetivo quanto objetivo, na sua universalidade, ele não está colocando o pensar do indivíduo, o pensar daquela pessoa ou de qualquer outra, mas sim o que é próprio de todos os pensares, ou seja, o único pensar. Retomando um trecho supracitado: “em si só existe um pensar”.

Porém, embora as propriedades do pensar seja objetivo, Hegel não quer dizer que tudo pensa. Obviamente nem as pedras e nem os animais pensam, pois esta é uma atividade exclusivamente humana. Desta forma, as determinações da Lógica como quantidade, qualidade, etc. são as propriedades inerentes tanto ao objeto, quanto à estrutura do pensar, porém a *atividade* do pensar é algo exclusivo do Eu enquanto sujeito pensante:

Mas essa expressão [pensamento objetivo] é incomoda, justamente porque ‘*pensamento*’ é usado com demasiada freqüência só como [significando] o que pertence ao espírito, à consciência; e também o ‘*objetivo*’ é usado, antes de tudo, [a propósito] do não espiritual. (HEGEL, 1995, §24, Adendo).

E continua logo abaixo:

Quando se diz que o pensar, enquanto objetivo, é o interior do mundo, pode parecer assim que se deve com isso atribuir consciência às coisas naturais. Sentimos uma repugnância contra apreender a atividade interior das coisas como pensar, pois dizemos que o homem distingue do [ser] natural pelo pensar. [...] Em vez de utilizar a expressão *pensamento*, é pois melhor, para evitar mal-entendido, dizer ‘*determinação de pensamento*’. (HEGEL, 1995, §24 Adendo)

Vemos que existe uma diferença crucial em dizer ‘pensamento objetivo e concreto’ e dizer ‘tudo pensa’. O pensar objetivado, ou as determinações de pensamento, indicam apenas que as determinações da Lógica são a ‘estrutura’ interna do mundo. E estas são acessíveis ao sujeito pensante. Isto porque o Eu pensante possui a mesma composição que o ‘pensamento objetivado’, pois em última análise é o mesmo pensar, pois na verdade, só existe um pensar.

Esta noção de Lógica, como é defendida por Hegel, criou muita confusão na sua interpretação. Nós não podemos entendê-la como a lógica formal, que se preocupa com os cálculos proposicionais, ou na época de Hegel, com a lógica tradicional ou a aristotélica. Para o nosso autor, esta ciência adquire uma amplitude muito maior, sendo ela, como já dito, o estudo do pensamento. É de tal forma a mudança de estudo da Lógica que Hegel chega a contrastá-la com a metafísica. “A lógica coincide pois com a *metafísica*, a ciência das coisas apreendidas no *pensamento*, que passavam por exprimir as *essencialidades das coisas*”(HEGEL, 1995, §24).

É importante ressaltar ainda que não se deve confundir o pensar com o entendimento, com a reflexão. O entendimento e a reflexão nada mais são do que um momento do pensar. Segundo Hegel (1995, § 25): “O pensar que só produz determinações finitas e nela se move chama-se *entendimento*.”

Com efeito, Hegel contrapõe a sua Lógica com o que ele chama de “antiga metafísica”, que era caracterizada pelo entendimento, e conseqüentemente, pela mera atribuição de predicado a sujeitos. Por exemplo, se fossemos definir Deus, iríamos atribuir a ele os conceitos de onipotente, onisciente, onipresente etc. Para o filósofo existem pelo menos três problemas centrais nesta antiga metafísica. A primeira é que o predicado sempre é um atributo finito que não é capaz de definir totalmente o sujeito. Hegel diz que:

Semelhantes predicados são assim um conteúdo *limitado* e já se mostram como inadequados à *plenitude da representação* (de Deus, da natureza, do espírito etc.), e não a esgotando de modo algum. Depois, por serem predicados de *um* sujeito, estão ligados entre si, mas são diversos por seu conteúdo, de modo que são, *uns em relação aos outros*, recebidos *de fora*.” (HEGEL, 1995, §29)

É por este motivo que os orientais, diz Hegel (1995, §29, Adendo), procuravam a “determinação de Deus mediante os muitos nomes que lhe atribuíam; mas, ao mesmo tempo, os nomes deveriam ser *infinitamente* muitos”. Ora, é obvio que se tentamos definir algo infinito com adjetivos finitos, estes últimos têm que ser em quantidade infinita para conseguir defini-lo.

O segundo erro da antiga metafísica era que, ao atribuir um predicado ao sujeito, acabavam por, ainda que inocentemente, tentar separar coisas que estão em unidade, dada pelo Conceito:

As representações da alma, do mundo, de Deus parecem inicialmente fornecer ao pensar um *apoio fixo*. Mas, além de estar misturado com elas o caráter de subjetividade do particular, e poderem assim ter uma significação muito diversa, são antes elas que têm de receber a determinação fixa, graças somente pelo *predicado* (isto é, em filosofia, pela determinação-de-pensamento) é que se indica o que é o sujeito – quer dizer a representação inicial. (HEGEL, 1995, §31).

E no adendo ele continua dizendo que:

Na proposição: ‘Deus é eterno’ etc., começa-se com a representação ‘Deus’; mas o que ele *é* não *se sabe* ainda; só o predicado enuncia o que ele *é*. Por este motivo no [nível] Lógico, em que o conteúdo é determinado única e exclusivamente na forma do pensamento, não é apenas supérfluo fazer, dessas determinações, predicados de proposições cujo o sujeito seria Deus ou o absoluto, [termo] mais vago; mas isso teria também a desvantagem de evocar outro critério que a natureza do pensamento mesmo. (HEGEL, 1995, §31, Adendo).

Por fim, a última acusação do filósofo sobre a antiga metafísica é que ela sempre acabava por gerar dogmatismo. Segundo o filósofo (HEGEL, 1995, §32): “Essa metafísica tornou-se *dogmatismo* porque devia admitir, conforme a natureza das determinações finitas, que, de *duas afirmações opostas* tais como eram as proposições acima, uma devia ser *verdadeira*, mas a outra *falsa*”.

Dissemos isso acerca do que Hegel chama de antiga metafísica para ficar claro que a Lógica para o filósofo, e conseqüentemente a sua metafísica, não consiste apenas em atribuir predicado as coisas, mas sim determinar o próprio objeto em sua própria essência. Só assim, para Hegel, é possível chegar à verdade da coisa. É por este motivo que o filósofo começara a Lógica propriamente dita pelo ser indeterminado, e a partir dele, se desenvolverá até a Idéia Absoluta.

É por isso que Bourgeois (1995, pg. 408) diz que “A razão ‘acaba’ o entendimento, não apenas porque o suprime em sua pretensa absolutidade, mas também porque lhe desenvolve todas as possibilidades.” Então vemos em um movimento maravilhoso do pensamento hegeliano, que o entendimento, ou a compreensão intelectual das coisas do mundo, não é toda a razão, mas sim, apenas um momento da Idéia Lógica.

Chatelet diz que:

A lógica, se é realmente a disciplina da verdade, é ao mesmo tempo e indissoluvelmente ciência do ser e do pensamento. E seu conteúdo articulado só pode ser o Pensamento articulando-se enquanto pensamento do ser e o ser articulando-se enquanto é pensado. (CHATELET, 1995, pg. 54)

1.4- O Ser

Nada é mais difícil de suportar que uma sucessão de dias belos.
Goethe

Até o momento tentamos estabelecer a unidade do ser e do pensar, pois esta que vai ser o motor propulsor da Lógica e elemento primordial para a formação da consciência enquanto tal no momento do Espírito. Então se faz necessário aqui, mostrar como este ser vai se desenvolver.

Até o momento, acompanhamos o movimento da *Enciclopédia*. Nas seções da “Doutrina do Ser” e do “Conceito Mais Preciso e Divisão da Lógica”, podemos perceber que a consciência já se manifesta de modo presente e, de certo modo, subtendido nas entrelinhas do texto.

No Conceito Mais Preciso e Divisão da Lógica Hegel retoma o que dissemos no sub-capítulo ‘O Sujeito Pensante’, porém de forma mais delimitada e resumida. Num primeiro momento temos o entendimento, o que separa e divide. Em um segundo momento, temos a dialética, que realiza a mediação e estabelece uma união entre os dois lados da relação, que a nosso ver é expressão da filosofia da consciência na Lógica. E em um terceiro momento temos o especulativo, a união, a expressão do absoluto que absorveu os particulares. Hegel (1995, §79) diz que: “A Lógica tem, segundo a forma, três lados: a) o *lado abstrato* ou do *entendimento*; b) o *dialético* ou *negativamente-racional*; c) o *especulativo* ou *positivamente racional*.”

O primeiro momento da Lógica é o entendimento. Hegel (1995, §80) diz que: “O pensar enquanto *entendimento* fica na determinidade fixa e na diferenciação dela em relação a outra determinidade; um tal Abstrato limitado vale para o pensar enquanto entendimento como [se fosse] para si subsistente e essente.”. O entendimento ou a reflexão é o primeiro momento do pensar. A necessidade desta etapa para a Lógica é que somente fixando-se em coisas limitadas e que se pode conhecer. O entendimento é

vital para a filosofia, pois sem este ela fica no vago e indeterminado. Porém o entendimento não vai mais longe que esta separação inicial de elementos. É necessário unir as partes, e nisto surge a dialética.

Hegel (1995, § 81) diz desta nova etapa da seguinte forma: “O momento dialético é o próprio supracumir-se de tais determinações finitas e seu ultrapassar para suas opostas.” A dialética ultrapassa as limitações do entendimento. Ele media as partes separadas pelo entendimento, e, portanto, é a alma de todo conhecimento científico. O dialético é a vida. Consideramos que a consciência é dialética, pois ela é propriamente mediação. A consciência não cabe no momento do entendimento, pois este é essencialmente separação. Não cabe também a consciência ao especulativo, pois este é próprio da razão enquanto tal. O dialético é propriamente a vida do homem, pois ele reconhece no mundo as coisas, e está em relação com elas, mas as conhece como finito, como limitado, pois cada coisa está sendo limitada por outra coisa. A unidade e a separação estão presentes, portanto.

Desta forma, qualquer coisa da vida do homem pode ser exemplo de dialética. O dia e a noite, o frio e o calor, a vida e a morte. Cada lado está em oposição ao outro e se unem e se separam. Na vida já está o germen da morte, e a morte só é porque a vida também é. Esta é a vida da consciência, e também o motor da Lógica, pois somente com este movimento é que Hegel conseguiu superar e unir o entendimento kantiano e o absoluto da religião positiva de sua juventude.

Desta relação entre coisas opostas surge uma união, que Hegel a chama de especulativo. Ele diz (1995, § 82) que: “O especulativo ou positivamente racional apreende a unidade das determinações em sua oposição: o afirmativo que está contido em sua resolução e em sua passagem [a outra coisa]”.

O especulativo possui a unidade entre sujeito e objeto, mas também contém a separação. Ele não é nem o vazio nem o movimento, mas sim, o conteúdo determinado. O especulativo é o concreto, e desta forma, não é apenas mera abstração.

É o especulativo que supera definitivamente a separação entre objetividade e subjetividade, separação que era absoluta e irrevogável no plano do entendimento, da mera reflexão. Portanto este momento não pode ser expresso por uma afirmação unilateral, seja do objetivo, seja do subjetivo. Hegel diz que:

Se dizemos, por exemplo, que o absoluto é a unidade do subjetivo e do objetivo, é sem dúvida correto; contudo é unilateral, na medida

em que somente a *unidade* está expressa aqui, e o acento está posto nela; quando, de fato, o subjetivo e o objetivo não são somente idênticos, mas também diferentes. (HEGEL, §82, Adendo)

Estes três momentos Lógicos se repetem em todo o movimento da *Enciclopédia*.

O primeiro estudo da Ciência da Lógica será o estudo do ser, na parte intitulado Doutrina do Ser. Hegel já definiu, no conceito preliminar, uma unidade entre ser e o pensar, e que ambos irão se desenvolver simultaneamente, um determinando o outro. De certa forma, e na doutrina do ser que começa verdadeiramente o desenvolvimento científico da *Enciclopédia*, e como Hegel pretende, como já defendemos, iniciar seu sistema filosófico sem nenhum pressuposto, ele começa com o puro ser. “O ser puro constitui o começo, porque é tanto pensamento quanto é o imediato indeterminado, simples; ora, o primeiro começo não pode ser algo mediatizado e, além do mais, determinado.”

O ser do início da Lógica é o ser sem nenhuma definição, o mais carente de determinação, o que nada possui. Hegel o associa ao ser de Parmênides, autor da celebre frase ‘o ser é, o não ser não é’, (conferir) pois foi aqui que o puro pensar se tornou pela primeira vez objeto para si mesmo. Este ser, portanto, pode ser caracterizado com o absoluto, mas o absoluto totalmente indeterminado.

Ora, se este primeiro ser é totalmente indeterminado e não possui nenhum conteúdo, ele é o nada. Este é a segunda posição dialética de Hegel quanto ao ser. Ele (1995, §87) diz que: “Ora, esse puro ser é *pura abstração*, e portanto, o *absolutamente-negativo* que, tomado de modo igualmente imediato, é o nada.”. Se o ser foi apresentado como o absoluto, o nada é o vazio absoluto. Ele é totalmente indeterminado é carente de conteúdo. Ora, se primeiro temos o ser, mas este é totalmente indeterminado, ele se torna o nada. Este movimento do ser para o nada é o devir, o vir a ser.

Hegel (1995, §88) expressa este terceiro momento (especulativo) com a frase: “O nada, enquanto esse nada imediato, igual a si mesmo, é também, inversamente, o *mesmo* que o *ser*. A verdade do ser, assim como do nada, é, portanto, a *unidade* dos dois: essa unidade é o *vir-a-ser*.”. Este vir a ser é o ser se tornado nada e o nada se tornando ser. O devir é a verdade do ser. Ele se transforma a todo tempo conforme se conhece e se determina. Assim, Hegel estabelece a determinação do ser através da areia movediça do devir, e, portanto, ele não possui nada fixo, somente o movimento.

Este vir a ser mostra uma unidade: o ser e o nada. Esta unidade é análoga a todas as outras unidades hegeliana, ou seja, comporta tantos seus momentos singulares próprios como sua relação de unidade. Os três momentos continuaram por toda *Enciclopédia*, desta forma, o vir a ser é o primeiro pensamento concreto, e como tal, constitui o ser-aí.

O ser-aí é o primeiro ser fixo, pois o devir ainda é movimento. Hegel (1995, § 89) diz que: “O ser no vir-a-ser, enquanto um com o nada, e assim o nada, enquanto um com o ser, são apenas evanescentes: o vir-a-ser, por sua contradição dentro de si mesmo, colapsa na unidade em que os dois são suprassumidos; seu *resultado* é, pois, o *ser-aí*.”. O vir a ser ainda é evanescente, e o ser-aí já é algo fixo. O ser-aí contém o ser e o nada como momentos de sua interioridade. Ele é a primeira determinação propriamente dita do ser, e, portanto, imediata. O ser-aí é a qualidade inicial do ser, o seu elemento natural e fundamental. Hegel usa como exemplo de ser-aí as matérias básicas da química, como o oxigênio.

Mas perante este ser fixo e determinado surge um outro. Hegel diz que:

A qualidade, enquanto determinidade *essente*, em contraposição à *negação* – nela contida mas diferente dela –, é *realidade*. A negação – não mais abstrato, mas enquanto um ser-aí e Algo – é apenas uma forma nesse; ela é enquanto ser-outro. A qualidade, enquanto este ser outro é a sua determinação própria, mas, de início, diferente dela, é [o] *ser-para-outro*: uma [certa] extensão do ser-aí, do Algo. O *ser* da qualidade enquanto tal, em contraposição a essa relação a Outro, é o *ser-em-si*. (HEGEL, 1995, §187)

Neste parágrafo aparece um conceito muito caro a Hegel, que é a negação. O ser-aí é para o filósofo um algo. Porém, oposto a ele surge um outro, o ser-para-outro, que por sua vez limita o algo. Ora, toda determinação é negação. Sem a negação não há pensamento, pois tudo fica somente na esfera do ilimitado. A negação limita o Algo. Se antes o ser-aí, em sua interioridade, era considerado o absoluto, agora ele se depara com seu próprio limite ao contemplar a existência de um outro. Ele complementa esta definição no parágrafo seguinte:

O ser fixado pela determinidade como diferente, o *ser-em-si*, seria apenas a abstração vazia do ser. No ser-aí, a determinidade é uma só coisa com o ser; [determinidade] que posta ao mesmo tempo como negação é *limite*, *confim*. Por isso o ser-outro não é um Indiferente, exterior a ele, mas seu próprio momento. Algo, por sua qualidade, em primeiro lugar é *finito*; e em segundo lugar é mutável, de modo

que finitude e mutabilidade pertencem a seu ser. (HEGEL, 1995, §92).

Segundo Hegel, não devemos repugnar o limite, o finito, pois senão nunca chegaremos ao efetivo. Este exemplo mostra a relação conflituosa entre o algo e o outro. O outro limita o algo, mas este só é realmente objeto efetivo enquanto limitado. O limite apresenta para o algo a sua essência e sua negação ao mesmo tempo.

Mas o outro também se mostra como um ser em si, e, portanto, também é um ser-aí determinado que é limitado, por sua vez, por um outro algo. E se este outro algo possuir também um outro algo e assim ao eterno? Este seria um possível infinito? Hegel diz que:

Essa infinitude é a má ou negativa infinitude, enquanto nada é senão a negação do finito, o qual entretanto nasce também de novo; por isso igualmente não está suprasumido; ou seja, essa infinitude exprime apenas o dever-ser do suprasumir do finito. O progresso até o infinito fica no enunciado da contradição que o finito contém – de que é tanto Algo como é seu Outro; e é o prosseguir, que se pereniza, da alternância dessas determinações que se causam uma a outra. (HEGEL, 1995, §94)

Para Hegel, um acúmulo *ad eterno* de finitos é uma má infinitude. Portanto, o infinito da reflexão é invariavelmente uma falsidade. Hegel considera que o problema que os filósofos geralmente incorrem é considerar o finito e o infinito como determinações fixas e contrárias, ou também, escolher arbitrariamente um lado de uma relação e atribuir a este lado o infinito e a outro o finito. Esta forma de ver o problema o torna insolúvel. Na verdade deve-se ver esta questão como dois finitos suprasumidos em unidade em uma esfera superior. Esta é a maneira correta de analisar esta questão, pois assim o finito está contido no infinito. O finito, nesta acepção do Espírito, nada mais é que o infinito se limitando para conhecer-se. Para Hegel, quem cria o problema de atribuir o infinito a coisas finitas é o entendimento, que por sua forma limitada de razão não consegue abarcar o todo. Assim, o ser finito é sempre ser determinado por outro finito.

A má infinitude pega um dos lados da relação e atribui a ele o infinito e ao outro o infinito, criando uma separação irrevogável. O que supera realmente o finito não é o ilimitado de sua negação, mas sim a negação da negação, é aqui que está um dos aspectos originais da Lógica hegeliana. Não é um finito que se relaciona com um

infinito, mas sim, uma relação de finito que são suprasumidos em um infinito em um nível superior.

A negação da negação do ser-aí e o ser-para-si, a forma mais elevada de ser, que possui em seu interior o ser e o ser-aí. O ser-para-si, é o ser que retornou para sua determinidade, porém, já determinado pela negação da negação, e assim, num nível mais elevado.

Esta atividade demonstrada aqui na ‘Doutrina do Ser’, do seu desenvolvimento enquanto ser, é comumente conhecida como suprasumir [aufheben] ou suprasunção [Aufhebung]. Sobre este conceito Hegel escreve que:

Por *aufheben* entendemos primeiro a mesma coisa que ‘*hinwegräumen*’ [ab-rogar], ‘*negieren*’ [negar], e por conseguinte dizemos, por exemplo, que uma lei, um dispositivo são ‘*aufgehoben*’ [ab-rogados]. Mas além disso significa também o mesmo que ‘*aufbewahren*’ [conservar], e nesse sentido dizemos que uma coisa está ‘*wohl aufgehoben*’ [bem conservada]. Essa ambigüidade no uso da língua, segundo a qual a mesma palavra tem uma significação negativa e uma significação positiva, não se pode considerar como contingente, nem se pode absolutamente fazer à linguagem a censura de dar azo à confusão; mas tem-se de reconhecer aí o espírito especulativo de nossa língua, que vai além do simples *ou-ou* do entendimento. (HEGEL, 1995, §96, Adendo)

As três partes suprasumidas do ser (o ser, o ser-aí, o ser-para-si) é o movimento básico de toda a *Enciclopédia*, e, portanto, também da consciência. A nossa exposição aqui deste movimento no ser é útil para mostrar como, de forma análoga, a consciência suprasume a relação do ser e pensar, na Lógica, e a transforma numa relação entre um sujeito pensante e o objeto, que será o nosso estudo no próximo capítulo.

A tradução exata de *aufheben* para o português é um tema controverso, e vários hegelianos brasileiros sugeriram diversas possibilidades de termos. O problema consiste em não haver uma tradução exata desde termo para o português, nem uma palavra que traga em si o conceito próximo ao de *aufheben*. Este já é uma palavra que carrega em si uma acepção difícil no alemão, como o próprio Hegel reconhece, pois teria que compreender três momentos: conservação, negação e elevação. Assim, se utilizarmos a palavra ‘superação’, por exemplo, não daria a noção exata do momento de conservação, assim como seria o caso com ‘elevação’. Preferimos, então, usar a palavra adotada por Meneses na tradução ao português ‘suprasunção’. Meneses [in: Hegel, 1995, pg. 9, 10],

nas suas notas de tradução da Enciclopédia diz: “Como nas críticas fáceis a essas pequenas inovações não nos convenceram. O prefixo ‘supra’ não nos pareceu despropósito, já que toda a gente diz supracitado, supra-sensível, etc. Suprassumir é melhor que ‘sobressumir’, não só porque ‘sobre’ tem a ressonância de ‘em cima’, e supra a de ‘cima’, mas porque a ambiguidade sumir/suprassumir fica muito bem para este ‘desaparecer conservante’ que é *aufheben*”. Este termo Meneses adaptou da tradução francesa, como ele mesmo diz (in. Hegel, pg. 10, notas do tradutor): “Adotamos assim, o suprassumir, suprassunção, - calcados no francês *sursumer*, *sursomption*, proposto por Yvon Gauthier em 1967 e adotados por Labarrière.”

1.5 - Conclusões do capítulo:

Se você não tem dúvidas está mal informado.
Millor Fernandes.

O importante aqui para o nosso trabalho é compreender o papel da Lógica, e como se dá à relação entre o pensar e o ser enquanto Eu, ou o sujeito pensante. Isto porque, na *Filosofia do Espírito*, este sujeito pensante será retomado, e será posto face a face com o ser oposto a ele, mas que na verdade está em unidade com ele, pois é o seu próprio ser, e disto surgirá a consciência.

Não passamos por todas as definições da Lógica, pois isso desviaria o nosso foco. Fazer tal trajeto implicaria em analisar todo o movimento dialético do ser, da essência, e do conceito. O principal para nosso trabalho é compreender que o pensar estrutura o ‘real’, e que este pensar é tanto ‘meu’, interioridade da consciência, como inerente ao mundo, e disto surge uma unidade, e mais, que este pensar esta em unidade com o ser, e que este, portanto, determina-se a si mesmo.

Assim, nesse nosso capítulo podemos ver como no Conceito Preliminar os conceitos básicos da Lógica são estabelecidos. Como Lógica entendemos, portanto, o estudo filosófico do pensar, isto é, o pensar que pensando a si mesmo descobre as suas próprias características e determinações, e que, retomando as coisas pensadas, unifica-se com elas, de forma que tudo se suprassume no pensar que se pensa, no pensar que se desenvolve a si mesmo em seu elemento próprio, sem mistura, e, como atividade,

manifesta-se como Eu. Nos Eus singulares, mas também no Eu universal, pois, em si, só existe um pensar.

Neste ponto, então, podemos entender a consciência como elemento do pensar, que está em unidade com o ser. Esta é a relação básica da consciência, e é isso que primeiramente a compõe. Podemos compreender também, na Lógica, a consciência ocupando um papel de dialética, enquanto medeia a relação entre o entendimento e o especulativo, entre a separação e o absoluto.

No próximo capítulo, portanto, analisaremos como esta unidade inicial, de ser e pensar que é à base do eu, suprassume-se no Espírito e se torna relação com outro ser. Desta relação que surge formalmente a consciência.

2 – O Mundo Natural

*E todos hão de dizer: ‘Para nada viveu essa mulher fulgurante,
Ou viveu apenas para servir, na morte, de alimento aos vermes?
[...]
Se serves, então de alimento aos vermes, Oh virgem dos céus,
Quão útil, quão afortunada és! Tudo o que vive
Não vive sozinho nem para si mesmo.
Willian Blake*

Das partes do sistema filosófico hegeliano o mais criticado é a Filosofia da Natureza. Muitos autores se colocaram contra ela, e o próprio Hegel, quando vivo, não demonstrou muita simpatia pela natureza. Ele mostrava-se como um homem da pólis. Marmasse (2009, pg. 131) afirma que não devemos mais ser nem discípulos ingênuos de Hegel nem acusadores ingênuos, pois é bem verdade que às vezes, na leitura da obra, a Filosofia da Natureza parece ser algo com menos força que as outras partes do sistema. Tanto o Espírito quanto a Lógica (que tiveram grande espaço na filosofia hegeliana, tanto em obras publicadas quanto em seus cursos) são muito mais elaborados que a Natureza. A ela cabe apenas demonstrar as estruturas do real (que de certa forma já estão desenvolvidas na Lógica) e as ciências que a estudam (que são realizadas pelo sujeito pensante). Schelling afirma²⁸ que a filosofia hegeliana da natureza é desnecessária, pois tudo já está desenvolvido na Lógica, e portando a Natureza é dispensável na filosofia hegeliana.

Atualmente ainda existe hegelianos que desconsideram totalmente este momento da filosofia hegeliana, como, por exemplo, o filósofo Benoît Timmermans, que na sua obra introdutória ao autor ignora totalmente a Filosofia da Natureza, a ponto de que um leitor não familiarizado com o pensamento hegeliano achar que ele nada tenha escrito sobre o tema. Estas colocações nos obrigam a justificar o porquê de um estudo sobre a Natureza.

Apesar de toda esta oposição a Filosofia da Natureza hegeliana, nós não nos opomos a ela. Muito antes, consideramos que nela há algo fundamental do pensamento do autor, algo que fez ele realmente superar os outros idealismos de sua época.

²⁸ Na parte dedicada a Hegel de sua *História da Filosofia Moderna*.

Não consideramos que a Filosofia da Natureza tenha um papel menor ou secundário, pois é nela que se fundamenta a possibilidade da filosofia hegeliana de ser verdadeiramente efetiva, real, onde se demonstra a estrutura do mundo. Ora, qual é o sentido de um pensamento que estrutura a base do efetivo, ou objetivo, em um desenvolvimento metafísico do ser, se este não tem posteriormente uma relação propriamente real? A *Enciclopédia* hegeliana pretende-se universal, e, portanto, não exclui de seu interior a Natureza. Assim, retomaremos a Filosofia da Natureza para justificar que a filosofia hegeliana não é um idealismo dogmático, mas sim, uma superação entre a separação do realismo e do idealismo.

2.1 – A Natureza Como Negação a um Idealismo Dogmático.

Só se pode vencer a natureza obedecendo-lhe
Francis Bacon

A nossa pretensão ao entrar na Filosofia da Natureza é apenas uma: demonstrar como a filosofia hegeliana não é um idealismo imaterialista²⁹ ou dogmático³⁰, e eximir Hegel das acusações, principalmente de Marx e Schelling, de ignorar a natureza. Defender um idealismo não dogmático na filosofia hegeliana implica, na nossa pesquisa, que a consciência também não é algo somente do plano da metafísica, ou ainda, algo que não compete só ao indivíduo, sem necessidade de uma contraposição externa, mas sim, que necessitada de uma natureza autônoma exterior.

Portanto justificar uma Filosofia da Natureza numa análise sobre o idealismo é fundamental. Existe um preconceito em nossa época de considerar o idealismo como uma vertente filosófica que é totalmente oposta ao realismo, e, portanto, a toda

²⁹ No nosso trabalho sempre entenderemos o idealismo imaterialista, dogmático como uma filosofia onde o todo é produto de um eu consciente, e que a natureza, ou o ser outro, é apenas produção do Eu, e conseqüentemente não é algo autônomo. Nessas circunstâncias a Natureza seria apenas uma das expressões da consciência do eu.

³⁰ Emprestamos este termo de Kant, que o atribuía ao idealismo criado por Berkeley e o contrapunha com o seu próprio, que o denominava de idealismo transcendental. Apesar de Kant já ter superado este tipo de idealismo com sua filosofia, é legítimo que retomemos novamente este debate, pois é justamente a questão da fundamentação da natureza que está em debate entre Fichte, Schelling e Hegel. Não há na obra de Fichte absolutamente nenhum traço de realismo, o que levou Schelling a se opor a Fichte, e pela influência de Espinosa, criar uma natureza autônoma. Portanto, justificar um idealismo que não ignora uma natureza autônoma em Hegel é fundamental para um estudo sobre a consciência.

materialidade. Ora, isto não é verdade, pois existem grandes idealistas que atribuíam à natureza um grande valor. Assim, para entender corretamente a filosofia de um autor idealista, devemos estudar o papel que o natural tem na sua obra.

Para Fichte, o natural era apenas produto do eu que se põe. O natural é apenas uma projeção do eu puro, que é expressão da inteligência. Este tipo de natureza é totalmente desprovido de independência. Foi este ponto que levou Schelling a se afastar de Fichte. Por meio de suas leituras de Espinosa ele criou o idealismo estético, onde a natureza tinha um papel preponderante, pois era gerada pela inteligência inconsciente, e a partir do desenvolvimento dela surge o homem e a consciência. Portanto Schelling deu a natureza uma função central. Para Hegel, a realidade é o Espírito, que possui em sua interioridade a Lógica, Natureza supraclassificadas. Assim, ao contrário de Fichte que rebaixa a Natureza, ou Schelling que a privilegia, Hegel atribui a ela um momento da realização do Espírito, sendo assim uma etapa importante da efetivação da filosofia, criando assim, um idealismo absoluto, onde o material e o ideal vivem em equilíbrio³¹.

Cabe a nós, portanto, interpretar a passagem da Lógica para a Natureza, para justificar o idealismo absoluto de Hegel, e, conseqüentemente, justificar que uma filosofia da consciência em Hegel tem que, necessariamente, entrar em contato com o natural.

Esta passagem, da Lógica para a Natureza é um tema extremamente problemático, pois das possíveis interpretações desta passagem pode-se compreender Hegel de várias maneiras possíveis, interpretando-o desde como um idealista dogmático, metafísico, idealista estético ou um idealista absoluto. Existem várias interpretações desta passagem, e o nosso foco será analisá-lo sob o aspecto de como esta relação influencia a consciência, demonstrando que Hegel não é um idealista dogmático ou imaterialista, que exclui de sua filosofia a Natureza.

Este livro possui a estrutura Lógica própria da *Enciclopédia* de sempre ser construída em três momentos. Apresenta inicialmente a Mecânica, em seguida a Física, e finalmente a Física Orgânica. Esta última, que nos interessa aqui, é por sua vez subdividida em Natureza Geológica, Natureza Vegetal, e Organismo Animal.

A primeira aparição da Natureza, após a Idéia na Ciência da Lógica, é esta Idéia na forma de seu ser outro. A Natureza é por excelência a alteridade, a exterioridade. Na Lógica o ser possui uma negação de si, porém a Natureza é a negação

³¹ Deste raciocínio que vem nossa insistência em considerar a filosofia da natureza como um diferencial no idealismo hegeliano.

e exterioridade na forma mais plena e absoluta. Como ela é negação da Lógica, ela é, no seu momento imediato, a não-lógica, portanto, oposição ao ser e a ao pensar. Hegel diz que:

A natureza mostrou-se como a idéia na forma do ser-outro. Visto que a idéia é assim como o negativo dela mesma o exterior a si, assim a natureza não é exterior apenas relativamente ante esta idéia (e ante a existência subjetiva da mesma, o espírito), mas a exterioridade constitui a determinação, na qual ela está como natureza. (HEGEL, 1995, §247)

Esta oposição, entre o ser lógico e o ser-outro apresentado pela Natureza mostra como Hegel não é meramente um idealista dogmático. A Natureza, que corresponde a todo um lado da relação da consciência, é negação da Lógica.

A Natureza é aquilo que se suprassumiu da Idéia Lógica. Se na Lógica, defendemos que esta é a estrutura interna do ser, e que este está em unidade com o pensar, na Natureza esta Idéia se materializa e se torna ser-outro. Este é o desenvolvimento que efetuará a Natureza. Ela é ser-outro, porém, que possui em sua exterioridade a Idéia Lógica.

O homem, em seu primeiro contato com a Natureza não pode pensá-la, porque ela não se mostra como pensar, pois é o não-lógico. Ora, esta colocação é fundamental, pois só podemos ter consciência de algo se este algo estiver em oposição, se estiver em conflito. Portanto, o sujeito pensante não pode possuir o ser Lógico do objeto contido no ser-outro da Natureza de forma imediata. Só podemos conhecer algo depois que é internalizado em nossa consciência. Portanto, no primeiro momento, a Natureza é o não Lógico. Porém, nesta oposição extrema da Natureza ao Lógico, devemos ter em mente que este não-lógico é a Idéia de ser outro de si mesmo.

Porém, por estar em oposição ao ser, a Natureza se mostra como finita, e como não possuindo um fim em si mesma. Hegel afirma que:

[...] se encontra a correta pressuposição (§§207 – 211) de que a natureza não contém em si mesma o fim último absoluto; mas se esta consideração se inicia de fins particulares finitos, ela os transforma, parte, em pressuposições cujo conteúdo eventual pode até ser em si insignificativo e insípido, parte, requer em si a relação teleológica um modo de compreender mais profundo do que o orientado por relações externas e finitas – isto é, o modo de consideração do conceito, que seja imanente à sua natureza em geral e, por aí, a natureza enquanto tal. (HEGEL, 1995, §245)

Esta é uma definição fundamental para a definição de Natureza, pois ela se situa no plano da contingência. A Natureza não contempla o absoluto, e nem deveria. Hegel, ao colocá-la como se expondo de forma finita, nos lembra que na interioridade dela existe um conceito imanente, e que o homem em relação com o mundo, deve buscar conhecê-lo. Portanto, apesar da Natureza se mostra na imediatez como finita, não cabe a teleologia investigá-la, pois não a conheceria realmente, ficaria apenas no superficial. Ao estudar uma semente, por exemplo, a teleologia ficaria apenas no estudo da sua simples determinação, e da sua possibilidade em transformar-se em árvore. Uma verdadeira Filosofia da Natureza deve considerá-la em sua vitalidade própria, e na sua liberdade e independência do sujeito.

A Natureza para Hegel possui na interioridade do Espírito sua própria realidade, e esta realidade é ser totalmente uma relação de exterioridade. A determinação da Natureza é ser a alteridade. O homem, ao se deparar com a Natureza, tem, como primeira atitude, considerá-la como dada, como autônoma, e como algo exterior, portanto, sensível. Somente através desta relação que o homem pode de fato deparar-se com a Natureza e observá-la, e conseqüentemente pensá-la, possibilitando, no nível do Espírito, surgir à consciência.³²

Esta primeira apresentação da Natureza como negação do Lógico³³ é que demonstra como Hegel não é um Idealista dogmático, pois a Natureza não nasce da consciência. Ora, o problema de considerarmos Hegel um autor imaterialista é que podemos cair em um subjetivismo parecido com o de Berkeley, onde o mundo é apenas representação da consciência, coisa que Hegel não defende, pois impossibilitaria a relação com o mundo, e, portanto, impossibilitaria a própria consciência. Podemos interpretar Hegel desta forma se nos considerarmos a Natureza unicamente como emanção do Lógico. Ora, isto não se aplica, pois a Natureza possui, ela mesma, seu momento próprio, e como tal, é ser outro. Desta forma, a Natureza é realidade que se apresenta ao sujeito, mas este não tem acesso imediato à essência dela, pois ela se apresenta, neste primeiro momento, como o não-lógico.

³² É por este motivo que Hegel não deve ser considerada efetivamente um idealista dogmático, pois se considerar a natureza apenas como determinação do lógico acaba a alteridade, pois o pensar do sujeito é pensar lógico. Assim, a Natureza e o pensar (o sujeito e o objeto) seriam idênticos e impossibilitaria a existência da relação que dá origem à consciência.

³³ Esta não identificação entre a Natureza e o Lógico é apenas o primeiro momento da Natureza, pois no momento do Espírito ela irá se mostrar como manifestação do Lógico, portanto, unidos.

Por outro lado, considerar Hegel um autor radicalmente não idealista pode nos levar a extremos como estabelecer uma Natureza que se desvincula totalmente da Idéia. Criaríamos assim, um abismo entre o ser e o pensar, onde ambos os lados estariam em uma extrema oposição, podendo nos levar a um arranjo em que seja impossível a reconciliação de ambos, pois se a Natureza não possuir a estrutura da Idéia, e, portanto do pensar, ela não pode ser acessível à consciência, criando assim, um dualismo semelhante ao kantiano. Desta forma, a consciência seria na verdade, um simples entendimento. Willian Maker, em um texto onde defende radicalmente o não idealismo de Hegel, postula a seguinte tese:

A reivindicação hegeliana sobre a sistematicidade – sobre a estrita imanência, auto-determinação, e auto-suficiência – não são apenas incompatíveis com, mas exigem-nos rejeitar, a visão recebida de sua filosofia como um idealismo metafísico, filosofia de identidade, que rejeita a facticidade do dado e absorve toda a alteridade e finitude no pensamento. Em defesa desta visão eu devo argumentar que Hegel explicitamente rejeita as bases conceituais do idealismo metafísico: ele não nega a existência genuína de uma natureza dada de forma independente, nem concebe a natureza dada como um produto do pensar, nem identifica pensar e natureza. Pelo contrário: Hegel origina a Filosofia da Natureza com a noção da radical não identificação do pensamento com a natureza, segurando que pensamento e natureza nem sequer se parecem entre si, que literalmente não tem nada em comum (e que somente quando for concebido pela primeira vez desta forma pode a natureza ser filosoficamente bem compreendida). Colocado positivamente, minha primeira tese é que é só por causa das exigências da sistematicidade que Hegel reconhece e conceitualiza a radical e consumada alteridade entre a natureza e o pensamento, e trabalha, com base neste reconhecimento, para desenvolver uma filosofia que pode pensar a finitude e o reconhecimento sem os feticizar. (MAKER, 1998)³⁴

A posição de Maker é defender um não idealismo em Hegel, portanto coloca a Natureza em total oposição ao pensar. Porém, esta leitura é falha, ao não perceber que

³⁴ Do original: Hegel's claims about systematicity – about strict immanence, self-determination, and self-containedness – are not only incompatible with, but require us to reject, the received view of his philosophy as a metaphysically idealistic Identitätphilosophie which dismisses the facticity of the given and absorbs all otherness and finitude into thought. In defending this view I shall argue that Hegel explicitly rejects the conceptual underpinnings of metaphysical idealism: he neither denies the genuine existence of an independently given nature, nor conceives of given nature as a product of thought, nor identifies thought and nature. On the contrary: Hegel originates the Philosophy of Nature with the notion of the radical nonidentity of thought and nature, holding that thought and nature do not even resemble one another, that they quite literally have nothing in common (and that only when first conceived in this fashion can nature be properly understood philosophically). Put positively, my first thesis is that it is just because of the requirements of systematicity that Hegel recognizes and conceptualizes the radical and consummate otherness of nature and thought, and works, on the basis of this recognition, to develop a philosophy which can think finitude and givenness without fetishizing them.

este é um momento transitório, e que esta separação, tal como todas as outras em Hegel, também será supracumida. Levar ao extremo esta separação pode conduzir a uma ruptura entre o pensar e o ser, condenando assim, todo o sistema hegeliano. Devemos nos lembrar que o não-lógico é a Idéia de ser outro de si mesmo.

Estas concepções da Natureza hegeliana ainda geram muitas polêmicas, pois a resposta ao problema da fundamentação da Natureza é determinante para estabelecer que tipo de filosofia Hegel de fato criou. Não cabe a nós nos aprofundarmos neste debate, pois o que é essencial aqui é justificar que Hegel não é puramente um Idealista dogmático, portanto, a Natureza não é inicialmente um pensar.

Portanto, nós consideramos Hegel um autor que desenvolve o mundo Lógico e o mundo Natural, e que estes são unidos pelo Espírito. Assim, ele é um autor que resolve o problema da separação do mundo e do sujeito, do subjetivo e do objetivo.

Dada a definição de Natureza, Hegel começa a desenvolvê-la, primeiro através da Mecânica, e depois através da Física. É só no terceiro e último momento da Filosofia da Natureza que surge a vida, e os animais.

É na Natureza Vegetal contida na Natureza Orgânica, a terceira e última seção da Filosofia da Natureza, na qual encontramos os primeiros sinais de individualidade e de vida. Embora no final da Ciência da Lógica já se tivesse definido o que é vida, é na Natureza Vegetal que ela de fato ocorre. Nesta subseção consideram-se as plantas e a vegetação. Para Hegel, uma planta já possui um corpo próprio, possui atividade, mas por outro lado ainda não possui uma alma própria tal como os animais e os homens. Sobre isso Bourgeois (2004, pg. 17) diz que “Para Hegel, a alma (imediate)³⁵ é a alma senciente: não há alma ao nível da planta, já que esta não tem sensação e a atividade racional excede, desde o início, o estilo de existência da alma.”

A terceira e última forma de vida orgânica é a animalidade. O animal já possui uma autonomia motora e algo que na Filosofia do Espírito será supracumida como alma. A questão da alma é algo delicado em Hegel, mas aqui não nos referimos à alma humana ou espiritual.

Hegel (1995, §351) diz que “a determinação da sensação que é [...] o absolutamente distintivo do animal”. Podemos dizer que o animal já consegue interagir com o mundo e tem certa autonomia. Entretanto esta autonomia não é liberdade, mas sim necessidade, pois ele age apenas por impulsos ou reflexos. Cabe lembrar que um

³⁵ Parênteses nosso

animal ainda não é uma consciência, ou seja, ele não reflete e não tem um saber sobre seus atos, ele é apenas sentir.

Da vida orgânica que surge o Espírito. Segundo a nossa leitura, a passagem da Natureza para o Espírito se dá justamente na vida, pois ela é partilhada por animais e humanos. Mas atividade do Espírito é uma característica somente do homem. Porém, como argumentaremos adiante, essa passagem não é rígida nem abrupta, muito antes, ela é como a correnteza de um rio, suave e contínua.

Na última frase da Filosofia da Natureza, Hegel nos diz que:

Esta é a transição do natural para o espírito; no vivente a natureza se aperfeiçoou e concluiu sua paz, enquanto se transforma em algo mais alto. O espírito assim proveio da natureza. O fim da Natureza é matar-se a si mesma e quebrar sua casca do imediato, sensível, queimar-se como fênix para emergir desta exterioridade rejuvenescida pelo espírito. (HEGEL, 1995, §376)

Esta citação do final da Natureza nos mostra de forma poética como o Espírito nasce da Natureza, e de como esta relação é íntima e inseparável. Não é possível pensar em Espírito sem a Natureza, o que derruba por terra a teoria dos críticos que acusam Hegel de ignorar o mundo natural.

Este fim da Filosofia da Natureza é similar ao início da Filosofia do Espírito. Ambos mostram a morte (suprassunção) da Natureza, aquilo que é como ser-outro, como externo, como imediato, para algo universal, que suprassume a Idéia no seu ser outro, e consegue se autoconhecer como Espírito.

Podemos perceber que as articulações entre os livros da *Enciclopédia*, ou as três partes fundamentais do sistema, não ocorrem de forma abrupta. De fato, a superação da Natureza só ocorre na Filosofia do Espírito, mas nos organismos vivos mais primitivos já podemos distinguir sinais do Espírito querendo se manifestar, ou no Espírito podemos perceber ecos das determinações da Natureza. O que acreditamos que une a passagem Natureza para o Espírito é, conforme colocaremos adiante, a passagem da vida para a alma, do sentir, e da progressiva percepção da corporeidade.

Esta transição da Natureza para o Espírito é um dos temas mais controversos da filosofia hegeliana, e foi justamente sobre este ponto que foi feita as mais duras críticas ao seu pensamento. Tanto Schelling quanto Marx, apesar de discordarem entre si, concordam que este é um dos aspectos frágeis do desenvolvimento dialético da obra, fragilidade esta, que se fosse confirmada como ruptura, condenaria toda a *Enciclopédia*.

Para Bourgeois (2004, introdução), a passagem da Natureza para o Espírito pode ser expressa pela mudança de alma, que pode ser dividida em alma animal e alma humana, onde a primeira se manifesta no final da exposição da Natureza e a segunda no início da exposição do Espírito. Nas suas palavras (2004, pg. 28): “Se a alma animal – a natureza animada – e a alma humana – ‘a alma [como] natural’ – se definem ambas pelo sentir, o animal efetua-se numa reflexão em si que, por meio da relação dos sexos, significa a sua perda (achar-se em um outro), enquanto o sentir humano libera seu desenvolvimento no ‘sentimento de si’ completo”. Bourgeois defende que existe uma alma, na forma de Natureza, própria dos animais (que ele chama de Natureza-Espírito), e que posteriormente, surge outra alma, a alma humana (que ele chama de Espírito-Natureza) e que ambas teriam uma união e uma resolução enquanto alma espiritual. Porém, nos escritos de Hegel não fica precisamente claro esta divisão. A alma, como divisão estritamente formal realmente só aparece na *Filosofia do Espírito*, porém, o organismo animal já apresenta sinais desta espiritualidade, que serão elevadas no Espírito propriamente dito.

Apesar desta solução de Bourgeois ser eficaz, pois estabelece um elo de ligação entre as duas partes da obra, ela possui um grande defeito, pois Hegel não afirma em nenhum momento da Filosofia Natural uma alma. Os animais possuem efetivamente uma, mas esta está ao nível do Espírito Subjetivo. Bourgeois, portanto, atribui uma determinação posterior a um objeto anterior como negatividade, tentando assim construir uma continuidade dialética. A forma correta, a nosso ver, não é atribuir a passagem da Natureza ao Espírito à alma, mas sim à vida. A vida, ao ser suprassumida em alma, não deixa de ser ainda uma vida, portanto podemos considerar uma vida natural ou animal (em contraposição a alma natural³⁶) e uma vida da alma.

Portanto, a Natureza, ao se expor como realidade material, como verdadeiramente ser-outro, dá ao Espírito nascente um terreno sólido para que se desenvolva a consciência, pois agora ela não pode ser só algo subjetivo, ou algo só no plano da Idéia. Existe uma Natureza real, efetiva, que independe da consciência e do sujeito pensante, e que estes se deparam com ela e tem que, de alguma forma, se relacionar com esta realidade efetiva.

³⁶ Não advogamos que os animais não possuem alma. O nosso intento é justificar que não se pode colocar a categoria da Alma na Ciência Natural, pois a Natureza é ainda totalmente um ser outro, e, portanto, não possui uma sensação de si, propriedade fundamental da Alma.

2.2 – Conclusões do Capítulo.

A renúncia é a libertação. Não querer é poder
Fernando Pessoa.

O nosso objetivo com o estudo da natureza era, conforme colocado no início do capítulo, destituir de Hegel a imagem, criada por Marx e Schelling, de um autor que ignora a Natureza, e que somente ao passar pelo desenvolvimento dela é que é possível demonstrar como Hegel é um idealista absoluto.

A Natureza se mostra, na sua primeira manifestação como o ser outro, como exterioridade. O homem, ao se deparar pela primeira vez com esta natureza externa a ele, não a reconhece. O homem consciente não pode conhecer imediatamente a Natureza, pois ela se mostra, num primeiro momento, oculta e fechada. Por causa do rompimento com a Lógica, o homem que se depara com a Natureza não pode, em um primeiro momento, pensá-la. Assim, o percurso do homem em relação ao externo é descobri-lo. É o conhecer e reconhecer do sujeito com o objeto. Assim, se num primeiro momento a Natureza se mostra como inteligível, certamente ela não o é em seu final, pois passou pela mediação e é possível conhecê-la. A Natureza, portanto, mostra-se como o momento negativo do Espírito.

Assim, no nosso estudo da consciência, a Natureza se mostra fundamental, pois ela é a alteridade por excelência. Sem ela, a própria realidade ou existência é impossível, pois o lógico seria sempre igual a ele mesmo, conseqüentemente, não haveria a relação, que por sua vez, não daria vida a consciência. A realidade sem Natureza é a vida de Deus em sua interioridade inicial e sem manifestação.

3 – O Mundo Espiritual.

*Para ser grande, sê inteiro: nada
Teu exagera ou exclui.
Sê todo em cada coisa. Põe quanto és
No mínimo que fazes.
Assim em cada lago a lua toda
Brilha, porque alta vive.*
Ricardo Reis (Fernando Pessoa)

Devemos agora analisar como o sujeito pensante da Ciência da Lógica retorna na Filosofia do Espírito e eleva-se ao estado de consciência. Neste último capítulo analisaremos primeiramente a questão da suprassunção do Natural e da Lógica, confirmando que a consciência não se prende apenas ao lógico. Demonstraremos como está suprassunção da nascimento ao Espírito, já que este é de vital importância para o entendimento do que vem a ser a consciência. Em um segundo momento nós nos aprofundaremos na questão da alma, pois é dela que a consciência se suprassume. E por fim, trataremos propriamente da Fenomenologia do Espírito, e, portanto, a suprassunção da alma em consciência.

3.1 - A suprassunção da Lógica e da Natureza como Espírito

Tenho prazer em ser vencido quando quem me vence é a razão.
Fernando Pessoa

Após a exposição do ser e do ser outro, acontece a suprassunção de ambos, que da vida ao Espírito. Podemos afirmar já no início deste capítulo, que a filosofia hegeliana é por excelência uma filosofia do Espírito. Segundo o autor (1995, § 384): “O absoluto é o espírito: esta a suprema definição do absoluto. Encontrar essa definição e conceber seu sentido e conteúdo, pode-se dizer que essa é a tendência absoluta de toda cultura e política.”. Neste sentido, o Espírito suprassume as partes anteriores da

Enciclopédia, ou seja, a Idéia absoluta da Ciência da Lógica e a Idéia no seu ser-outro da Filosofia da Natureza.

Porém, antes de adentrarmos no conceito de Espírito, citamos a primeira passagem deste livro:

O conhecimento do espírito é o mais concreto, portanto o mais alto e o mais difícil. “Conhece-te a ti mesmo” – esse mandamento absoluto não tem nem em si, nem onde se apresenta historicamente como expresso, a significação de ser apenas um *autoconhecimento*, segundo as particulares aptidões, o caráter, as inclinações e as fraquezas do indivíduo; mas [tem] a significação do conhecimento do verdadeiro do homem, como [também] do verdadeiro em si e para si – da *essência* mesma enquanto espírito. (HEGEL, 1995, § 377)

Hegel pretende, segundo a nossa leitura, iniciar a *Filosofia do Espírito* de forma grandiosa e poética ao citar o lema delfico. Este é, obviamente, muito caro a história da filosofia, e muitos autores importantes detiveram suas reflexões sobre ele. Ora, este lema carrega em si a proposta de interioridade e de saber, ou ainda um saber que se volta para dentro de si mesmo para se conhecer.

Assim, de certa forma, a *Filosofia do Espírito* reproduz a fórmula grega do conhece-te a ti mesmo, porém não com a função de ser apenas um autoconhecimento no sentido estrito de se conhecer a personalidade dos indivíduos, ou seja, das características simples da vida de um homem, mas sim de se referir ao verdadeiro, do conhecer do Espírito sobre ele mesmo, ou seja, em si e para si mesmo, da sua essência enquanto Espírito. Só o autoconhecimento, não no sentido trivial de ser uma simples investigação das fraquezas e vícios próprios do indivíduo, que só tem interesse e importância para o singular, mas não para a filosofia, merece realmente ser chamado de consideração filosófica.

Para a *Filosofia do Espírito* a pesquisa das particularidades não leva ao conhecimento do espiritual, não leva ao substancial. Da mesma forma são para o conhecimento dos homens que é apegado às peculiaridades e às coisas circunstanciais. Estes conhecimentos obviamente são importantes e úteis para a vida, mas para a filosofia eles são indiferentes, pois não podem passar do que Hegel chama de “consideração das singularidades contingentes” (HEGEL, 1985, §377).

A consideração do Espírito só é devidamente filosófica quando reconhece nele a imagem da Idéia absoluta, tal como desenvolvida na Lógica. O lema delfico sobre o conhecimento, não é, segundo a exposição da lógica, uma sentença exterior ao sujeito

imposta de fora para dentro, mas sim a própria lei absoluta do Espírito. Portanto, a meta de toda ciência verdadeira é fazer com que o Espírito se conheça, pois não há nada no Espírito que seja verdadeiramente externo a ele, nada que seja verdadeiramente ser-outro.

Ainda neste primeiro parágrafo, Hegel descreve o conhecimento do Espírito como o mais concreto. Devemos perceber que este termo aqui tem uma conotação mais ampla do que uma representação simplesmente material. Sobre isto Moraes escreve:

Vale pontuar que o concreto aqui assume o sentido moderno, iniciado na revolução cartesiana, que desfaz o equívoco de se identificar o concreto, naquilo em que esse se refere ao conhecimento, com o material, o hipostasiado, o que está preso às determinações empíricas, pois o critério de verdade de acesso ao real não se apóia nem na pretensa concretude dos objetos, nem na petrificação do pensamento pensado, mas numa espécie de versão hegeliana da realidade objetiva da idéia. (MORAES, 2003, pg. 230, 231)

Assim, podemos concluir segundo a afirmação de Moraes, com a qual concordamos, que o concreto não se refere apenas ao material, ao empírico, mas muito antes, deve-se considerá-lo como uma suprassunção do lógico e do natural, e que este é o terreno do Espírito. O objeto dito concreto, desta forma, tem em sua interioridade a estrutura lógica que possibilita a sua existência, como argumentamos no primeiro capítulo. Os objetos têm em sua interioridade o ser e o pensar em unidade que também se suprassumem em estados mais elevados. Assim, o concreto de Hegel não tem ligação nenhuma com uma filosofia materialista ou estritamente empiricista, isto é, que não vai além do físico, do objetivo.

Em sua próxima definição do Espírito, Hegel afirma que:

O espírito tem *para nós a natureza* por sua *pressuposição*, da qual ele é a *verdade* e, por isso, seu [princípio] *absolutamente primeiro*. Nessa verdade, a natureza desvaneceu, e o espírito se produziu como idéia que chegou ao seu ser-para-si, cujo objeto, assim como o *sujeito*, é o *conceito*. Essa identidade é a *negativamente absoluta*, porque o conceito tem na natureza sua objetividade externa consumada, porém essa extrusão é suprassumida, e o conceito tornou-se nela idêntico a si mesmo. Por isso o conceito só é essa idealidade enquanto é retornar da natureza. (HEGEL, 1995, §381)

No contexto da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a noção de Espírito é o momento em que a Idéia Lógica retorna e volta-se para seu ser outro, na figura da Natureza, e assim, surge à unidade do Espírito. Ele é o todo, mas antes de ser todo, ou a

verdade do todo, ele é uma verdade parcial que necessita ser completada, determinada. O Espírito é o objeto e sujeito da consciência, mas não é algo particular, nem uma substância particular, pois muito antes, o Espírito é o universal que desenrola a si próprio. A *Fenomenologia do Espírito* é a história deste desenrolar do Espírito, rumo ao conhecimento total. Ao longo desta história estão os objetos que por meio deles, e contra eles, o Espírito se realiza. No último estágio de seu desenvolvimento o Espírito reconhece-se como verdade, mas só porque absorveu o erro, a negatividade, e a parcialidade. Este último estágio culmina no regresso da natureza de si própria no reino da razão.

Da supressão da Natureza no Espírito, podemos perceber que a consciência não é algo meramente subjetivo, ou que está apenas na interioridade do sujeito, mas que também, está na Natureza, pois não existe consciência sem uma relação com o ser-outro.

Constatamos também, como já afirmamos, que Hegel não nega o natural renegando-a a um segundo plano, mas muito antes, ela desempenha uma função primordial no seu sistema. Assim, ele resolve uma separação entre o materialismo radical e um idealismo que ignora totalmente o mundo natural.

Desta forma, começa a ficar mais clara a nossa primeira afirmação acerca do Espírito, de que ele é o todo. Primeiro temos a Idéia, que seria a estrutura Lógica do mundo, depois esta Idéia se manifestando como ser outro, como Natureza, e por fim, o Espírito, que é o conhecer e o supracumir destas duas fases anteriores. Olhando deste modo, podemos perceber que realmente o Espírito é o todo. O que mais existiria fora disto? Sobre esta supressão Hegel afirma que:

O conceito do espírito foi apresentado como sendo a idéia efetiva que se sabe a si mesma. A filosofia tem de mostrar esse conceito como necessário, assim como todos os seus outros conceitos; isto é, conhecê-lo como resultado do desenvolvimento do conceito universal ou da idéia lógica. Contudo, nesse desenvolvimento, [o que] precede o espírito não [é] só a idéia lógica, mas também a natureza exterior. Com efeito, o *conhecer*, já contido na idéia *lógica* simples, é apenas o conceito, por nós pensado, do conhecer; não o conhecer para si mesmo, nem o espírito efetivo, mas simplesmente sua possibilidade. O espírito efetivo, que é nosso objetivo somente na ciência do espírito, tem a natureza exterior por sua pressuposição mais próxima, como tem a idéia lógica por sua pressuposição primeira. Por isso, como seu resultado final, a filosofia da natureza – e a lógica, imediatamente – deve ter a prova da necessidade do conceito do espírito. (HEGEL, 1995, §381, Adendo)

Assim, o Espírito é o todo, é o real, aliás, é o único real, mas precisa ser efetivado como um todo. Na verdade, em toda a filosofia hegeliana é necessariamente a auto-efetivação ou realização, das coisas. O Espírito, como um todo, é a auto-realização por excelência, pois em última análise, só ele é verdadeiramente auto-realização do real. Sobre isso Bourgeois (2004, pg. 253) afirma que: “para Hegel, o espírito não é uma determinação entre outras, mas a determinação, verdadeira, absoluta, do ser: o hegelianismo é a filosofia do ser como espírito.”.

Mas o Espírito não é a totalidade de forma imediata. Sendo ele de fato a auto-realização, ele precisa passar pelas mediações da sua própria essência, como todas as determinações da obra hegeliana. Só por esse movimento do Espírito que realmente é possível chegar ao verdadeiro. Hegel nos diz que (1995 §379, Adendo, pg.13) “Somente quando consideramos o espírito no processo [...] da auto-efetivação do seu conceito [é que] nos o conhecemos em sua verdade (pois verdade significa justamente acordo do conceito com sua efetividade)”.

Moraes complementa, afirmando que na *Enciclopédia* é que se encontra a forma mais acabada de exposição do Espírito:

[...] o conceito de Espírito, no pensamento hegeliano, é algo presente desde cedo e que gradativamente vai alcançando seu perfil definitivo, mas que, somente nessa última parte da *Enciclopédia*, logra seu acabamento; só nesse ponto o Espírito atinge o saber efetivo de si mesmo, opera o retorno a si e implementa a identidade absoluta entre conhecer e ser, ou, ainda, aqui se consuma o caminho que conduz do conhecer ao ser. (MORAES, 2003, pg. 228)

Na *Enciclopédia*, a atividade do Espírito determinando-se possui três estágios: o Espírito Subjetivo, o Espírito Objetivo, e o Espírito Absoluto. Estes estágios são assim expostos:

O desenvolvimento do espírito é este:

- 1) O espírito é na forma da relação a si mesmo: no interior dele lhe advém a totalidade ideal da idéia. Isto é: o que o seu conceito é, vem-a-ser para ele; para ele, o seu ser é isto: ser junto de si, quer dizer, ser livre. [É o] espírito subjetivo.
- 2) [O espírito é] na forma da realidade como [na forma] de um mundo produzir e produzindo por ele, no qual a liberdade é como necessidade presente. [É o] espírito objetivo.
- 3) [O espírito é] na unidade – essente em si e para si e produzindo-se eternamente – da objetividade do espírito e de sua idealidade, ou de

seu conceito: o espírito em sua verdade absoluta. [É] o espírito absoluto. (HEGEL, 1995, §385)

Hegel segue o desenvolvimento do Espírito através do subconsciente, consciente e vontade racional. Depois, através das instituições humanas e da história da humanidade como a incorporação e objetivação da vontade; e finalmente para a arte, a religião e filosofia, na qual finalmente o homem conhece a si mesmo como Espírito, como Um com Deus e possuído da verdade absoluta. Assim, está então aberto para ele pensar sua própria essência, isto é, os pensamentos expostos na Lógica. Ele finalmente voltou ao ponto de partida do sistema, mas no roteiro fez explícito tudo que estava implícito nele e descobriu que “nada senão o espírito é, e espírito é pura atividade”.

O primeiro momento do desenvolvimento do Espírito, o Espírito Subjetivo, também é subdividido em três partes: a Antropologia, a Fenomenologia do Espírito e a Psicologia. A consciência propriamente dita se encontra, enquanto determinação, na Fenomenologia do Espírito.

Ao se definir como o todo, é preciso, como dito anteriormente, se mediatizar este todo, mergulhar em sua própria interioridade, no seu movimento propriamente interno, pois de outra forma a filosofia, ou a tentativa de construir um sistema sobre o real, cairia em um dogmatismo, coisa que Hegel tenta evitar.

Assim, o Espírito coloca a limitação a si-mesmo para suprasumir esta limitação, e assim mediatizar-se e efetivar-se. Só assim o Espírito pode manifestar sua liberdade. Este é o movimento fundamental da filosofia hegeliana, o auto-realizar do Espírito, na sua liberdade. Hegel diz que:

As duas primeiras partes da *doutrina do espírito* abrangem o espírito *finito*. O espírito é a idéia infinita, e a finitude tem aqui a significação da incongruência do conceito e da realidade com a determinação de que ela é o aparecer no seu interior. É um aparecer que *em si* o espírito se impõe um limite, a fim de que *para si*, pelo suprasumir desse limite, tenha e saiba a liberdade como *sua* essência, é determinação do espírito finito demorar-se, isto é, que seja pura e simplesmente *manifestado*. Os diversos graus dessa atividade, nos quais, enquanto [são] aparência, é determinação do espírito finito demorar-se, e percorrê-los, são graus de sua libertação, em cuja verdade absoluta é uma só e a mesma coisa *encontrar-aí* um mundo como um mundo pressuposto, e *engendr-lo* como algo posto pelo espírito, e a libertação do mundo e nesse mundo – [eis aí] uma verdade: é em direção da forma infinita dessa verdade que a aparência se purifica, como em direção do saber dessa verdade. (HEGEL, 1995, §386)

Aqui, Hegel retoma o debate do § 94 da Ciência da Lógica, mas aqui para demonstrar a infinitude do Espírito. Quem coloca o finito é o entendimento, que não consegue perceber a totalidade, por se fixar um em único pólo. Ora, o entendimento faz assim por conta da sua própria constituição, de ser o momento do finito. Assim, o entendimento, quanto em relação a um infinito, somente o perceberá como finito. O Espírito, enquanto tal, é o infinito por excelência, ele que abarca o todo. Ele é o infinito por não possuir efetivamente ser-outro a sua essência, mas é finito pela sua própria atividade de se finitizar para chegar a sua própria verdade. Nesse sentido, o Espírito é o limite no ilimitado. A consciência, neste aspecto, é um dos momentos desta atividade de se auto finitizar do Espírito.

Os momentos da atividade de auto finitização do Espírito é dividido da seguinte forma:

O espírito subjetivo é:

A) *Em si* ou *imediato*. Assim ele é a *alma* ou o *espírito-da-natureza*; objeto da *Antropologia*.

B) *Para si* ou *mediatizado*, ainda enquanto reflexão idêntica sobre si e sobre o Outro: o espírito na *relação* ou particularização. É a consciência, o objeto da *Fenomenologia do Espírito*.

C) O *espírito que se determina em si mesmo*, enquanto sujeito para si. É o objeto da *Psicologia*. (HEGEL, 1995, §387)

Podemos perceber que o Espírito Subjetivo segue o mesmo desenvolvimento lógico das outras partes da obra hegeliana, a saber, universal, particular em singular. Aqui ele é atribuído às três primeiras características do Espírito Subjetivo, e cada qual corresponde a uma ciência. A primeira é a Antropologia, que corresponde ao estudo da alma, ou seja, o Espírito ainda como totalmente indiferenciado, como universal. A segunda ciência é a Fenomenologia do Espírito, e nela aparece formalmente a consciência, que é a particularização do Espírito Subjetivo, e por fim, a Psicologia, que corresponde ao estudo do Espírito como tal, e, portanto, em seu estado singular. Assim, o Espírito Subjetivo representa o movimento propriamente interno do Espírito para suprasumir sua subjetividade, e reaparecer como Espírito Objetivo no direito, pois ele no estado objetivo ainda é o seu próprio objeto.

Devemos, após este exposto sobre o Espírito, adentrar na primeira forma subjetiva dele, ou seja, a alma. Esta análise é fundamental para nós, pois a consciência suprasume-se na alma.

3.2 - Entre a corporeidade e o Espírito: a questão da alma.

A alma é essa coisa que nos pergunta se a alma existe.
Mario Quintana.

Depois destas considerações acerca do Espírito, devemos entrar no primeiro movimento do Espírito Subjetivo que é a Antropologia, ou seja, o estudo da alma, o Espírito em seu estado universal. Quanto à relação entre alma, Espírito e corpo, encontramos na lógica uma citação muito clara. Nela Hegel (1995, §34) diz que “O espírito se diferencia da alma – que é, por assim dizer, o termo mediador entre a corporeidade e o espírito, ou o vínculo entre os dois.”. É desta citação que tiramos o título deste tópico.

Ao contrario dos outros momentos da filosofia hegeliana que analisamos neste trabalho, como o pensar, a Lógica ou o Espírito, que possuem uma vasta literatura de apoio, a Antropologia é uma parte da obra do autor que tem uma bibliografia visivelmente menor. São poucas as obras, como a de Grenne³⁷, que se dedicaram a este propósito. Portanto, neste trecho do nosso trabalho serão feitas poucas referências a outros autores ou comentadores.

Entrando no estudo propriamente da alma, Hegel diz que:

A alma não é imaterial só para si mesma, mas é a imaterialidade universal da natureza, a vida ideal simples da natureza. É a *substância*, a base absoluta de toda a particularização e singularizarão do espírito, de modo que *este* tem nela todo o material de sua determinação e ela permanece [como] sua própria idealidade penetrante, idêntica. Mas, nessa determinação ainda abstrata, a alma é apenas o *sono* do espírito. – o *voûç* passivo de Aristóteles, que segundo a *possibilidade* é tudo. (HEGEL, 1995, § 389)

A alma é a primeira forma do Espírito Subjetivo. Ele ainda é segundo Hegel, ‘sono’, pois não diferencia nada. Para esta alma ainda tudo é indiferenciado. Com progressivo conhecer-se do Espírito, este é efetivamente o primeiro estágio da

³⁷ GRENNE, M. *Hegel on the Soul. A Speculative Anthropology*. Haia: Martinus Nijhoff, 1972. Sem tradução para o português. Está é uma obra onde o autor explora a primeira parte do terceiro volume da *Enciclopédia*. Infelizmente não tivemos acesso a esta obra.

suprassunção da Lógica e da Natureza, e como tal, comporta-se de forma similar ao ser totalmente indeterminado, porém com a diferença que ao invés de, como na Lógica, conhecer as suas determinações de ser, no Espírito Subjetivo, ele entra em relação com algo externo a ele. Assim, o sono da alma é similar ao ser totalmente indeterminado.

Como alma, surge à famosa questão, tão cara a filosofia, sobre a relação entre a alma e o corpo. Sobre isso Hegel diz que:

A questão sobre a possibilidade da comunidade da alma e do corpo é totalmente natural. Se alma e corpo são absolutamente opostos um ao outro, como afirma a consciência de entendimento, nenhuma comunidade entre os dois é possível. Ora, a velha metafísica reconhecia essa comunidade como um fato inegável; por isso se questionava como podia ser resolvida a contradição de que [seres] absolutamente autônomos, essentes-para-si, estivessem contudo em unidade um com o outro. Em tal exposição da questão, sua resposta era impossível. Mas justamente essa exposição deve ser conhecida como inadmissível; pois na verdade, o imaterial não se relaciona com o material como particular a particular, e sim como o verdadeiro Universal, que pervade a particularidade, se relaciona com o particular: o material e sua particularização não têm verdade alguma, autonomia alguma, diante do imaterial. Aquele ponto de vista da separação, por conseguinte, não pode ser considerado como um ponto de vista último, absolutamente verdadeiro. Antes a separação do material e do imaterial só pode explicar-se [partindo] da base da unidade originária dos dois. (HEGEL, 1995, §389)

Esta citação retoma o que já havíamos dito sobre o infinito e finito, e agora, sobre o material e o imaterial da alma. Um dos principais erros das outras filosofias é, segundo Hegel, conceber dois conceitos universais, fixos e opostos e tentar, depois, conciliá-los. Por isso, criam-se dualismos insuperáveis na filosofia, como por exemplo, a questão da alma e do corpo, da vigília e do sono, quando na verdade, estes conceitos são apenas estados diferentes de uma unidade suprassumido em outro nível. Este é o problema da antiga metafísica, questão que expusemos no primeiro capítulo.

Assim, pensar a alma e o corpo como substâncias diferentes é um falso problema, pois ambas são interioridade do Espírito, portanto estão em unidade e possuem a mesma estrutura Lógica (embora conservem seus momentos particulares). Esta forma de ver as coisas como irreversivelmente opostas, é própria da consciência de entendimento, que por sua característica de ser finito, apreende as coisas como finito, como limitado, como sempre oposta à outra coisa.

Quanto à questão da alma propriamente, para Hegel, o único pensador que a considerou seriamente, e conseqüentemente construiu um pensamento válido sobre o

assunto foi Aristóteles. Hegel (1995 §378 Adendo) diz que: “Os livros de Aristóteles³⁸ sobre a alma, com seus tratados sobre os aspectos e os estados particulares da alma, são por esse motivo ainda sempre a mais notável ou a única obra de interesse especulativo sobre esse objeto”

Assim, o primeiro aspecto da alma é em sua universalidade indiferenciada, totalmente indeterminada. Sua primeira posição é em relação íntima com o planeta Terra, e como esta relação influenciaria a vida do homem. Estes são as Qualidades Naturais. Deste ponto em diante, de forma semelhante a alguém que aproxima uma lente de aumento sobre um objeto e cada vez mais identifica seus elementos, Hegel fará com a alma. Desta forma, primeiro o pensador analisará o homem em seu contato íntimo com a Terra, depois em relação raças e povos, ou aquilo que é definido na alma humana pela ambiente que ele ocupa, e por fim, a alma já em um estado um pouco mais singular na figura de um sujeito individual. Portanto, esta primeira parte assemelha-se muito a Antropologia que conhecemos nos dias atuais. Assim as Qualidades Naturais se organizam na forma que se segue:

1) Vida Natural em relação ao mundo: Este primeiro estágio é o mais elementar do nosso planeta, tal como seu movimento, sua posição em relação ao sol, as fases da lua. Esta primeira forma de alma é fundamental para a determinação das condições de vida, e seu futuro desenvolvimento. Sobre isso Hegel (1995, §392) diz que: “O espírito: 1) convive em sua substância, na alma natural, com sua vida universal do planeta, a diferença dos climas, a alternância das estações, das partes do dia etc.: uma vida natural que nele só chega, em parte, a humores sombrios.”

2) As raças e povos: Esta seção se subdivide em duas etapas, onde: 1º) é a mais indeterminada. Aqui se pretende mostrar a influência propriamente física que um determinado terreno exerce sobre uma raça. Além disso, fala de forma ampla das diferentes raças presentes no mundo, tal como: negros, brancos, americanos, mongóis. Hegel (1995 §393) diz que: “A vida universal planetária do espírito-da-natureza se particulariza nas diferenças concretas da Terra e se decompõe em *espíritos-da-natureza particulares* que, ao total, exprimem a natureza dos continentes geográficos e

³⁸ É notória a admiração que Hegel nutria pela filosofia aristotélica. Isto é facilmente percebido pela grande atenção dada a ele nas *Lições Sobre História da Filosofia*, e ainda mais, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, pois esta é finalizada, e portanto também iniciada, por uma citação da metafísica aristotélica. Esta citação reforça, e recupera do pensador grego, a questão do pensamento sobre o pensamento.

constituem a diversidade de raças.”. 2º) Aqui, Hegel se preocupa mais especificamente e detalhadamente com os povos. Assim, ele aborda os povos, por exemplo, Italianos, Franceses, Ingleses, etc.

Este estudo das raças e povos é o que mais se assemelha a uma ciência antropológica como é conhecida atualmente. É interessante notar que Hegel coloca este estudo em dois níveis, onde o primeiro mostra a influência de uma determinada região sobre a sociedade local, e a segunda, um pouco mais sutil, da determinação do próprio povo acerca de si.

3) Sujeito Individual: Depois das formas mais amplas de alma ele chega finalmente a alma do sujeito individual. Nela, Hegel se preocupa em definir o caráter, o temperamento, as idiossincrasias do indivíduo. Deve ficar claro que esta alma individual não é ainda uma consciência, nem mesmo uma alma que sente, ou seja, que possui sensações, mas simplesmente que após passar da sua forma mais universal, e da sua particularização, a alma natural chega a seu estado de singularidade, porém, ainda totalmente indiferenciado. Hegel (1995, §395) diz que: “A alma é singularizada em sujeito individual. Mas essa subjetividade só é considerada aqui como singularizarão da determinidade natural. Ela é como o modo-de-ser da diversidade de temperamento, talento, caracteres, fisionomia e outras disposições e idiossincrasias que distinguem as famílias e os indivíduos singulares”.

Após a singularização das qualidades naturais, em um sujeito individual, Hegel preocupa-se com as mudanças naturais inerentes a estes indivíduo. A primeira destas mudanças naturais é a passagem de épocas da vida do homem, como criança, jovem, adulto e ancião. Se for possível dizer que Hegel pretendeu construir um projeto pedagógico³⁹, é neste trecho da *Enciclopédia* que ele se encontra.

³⁹ O que Hegel considera como uma boa forma de educação escolar, que nos dias atuais poderíamos chamar de projeto pedagógico, é muito interessante e sugere soluções para problemas que aflige as salas de aulas atuais. Segundo o filósofo, o papel do educador, ou professor, é fazer que com seu espírito cultivado eleve a um grau superior o espírito ainda infantil da criança. Ele diz que: “deve-se declarar um completo absurdo a pedagogia do jogo, que pretende saber que o que é sério deve ser levado as crianças como um jogo, e exige dos educadores que desçam ao nível de inteligência infantil, em vez de a elevar a seriedade da Coisa” (pg 76 – 77). Podemos ver que Hegel nutre um profundo respeito pela capacidade dos alunos. O educador deve, primordialmente, fazer com que o aluno se eleve a condição do professor. Para ele, se o educador se rebaixar à condição do aluno, torna-se totalmente inviável a educação, e fará com que esta criança cresça e considere tudo com desprezo. Por outro lado, Hegel diz que um “resultado triste pode também ser provocado por uma incitação [feita] aos meninos para raciocinar, recomendada constantemente por pedagogos insensatos.” Esta educação promove, para Hegel, a formação de jovens petulantes. É obvio, pelo exposto, que a educação para Hegel transcende a mera transmissão de conteúdo de uma matéria específica. Uma boa educação, no seu sentido mais amplo, e o cultivar o espírito do aluno de um estado mais infantil, para um mais adulto, através de um espírito já cultivado e culto na figura do professor. Não há boa educação sem um bom professor, e sem o devido respeito, comprometimento e

A segunda parte da singularização da alma natural e a relação entre sexos, que na sua forma mais alta e nobre, constitui-se em família. Finalmente, a terceira parte desta singularização da alma, e a mais importante, é a sua passagem para a alma-que-sente, quando ela desperta do seu sono indiferenciado e percebe-se, através das sensações como indivíduo. Hegel diz que:

3) A diferenciação da individualidade, enquanto essente para si, em contraste consigo mesma, enquanto apenas *essente*, é – enquanto *juízo* imediato – o *despertar* da alma, que vem contrapor-se à sua vida natural encerrada dentro de si mesma, inicialmente como determinidade natural, e como *estado* [desperto] em contraste com um outro estado, o *sono*. O despertar não é somente *para nós*, ou exteriormente, diferente do sono; ele mesmo é o *juízo* da alma individual, cujo ser-para-si é, para ela, a relação dessa sua determinidade ao seu ser, o diferenciar-se dela mesma de sua universalidade ainda indiferenciada. No estar acordado incide, em geral, toda a *atividade* consciente-de-si e racional da diferenciação essente-para-si do espírito. O sono é a confirmação dessa atividade, não como seu repouso simplesmente negativo, mas como retorno, desde o mundo das *determinidades*, desde a dispersão e a fixação nas singularidades, para a essência universal da subjetividade: essência que é a substância dessas determinidades e a potência absoluta [em cima] delas. (HEGEL, 1995, §398)

Esta ligação é fundamental aqui, pois a alternância do tempo é que estabelece a alternância na alma. Portanto aparece a primeira diferenciação entre o interno e externo da alma, e estes estão intimamente relacionados. Ao despertar, a alma percebe a si mesma, e como a luz do dia que revela as sombras, esta diferença fica evidente. É claro que, como ressaltamos, esta percepção do mundo externo ainda não é uma consciência, mas sim o que Hegel chamará de sensações da alma. Devemos perceber também que esta é o mesmo tipo de relação que acontece no início do estudo da alma, quando Hegel a diferencia do corpo. O sono e a vigília são dois aspectos diferentes da mesma alma-que-sente.

O sono da alma é seu estado anterior totalmente indiferenciado, não só para ela, mas também para o mundo. Quando ela desperta, cindi-se em duas, a saber, seu interior, que sente, e seu exterior, que provoca as sensações. Hegel diz que:

O que a alma que-sente encontra em si mesma é, por um lado, a imediatez natural, enquanto nela [foi] feita ideal e apropriada a ela.

Por outro lado, inversamente, o que pertence originalmente ao ser-para-si – que, tal como é ulteriormente aprofundado em si, é o Eu da consciência e o espírito livre – é determinado a [ser] *corporeidade* natural e sentido assim. Desse modo diferenciam-se: [1-] uma esfera do sentir, que é antes de tudo determinação da corporeidade (do olho etc. em geral de toda parte corporal), que se torna sensação porque é feita *interior* no ser-para-si da alma, é *recordada* [erinnert]; [2-] é uma outra esfera, das determinidades, nascidas no espírito, a ele pertencentes, que para serem como achadas, para serem sentidas, *são corporificadas*. Assim, a determinidade é posta no sujeito enquanto [é] alma. Como a especificação ulterior daquele sentir [já] está apresentada no sistema dos sentidos, assim se sistematizam necessariamente também as determinidades do sentir, que provem do interior; e a corporificação delas, enquanto é posta na naturalidade viva concretamente desenvolvida, se realiza segundo o conteúdo *particular* da determinação espiritual, em um *particular* sistema ou órgão do corpo. (HEGEL, 1995, §401)

Este parágrafo da *Enciclopédia* é fundamental para compreender a questão das sensações, e assim, da divisão entre interno e externo da alma que sente. Ela é ao mesmo tempo, o ambiente que gera as sensações, e o Eu, em sua interioridade, que aqui recebe os estímulos externos.

A sensação é algo subjetivo, sujeito às circunstâncias naturais e restritas, pois, a ciência não pode se basear nas sensações, visto que estas são circunstanciais, é, assim, a forma mais baixa do Espírito. Estas sensações, que aqui fazem a relação com o externo, é um momento de pré-consciência, portanto ainda não existe uma reflexão de um sujeito pensante sobre um ser externo. Aqui a relação com o externo ainda é fundamentalmente sensação. Porém esta sensação será suprasumida pela consciência, e será parte inerente dela.

Esta relação entre alma e corpo é no início nebuloso e de difícil diferenciação, tanto para o leitor da *Enciclopédia*, quanto para o conceito em si que está se desenvolvendo aqui, pois um ainda está, em vários sentidos, indeterminado, ou mesmo misturado no outro. O movimento de diferenciação da alma e da corporeidade é um movimento próprio da alma, que só será totalmente resolvido na consciência, onde se poderá claramente diferenciar o que é o corpo. Então, a formação da percepção da corporeidade⁴⁰ se dá conforme progressivamente vai se determinando a alma, ou, por outras palavras, o movimento de determinação da alma também é o movimento de percepção da corporificação. Este movimento se prolongará até a consciência, onde o

⁴⁰ Somente a percepção, pois o corpo como tal já foi estabelecido na seção da Física da Filosofia da Natureza, e, portanto, já suprasumida na alma

Eu tem perfeita noção de seu corpo, e de seu ambiente externo. A alma, portanto, é o progressivo distanciar-se do corpo, e saber-se em relação a ele. Isto porque só na consciência se tem realmente a relação entre objetivo e subjetivo. Na alma-que-sente, ainda se conhece o mundo pelo subjetivo.

A criança, sem dúvida, é infectada de uma maneira predominantemente *imediat*a pelo espírito dos adultos pelos quais se vê rodeada; mas essa relação é, ao mesmo tempo, *mediatizada*, pela consciência e pela autonomia da criança. Entre os adultos, um espírito superior exerce um poder mágico sobre o mais fraco [...] A magia consiste em uma influência imediata do espírito sobre um outro espírito. (HEGEL, 1995, §405 Adendo)

E continua dizendo adiante que:

Fora desse comportamento mágico do espírito (acima citado) que *efetivamente* ocorre, atribui-se, mas falsamente, ao gênero humano um *estado mágico primitivo*, em que o espírito do homem, sem consciência desenvolvida, de um modo totalmente imediato, teria conhecido as leis da natureza externa a sua própria essência verdadeira, e mesmo a natureza de Deus de uma maneira muito mais perfeita que agora. Toda essa representação é tão contrária à Bíblia como à razão; pois, no mito da queda⁴¹, a *Bíblia* enuncia expressamente que o homem só teve parte no conhecimento verdadeiro por meio do *dilacerar* daquela unidade original paradisíaca do homem com a natureza. (HEGEL, 1995, §405, Adendo)

Vemos aqui, novamente, Hegel ironizando os partidários de uma filosofia que se pode chegar imediatamente ao saber, sem passar pela ciência. Porém, o que Hegel considera aqui como ‘alma mágica’ é aquele contato imediato dela com o mundo, e o que se gera deste contato. Este outro sentido de mágica, como sabedoria imediata é aqui lembrado por Hegel para que não seja confundida com o sentido que ele quer empregar para o termo, como sendo, na verdade, o contato imediato que a alma possui com o mundo, que por estarem em unidade no Espírito, também é alma. Porém, este

⁴¹ ‘A queda’ é uma questão particularmente cara a alguns místicos, principalmente os da tradição judaico-cristã. Jacob Boehme (1575 - 1624) é notoriamente um autor onde a questão da queda é fundamental e central. Nela, o homem estaria inicialmente em um estado de plenitude e perfeição, porém, por seu orgulho e livre arbítrio pecou contra Deus, e disto ocorre sua queda. Porém, esta queda não tem sentido somente de punição, mas sim de autoconhecimento, pois só assim, através dos erros, e que o homem pode aprender a conhecer sua própria perfeição, e assim retornar ao seio divino. Este pensamento influenciou profundamente os pensadores românticos da época de Hegel que acreditavam que através da intuição era possível conhecer imediatamente o estado original do homem, e, portanto, perfeito. Além dos escritores românticos, podemos atribuir esta crítica ao conceito de intuição de Schelling, que defendia o conhecimento da natureza através da intuição.

contato não passa do nível da sensação totalmente irrefletida, portanto, ainda como pré-consciência. É por este motivo que é nesse trecho da *Enciclopédia* que Hegel reserva para tratar do magnetismo animal, ou também conhecido como mesmerismo, em homenagem a Franz Anton Mesmer (1734 – 1815), assim como para estudar os casos de como, por exemplo, de hipnotismo e clarividência.

A alma que sente, como se sabe, é cindida entre o externo e interno, e que isto pode tanto representar extremos opostos como a demência e a genialidade. Isto ocorre conforme a relação entre a alma interna e a externa. Quanto mais conflitante esta relação, mais doente ou demente o indivíduo é, e quanto mais uníssona esta relação, mais genial o indivíduo é. Porém, nenhum destes estados é atingido por mérito próprio do sujeito, através de sua própria atividade, pois é algo imediato dado.

A doença nasce, segundo Hegel, quando se tem uma diferenciação entre as sensações externas e internas da alma, e a saúde é quando estes estados que se alternam estão em unidade. Assim o gênio é aquele que, como uma criança no ventre materno, possui uma unidade em sua alma, e que esta é a alma universal, portanto possui um saber dela imediato, porém sem reflexão ou mediação. O doente, ou até mesmo o demente, por outro lado é aquele que, por motivos diversos tem uma alma cindida e que seu interno e externo são conflitantes. Disto nascem às doenças, principalmente as mentais.

Um bom exemplo, que o próprio Hegel usa, é o do sonâmbulo. Ele interage com o mundo, percebe sons, e consegue andar pelos ambientes sem que caia ou sofra algum acidente. Esta é de certa forma a alma que sente, pois ela, assim como o sonâmbulo, interage com o mundo, mas não o ‘enxerga’, não tem consciência dele. Portanto este ainda é um estado de pré-consciência.

Na suprassunção destas duas almas, a natural e a que sente, temos a alma efetiva, e esta é propriamente a expressão do humano. Ela é a união do seu interno e externo, portanto e a forma mais elevada. A alma-efetiva não é mais uma alma ligada a Natureza, portanto não age de forma involuntária, por sua necessidade ou por suas sensações internas. Ela é a forma mais livre de alma. Ela é o que é mais característico no homem, como andar ereto, ter uma mão, etc.

É desta alma, através da suprassunção do seu interno e externo, que nasce a consciência. Desta forma, quase tão importante quanto o § 413 para demonstrar a passagem da alma para consciência é o § 412 que citamos:

Em si, a matéria não tem na alma verdade alguma; a alma enquanto essente-para-si, separa-se do seu imediato, e contrapõe a si como corporeidade que nenhuma resistência pode opor à introjeção da alma nela. A alma, que opôs a si mesma o seu ser, o suprasumiu e determinou como [sendo] o seu; perdeu a significação da *alma*, da *immediatez* do espírito. A alma efetiva, no *hábito* do sentir e de seu *concreto* sentimento-de-si, é em si a idealidade, essente para si, de suas determinidades: na sua exterioridade, *interioriza-se* [erinnert] em si, e é relações infinita para consigo mesma. Esse ser-para-si da livre universalidade é o mais alto despertar da alma, para [fazer-se] *Eu*, para a universalidade abstrata, enquanto ela existe *para* a universalidade abstrata, que é assim *pensar* e *sujeito* para si; na verdade, determinadamente sujeito do seu juízo no qual o Eu exclui de si mesmo a totalidade natural de suas determinações, como um objeto, um mundo *externo a ele*, e se refere de modo a ser, nesse mundo, imediatamente refletido sobre si: [é] a *consciência*. (HEGEL, 1995, §412)

Esta citação adianta o que discutiremos na próxima seção, ou seja, o Eu se manifestando e reconhecendo um mundo externo a ele. Assim, passamos da alma para o Espírito, da Antropologia para a Fenomenologia do Espírito.

Como resumo deste desenvolvimento dos três tipos principais de alma durante o estudo da Antropologia Hegel diz que:

No *primeiro* grau, vemos a alma absorta no *sonhar* e no pressentir de sua vida *natural, concreta*. Para conceber o maravilhoso nessa forma-de-alma, [objeto] de atenção universal no tempo moderno, devemos ter presente que a alma aqui se encontra ainda em *unidade imediata, indiferenciada* com sua objetividade.

O *segundo* grau é o ponto de vista do *desvario*, isto é, da alma *cindida em si mesma*, enquanto de um lado já é dona de si, e do outro ainda não o é, e sim mantida presa em uma *particularidade singular*, em que tem sua efetividade.

Enfim, no *terceiro* grau, a alma torna-se dona de sua *individualidade natural*, de sua *corporeidade*, a qual rebaixa a um *meio* que lhe obedece; e projeta *fora* de si mesma, como um mundo *objetivo*, o conteúdo de sua totalidade substancial, [no que este é], *não* pertencente à sua corporeidade. Chegada a essa meta, a alma emerge na liberdade abstrata do *Eu*, e torna-se, assim, *consciência*. (HEGEL, 1995, § 402, Adendo)

Depois de todo este exposto, podemos perceber que, após o Espírito suprasumir a Lógica e a Natureza e surgir como um todo, porém um todo que precisa se conhecer, ele se limita para poder conhecer-se. Disto surge à alma, primeira manifestação do Espírito Subjetivo. É nela que aparece o sujeito individual, que possui sensações e tem uma interioridade. Porém, sua relação com o mundo não passa de uma

relação imediata, portanto, ainda inconsciente, ou melhor, em um estado pré-consciência.

3.3 - O Espírito manifestando-se: o nascimento da consciência.

*Quem quer algo de grande, deve saber limitar-se.
Quem, pelo contrário, tudo quer, nada, em verdade,
quer e nada consegue.*
Hegel

Finalmente chegamos ao momento do alvorecer da consciência, quando o Espírito, em sua atividade de se determinar enquanto subjetivo para se conhecer, manifesta a si próprio, e tem a si próprio como objeto deste manifestar. Assim, a atividade do espírito não é mais inconsciente, onde só é determinado pelo sentir como um sonâmbulo que interage com o mundo, mas dele não tem nenhum saber, ou seja, não tem consciência objetiva dele. O contato do homem com o mundo não é mais imediato, mas sim, mediado.

Enquanto divisão puramente formal, a consciência, conforme colocamos, suprassume-se da alma. Na primeira frase da *Fenomenologia do Espírito* da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* Hegel diz:

A consciência constitui o grau de reflexão ou da relação do espírito: do espírito como fenômeno: o Eu é a relação infinita do espírito a si mesmo, mas como relação subjetiva, como certeza de si mesmo. A identidade imediata da alma natural é elevada a essa identidade ideal pura consigo; o conteúdo daquela é, para essa reflexão essente para si, objeto. A pura liberdade abstrata, por si, deixa sair sua determinidade, a vida natural da alma, para fora de si, como objeto tão livre quanto autônomo; e é desse objeto, como exterior a ele, que o Eu sabe, antes de mais nada; e assim é consciência. O Eu enquanto é essa negatividade absoluta, é em si a identidade no ser-outro; o Eu é, ele mesmo, e pervade o objeto como objeto suprassumido em si; é um dos lados da relação, e é a relação toda; a luz que manifesta a si mesma e ainda manifesta outra coisa. (HEGEL, 1995, § 413)

A consciência, nesta sua primeira apresentação, consiste na superação do homem sobre o animal. Ser consciente é ter consciência dos objetos. Os seres vivos atuam na natureza e de certa forma tem ciência dos seus sentidos: visão, tato, olfato, etc, porém não reconhecem um objeto, ou de outra forma, eles não pensam e não refletem. Um gato, simplesmente vê uma cadeira, de forma imediata, um ser humano vê a cadeira e reflete sobre ela, pensa sobre ela, disto chega ao universal.

Porém o objeto conhecido pelo homem é ser. O que quer dizer isto? Como colocado em nosso primeiro capítulo, o Eu é o sujeito pensante. Porém na lógica ele se determina somente em sua interioridade, ou seja, enquanto o pensar sobre o pensar. Aqui o sujeito pensante depara-se com um objeto concreto, que se apresenta como negação à este sujeito, entretanto, este objeto concreto é estruturado pelas mesmas determinações que o seu pensar, portanto aparece à identificação, é possível pensar sobre o objeto. Assim é possível que o homem conheça, e a alteridade entre sujeito e objeto desapareça, assim como é um contra-senso falar da coisa em si. Porém esta identidade inicial do sujeito pensante com o objeto é totalmente imediata. Ela precisa passar pela mediação. Menezes diz que:

O Eu tem um conteúdo que se distingue de si. Por ser a pura negatividade, ou *cindir-se*, é a *consciência*. O conteúdo é o Eu na sua *diferença* mesma, por ser movimento de *suprassumir* a si mesmo, quer dizer: é esta pura negatividade que é o Eu. O conteúdo é, pois, este *movimento* do espírito que percorre a si mesmo por ser a figura do conceito em sua *objetividade*. (MENEZES, 1985, pg.202)

A consciência nasce ao Eu se deparar com a negatividade, que é a sua própria negatividade, e, portanto, *cindir-se*. A identidade inicial do ser e do pensar contida no Eu da Lógica, se depara com o ser-outro da Natureza e se reconhece nesta exterioridade. Portanto o primeiro saber, efetivamente, do sujeito sobre a Natureza.

Podemos perceber também a elevação que a relação entre o pensar e o ser sofre. Se na lógica esta era a relação fundamental e universal, ao retornar na Fenomenologia do Espírito, ela se depara com um objeto externo a ela, e ainda mais, um externo autônomo, independente a princípio deste Eu. Porém, por atividade do pensar, o Eu percebe que estes objetos externos são idênticos ao seu próprio ser, fazendo com que surja uma unidade.

O Eu, tal como determinado na Lógica, tem certeza de si, porém não se conhece; ao ver as determinações de seu ser nas coisas, ele se conhece e se reconhece,

ou seja, o Eu só consegue se conhecer ao se deparar com um objeto. Hegel (1995, §413, adendo) se expressa quanto a esta passagem da seguinte forma: “Portanto, o Eu é ser, ou tem como momento em si mesmo. Enquanto ponho esse ser como um Outro em contraste comigo, e ao mesmo tempo idêntico a mim, eu sou saber, e tenho a absoluta certeza de meu ser.”.

A consciência, conforme a citação do §413, é o momento da manifestação do espírito; é o espírito manifestando o objeto como Eu, ou o sujeito pensante, para adiante reconhecê-lo como parte do saber. Assim consciência ocorre quando o objeto se manifesta como Eu e esse se reconhece nesta manifestação como idêntico a si. Porém, esta manifestação do Espírito é subjetiva, ou seja, ele só se refere a si mesmo, como certeza de si.

Hegel diz que:

Toda consciência contém, antes, uma unidade e uma separação, portanto uma contradição: assim, por exemplo a representação da casa é algo totalmente contraditório para o meu Eu e contudo suportado por ele. A contradição porém é suportada pelo espírito porque este em si não tem determinação alguma que não se saiba como uma determinação posta por ele. (HEGEL, 1995, § 382, Adendo)

O Eu, que na *Ciência da Lógica* só se determinava a si mesmo, reconhece que agora possui os objetos da *Filosofia da Natureza* que foram considerados anteriormente exteriores a si, e que estes objetos são determinados pelo seu próprio pensar, portanto estes objetos estão no interior da consciência. (portanto espírito e natureza não tem o mesmo peso) A capacidade do homem pensante referir-se a si mesmo e não ser dependente do outro, ou seja, a liberdade, no momento da consciência, deixa manifestar suas determinações num objeto livre e autônomo. Entretanto, como estas determinações do objeto são determinações concebidas pelo sujeito pensante, o objeto nada mais é do que uma determinação do Eu, uma manifestação do espírito. O Eu pensante agora possui um objeto. Ele pervade o objeto, e é tanto um lado da relação como a relação toda. Ele que antes era apenas idealidade abstrata, agora reconhece o objeto como seu. Na consciência o Eu reconhece um objeto livre e autônomo, porém este objeto não é distinto de si mesmo, pois ele é apenas manifestação do espírito.

Esta forma que Hegel compreende o Eu, como ambos os lados da relação sujeito – objeto é uma das características inovadoras de sua filosofia. Esta colocação é ratificada por Moraes na obra já citada, onde afirma:

Eis um ponto, conforme o entendemos, revolucionário no pensamento hegeliano, sua compreensão do Eu. Hegel despoja-o de toda a fixidez. O Eu emerge como fluidez e evanescência, como *relação*. Ora, o próprio de uma relação é ser somente a partir daquilo que relaciona, sendo sua qualidade igualmente dependente de ambos os lados que lhe são constitutivos; [...] o Outro do Eu não é senão ele mesmo. O ser-em-si e o ser-para-um-outro coincidem, são um e o mesmo. (MORAES, 2003, pg. 247-248)

Esta manifestação do espírito enquanto o objeto tem por finalidade o autoconhecimento. Nela, o Eu pensante possui um objeto, e este objeto são suas próprias determinações de ser; portanto, ao conhecer o objeto o Eu conhece a si mesmo. Para ilustrar esta passagem Hegel usa uma analogia com a luz. No escuro não é possível ver nada. Em um quarto que está totalmente imerso na escuridão, não é possível distinguir objeto algum. Quando se ilumina somente um pouco, neste começa a se revelar alguns objetos em branco e preto que ainda não estão muito bem delineados. Ao iluminar ainda mais, os objetos ganham cor e ficam mais definidos. Conforme mais se ilumina o quarto, mais os objetos aparecem de forma mais rica. Portanto, a luz se manifesta, e ao se manifestar ela faz com que o objeto se manifeste também. Ela manifesta a si mesma e ao objeto. Com a consciência é análogo. O objeto só se torna algo manifestado na medida em que o próprio Eu se manifesta, pois ambos estão superados em uma unidade. Portanto a consciência em Hegel não é uma consciência pura separada da realidade. E nem poderia ser de outra forma para poder haver conhecimento. Este despertar da consciência é, portanto parecido com o despertar da alma em seu sono. Porém, a alma que sente conhece o mundo pelas sensações, e a consciência conhece o mundo pela atividade do seu pensar.

Esta questão, da relação entre sujeito e objeto, é muito antiga na filosofia, e como o pensamento de Hegel pretende-se superar todos os dualismos, este também é superado. Na filosofia anterior a Hegel, pretendia-se separar o sujeito e o objeto em duas substâncias essencialmente diferentes, cada qual sendo um universal, para depois tentar superá-los. É obvio que tal empreendimento sempre fracassava, e por isso o dualismo desta questão prosperou por muito tempo.

Porém, encontramos em um filósofo catalão chamado Raimond Lúlio⁴², que em um pequeno texto em forma de um dialogo hipotético entre o sujeito e a matéria, coloca a questão de forma quase idêntica a Hegel. A citação é longa, porém muito interessante:

- O sujeito: Eu sou, e além de mim não há nada, pois, o mundo é minha representação.
- A matéria: Temerária loucura! Eu sou, e além de mim nada há: pois o mundo é a minha forma transitória. E você é mero resultado de uma parte dessa forma, e tua existência um puro acaso
- O sujeito: Que vaidade tola. Nem você, nem tua forma existiriam sem mim; vocês estão condicionados por mim. Quem pensa em se afastar de mim e ainda acredita que pode pensar em você, está envolvido em uma grande ilusão; pois a sua existência fora de minha representação é uma contradição. Vocês são, significa simplesmente que vocês são representados por mim. Minha representação é a localidade da sua existência; Eu existir, portanto, é a sua primeira condição.
- A matéria: Felizmente a ousadia da sua afirmação em breve será refutada de forma real, e não por meras palavras. Alguns momentos a mais, e você, na verdade, não existe mais; com toda a sua glória, você tem afundado no nada, passou flutuando como uma sombra, e sofreu o destino de cada uma das minhas formas passageiras. Mas eu, eu permaneço intacta e inalterada de milênio a milênio, através do tempo sem fim, e imóvel assisto o jogo das minhas formas mutantes.
- O sujeito: Este tempo infinito, através do qual você se gaba de existir, é como o espaço infinito que você preenche, só existem em minha representação; na verdade, você é mera forma da minha representação que eu carrego já preparada dentro de mim, na qual você manifesta a si mesma. Mas a aniquilação com o qual você me ameaçar não me atinge, caso contrário, você também seria aniquilada. Pelo contrário, trata-se apenas o indivíduo que, por um curto período de tempo é meu portador, e que, como tudo, é a minha representação.
- A matéria: Mesmo que eu lhe conceda isto, e ir tão longe a considerar a sua existência, que está indissociavelmente ligado ao indivíduo efêmero, como algo existente por si só, não deixaria de ser dependente de mim. Pois você é sujeito apenas na medida em que possui um objeto, e esse objeto sou eu. Eu sou o conteúdo dele, o que é permanente nele, o que o mantêm coeso, que sem mim, seria tão incoerente, vacilante e insubstancial como os sonhos e fantasias dos indivíduos, que têm emprestado até mesmo o seu conteúdo fictício de mim.

⁴² A obra aqui em questão é a: *Duodecim Principia Philosophiae*. Este texto encontra-se sobre diversas outras denominações, como “o livro das lamentações”, ou “da lamentação da filosofia”, ou ainda “doze princípios de filosofia.”. Esta obra é de difícil acesso em português, portanto, a versão aqui exposta foi extraída da tradução em inglês do segundo volume do livro *O Mundo como Vontade e Representação* de Schopenhauer, nas páginas 17 e 18. Apesar de Schopenhauer tirar conclusões totalmente diversas das nossas, esta citação também nos é interessante. A referência da obra é: Schopenhauer, A. *The World as Will and Representation*. Tradução: E. F. J. Payne. Nova York: Dover Publications, 1966. A tradução para o português é nossa.

- O sujeito: Faz bem que se abstenha de contestar a minha existência pelo fato do seu ser estar ligado aos indivíduos; pois, tão inseparavelmente como eu estou ligada a eles, assim estão ligados a forma, sua irmã, e você nunca está isolado; nós somos apenas abstrações. No fundo um ser é o que se percebe a si próprio, e o que é por si percebido, mas cuja existência em si não consiste nem em perceber ou ser percebido, uma vez que estes estão divididos entre nós.

Ambos: Nós estamos inseparavelmente ligados como partes necessárias de um todo, que nos abarca, e que só existe através de nós. Somente um equívoco poderia opor-nos um ao outro, e levar à falsa conclusão de que um contesta a existência do outro.⁴³

É inegável a semelhança desta teoria de Lúlio ao trabalhar a questão da relação entre sujeito e objeto com o conceito de consciência de Hegel. Para ele, o sujeito e o objeto também estão em oposição, que depois se suprassumem em uma única realidade. A única diferença é que, em Hegel, a superação da dualidade entre sujeito e objeto pela

⁴³ Esta obra foi publicada originalmente em Latim, porém só tivemos acesso à obra em inglês. A nossa tradução é livre e pretende, antes da precisão, o entendimento. No original se lê:

The subject: I am, and besides me there is nothing. For the world is my representation.

Matter: Presumptuous folly! I am, and besides me is nothing; For the world is my fleeting form. You are a mere result of a part of the form, and quite accidental.

The subject: What silly conceit. Neither you nor your form would exist without me; you are conditioned through me. Whoever thinks me away, and then believes he can still think of you, is involved in a gross delusion; for your existence outside my representation is a direct contradiction, a wooden-iron. *You are*, simply means you are represented by me. My representation is the locality of your existence; I am therefore its first condition.

Matter: Fortunately the boldness of your assertion will soon be refuted in a real way, and not by mere words. A few more moments, and you-actually are no more; with all your boasting and bragging, you have sunk into nothing, floated past like a shadow, and suffered the fate of every one of my fleeting forms. But I, I remain intact and undiminished from millennium to millennium, throughout endless time, and behold unmoved the play of my changing forms.

The Subject: This endless time, to live through which is your boast, is, like the endless space you fill, present merely in my representation; in fact, it is the mere form of my representation which I carry already prepared within me, and in which you manifest yourself. But the annihilation with which you threaten me does not touch me, otherwise you also would be annihilated. On the contrary, it concerns merely the individual which for a short time is my bearer, and which, like everything else, is my representation.

Matter: Even if I grant you this, and go so far as to regard your existence, which is inseparably linked to that of these fleeting individuals, as something, existing by itself, it nevertheless remains dependent on mine. For you are subject only in so far as you have an object; and that object is I. I am its kernel and content, that which is permanent in it, that which holds it together, without which it would be as incoherent and as wavering and unsubstantial as the dreams and fancies of your individuals, that have borrowed even their fictitious content from me.

The subject: You do well to refrain from disputing my existence on account of its being linked to individuals; for just as inseparably as I am tied to these, so are tied to form, your sister, and you have never naked and isolated; for we are both only abstractions. At bottom it is *one* entity that perceives itself and is perceived by itself, but its, being-in-itself cannot consist either in perceiving or in being perceived, as these are divided between us.

Both: So we are inseparably connected as necessary parts of one whole, which includes us both and exists through us both. Only a misunderstanding can set up the two of us as enemies in opposition to each other, and lead to the false conclusion that the one contests the existence of the other.

ação do Espírito, não elimina este momento do mesmo. Ele não deixa de existir. Em Hegel, se convive, ao mesmo tempo, com a separação e com a união.

Continuando, para Hegel, o Eu, como primeiro foi definido, é o sujeito pensante, que é apenas idealidade abstrata e formal do espírito. Na alma o sujeito possui um objeto externo a ela, mas ignora que este objeto seja estruturado pelas suas determinações. A consciência é a resolução da contradição entre a autonomia dos dois lados desta relação de sujeito e objeto, como unidade em que ambos estão superados, ou seja, tanto o objeto quanto o sujeito são autônomos, porém, estão suprassumidos em unidade. No momento da consciência, o espírito é a sua manifestação como fenômeno. Hegel diz que:

Já que [o] Eu só é para si como identidade formal, então o movimento dialético do conceito – a determinação progressiva da consciência – não é pra ele, como atividade sua, mas é em si; e para ele, é mudança do objeto. A consciência parece, pois, diversamente determinada segundo a diversidade do objeto dado, e sua formação progressiva aparece como uma mudança das determinações do seu objeto. [O] Eu, o sujeito da consciência é pensar: a determinação lógica progressiva do objeto é o idêntico no sujeito e no objeto: sua conexão absoluta, aquilo segundo o qual o objeto é o seu do sujeito. (HEGEL, 1995 § 415)

E Continua no adendo:

Embora a determinação progressiva da consciência proceda de seu interior próprio, e tenha uma orientação negativa para com o objeto, assim sendo, esse objeto mudado pela consciência, essa mudança no entanto aparece a consciência como uma mudança que ocorre sem sua atividade subjetiva, e as determinações que põe no objeto valem para ela como pertencentes somente a este, como essentes. (HEGEL, 1995, §415, Adendo)

O Eu é para si identidade formal, ou seja, ele é certeza de si, porém indeterminado e indiferenciado. Conforme ele progressivamente determina-se, igualmente modifica o objeto de acordo com esta determinação. Desta forma a mudança da consciência implica obrigatoriamente na mudança do objeto. O Eu pensante modifica o objeto conforme seu pensar, pois o objeto é desdobramento e manifestação da consciência do sujeito, assim um segue o movimento do outro. O desenvolvimento da consciência é idêntico no sujeito e no objeto. Assim, a consciência não é um meio uniforme que permanece inalterado enquanto os seus objetos variam: o caráter da consciência varia com o de seus objetos, pois eles estão em unidade.

Segundo Inwood:

Hegel não se comprometeu em dizer que objetos produzem consciência ou que a consciência produz seus objetos. Os termos são correlativos. Assim, a consciência não é um meio uniforme que permanece inalterado enquanto os seus objetos variam: o caráter da consciência varia com o de seus objetos. Uma forma de consciência ainda não é autoconsciência, mas está ciente de si mesma e seus objetos: a sua percepção de uma discrepância entre si e seus objetos provoca o avanço de uma nova forma, cujo objeto é a prévia forma da consciência. (INWOOD, 1997, pg. 79)

Inwood resume bem este estado da consciência. Não é possível saber em Hegel quem produz a consciência, pois ela é necessariamente relação, que tem como pano de fundo o Espírito. Assim, a consciência é um afastamento, uma distanciação, entre a consciência e objeto de que se tem consciência, para que assim, se reconheçam e se conheçam. Podemos perceber também que a consciência mostra o Eu profundamente envolvido com a realidade. É preciso viver, se relacionar e estar intimamente em contato com o mundo para que se conheça. É uma ignorância achar que o homem pode se isolar completamente do mundo.

A meta, segundo Hegel (1995, §416), desta manifestação do espírito enquanto consciência é: “é fazer esse seu fenômeno idêntico à sua essência, é elevar a *certeza de si mesmo* [imediate, que só se depara, e observa o mundo] à *verdade* [que sabe]⁴⁴”. A determinação progressiva da consciência faz com que a certeza de si encontre unidade com a verdade. O sujeito enquanto Eu, compreende seu objeto determinado apenas abstratamente, portanto ainda existe algo no conteúdo do objeto que é não como o seu, que precisa ser determinado. Esta é função principal do espírito enquanto consciência. O Eu deve conhecer o objeto, para assim conhecer ao mesmo tempo a objetividade e a subjetividade, não de forma abstrata, mas como verdade. Esta progressiva elevação da certeza a verdade tem como fim último chegar à razão autoconsciente, ou seja, a razão determinada em si e para si.

As várias etapas do itinerário percorrido pela Fenomenologia na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* para alcançar a razão são:

- a) Consciência em geral, que tem um objeto como tal;
- b) Consciência-de-si, para a qual o Eu é o objeto;

⁴⁴ Parênteses nosso

c) unidade da consciência e consciência-de-si, [de modo] que o espírito intui o conteúdo do objeto como a si mesmo, e a si mesmo como determinado em si e para si: [é] razão, o conceito do espírito. (HEGEL, 1995, §417)

Destas etapas, a primeira, a consciência em geral, divide-se em:

O primeiro dos três graus – mencionados no parágrafo precedente – do desenvolvimento do espírito fenomenológico, isto é, da consciência, tem em si mesmo os três graus: a) da consciência sensível, b) da consciência percebente e c) da consciência de entendimento. (HEGEL, 1995, §417, Adendo)

Hyppolite (1999, Pg. 100) nos apresenta extraordinariamente bem qual seria a proposta inicial da Certeza Sensível. Ele nos diz que “o saber imediato é, com a diferença implicada pela consciência, o saber do imediato ou do ente. Tal é a certeza sensível: sabe o ser e só o ser, visto que recusa toda mediação ou toda abstração que pudesse alterar seu objeto”. Esta afirmação está em completa harmonia com o que Hegel diz sobre este primeiro estágio da consciência, em sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*:

A consciência é, primeiro, a consciência *imediata*: sua relação ao objeto é, pois, a certeza dele, simples e não mediatizada. O próprio objeto, portanto, é determinado tanto como imediato quanto como *essente* e refletido sobre si, e além disso como *singular*. [é a] consciência *sensível*. (Hegel, 1995, §418)

Este primeiro momento da consciência é aquele em que ela crê encontrar o conhecimento verdadeiro na certeza sensível. O objeto dessa certeza parece ser, com efeito, não somente o mais imediato, mas também o mais rico. Trata-se, porém, de pura ilusão, pois, “essa certeza se faz passar a si mesma pela verdade mais abstrata e mais pobre. Do que ela sabe, só se exprime isto: ele é. Sua verdade apenas contém o ser da Coisa” (Hegel, 2001, §91). Tudo que a consciência sensível pode enunciar de um objeto é que ele é. Assim, nesta consciência já fica estabelecida no que se constitui a consciência como tal.

Esta consciência, por ser a primeira, é o deparar do sujeito pensante com o mundo. Portanto ele o interpreta como apenas dado. Ele ainda não consegue pensá-lo, pois o mundo se apresenta como mera aparência, e o homem não pode, através desta aparência, penetrar no conceito do objeto. O mundo se mostra como misterioso e

impenetrável, e o sujeito é ignorante⁴⁵ perante ele, embora ache, na sua ignorância, que abarque o mundo, pois pode senti-lo.

Esta primeira consciência é aquela que sente, cheira, ouve, toca, degusta. Porém, ela não é apenas sensação, tal como foi colocado no § 401. Naquele parágrafo a sensação só se referia enquanto alma, ou seja, era só contato imediato do sujeito com o mundo, sem que houvesse qualquer pensar do sujeito sobre o objeto. Na consciência sensível, embora não haja ainda reflexão, o homem que identifica o objeto é um sujeito pensante, portanto esta relação é superior a aquela, pois aqui já está presente o pensar, e conseqüentemente, é saber.

Aqui podemos notar uma diferença entre a *Fenomenologia do Espírito* de 1807 e a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Sendo a *Enciclopédia*, por sua própria necessidade, mais compacta, ela não aborda os momentos específicos de cada lado da relação. A obra de 1807 analisa individualmente cada lado da relação para depois suprássumi-la. Primeiro aborda o objeto e depois o sujeito e, por fim, a unidade concreta desta primeira relação, ou seja, consciência sensível. A *Enciclopédia*, apesar de não distinguir e analisar separadamente cada lado da relação tem o mesmo objetivo, mostrar a certeza da unidade entre o sujeito e o objeto, e de como o homem sente o mundo.

Completando a noção de consciência sensível, Hegel escreve que:

O *sensível*, enquanto *Algo*, torna-se um *Outro*: a reflexão do *Algo* sobre si – a coisa – tem *muitas* propriedades, e como singular tem, em sua imediatez, *multiformes predicados*. O *singular múltiplo* da sensibilidade torna-se, pois, algo *amplo*: uma *multiformidade de relações*, [de] *determinações-de-reflexão*, e [de] *generalidades*. São determinações lógicas, postas pelo que-pensa, isto é, aqui, pelo Eu. Mas *para este*, enquanto ele parece, o objeto [foi que] se mudou assim. A consciência sensível é, nessa determinação do objeto [o] *perceber*.” (HEGEL, 1995, §419)

A relação abordada por nós na Ciência da Lógica entre o algo e o outro retorna aqui, porém agora no plano do Espírito Sensível, portanto, no nível da consciência. A transformação de algo em um outro, mostra para consciência a fluidez do mundo, a sua dialética. O homem, ao se deparar com o mundo se depara com um objeto, este se mostra ao Eu de múltiplas formas. Isto intriga o sujeito pensante, que quer conhecer, e,

⁴⁵ Ou seja, ainda não se passou da certeza para a verdade. A certeza é o imediato que não sabe, portanto é ignorante, não possuidor da verdade. Mas isto não é um desmerecimento, mas apenas um dos estágios da consciência.

portanto, penetrar neste singular que se mostra como múltiplo. É neste penetrar do pensar do homem no objeto que surge o perceber.

No perceber as sensações do mundo já não aplacam a curiosidade do pensar. Ele quer penetrar no objeto. Hegel diz que:

A consciência, que foi além do ser sensível, quer *tomar* em sua *verdade* [Wahrnehmen] o objeto: não como simplesmente imediato, mas como mediatizado, refletido sobre si mesmo e universal. Por isso o objeto é uma ligação de sensíveis e de ampliadas determinações-de-pensamento, de relações e conexões concretas. Assim, a identidade da consciência com o objeto não é mais a identidade abstrata da *certeza*, mas identidade *determinada*, um *saber*. (HEGEL, 1995, §420)⁴⁶

A consciência enquanto perceber vai além da mera sensibilidade do objeto, e quer conhecê-lo. Este conhecer do objeto implica em perder a imediatez da relação do sensível, e mediatizá-la. Esta atividade de mediar é que pode levar a relação inicial de certeza em verdade.

A percepção é a experiência do sujeito pensante no mundo. É a relação do Eu (que já possui em sua interioridade o ser e o pensar) com o objeto do mundo (o ser), mas agora com um Eu que pensa subjetivamente e quer conhecer. Portanto o homem não pode se isolar da realidade, ele deve, muito antes, mergulhar de cabeça nela. Não se aprende a cozinhar apenas comendo. É preciso cozinhar⁴⁷. Para conhecer é preciso se conectar, é preciso ser ativo, desenvolver tanto a mente como o corpo. A coordenação motora, por exemplo, é conhecer para o artista. O conhecimento, não se limita, de forma alguma para Hegel, ao intelectual. Conhecer é adentrar ao objeto.

Porém, este adentrar do homem no mundo gera uma divisão. O processo do perceber é semelhante ao processo da reflexão do Conceito Preliminar da Ciência da Lógica, que apresentamos no primeiro capítulo. Ele penetra no objeto, e busca a sua

⁴⁶ No exposto podemos ver mais um motivo para a Fenomenologia ser colocada na terceira parte da *Enciclopédia*. Para sujeito pensante e filosofante o mundo começa de fato pela consciência, mas ela já pressupõe algumas coisas anteriores a ela, como uma unidade do ser e do pensar, de uma relação com um ser-outro externo, e uma totalidade do Espírito. Portanto, a *Enciclopédia*, enquanto demonstração **científica** da filosofia, só pode estar contida em um patamar onde já exista uma unidade entre o subjetivo e objetivo

⁴⁷ Aqui é expresso algo de grandioso na filosofia hegeliana. Se alguém quer ser algo ou conhecer algo, basta que se coloque em contato com esta coisa. Para ser feliz basta fazer o que te faz feliz. Se, por exemplo, alguém quer ser um grande artista, basta que ele se dedique a pintar, pois assim ele será um artista, e se permanecer neste caminho, será um grande artista. Qualquer outro caminho que tome não o levará a ser um bom pintor. Se por exemplo, ele quer ser este artista, mas ao invés de se dedicar a pintar, se dedique a bajular outros pintores ou galerias de exposição, ele nunca será de fato um pintor, pois não se coloca em relação com a coisa mesma.

essência. Isto cria uma cisão entre o singular (do objeto simples) com o universal do objeto (a sua essência).

Esta consciência também gera uma contradição. Por um lado o objeto é experiência da universalidade, por outro, ele é algo autônomo e universal. Apesar do homem já estar em unidade com o objeto, ele ainda não sabe. Estes conflitos da percepção que gera a terceira e última forma da consciência, a consciência do entendimento. Hegel a apresenta da seguinte forma:

A verdade mais próxima do perceber é que o objeto é, antes, fenômeno; e sua reflexão-sobre-si é, ao contrário, um interior e universal essente para si. A consciência desse objeto é o entendimento. Esse interior é, de um lado, a identidade abstrata; mas de outro lado contém, por isso, também a multiformidade, porém como diferença interior simples, que permanece idêntica a si mesma na alteração dos fenômenos. Essa diferença simples é o reino das leis do fenômeno, sua tranqüila cópia universal. (HEGEL, 1995, §422)

Nesta última consciência é que, de fato, o homem apreende o objeto. O contato inicial (consciência sensível) entre sujeito e objeto virou uma relação, ou mediação (perceber), e agora é conhecer do sujeito sobre o ser do objeto (entendimento).

Este é o percurso da consciência enquanto tal. Ela é o homem ao se depara com o mundo dado, Então ele tenta desbravar e conhecer este mundo. Nesta atividade ele efetivamente conhece a realidade, e ao conhecê-la, a descobre como idêntica a si. A última consciência é a consciência que descobre que o sujeito tem um objeto que não é diferente dele mesmo

A consciência dá autonomia ao sujeito e ao objeto. Eles são elementos preservados em suas particularidades, e unidos enquanto relação. A consciência se mostra, portanto, como separação e união. O Eu sabe do objeto como idêntico a si, mas ele não é o objeto mesmo. Esta é a forma mais elevada da consciência enquanto tal: possuir a autonomia entre subjetividade e objetividade, e possuir, ao mesmo tempo, um saber da relação de união destes dois pólos autônomos no Espírito.

Neste ponto a consciência enquanto tal se eleva à consciência de si, quando percebe que o objeto pode ser outro Eu. A consciência torna-se objeto da consciência. Hegel diz que:

A verdade da consciência é a consciência-de-si, e esta é o fundamento daquela, de modo que na existência toda a consciência de um objeto é consciência-de-si: eu sei de um objeto como meu (é minha

representação); portanto, nele eu sei de mim. A expressão da consciência-de-si é: EU = EU; [é] liberdade abstrata, pura idealidade. Assim a consciência-de-si é sem realidade; pois ela mesma, que é objeto de si, não é tal objeto, já que não há diferença alguma dela consigo mesma. (HEGEL, 1995, §424)

Desta forma, já está consumada a relação entre o sujeito e o objeto, e, portanto, demonstrado o nosso objetivo até aqui: da existência da unidade do ser e do pensar enquanto Eu, da existência de uma Natureza autônoma, e a existência de uma relação que preserva ambos os lados e os coloca no patamar do saber, ou seja, da consciência.

Fica claro nesta passagem, em que tentamos determinar uma formação científica da consciência, que ela é dependente de outras determinações contidas na *Enciclopédia*. Assim, é fundamental para uma boa articulação conceitual vasculhar toda obra, dado um enfoque principal aos conceitos de Eu, Ser, e Espírito.

Por fim, devemos esclarecer que não tentamos elaborar uma teoria do conhecimento em Hegel, onde existe um sujeito que conhece o objeto. Muito antes, o nosso foco é demonstrar uma *Filosofia do Espírito*, onde esta é o verdadeiro e real, e que sua manifestação como Consciência é o ato de conhecer-se, numa relação entre sujeito e objeto, que no fim, é uma relação dela com ela mesma.

3.4. Conclusões do Capítulo.

O computador não erra, portanto também não cria.
Millor Fernandes.

Após estas passagens pela *Enciclopédia* hegeliana, podemos perceber que a consciência, enquanto momento formal, suprassume a alma, é que é um produto do Espírito se manifestando para conhecer-se. Podemos perceber também, que neste manifestar do Espírito o Eu, que possui em sua constituição uma unidade entre o ser e o pensar, é elevado a um nível superior, onde possui um objeto externo a si. Assim, cria-se uma relação de sujeito e objeto.

Assim, conforme demonstrado neste capítulo, uma das grandes inovações do pensamento hegeliano é a percepção de que o conhecimento não é a representação por um sujeito de algo ‘externo’. A representação de um objeto por um sujeito é ao mesmo

tempo parte integrante do objeto. Ter consciência não é meramente ter consciência de um objeto, mas é também consciência de si. O objeto não é, pois, nem algo exterior nem tampouco mero desdobramento do conteúdo atual da consciência. Portanto não há uma redução do sujeito em detrimento do objeto, e nem tampouco uma redução do objeto frente ao sujeito. É muito antes uma relação entre ambos.

Assim, a *Fenomenologia do Espírito* é o trajeto do pensamento rumo a seu próprio objeto, que se mostra, no fim, como sendo ele mesmo, na medida em que absorveu completamente o pensado. Este percurso possui diversos ‘momentos’, sendo que cada um deles tem sua própria justificação, que em seguida é negado e superado por outro momento.

A *Fenomenologia* consiste, portanto, no progressivo abandono, por parte da consciência, de seu estado inculto até atingir o saber científico dela mesma e de todas as coisas. Esta ciência deve produzir “a reconciliação da razão autoconsciente com a razão que simplesmente é” (HEGEL, 1995, §6).

Na *Fenomenologia*, o Espírito ao se manifestar tem por desígnio que seu fenômeno seja idêntico a sua essência, para poder elevar a certeza de si à verdade. A determinação progressiva da consciência faz com que a certeza de si encontre unidade com a verdade. O sujeito enquanto Eu, compreende seu objeto apenas como abstratamente determinado, portanto ainda existe algo no conteúdo do objeto que é não como o seu, que precisa ser determinado. Esta é função principal do espírito enquanto consciência. O Eu deve conhecer o objeto, para assim conhecer ao mesmo tempo a objetividade e a subjetividade, não de forma abstrata, mas como verdade. Esta progressiva elevação da certeza a verdade tem como fim último chegar à razão autoconsciente, ou seja, a razão determinada em si e para si.

Este é o nascimento da consciência, quando o homem pensante se depara com o mundo, interage com ele, e ao conhecê-lo, conhece-se a si mesmo. Assim, voltamos ao lema delfico, do conhece-te a ti mesmo, mas agora em uma forma muito mais clara, onde conhecer-se significa conhecer o Espírito, e as determinações Lógicas e Naturais inerentes a ele, e este é em última análise, o objeto da Filosofia, o mais alto saber do homem.

Considerações Finais:

Não me venham com conclusões! A única conclusão é morrer.
Fernando Pessoa

Durante todo desenvolvimento da filosofia moderna o homem tentou desvendar a sua relação com o mundo. Os pensadores deste período criaram filosofias que tentavam explicar como o homem e o mundo interagem. Isto criou uma separação, pois pela primeira vez o homem estava olhando a si mesmo e o compreendendo como um ser possuidor de uma subjetividade, e, portanto, também possuidor de uma objetividade.

Desta forma, tanto os racionalistas quanto os empiristas, tentavam entender como o homem se relacionava com o mundo, ou por outras palavras, como se dava a relação do sujeito com o objeto. Foi Kant que primeiro mostrou que esta é uma relação da consciência, estabelecendo assim, uma primeira unidade entre os dois pólos. Porém Kant não foi além, segundo Hegel, desta união imediata. Ele limitou-se a estabelecer a consciência no plano do entendimento, criando uma divisão entre os dois insuperáveis, enquanto, na verdade, esta é uma relação no nível do Espírito.

Hegel foi o autor que se propôs o desafio de superar, não apenas este, mas todos os dualismos existentes na filosofia, e para isso ele usou como mediador a consciência, pois ela se apresenta, por excelência, como relação. Não existe consciência apenas com o sujeito pensante, e nem apenas com o objeto. Mas isto não levou Hegel a ficar na mera unidade. A união que a consciência hegeliana oferece é uma consciência que gera uma unidade entre ambos os lados da relação, mas que não ignora estes lados enquanto momento singular, ele os preserva e os supera. Desta forma, a filosofia de Hegel não é igual a uma escada, que ao atingir a união, o topo, joga-se ela fora, pois não é mais útil. Cada momento é importante, a separação e a união, o antes e o depois, o entendimento e a consciência.

Assim, o pensamento hegeliano, olhado através do prisma da consciência não é uma filosofia que cai em um idealismo dogmático, que atribui toda a realidade a uma consciência, e que depois, não consegue justificar a existência do mundo material, nem em um materialismo, que olha tanto para a matéria que se esquece do pensar, que,

muitas vezes, cegam alguns pensadores para a própria essência da filosofia. É desta forma por ser a consciência hegeliana uma consciência que honra tanto o subjetivo (o homem que pensa) e o objetivo (o ser-aí, a natureza) unindo-os, sem que um dos lados escravize o outro, pois ambos têm o mesmo valor, e no final das contas, a mesma essência, chamada Espírito.

Fichte considerava a consciência a manifestação da limitação do eu pelo não-eu, portanto, uma consciência que despreza totalmente a natureza. Schelling, por outro lado, considerava a consciência o ápice do desenvolvimento da natureza, e, portanto, atribui menor valor ao eu. Estes dois autores tentaram superar o dualismo kantiano, porém, cada qual, privilegiou um dos aspectos da relação e relegou menor valor ao outro lado. É pela resposta a este cenário filosófico que a concepção de consciência criada por Hegel se torna tão importante. Podemos postular as seguintes conclusões do nosso estudo:

1 – A consciência se estabelece por uma relação entre o Eu e a alteridade, manifestada pelo ser-outro. De outra forma, a consciência é o Eu pensando ativamente sobre o ser externo a ele, e descobrindo que este ser é idêntico ao seu ser. A unidade da consciência nasce no momento em que o Eu identifica que o seu ser é idêntico ao ser dos objetos que antes eram tidos como externo.

2 – A consciência nasce na atividade de auto se conhecer efetuada pelo Espírito. A consciência é a atividade do Espírito conhecer as suas próprias características e determinações.

3 – A consciência é, inicialmente, certeza, pois já há nela uma unidade entre sujeito e objeto (na interioridade do Espírito). Porém, esta união é totalmente imediata. É preciso a mediação entre o sujeito pensante e o objeto para que se conheça, e a certeza se torne verdade, ou razão.

4 – Para Hegel não existe a coisa em si. Se a Lógica é a progressiva determinação do ser, e que este só é enquanto suas próprias determinações, o que existe é apenas a coisa mesma.

5 – Hegel, através da consciência, consegue estabelecer um idealismo que não ignora o material. Só é possível que o homem possua consciência se ele estiver em relação com uma Natureza independente e autônoma externa a si, pois se a Natureza fosse produto do Eu, como em Fichte, acabaria a alteridade, pois Natureza e o Eu seriam idêntico. Portanto, é necessário na filosofia hegeliana uma Natureza autônoma, que se põe por si mesma.

6 – A consciência não é mero produto subjetivo do sujeito, isolado do mundo. Ele precisa do ser-outro, do objeto. Assim, para Hegel, a consciência não se situa na interioridade do sujeito nem na exterioridade do objeto. Hegel não se comprometeu a dizer quem gera a consciência, se é o homem ou o mundo. A consciência é a relação por excelência. Ela media os dois lados da relação. Ela é o homem se pondo no mundo.

7 – Apesar da consciência não estar sediada na interioridade do sujeito pensante, somente ele possui consciência. Os animais não possuem consciência.

8 – O homem, ao conhecer o objeto, acaba por conhecer a si mesmo, pois o ser do objeto se mostra idêntico ao ser dele mesmo. Assim, conhecer o mundo é uma atividade de auto conhecimento.

É por isso que a consciência em Hegel é algo tão inovador para a época. Ela não é meramente um produto do homem. É preciso que este homem se relacione com o mundo. A filosofia de Hegel consegue estabelecer esta relação sem que caia em um dualismo irreversível.

Hegel também completa o projeto filosófico da modernidade iniciado por Descartes. Desde seu primórdio, a filosofia moderna estabeleceu princípios investigativos que levou a todo o desenvolvimento do pensamento desta época, e este projeto mostrou a sua forma mais acabada com a filosofia hegeliana.

Bibliografia utilizada:

AMERIKS, K. (Org.) *The Cambridge Companion to German Idealism*. New York: Cambridge University Press. 2005.

BECKENKAMP, J. *O Jovem Hegel. Formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

BOURGEOIS, B. *Enciclopédia e Sistema*. In: Hegel, 1995. Vol. I.

_____. *Hegel: Os Atos do Espírito*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

CHATELET, F. *Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

_____. *Uma História da Razão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

COTTINGHAM, J. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1995

DESCARTES, R. *Discurso do Método*. In: *Obra Escolhidas*, São Paulo: Difusão Européia do Livro 1962. Clássicos Garnier.

_____. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural 1973. Coleção Os Pensadores.

_____. *Objecções e Respostas*. São Paulo: Abril cultural, 1973. Coleção Os Pensadores.

_____. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. *Œuvres de Descartes*. Paris: Librairie Philosophique, 1982.

FICHTE, J. G. *O Princípio da Doutrina da Ciência*. In. *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril, 1973, vol. XXVI

GARAUDY, R. *Para Conhecer o Pensamento de Hegel*. Porto Alegre: Ed. L&PM, 1983.

GUEROULT, M. *Descartes Selon l'Ordre des Raisons*. Paris: Éditions Montaigne, 1968.

HEGEL G.W.F. *Ciência de la Lógica*. Tradução: Augusta e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio* (1830). Tradução: Paulo Meneses e José Nogueira Machado. São Paulo: Loyola, 1995. Vol. I, II, III.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome* (1830). Lisboa: edições 70, 1988. Vol. I, II, III.

_____. *Fé e Saber*. São Paulo: Hedra, 2011.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis, Ed. Vozes, 1992.

_____. *Filosofia da História*. 2º ed. Tradução Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

_____. *Filosofia do Direito*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2010.

_____. *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*. Tradução: José Barata-Moura. Porto: Porto Editora, 1995.

_____. *Lecciones Sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Tradução José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 1989.

_____. *Werke in Zwanzig Bänden*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1971.

HIPPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

_____. *Introdução à Filosofia da História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

HUME, D. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

_____. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

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

JAESCHKE, W. *Humanidade entre Espiritualismo e Materialismo*. In: *O Homem Integral: Antropologia e Utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Ed. Abril cultural, 1980. Coleção Os pensadores.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Goulbenkian, 2001.

KOJÈVE, A. *Introdução a Leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, Eduerj, 2002.

KONDER, L. *Hegel, A Razão Quase Enlouquecida*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1991.

MAKER, W. *The Very Idea of the Idea of Nature, or Why Hegel Is Not an Idealist*. In: *Hegel and the Philosophy of Nature*. Albany, NY: Suny Press, 1998.

MARMASSE, G. *A Natureza como objeto sensível, múltiplo e contraditório*. In: *A Noiva do Espírito: Natureza em Hegel*. Fortaleza: Editora Tecnograf, 2009.

MENEZES, P. *Para Ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: edições Loyola, 1985.

_____. *Abordagens Hegelianas*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006.

MORAES, A. O. *A Metafísica do Conceito*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

ROSENFELD, D. L. *Descartes e as Peripécias da Razão*. São Paulo: Ed Iluminuras, 1996.

TAYLOR, C. *Hegel e a Sociedade Moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TIMMERMANS, B. *Hegel*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

UTZ, K. C. *O Método Dialético de Hegel*. Porto Alegre: Veritas, v. 51, n. 1, p. 165-185, 2005

Artigos utilizados:

AQUINO, M.F. *Certeza sensível e percepção na esfera da consciência: duas experiências da Fenomenologia do Espírito*. In: *Kriterion*, vol. XXI.

_____. *Fenomenologia e Sistema: A propósito da composição da Fenomenologia do Espírito*, In: *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 20, 1970, §384-§405.

NOVELLI, P. G. A. *Pode-se Falar de Uma Teoria do Conhecimento em Hegel?* In: *Simbio-Logias*, V. 1, n. 1, 2005.

UTZ, K. C. *O Método Dialético de Hegel*. Porto Alegre: Veritas, v. 51, n. 1, p. 165-185, 2005.

Dissertações e Teses:

ZEBINA, M. *A Teleologia Especulativa de Hegel: Vida Lógica e Vida do Espírito*. Campinas: Tese de Doutorado defendida na Unicamp 2006.

TAVORA, L. *Raízes Hegelianas no Pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado defendida na PUC, 1994

FRANÇA, L.M. *Filosofia da História Hegeliana: Liberdade, Razão e o Mundo Germânico*. Marília, SP: Dissertação de Mestrado defendida na UNESP, 2009.