



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

NOTAS SOBRE A INTRODUÇÃO À FENOMENOLOGIA

Seropédica

2023

MATHEUS DEMETRIO DA SILVA

NOTAS SOBRE A INTRODUÇÃO À FENOMENOLOGIA

Monografia apresentada ao curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), como parte dos requisitos necessários à obtenção do Título de Licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Nicolao Julião

Seropédica

2023

MATHEUS DEMETRIO DA SILVA

NOTAS SOBRE A INTRODUÇÃO À FENOMENOLOGIA

Monografia apresentada ao curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), como parte dos requisitos necessários à obtenção do Título de Licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Nicolao Julião

Aprovado em:

Prof. Dr. José Nicolao Julião (Orientador)

Prof. Dr. Luiz Philipe Rolla de Caux

Prof. Dr. Renato Valois Cordeiro

NO LUGAR DE UM PREFÁCIO

“Nos anos terríveis da Léjovshtchina, passei dezessete meses fazendo fila diante das prisões de Leningrado. Um dia, alguém me “reconheceu”.

Aí, uma mulher de lábios lívidos que, naturalmente, jamais ouvira falar meu nome, saiu daquele torpor em que sempre ficávamos e, falando pertinho de meu ouvido (ali todas nós só falávamos sussurrando), me perguntou:

– E isso, a senhora pode descrever?

E eu respondi:

– Posso.

Aí, uma coisa parecida com um sorriso surgiu naquilo que, um dia, tinha sido o seu rosto.”

Anna Akhmatova

RESUMO

A proposta de uma “ciência da experiência da consciência” é apresentada por Hegel em sua Introdução à *Fenomenologia do espírito*. Descrita como a primeira parte do seu sistema da ciência, a *Fenomenologia* percorre o caminho de experiências da consciência até o saber absoluto e verdadeiro. Neste trabalho temos como objetivo investigar esse caminho de formação em seu “vasto desenho histórico-dialético”. Para o proposto, pretendemos construir, no primeiro capítulo, uma ponte entre os escritos de juventude de Hegel e a *Fenomenologia*. Procuramos encontrar nesses textos iniciais o ponto de partida de Hegel em direção à sua “ciência da experiência da consciência”, publicada somente em 1807. Analisamos, em seguida, a relação entre ciência e filosofia a partir da metáfora do caminho de formação da consciência que abre passagem rumo ao saber absoluto, conforme apresentada por Hegel em sua Introdução. É a partir dos conceitos de *experiência* e *dialética* que analisamos, no segundo e último capítulo, os dezessete parágrafos que compõem e estruturam a Introdução da *Fenomenologia* em sua ordem necessária, progressiva e sistemática.

Palavras-chave: ciência, experiência, consciência, dialética, sistema.

ABSTRACT

The proposal for a "science of the experience of consciousness" is put forward by Hegel in his Introduction to the *Phenomenology of Spirit*. Described as the first part of his system of science, the *Phenomenology* traces the path of experiences of consciousness to absolute and true knowledge. In this paper we aim to investigate this path of formation in its "vast historical-dialectical design". For this purpose, we intend to build, in the first chapter, a bridge between Hegel's youthful writings and *Phenomenology*. We seek to find in these early texts Hegel's starting point towards his "science of the experience of consciousness", published only in 1807. We then analyze the relationship between science and philosophy from the metaphor of the path of formation of consciousness that opens the way towards absolute knowledge, as presented by Hegel in his Introduction. It is from the concepts of *experience* and *dialectic* that we analyze, in the second and last chapter, the seventeen paragraphs that compose and structure the Introduction of the *Phenomenology* in its necessary, progressive and systematic order.

Keywords: science, experience, consciousness, dialectic, system.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO 1 – A FILOSOFIA COMO SISTEMA DA CIÊNCIA	8
1. De Frankfurt à Jena	8
1.1. Experiência e dialética: a filosofia como ciência	12
CAPÍTULO II – ANÁLISE E COMENTÁRIO DA INTRODUÇÃO DA <i>FENOMENOLOGIA</i>.....	18
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	29
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	31

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como tarefa analisar a Introdução da *Fenomenologia do espírito*, escrita por Georg Wilhelm Friedrich Hegel, em 1805. Para o proposto, o exame centrar-se-á, inicialmente, na apresentação das obras produzidas por Hegel durante o seu período nas cidades de Frankfurt e Jena, entre os anos de 1797 e 1807. Procuramos reconstruir nesses escritos de juventude os primeiros passos de Hegel em direção ao seu sistema da ciência, anunciado em carta à Schelling em 1800. Suponho, desde logo, que essas obras são pensadas em complemento umas às outras, a partir de uma orientação sistemática que guia as preocupações iniciais de Hegel sobre o amor e a religião em direção à sua ‘ciência da experiência da consciência’. Nessa tentativa, busco assumir as críticas que Hegel dirige à cisão – entre saber e objeto, coisa em si e fenômeno – provocada pelas filosofias da reflexão do seu tempo, em especial, de Kant e Fichte.

Intencionamos, em seguida, apresentar os conceitos de *experiência* e *dialética*, mobilizados por Hegel em sua Introdução. Interessa-nos, nesse momento, discutir o movimento dialético que a consciência realiza, tanto em seu saber quanto em seu objeto, enquanto dele surge um novo objeto para a consciência. É aqui que se localiza o ponto de partida para o sistema completo da própria consciência, a transformação da filosofia em saber absoluto. São esses elementos, precisamente, que me permitem compreender o texto da Introdução como o caminho de formação da consciência em direção ao saber absoluto em sua ordem necessária, progressiva e sistemática.

CAPÍTULO 1 – A FILOSOFIA COMO SISTEMA DA CIÊNCIA

1. De Frankfurt à Jena

Em carta à Friedrich Schelling, escrita em 2 de novembro de 1800, durante o período em que se encontrava na cidade de Frankfurt (1797-1800), Hegel lança um olhar retrospectivo sobre a sua própria formação. “Na minha formação científica,” diz ele, “(...) tive de ser empurrado para a ciência, e o ideal da juventude teve de se tornar, sob a forma de reflexão, ao mesmo tempo um sistema.”¹. É, de fato, em seus anos de estudos em Frankfurt, em diálogo com a *Crítica da razão pura*, de Kant, e com as obras de Fichte e de seu condiscípulo de seminário, Schelling, que Hegel elabora e articula os conceitos pelos quais tenta exprimir – a favor dos filósofos ou contra eles – seu ideal de juventude: o ideal da totalidade (BOURGEOIS, B.; HEGEL, G. W. F., 1995)². Hegel apresenta esse ideal, precisamente, em seu último ano em Frankfurt, em 1800, em um texto intitulado por Herman Nohl, em sua edição dos *Escritos teológicos juvenis de Hegel* (1907), de *Fragmento de sistema de 1800*. Nesse texto, segundo Bernard Bourgeois, Hegel tem como ponto de partida a incapacidade da filosofia em conceber a vida como uma unidade originária separada da reflexão. De acordo com ele,

o *System-fragment* de Frankfurt é assim a elaboração reflexiva, já bastante técnica, da autocrítica da reflexão filosófica, afirmando que só a religião, o Outro da filosofia, poderia levá-la a termo, em sua infinitude, em sua totalidade. (BOURGEOIS; HEGEL, G. W. F., 1995, p. 388).

Uma das características mais marcantes desse período em Frankfurt é o fato de que Hegel considera a filosofia, entendida como uma reflexão baseada no entendimento que separa, como incapaz de conceber a unidade original que é a vida, colocada como um ser fora da reflexão e, por enquanto, inacessível à ela. É no âmbito religioso que Hegel encontra, assim, o desfecho desse processo, onde a separação dos momentos constitutivos da vida pode ser superada. (BECKENKAMP, J.; HEGEL, G. W. F., 2004)³. Na finitude da reflexão, essa unidade originária, absoluta e infinita, estabelecida pela religião, é apenas visada pelo

¹ OCHOA, H.; GUTIÉRREZ, R. Schelling-Hegel. Correspondencia completa. **Miscelánea Poliana**, España, n. 15, 2007, p. 26. Disponível em: <https://www.leonardopolo.net/docs/MP15.pdf>. Acesso em: 08, Julho, 2023.

² BOURGEOIS, Bernard. A enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel. In: HEGEL, G. W. F. Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830). Tradução: Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

³ BECKENKAMP, Joãosinho. Entre Kant e Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

“homem que na reflexão fixa-se a si mesmo como um ser separado, dividido, finito, e cuja existência é assim dilacerada” (BOURGEOIS; HEGEL, G. W. F., 1995, p. 388). Essa unificação e totalidade só poderá ser encontrada, de maneira mais perfeita, “em povos cuja vida é o menos possível dilacerada e dividida, quer dizer, em [povos] felizes” (BECKENKAMP, J., HEGEL, G. W. F., 2004, p. 282) que vivem na imediatez da totalidade e que ainda não conhecem essa separação, como os antigos gregos.

O homem moderno, contudo, já não é o homem dos tempos passados. Ao longo do seu período em Frankfurt, Hegel parece ter se dado conta dessa diferença. Consciente da sua própria condição particular e subjetiva, o homem moderno não pode recriar essa totalidade ético-político-religiosa dos homens antigos imersos na universalidade substancial de uma cidade divinizada. (BOURGEOIS; HEGEL, G. W. F., 1995). Essa totalidade à qual Hegel aspirava encontrar em seus escritos de juventude no idealismo da religião transformou-se, assim, em uma crítica à filosofia da reflexão em sua incapacidade de se tornar sistema, de reunir em si mesma a vida infinita, a unidade absoluta entre sujeito e objeto⁴. É a partir desse ponto de vista da reflexão⁵ apresentado em Frankfurt, que Hegel irá fornecer, em seu desenvolvimento filosófico em Jena (1801-1807), o acabamento sistemático que procurava encontrar em suas preocupações iniciais sobre a religião.

Essa antiga unidade do finito e do infinito presente na vida social da cidade-estado grega e que foi afastada da vida moderna, pode agora ser recuperada, uma vez que a filosofia tomou para si o princípio que a pode produzir. (MORUJÃO, C. HEGEL, G. W. F., 2003)⁶. É, pois, em Jena, na obra *A Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*, publicada por Hegel em 1801, que a filosofia pôde, finalmente, “tornar-se compreensão da

⁴ É, de fato, a partir dessa relação entre reflexão e religião que Hegel afirma, em *Fé e saber*, de 1802, que a razão, após apreender a religião como algo positivo, mas não idealmente, “não pôde fazer nada de melhor (...) do que daqui para diante olhar para si mesma, chegar ao seu conhecimento de si, reconhecendo o seu não-ser ao pôr, já que é apenas entendimento, o que é melhor do que ela em uma fé fora e acima de si, como um para-além, tal como aconteceu nas filosofias de Kant, Jacobi e Fichte, e reconhecendo que ela se fez novamente criada de uma fé” in: HEGEL, G. W. F.. *Fé e saber*. Tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007, p. 20.

⁵ De acordo com Marcos Muller, essa “reflexão, no sentido específico em que o subtítulo do artigo Fé e Saber designa as filosofias de Kant, Fichte e Jacobi, como formas da “filosofia da reflexão da subjetividade”, caracteriza a “atividade separadora” do entendimento, enquanto “faculdade da limitação”, que confere “subsistência” àquilo que ela limitou e fixa o assim limitado na sua finitude e na sua oposição ao infinito. (DS, 16-17) Mais genericamente, nesse sentido, Hegel caracteriza toda a filosofia moderna pós-cartesiana, que procura validar o conhecimento, por ex. do mundo externo, da permanência dos objetos, da identidade do eu etc., por uma reflexão, de natureza mais ou menos cética, sobre as operações da consciência, como “filosofia da reflexão.” in: LUTZ MÜLLER, Marcos. O idealismo especulativo de Hegel e a modernidade filosófica: crítica ou radicalização dessa modernidade? *Revista Eletrônica Estudos Hegeliano*, v. 2, n. 2/3, p. 14 (1-20), dezembro, 2005. Disponível em: <https://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/203/167>. Acesso em: 12, Julho, 2023.

⁶ MORUJÃO, Carlos. Introdução. In: HEGEL, G. W. F. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Tradução: Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2003.

posição de determinações opostas, mas também do processo da sua supressão enquanto meramente opostas, quer dizer, fixadas no seu ser oposto.” (MORUJÃO, C. HEGEL, G. W. F., 2003, p. 15). Ao levar à cabo o ponto de vista da reflexão, Hegel reconcilia “o infinito e o finito numa filosofia que, realizando (...) seu voto profundo de unidade verdadeira, será a filosofia verdadeira; ou a filosofia.” (BOURGEOIS; HEGEL, G. W. F., 1995, p. 394). Em sua exigência de unidade, essa identidade entre finito e infinito aparece, assim, como uma unidade que conserva em si a diferença de suas determinações opostas⁷. Como afirma o próprio Hegel,

quando o poder de unificação desapareceu da vida dos homens, e os opostos perderam a sua relação viva e a acção recíproca e ganharam autonomia, surge a necessidade da filosofia. Nesta medida, é uma contingência, mas, sob a cisão dada, é a tentativa necessária para suprimir a oposição da subjectividade e da objectividade consolidadas, e conceber o surgimento do mundo intelectual e do mundo real como um devir, o seu ser como produto, como um produzir: na actividade infinita do devir e do produzir, a razão uniu o que estava separado e rebaixou a cisão absoluta a uma relativa, que está condicionada pela identidade originária. (HEGEL, G. W. F., 2003, p. 38)

Nesse “poder de unificação” da razão, cada parte só tem sentido e significado em sua relação com o todo, com o absoluto. Finito e infinito, sensibilidade e razão, sujeito e objeto, quando tomados em si mesmos e de maneira isolada, como no entendimento, tornam-se meias verdades e perdem o seu valor e significado. Para Hegel, “a filosofia” quando vista, portanto, “como uma totalidade do saber produzida por reflexão torna-se um sistema, uma totalidade orgânica de conceitos, cuja lei suprema não é o entendimento, mas sim a razão.” (HEGEL, G. W. F., 2003, p. 49). Essa razão tem como tarefa apreender, assim, a “totalidade infinita” que contém em si as oposições presentes no entendimento finito. Na medida em que a atividade da filosofia se transforma em uma “cisão no absoluto”, pondo o finito no infinito, o absoluto de Hegel não é mais uma substância infinita, mas a auto-reprodução da razão que, introduzindo a negatividade da cisão, possibilita o conhecimento sistemático de si mesma. (LUTZ MÜLLER, M., 2005).

Essa orientação sistemática da filosofia hegeliana, como anunciada por Hegel em sua carta à Schelling, é retomada, alguns anos mais tarde, em 1805, na *Fenomenologia do*

⁷ É Bourgeois quem parece melhor exprimir essa tarefa de Hegel em seu escrito sobre *A Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Segundo ele, “essa necessidade é agora determinada de forma mais precisa, como necessidade da filosofia propriamente especulativa, que compreende enfim que a identidade, a totalidade, a verdadeira absolutidade, só pode ser a identidade incluindo em si toda a diferença, até mesmo a do ser pensado e a do pensamento do ser. Hegel formula nesse primeiro escrito filosófico, extremamente técnico, a intuição especulativa do absoluto como a “identidade da identidade e da não identidade”.” (BOURGEOIS; HEGEL, G. W. F., 1995, p. 394-395).

espírito. Em sua primeira edição da *Ciência da Lógica*, de 1812, Hegel descreve a *Fenomenologia* como “a primeira parte do sistema da ciência”. À essa primeira parte se seguiria, ainda, uma segunda, que deveria conter a “Lógica”, a “Filosofia da natureza” e a “Filosofia do Espírito”, concluindo, assim, o chamado sistema da ciência⁸. No entanto, como afirma Marcos Nobre (2018, p. 33), “o exame das menções à *Fenomenologia* em obras publicadas em vida mostra o processo de transformação do próprio entendimento do autor sobre o livro.”⁹. Essa primeira transformação ocorre, segundo Ludwig Siep (2015, p. 63), no próprio título da obra. De acordo com ele, “essa primeira parte tinha o título de “Ciência da experiência da consciência”, um título que Hegel mudou durante o processo de impressão para “Fenomenologia do espírito”. ”¹⁰.

Na sua introdução ao sistema da ciência, a *Fenomenologia* apresenta, assim, o caminho de formação da consciência desde o saber sensível e imediato até o saber absoluto. Esse caminho, como veremos a seguir, é o caminho de experiências da consciência que, atravessando a série de suas figuras, transforma-se em ciência ele mesmo. Cada etapa de seu percurso se torna, desse modo, a manifestação do próprio absoluto e é por ele mesmo desdobrado¹¹.

⁸ Essa afirmação encontra-se, precisamente, no Prefácio à primeira edição da *Ciência da Lógica*, intitulado de *A doutrina do Ser*, de 1812. Nele, Hegel diz: “com isso está indicada a relação da ciência, que chamo de *Fenomenologia do Espírito*, com a Lógica. - No que diz respeito à relação exterior [entre a *Fenomenologia* e a Lógica], decidiu-se por fazer acompanhar a primeira parte do sistema da ciência que contém a *Fenomenologia*, uma segunda que deveria conter a lógica, bem como ambas as ciências da filosofia real, a saber, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito e, com isso, ter-se-ia concluído o *sistema da ciência*.” in: HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica. A Doutrina do Ser*. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Coordenador: Agemir Bavaresco. Colaboradores: Michela Bordignon, Tomás Farcic Menk, Danilo Costa e Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 29.

⁹ NOBRE, Marcos. *Como nasce o novo: Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Editora Todavia, 2018.

¹⁰ SIEP, Ludwig. *El camino de la Fenomenología del espíritu: un comentario introductorio al Escrito sobre la diferencia y la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Traducción de Carlos Emel Rendón. Barcelona: Anthropos Editorial, 2015. Esse título ao qual Siep se refere foi, ainda, substituído por um outro, chamado por Hegel de “Ciência da fenomenologia do espírito”. Após muitas idas e vindas, somente em 1832, após a morte de Hegel, sua obra seria republicada com o título final de “Fenomenologia do espírito”.

¹¹ Como bem afirma Heidegger, em seu comentário à Introdução da *Fenomenologia*, o exame do conhecer empreendido por Hegel deve ser realizado pelo próprio absoluto, e não por um “meio” ou “instrumento”, como sugere a filosofia da representação natural. Segundo ele, “o absoluto, em si e para si, está já residindo em nós e quer estar residindo em nós. Este estar residindo em nós (...) é já em si o modo como a luz da verdade, o próprio absoluto, nos irradia. O conhecer do absoluto encontra-se no raio de luz, devolve-o, refracta-o e é, assim, na sua essência, o próprio raio, e não apenas um meio, através do qual o raio tivesse ainda de encontrar o seu caminho. O primeiro passo que o conhecer do absoluto tem de dar consiste simplesmente em aceitar e receber o absoluto na sua absolutidade, isto é, no seu estar residindo em nós. Este estar-presente-[residindo]em-nós, a parusia, é próprio do absoluto em si e para si. Se a filosofia como conhecer do absoluto levar a sério o que ela, enquanto um tal conhecer, é, então é já conhecer efectivo, o qual representa o que o efectivo mesmo é na sua verdade.” in HEIDEGGER, Martin. *O conceito de experiência em Hegel*. In: *Caminhos de Floresta*. Tradução de Helder Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 157-158.

1.1. Experiência e dialética: a filosofia como ciência

No parágrafo 5 do Prefácio da *Fenomenologia do espírito*, Hegel tem como objetivo elevar a filosofia à condição de ciência, a meta em que deixe de ser amor ao saber e se transforme, por si mesma, em saber efetivo¹². “A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser”, segundo ele, “o seu sistema científico” (HEGEL, G. W. F., 2014, § 5: p. 25)¹³. Essa aproximação entre filosofia e ciência é referida muitas vezes na obra de Hegel¹⁴. Em seu período em Jena, entre os anos de 1801 e 1807, ao passar em revista as obras de seus contemporâneos, Hegel reprova aquilo que chamou de propedêutica à filosofia. É Jean Hyppolite, em sua grande obra dedicada à *Fenomenologia*, que exprime de maneira mais objetiva essa tarefa de Hegel. Segundo Hyppolite:

em suas obras filosóficas de Iena, Hegel criticara toda *propedêutica* à filosofia. Não seria possível permanecer continuamente, como Reinhold, no átrio do templo. A filosofia não é uma lógica, como *organon*, que trata do instrumento do saber antes do saber, nem um amor da verdade que não seja a posseção mesma da verdade. A filosofia é ciência e, como quer Schelling, ciência do Absoluto. Em vez de permanecer na reflexão, no saber do saber, é preciso mergulhar direta e imediatamente no objeto a conhecer, denomine-se este Natureza, Universo ou Razão absoluta. (HYPPOLITE, 1999, p. 21)¹⁵.

Como, contudo, Hegel explica essa transformação, essa elevação gradual e necessária que a filosofia realiza, de experiência em experiência, até atingir o saber absoluto? Em outras palavras: onde se assenta, para ele, o ponto de partida dessa ciência? Essas questões constituem, como este trabalho procura demonstrar, o tema central da Introdução à

¹² A ciência, para Hegel, é um conceito distinto daquele que é comum à filosofia e às ciências experimentais de sua época. Como explica Alexandre de Moura Barbosa, “o conceito de *experiência*, assim como o próprio conceito de *ciência*, merece na filosofia hegeliana um esclarecimento, pois a primeira difere do *modus operandi* das ciências experimentais modernas que põem toda ênfase na repetição e na continuidade previsível e calculada. A filosofia como ciência, não tendo o mesmo procedimento das ciências naturais que possuem a matemática como base metodológica, mas procedendo especulativamente, pretende ser a ciência da totalidade, que tem por objeto o Absoluto em seu desdobramento. Essa ciência necessita ser um sistema, pois só sistematicamente é possível essa exposição da verdade em e para si. Nessa totalidade, a filosofia necessitaria de uma mediação, a experiência seria essa mediação na consciência entre o conceito e o objeto.” in Barbosa, Alexandre de Moura. *Ciência e experiência: um ensaio sobre a Fenomenologia do espírito de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, p. 23.

¹³ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 9ª ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

¹⁴ Na *Ciência da lógica* Hegel parece retomar essa discussão. Diz ele: “na *Fenomenologia do Espírito* apresentei a consciência em seu movimento progressivo, desde a primeira oposição imediata dela e do objeto até o saber absoluto. Esse caminho percorre todas as formas da *relação da consciência com o objeto* e tem como seu resultado o *conceito da ciência*.” (HEGEL, G. W. F., 2016, p. 51).

¹⁵ HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Tradução de Sílvia Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

Fenomenologia. Escrita e publicada pela primeira vez em outubro de 1805, cerca de um ano antes de concluída a redação da *Fenomenologia*, a Introdução retoma, em primeiro lugar, o “ponto de vista da consciência”¹⁶, conforme apresentado por Fichte e Kant. Esse ponto de vista consiste em uma espécie de teoria do conhecimento, uma ciência da razão sobre si mesma que busca articular, de modo transcendental, a subjetividade e a realidade objetiva. É Kant, como recorda Oliveira (1995, p.31) quem vai “distinguir o plano do fato (...), de tal modo que toda sua filosofia é um esforço de articulação racional do plano de possibilitação da experiência dos fatos, a tematização dos princípios de mediação da experiência humana”¹⁷, aos modos de uma crítica transcendental.

Essa revolução no conhecimento realizada por Kant condiciona os dados da sensibilidade à subjetividade, transformando, desse modo, o conhecer em um ato de síntese¹⁸. Esse “ponto de vista da consciência” se torna, nesse sentido, a condição última de possibilidade do conhecimento, uma ciência, como pensava Hegel, da própria forma do pensar. Fichte procurou, ao seu próprio modo, superar essa cisão entre sujeito e objeto, fenômeno e coisa em si, estabelecendo, para isso, princípios inegáveis para todos os conhecimentos e pensamentos, ou mais do que ser uma teoria da possibilidade da experiência, ser a posição do próprio pensamento como princípio ineliminável e autofundante (BARBOSA, A. M., 2010). Essa posição de Fichte centrava-se, portanto, em um fundamento incondicionado, chamado de Eu absoluto ou originário¹⁹. De acordo com Hyppolite,

¹⁶ Essa afirmação é, precisamente, de Jean Hyppolite (1999, p. 23). Procurando discutir a retomada que Hegel realiza em sua Introdução, ele afirma: “é preciso portanto adotar, como Kant e Fichte, o ponto de vista da consciência, estudar o saber próprio a essa consciência que supõe a distinção entre o sujeito e o objeto”.

¹⁷ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A Filosofia na Crise da Modernidade*. 2ª ed. São Paulo: Editora Loyola, 1995.

¹⁸ No parágrafo 10 da *Analítica transcendental*, da sua *Crítica da razão pura*, Kant define o termo síntese. Segundo ele: “ora o espaço e o tempo contêm, sem dúvida, um diverso de elementos na intuição pura *a priori*, mas pertencem todavia às condições de receptividade do nosso espírito, que são as únicas que lhe permitem receber representações de objectos e que, por conseguinte, também têm sempre que afectar o conceito destes. Porém, a espontaneidade do nosso pensamento exige que este diverso seja percorrido, recebido e ligado de determinado modo para que se converta em conhecimento. A este acto dou o nome de síntese. Entendo pois por *síntese*, na acepção mais geral da palavra, o acto de juntar, umas às outras, diversas representações e conceber a sua diversidade num conhecimento.” (A77 / B 102-103) in: KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 2ª Edição. Trad.: Manuela Pinto e. Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

¹⁹ Em seu artigo intitulado *Intuição como princípio, intuição como fim*. *Apontamentos sobre a continuidade do projeto filosófico fichtiano*, Thiago Santoro apresenta um breve resumo acerca das principais preocupações da filosofia de Fichte. Segundo ele, “seja no período de Jena ou em qualquer outra fase da obra, a Doutrina-da-Ciência investiga não apenas a natureza do conhecimento em geral, mas sobretudo a fundamentação absoluta do próprio conhecimento. Eis aqui sem dúvida uma herança explícita do legado kantiano. No entanto, no que diz respeito ao problema em questão, Fichte pretende ultrapassar em muito o escopo da primeira Crítica. A pergunta em jogo poderia ser abreviada da seguinte maneira: como poderíamos encontrar o fundamento absoluto do conhecimento dentro da estrutura transcendental de nossa consciência, se não há qualquer via, segundo Kant, pela qual possamos conhecer a raiz comum, mas para nós desconhecida que interliga nossas faculdades cognitivas? O resultado negativo extraído da Dedução das Categorias, e reafirmado no Paralogismo da Razão - a

em Fichte, na parte de sua *Wissenschaftslehre* da qual ele queria fazer uma “história pragmática do espírito humano” - e que se denomina *dedução da representação* -, encontra-se um primeiro modelo do que será a *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Nessa dedução da representação, Fichte se propõe, com efeito, a conduzir a consciência comum do saber sensível imediato ao conhecimento de si filosófico. O que o filósofo atingira, por sua reflexão e na primeira parte da doutrina da ciência, deve ser reencontrado pela própria consciência em seu desenvolvimento. (HYPPOLITE, 1999, p. 24-25).

No entanto, para Hegel, esses “dois pontos de vista”, tanto o de Kant quanto o de Fichte, permanecem fixados no horizonte de determinação da subjetividade. Em *Fé e Saber*, de 1802, considerada a sua última obra do chamado período de juventude, Hegel já expõe esse desacerto teórico com as filosofias de Kant e Fichte. Para ele, “o empírico, que está no mundo como efetividade ordinária, existe nessas filosofias em unidade com a consciência e na forma do conceito, e assim elas são justificadas.” (HEGEL, G. W. F., 2007, p. 21). Esse princípio subjetivo comum à essas filosofias transformou-se, para Hegel, em uma representação natural, segunda a qual, “a filosofia, antes de abordar a Coisa mesma - ou seja, o conhecimento efetivo do que é, em verdade -, necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer” (HEGEL, G. W. F., 2014, § 73: p. 69). Essa cisão²⁰ entre filosofia e coisa em si, constitui, precisamente, o ponto de partida da Introdução da *Fenomenologia*.

Para chegar à ciência e ao verdadeiro saber, a filosofia deverá, portanto, conduzir a consciência desde a certeza sensível até o saber absoluto. Essa transformação trata-se, como veremos, de uma continuidade, uma “formação” que a consciência realiza em mediação com o saber fenomenal e imediato. Em seu aparecimento primeiro, a ciência é, por isso, uma aparência, um fenômeno e o “seu entrar em cena não é ainda a ciência realizada e desenvolvida em sua verdade.” (HEGEL, G. W. F., 2014, § 76: p. 71). É voltando-se, assim, contra si mesma e ao modo como aparece que a ciência se libertará, para Hegel, da sua condição fenomênica. Essa exposição do saber que aparece é descrito como

saber, que a Unidade da Apercepção Transcendental deve ser considerada apenas como uma condição lógica de síntese e não nos dá qualquer conhecimento real sobre nossa própria consciência -, apresenta-se para Fichte como uma solução insuficiente.” in: SANTORO, Thiago S. Intuição como princípio, intuição como fim. Apontamentos sobre a continuidade do projeto filosófico fichtiano. Revista de Estud(i)os sobre Fichte, v. 15, Dezembro, 2017. Disponível em: <http://journals.openedition.org/ref/774> . Acesso em: 26, Junho, 2023.

²⁰ Sobre essa noção de cisão, diz Barbosa (2010, p. 45): “em tal época moderna, o entendimento que se efetivou e conduziu a realidade a oposições fixas - de um lado, subjetividade, entendimento e teoria, de outro lado, objetividade, razão e prática - evidenciou-se na filosofia crítica como o ápice de tal separação, em que se tornando imperscrutável o abismo entre as partes, assim como a relação entre a coisa-em-si e o fenômeno. A cisão é o fator preponderante da formação dessa época moderna, que se evidencia não só de forma epistêmica como sujeito-objeto, o que marca o domínio do entendimento e suas contraposições rígidas, mas também como problemas objetivos da realidade de sua época, sobre a qual emerge o pensamento hegeliano.”.

o caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro. Ou como o caminho da alma, que percorre a série de suas figuras como estações que lhe são preestabelecidas por sua natureza, para que se possa purificar rumo ao espírito, e através dessa experiência completa de si mesma alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma. (HEGEL, G. W. F., 2014, § 77: p. 72)

Essa crítica à representação natural do conhecer realizada por Hegel apresenta, desse modo, a “história detalhada da formação para a ciência da própria consciência”. O seu caminho de formação equivale para a consciência natural como a perda do seu saber e da sua verdade, um caminho de dúvida e de desespero. Para Hyppolite, esse caminho da alma que se purifica rumo ao espírito tem como inspiração os “romances de formação” de Rousseau, Goethe e Novalis, publicados entre os séculos XVIII e XIX²¹. Esses romances representam a “experiência de formação” dos seus protagonistas, que através do erro e da ilusão são conduzidos à renúncia das suas verdades iniciais²². É por meio dessa experiência que a consciência natural atinge, assim, o saber absoluto. Ela é, para Hegel, o momento de negação do saber da consciência, a forma determinada²³ através da qual a consciência realiza a sua passagem e transição para uma nova figura. Essa transição de uma figura à outra se trata, como Hegel procura demonstrar, de uma necessidade do próprio processo e da própria concatenação de suas figuras. O saber da consciência natural tem, assim, “a sua meta fixada tão necessariamente quanto a série do processo. A meta está ali (...) onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito.” (HEGEL, G. W. F., 2014, § 80: p. 74).

É através, portanto, dessa “pulsão do todo”²⁴ que a consciência se dirige rumo ao saber absoluto. Essa necessidade constitui, efetivamente, a cientificidade desse caminho de

²¹ Essa leitura de Hyppolite é referida por Pierre Jean Labarrière como “histórico-genética”. Em sua investigação inicial acerca das posições metodológicas mais completas para abordar a obra de Hegel, ele afirma: “hay en efecto, simplificando las cosas, dos posiciones metodológicas posibles: una que llamaré histórico-genética, y otra, sistemático-estructural. La primera, ilustrada por la tesis de Jean Hyppolite, cuyo título es significativo, se basa en dos opciones epistemológicas precisas: en primer lugar, es posible y deseable esclarecer el texto de Hegel poniendo de relieve las fuentes, influjos, filiaciones que manifiesta en él la aparición de un tema, una cita, explícita o no, una alusión histórica; por ejemplo, los probables préstamos tomados de Goethe, Schiller y Cervantes de las figuras-tipo que ilustran las tres experiencias que vive la conciencia de sí en el movimiento de su actualización.” in LABARRIÈRE, Pierre J. La fenomenología del espíritu de Hegel. Traducción de Guillermo Hirata. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 23-24.

²² Para uma discussão e aprofundamento sobre esse ponto, ver Jean Hyppolite, *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*, p. 28.

²³ Essa negação, como veremos em seguida, se trata de uma negação determinada. Para Hegel, ela é o motor dessa progressão da consciência natural.

²⁴ Segundo Labarrière (1985, p. 31-32): “es preciso que la conciencia acepte primero caminar a ciegas hacia la ciencia. Sólo entonces una segunda aproximación permitirá comprender los textos de manera integrativa y determinar el sentido de su concatenación. En suma, la “primera lectura” exigiría que la conciencia, sin querer

formação, o meio pelo qual a consciência torna-se para si mesma o seu próprio conceito. Hegel pretende tomar, dessa forma, as determinações abstratas do saber e da verdade tais como ocorrem no interior da consciência. Saber e verdade, ser “para a consciência” e ser “em si”, tem as suas diferenças determinadas, assim, no interior da própria consciência, de tal modo que, se caso “investigarmos agora a verdade do saber, parece que estamos investigando o que o saber *é em si*. Só que nesta investigação ele *é nosso objeto; é para nós*. O Em-si do saber resultante dessa investigação seria, antes, seu ser *para nós*” (HEGEL, G. W. F., 2014, § 83: p. 75-76), o nosso próprio saber sobre ele. “Em si” e verdade seriam, nesse sentido, o ser que é “para nós”, o critério com a qual investigamos a verdade do saber, aquilo que é em si.

Entretanto, como diz Hegel (2014, § 84: p. 76), “a natureza do objeto que investigamos ultrapassa essa separação ou aparência de separação e de pressuposição. A consciência fornece, em si mesma, a sua própria medida.”. Ela contém em si o momento do saber e o momento da verdade, o ser que é “para um Outro” e o ser que é “em si”. Para Hegel, ambos os momentos pertencem, com efeito, à própria consciência e são determinados em seu próprio interior, de modo que ela mesma é a sua comparação. Como consequência, o que antes era tomado como “Em si”, independente do sujeito, não é “em si”, mas é somente para ela. Ambos os lados dessa distinção são, portanto, “para a consciência”, transformando, de saída, o próprio exame do saber em um exame do seu próprio padrão de medida. É essa distinção entre esses dois momentos que a consciência tem em si que permitirá Hegel apresentar essa cisão de maneira positiva. Se, nesse exame, conceito e objeto não se correspondem, a consciência deverá, então, alterar não apenas o seu conceito, mas também o seu objeto. Porém, na mudança do seu conceito e do objeto, muda-se, assim, o próprio padrão de medida. Como afirma Hegel (2014, § 86: p. 77), “esse movimento *dialético* que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto* dele surge o *novo objeto verdadeiro* para a consciência, é (...) o que se chama *experiência*.”

Em sua experiência a consciência possui, desse modo, dois objetos “Em si”: o primeiro é o “Em si” objetivo, o objeto enquanto existência efetiva; o segundo é o objeto “Em si” para a consciência, o “ser para ela desse Em si”, a representação do seu próprio saber. A experiência apresenta-se, assim, como o momento da passagem em que o seu primeiro objeto “Em si” torna-se, para ela mesma, um objeto que “só para a consciência é o Em si”. Esse movimento é apresentado por Hegel como o aniquilamento do “Em si”

primeiro e efetivo, a experiência da inverdade do seu objeto. Em uma longa e didática passagem, Hegel descreve como esse processo se desenvolve:

quando o que se apresentava primeiro à consciência como objeto, para ela se rebaixa a saber do objeto - e o *Em si* se torna um *ser-para-a-consciência do Em-si* - esse é o novo objeto, e com ele surge também uma nova figura da consciência, para a qual a essência é algo outro do que era para a figura precedente. É essa situação que conduz a série completa das figuras da consciência em sua necessidade. (HEGEL, G. W. F., 2014, § 87: p. 78-79).

É, portanto, em razão dessa necessidade que o caminho de transformação da filosofia em ciência se apresenta como ‘ciência ele mesmo’, e, segundo o seu conteúdo, como ‘ciência da experiência da consciência. (HEGEL, G. W. F., 2014, § 88: p. 79). Essa experiência que a consciência realiza abrange em si o sistema completo da consciência, um saber efetivo e sistemático que percorre em seu movimento²⁵ a série das figuras da consciência, como a Introdução procura descrever.

²⁵ ‘Concluyamos: para Hegel saber "científico" es o que podría llamarse, con una expresión que se aclarará a continuación, el Sistema en movimiento.’ (LABARRIÈRE, P. J., 1985, p. 36).

CAPÍTULO II – ANÁLISE E COMENTÁRIO DA INTRODUÇÃO DA FENOMENOLOGIA

Para os bichos e rios, nascer já é caminhar.
João Cabral de Melo Neto, O Rio.

A Introdução à *Fenomenologia*, cuja primeira edição é do ano de 1805, tem como ponto de partida o exame de “uma representação natural” (HEGEL, G. W. F., 2014, § 73: p. 69). Segundo Hegel, essa representação é, em sua essência, uma consideração, determinada de maneira prévia, sobre o conhecer. “Antes de se abordar a coisa mesma”²⁶ - ou seja, conhecer verdadeiramente -, a filosofia deverá, em primeiro lugar, pôr-se de acordo sobre o conhecer, dimensionando-o em conformidade com a sua natureza e os seus limites.

Historicamente, no entanto, essa questão não se apresenta de maneira simples. Na *Crítica da razão pura*, de 1781, Kant ocupa-se, em particular, com essa tarefa. Segundo ele, a razão humana estende-se, por sua própria natureza, até perguntas que não podem ser respondidas no domínio da experiência. A razão é impelida, por uma disposição que lhe é natural, para fora dos limites estreitos do pensamento representativo. É esse, precisamente, o traço que fundamenta e, ao mesmo tempo, determina a razão: a metafísica é o seu lugar oposto, a sua própria negação, o abismo de sua realização. Nela, a razão encontra-se atravessada por “contradições inevitáveis”²⁷. (KANT, I., 1989, B 22, p. 51).

A razão alça-se, desse modo, à avaliação de uma “necessária preparação”²⁸ (Ibid., B XXXVI, p. 31), cujo propósito consiste em restringir o seu uso por meio de uma crítica precedente das suas próprias capacidades. Interessa à Kant, portanto, “estender com confiança a nossa razão pura ou (...) lhe pôr limites seguros e determinados” (Ibid., B 22, p. 51). Era preciso, como outrora fez Copérnico, deslocar o seu espectador, demonstrar que em lugar de guiar-se pelos objetos, a razão deveria, afinal, regular-se pela faculdade de conhecimento.

Essa mudança no modo de compreender as relações entre o conhecimento e o seu objeto têm como finalidade transformar a inclinação metafísica da razão em uma ciência

²⁶ “Antes de abordar a Coisa mesma”, diz Hegel. O termo “Coisa mesma” tem o sentido, aqui, de uma coisa que é considerada independentemente das suas relações com outras coisas, uma “Coisa-em-Si” (*Ding an Sich*), aquilo que “em verdade é”, o “Absoluto” (*Absolut*). Para a representação natural, esses termos são contíguos e buscam designar o fim último do conhecer.

²⁷ Essas contradições, conforme projetadas por Kant, são obstáculos e impedimentos que apontam para o próprio limite da pretensão da razão em conhecer coisas metafísicas. Kant refere-se, de maneira parcial, às antinomias da razão, desenvolvidas de modo mais adequado na Dialética Transcendental.

²⁸ Valério Rohden, em sua edição da *Crítica da razão pura*, publicada em 1980, na Coleção *Os pensadores*, traduz esse trecho da seguinte forma: “a Crítica é antes a instituição provisória”.

verdadeira. O dispositivo crítico kantiano estabelece-se, para tanto, a partir da interiorização da tarefa epistemológica e da incorporação do seu objeto na representação. O conhecer se transforma, assim, em uma tarefa determinada de maneira a priori, “em que se verifica absoluta independência de toda e qualquer experiência” (Ibid., B 3, p. 37). Essa propedêutica à metafísica, como proposta por Kant, fundamenta-se, nesse sentido, nos princípios a priori, necessários e universais.

A metafísica dogmática²⁹, que pretende conhecer a natureza das ideias de Deus, Alma e Mundo, ilude-se, portanto, por não compreender os limites estreitos da faculdade de conhecer. Ela abre-se ao absoluto, busca conhecer o que está para além da experiência sensível, recaindo em erros e contradições. Kant esforça-se, nesse sentido, em reorientar essa disposição da razão à metafísica, conduzi-la por entre os limites daquilo que lhe é permitido conhecer e daquilo que lhe é permitido apenas pensar³⁰. A sua crítica prévia afasta e separa, para, à luz do entendimento³¹, poder reunir. Ela evidencia a importância do dispositivo subjetivo na relação do conhecer, assegura a possibilidade de uma “metafísica teórica”³² e indica os critérios e as regras para o funcionamento do próprio pensamento. Kant demonstra, em suma, a maneira pela qual o pensamento mede-se a si mesmo e, partindo de si, o seu mundo e os seus objetos.

Essa exigência de um exame prévio ao conhecer tornou-se, para Hegel, a orientação fundamental da representação natural. É por ela que o modo de pensar representativo se fixou e se definiu. A epistemologia kantiana transformou-se em sua régua e compasso, o seu ponto de apoio mais bem firmado no horizonte filosófico da modernidade. Ela representa, como diz Oliveira (1995, p. 33) “a explicitação plena da função da subjetividade no conhecimento humano, o que, como pensa Husserl, constitui o *telos* de todo o pensamento moderno”.

O conhecer transforma-se, com Kant, em uma tarefa determinada pela subjetividade. O sujeito transcendental articula o dado múltiplo intuído do espaço e do tempo³³, que são as formas puras da sensibilidade, e, no entendimento, é organizado, por suas formas puras, as

²⁹ A metafísica dogmática é aquela, segundo Kant, que pretende conhecer sem estabelecer uma crítica prévia de suas capacidades.

³⁰ O projeto crítico kantiano centra-se, portanto, na distinção entre o que é possível pensar e o que é possível conhecer, entre a coisa em si e o fenômeno.

³¹ A faculdade do entendimento é, nesse sentido, o meio pelo qual torna-se possível pensar o objeto da intuição. Ela pressupõe uma natureza a priori e o estudo de seu funcionamento constitui a lógica, em suas muitas divisões.

³² A metafísica teórica, diz Oliveira (1995, p. 34), é a “busca das condições apriorísticas da prática cognitiva dos fenômenos”. Essa distingue-se, ainda, da metafísica da ação livre do homem, da metafísica da liberdade.

³³ Espaço e tempo são as duas formas de intuição pura, como concebidas por Kant. Ambos precedem todo o conteúdo sensorial, e não pertencem aos objetos da sensibilidade. Sem o sujeito da consciência, ambos não existem.

categorias que operam à unidade sintática conceitual. Na *Crítica da razão pura*, o jogo conjunto entre a sensibilidade e o entendimento determina o objeto do conhecimento e assegura, como o fundamento dessa atividade de unificação, a unidade originária da apercepção³⁴. O conhecimento é, pois, o resultado da relação entre as faculdades, a transformação de um dado sensível, produto originário da experiência, em objeto.

É sob essa virada copernicana, e em referência à ela, que se inscreve, em parte, a tarefa inicial de Hegel. Essa preocupação prévia, estabelecida pela representação natural, ainda que justificável³⁵, torna-se, segundo ele, um contrassenso: o exame do conhecer, em seus limites e funcionamentos, estabelece, como consequência, uma separação entre o conhecer e o absoluto. Na *Crítica*, a razão centra-se em si mesma, em sua reflexão. O saber, “longe de coincidir com a verdade absoluta das coisas”, diz Figueiredo (2005, p. 9), “é todo ele travejado por elementos inscritos na nossa faculdade de conhecer, cuja estrutura antecede a experiência e determina os parâmetros no interior dos quais ela se torna possível”³⁶.

Essa orientação à subjetividade é um recuo à unidade originária da consciência, a estrutura primeira de constituição da objetividade. Essa unidade de sínteses, consciência pura e imutável, reúne o dado múltiplo do espaço e do tempo em seu horizonte de determinação. Esse cuidado prévio transforma-se, para Hegel, portanto, na convicção de “que entre o conhecer e o absoluto passa uma nítida linha divisória” (HEGEL, G. W. F., 2014, § 73: p. 69), uma separação entre o sujeito da representação e o objeto a ser conhecido. Essa cisão manifesta-se, para Hegel, sob os signos das representações do conhecer como instrumento e meio. Pois, se, por um lado, o conhecer é um *instrumento* com o qual se visa apreender o absoluto, ele modifica e corrompe a natureza do seu objeto de conhecimento; porém, se, por outro lado, ele é um *meio*, a verdade conforma-se à própria natureza desse meio³⁷. Em ambos os casos, diz Hegel (2014, § 74: p. 70), pressupõe-se, como resultado, “uma diferença entre

³⁴ Segundo Kant: “a unidade *transcendental* da apercepção é aquela pela qual todo o múltiplo dado numa intuição é reunido num conceito do objecto” (1989, B 139, p. 139). Essa capacidade de reunir diferentes representações na unidade do objeto corresponde, em suma, à consciência, um “Eu” puro e originário.

³⁵ Este cuidado prévio justifica-se, para Hegel, por dois motivos: em parte, 1) há, possivelmente, diversos tipos de conhecimento e, dentre eles, um poderia ser mais apto que o outro para o conhecimento efetivo do que é, tornando possível, assim, uma falsa escolha entre os possíveis; de outra parte, 2) sendo o conhecer uma faculdade de espécie e de âmbito determinados, sem uma determinação mais exata de sua natureza e dos seus limites, apreende-se as nuvens do erro em lugar do céu da verdade.

³⁶ FIGUEIREDO, Vinícius de. Kant & a Crítica da razão pura. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2005.

³⁷ “Pois, se o conhecer é o instrumento para apoderar-se da essência absoluta, logo se suspeita que a aplicação de um instrumento não deixe a Coisa tal como é para si, mas com ele traga conformação e alteração. Ou então o conhecimento não é instrumento de nossa atividade, mas de certa maneira um meio passivo, através do qual a luz da verdade chega até nós; nesse caso também não recebemos a verdade como é em si, mas como é nesse meio e através dele.” (HEGEL, G. W. F., 2014, § 73: p. 69).

nós mesmos e esse conhecer, mas, sobretudo, que o absoluto esteja de um lado e o conhecer de outro - para si e separado do absoluto - e mesmo assim seja algo real.”.

É, pois, em vista dessa consequência que Heidegger (2002, p. 158), em seu comentário à Introdução da *Fenomenologia*, chama atenção para a mudança entre os termos “filosofia” e “ciência”, ocorrida logo no início do segundo parágrafo: “Em todos os parágrafos que se seguem”, afirma ele, “Hegel não volta a utilizar o nome de filosofia. Fala de ciência.”. Essa transição resulta da desconfiança prévia introduzida pela representação natural na própria “ciência” e em sua tarefa de conhecer efetivamente. Ela é, para Hegel, o caminho de superação da diferença entre o absoluto e o seu conhecer, o ponto de partida para a transformação da filosofia em saber efetivo, em ciência do absoluto.

Em sua posição, Hegel afirma que “só o absoluto é verdadeiro, ou só o verdadeiro é absoluto.” (2014, § 75: p. 70). Essa equivalência entre ciência e filosofia corresponde, nesse sentido, à passagem da representação do conhecer como um meio - que é real e, ao mesmo tempo, está separado do absoluto - para a apresentação do conhecer em sua identidade com o absoluto. Em lugar de uma superação, essa passagem à posição contrária, torna-se, contudo, igualmente dogmática. Ela representa, em sua contraposição à representação natural, um outro ponto de vista sobre o conhecer. Em seu antagonismo, ambas as posições se transformam, segundo Hegel (2014, § 75: p. 71), em um “falatório”, uma “distinção obscura entre um Verdadeiro absoluto e um Verdadeiro ordinário”, e o melhor seria, em suas palavras, “rejeitar tudo isso como representações contingentes e arbitrárias”. Em cada uma dessas posições, conclui ele, não se alcançou a significação exata dos termos de que esse falar pressupõe.

Embora busquem conhecer verdadeiramente, tanto a representação natural quanto a sua contraposição rejeitam o próprio absoluto. Em seu medo de errar, ambas as posições se tornam dogmáticas. Elas equivalem, em suas mobilizações de termos não demonstrados, à “uma aparência oca do saber, que desvanece imediatamente”, como diz Hegel (2014, § 76: p. 71), “quando a ciência entra em cena”. O “conhecer”, o “absoluto” e o “verdadeiro” têm de ser, afinal, produzidos, pois, como afirma Marcos Nobre,

se a principal pressuposição da representação natural é a de que ela dispõe dos conceitos de que lança mão, de que a significação dos conceitos utilizados é universalmente conhecida, então a saída para esse dogmatismo que a funda está em se colocar como tarefa a produção dos conceitos, momento em que a representação perde a sua “naturalidade”, justamente. A própria ciência tem de ser produzida, não pode ser pressuposta como dada. Mas, ao mesmo tempo, só pode

ser tomada como se dá, como surge (*auftritt*); tomá-la de outra maneira seria incorrer em dogmatismo. (NOBRE, M., 2018, p. 137).

Essa tarefa não se trata, portanto, de um retorno a um estágio originário. Ela é, ao contrário, o convite para a transformação desses termos em conceitos, o ponto de partida de uma marcha ainda indefinida em direção à ciência. Em seu ‘‘entrar em cena’’, tal ciência é, contudo, apenas um fenômeno: uma manifestação em sua forma mais simples e imediata. Ela surge ao lado de outros saberes como um saber não verdadeiro, uma ciência ainda não ‘‘realizada e desenvolvida em sua verdade’’ (HEGEL, G. W. F., 2014, § 76: p. 71). Ela é, em sua apresentação inicial, um saber do que aparece (*Erscheinen*). Essa definição da ciência como um saber fenomênico busca reformular o problema inicial do conhecer a partir da análise das pressuposições da representação natural. Em lugar da contraposição entre o conhecer e o seu absoluto, Hegel estabelece, nesse momento, um antagonismo entre dois pontos de vista distintos sobre o conhecer. O primeiro é o ponto de vista da ciência, do saber verdadeiro, e o outro, o ponto de vista do saber dogmático, representativo, e não verdadeiro. Como ambos não podem ser verdadeiros ao mesmo tempo, ‘‘é a própria lógica representativa que exige que sejam determinados segundo a contraposição entre um ‘‘saber verdadeiro’’ e um ‘‘saber não verdadeiro’’, conforme afirma Marcos Nobre (2018, p. 138).

Seria um equívoco, portanto, apoiar o ponto de vista da ciência no mesmo dogmatismo das posições anteriores. Contudo, se a ciência é, ela mesma, um saber que aparece e se, em sua manifestação, ela surge ao lado de outros saberes, como é possível assegurar, então, que essa manifestação seja realmente a aparição do próprio absoluto?³⁸. Como, afinal, se poderia apreender o absoluto por meio de um fenômeno? Como nos adverte Heidegger (2002, p. 169), ‘‘a ciência tem ela mesma, na medida em que apresenta o saber que aparece, de chegar plenamente à aparição através desta apresentação e do seu decurso.’’. O saber absoluto, isto é, a ciência, não surge de maneira imediata, como algo fixo e duradouro. Ela se produz em sua própria apresentação, na luta com a sua própria aparência. Essa apresentação do saber que aparece é descrita, assim, ‘‘como o caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro.’’ (HEGEL, G. W. F., 2014, § 77: p. 72), o ‘‘caminho da alma’’ que percorre a série de suas figuras como estações pré-estabelecidas por sua própria natureza e se purifica em direção ao espírito. Essa ‘‘consciência natural’’ tem por objeto e critério de verdade exclusivamente o saber fenomênico, aquilo que lhe aparece da

³⁸ Para Heidegger (2002, p. 167), ‘‘estes modos do aparecer permanecem desproporcionados ao entrar em cena da ciência; pois não poderá nunca estender-se neles como ela mesma é e, assim, se pôr plenamente de pé.’’

maneira mais imediata. O seu saber é a certeza sensível, pura e emergente, a mais verdadeira possível. Como uma consciência real e imediata, essa certeza é, cada vez mais, a sua verdade.

Em seu aparecer, esse saber fenomenal é apresentado, nesse sentido, como “a ontologia da consciência efectiva enquanto efectiva.” (HEIDEGGER, M., 2002, p. 174). Ele é, segundo essa perspectiva, apenas “conceito do saber”, saber não real. Sua verdade contém, tão e somente, uma verdade imediata, o resultado de um representar em geral e indeterminado. Essa consciência natural assenta-se, como conclui Heidegger, “não no sensível e no que é perceptível sensivelmente, mas sim no que imediatamente na consciência emerge e que, enquanto assim emergente, é por ela imediatamente aceite.” (Ibid, p. 177).

Cada representação, que é tomada como um saber real, cada etapa da série de figuras que compõem o caminho de formação da consciência natural, tem para ela uma significação negativa. Esse caminho representa a perda de si mesma e da sua verdade. Ele é considerado, para Hegel, como “o caminho da dúvida [*Zweifel*] ou, com mais propriedade, caminho de desespero [*Verzweiflung*]” (HEGEL, G. W. F., 2014, § 78: p. 72). Segundo ele, essa dúvida estende-se por todo o âmbito da consciência fenomenal sob a forma de um “ceticismo”³⁹. Ela é, em sua realização efetiva, a entrada consciente na inverdade das representações e pensamentos tidos aparentemente como naturais. Essa apresentação da consciência natural em sua inverdade não se trata, nesse sentido, de um movimento meramente negativo, que vê em seu resultado somente o “puro nada”, vazio e indeterminado, conforme pressuposto pelo ceticismo. No entanto, mais que isso, essa negação do saber da consciência natural transforma-se, mediante a necessidade do seu processo e da concatenação de suas figuras, no ponto de passagem da consciência de uma figura à outra.⁴⁰ Ela é, para Hegel, o motor dessa progressão: uma “negação determinada” que conduz a consciência através da série completa de suas figuras, produzindo, assim, o processo por si mesmo.

Contudo, “esse papel da negação, que enquanto negação determinada engendra um novo conteúdo, não aparece”, segundo Hyppolite (1999, p. 31), “em uma primeira abordagem.”. Para compreender o que leva a consciência de uma etapa do caminho à próxima “é preciso admitir”, afirma ele, “que o Todo é sempre imanente ao desenvolvimento da consciência” (Ibid. p. 31). Ou seja: não é apenas o desenvolvimento e a concatenação das figuras entre si que são fixadas de maneira necessária, mas também a sua meta, o saber absoluto, o momento “onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a

³⁹ Esse ceticismo trata-se, em seu sentido mais amplo, de uma atividade negativa da consciência, uma parte que lhe é constitutiva e que permite ao “espírito” examinar o que é a verdade.

⁴⁰ Segundo Hegel, “a série completa das formas da consciência não real resultará mediante a necessidade do processo e de sua concatenação mesma.” (HEGEL, G. W. F., 2014, § 79: p. 73).

si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito.” (HEGEL, G. W. F., 2014, § 80: p. 74). Sem essa imanência ao saber verdadeiro, a consciência não compreenderia, afinal, a necessidade da sua própria progressão.

Toda a Introdução da *Fenomenologia* será, assim, a história dessa imanência. Ela é a descrição de um caminho que se realiza a partir do seu próprio fim. Como tal, a consciência dirige-se em direção à sua meta, ultrapassando-se a si mesma em sua vontade do absoluto. De acordo com Hegel, ela é o seu próprio conceito, aquilo que vai além de si mesma em seu ato de ultrapassar o que é limitado. “É essa exigência transcendental”, como bem nos lembra Hyppolite (1999, p. 31), “que constitui a natureza da consciência como tal” e a conduz rumo à sua meta.

Hegel parece retomar, nesse momento, a essência da apresentação do saber que aparece. Segundo ele,

essa exposição, representada como um *procedimento* da ciência em relação ao saber *fenomenal* e como *investigação* e *exame da realidade do conhecer*, não se pode efetuar sem um certo pressuposto colocado na base como *padrão de medida*. (HEGEL, G. W. F., 2014, § 81: p. 75).

Esse pressuposto é, nesse sentido, o parâmetro e o critério de verdade da consciência. Ele é o alvo e o motor dessa marcha, àquilo que permite à consciência distinguir, de etapa em etapa, o saber verdadeiro do não verdadeiro. Sem esse padrão de medida, seria impossível a consciência investigar a si mesma e àquilo que lhe é imediato. Esse critério equivale, dessa maneira, a algo externo, um parâmetro independente à própria consciência e que a permite decidir, por meio de sua experiência, sobre a verdade do seu próprio saber.

No entanto, formulada nestes termos, essa apresentação do saber que aparece torna-se, desse modo, contraditória. Afinal, segundo Nobre (2018, p. 191), “se o ponto de vista da ciência fosse colocado como instrumento de aferidade da exatidão ou não do saber fenomenal, a própria apresentação se tornaria dogmática, pois que deixaria de ser processo de produção, de realização do conceito.”. Ou seja, diferente do saber representativo, não verdadeiro, essa apresentação do saber fenomênico deverá produzir os seus próprios conceitos. Se o seu objetivo é conhecer verdadeiramente, ela não pode estabelecer como padrão de medida algo exterior ao desenvolvimento da consciência, pois, do contrário, a própria apresentação recairia em dogmatismo.

Tanto essa contradição quanto a necessidade de um padrão de medida adequado à apresentação do saber que aparece se darão a conhecer, de maneira mais determinada, a partir

da retomada das determinações abstratas do saber e da verdade, tais como se encontram na consciência. De acordo com Hegel (2014, § 82: p. 75), “a consciência *distingue* algo de si e ao mesmo tempo se *relaciona* com ele”. Essa relação determinada chama-se saber. Ele é o ser de algo para a consciência, uma conexão com aquilo que a consciência diferenciou de si própria. “Nós, porém, distinguimos desse ser para um outro, o ser-em-si”. Este ser relaciona-se com o saber e, ao mesmo tempo, se distingue dele, pondo-se fora dessa relação. O lado desse em-si é chamado por Hegel de verdade. Determinados no interior da própria consciência, esses momentos distinguem-se, assim, entre saber e verdade, “ser para a consciência” e “ser-em-si”.

Essa retomada da essência da apresentação não visa, todavia, aprofundar-se propriamente nessas determinações abstratas. O objetivo de Hegel consiste, nesse momento, em abordar o saber que aparece e o modo pelos quais as suas determinações imediatamente se apresentam. Segundo ele, “se investigarmos agora a verdade do saber, parece que estamos investigando o que o saber *é em si*. Só que nesta investigação ele é *nosso* objeto; *é para nós*.” (HEGEL, G. W. F., 2014, § 83: p. 75-76). Do ponto de vista de Hegel, esse “ser em si” se trata, assim, de um “ser para nós”, do “nosso” saber determinado sobre ele. Ele equivale ao critério de verdade da consciência, o padrão de medida utilizado para investigar a verdade do seu próprio saber. Os momentos do saber e da verdade transformam-se, portanto, em “ser para a consciência” e em “ser para nós”⁴¹. O que Hegel descreve, desse modo, como a verdade do saber trata-se, na realidade, de uma verdade exterior ao objeto, uma verdade para “nós”. A sua essência não corresponde à verdade daquilo é “em si mesmo”, mas, ao “nosso” próprio saber sobre ele. Para Marcos Nobre (2018, p. 206), se assim for, “apenas nós poderemos de fato realizar o exame, já que apenas *nós* teremos a perspectiva do em-si, da verdade”. O “ser para a consciência” e o “ser para nós” são determinados dessa forma, de maneira oposta, como dois momentos distintos.

É, pois, por essa razão que Hegel procura demonstrar, em contrapartida, que a natureza da consciência é tal que a isenta dessa aparente separação. Em seu exame, “a consciência fornece, em si mesma, sua própria medida; motivo pelo qual a investigação se

⁴¹ Como demonstra Nobre (2018, p. 194), estabelecer o saber do filósofo, o “para nós”, como padrão de medida do saber fenomênico implicaria dogmatismo em pelo menos três sentidos: “em primeiro lugar, no sentido de um pressuposto fundante (a pressuposição é a marca por excelência do dogmatismo), algo *anterior* ao próprio processo em que deveria necessariamente nascer. Em segundo lugar, uma pressuposição como essa surgiria *ao lado* de todas as outras pressuposições possíveis, ou seja, (...) ela surge tal como o saber não verdadeiro, de modo que a sua asseveração vale tanto quanto outra qualquer (cf. § 4). Em terceiro lugar, se investigássemos a verdade do saber, ele se tornaria nosso objeto, de maneira que não apreenderíamos a verdade do saber, mas apenas o nosso saber dele.”

torna uma comparação de si consigo mesma, já que a distinção que acaba de ser feita incide na consciência” (HEGEL, G. W. F., 2014, § 84: p. 76). De acordo com ele, ambos os momentos pertencem à natureza da consciência. Ela mesma equivale, desse modo, ao seu próprio padrão de medida, o critério de verdade por meio do qual o seu saber é avaliado⁴². O saber do objeto e o próprio objeto transformam-se, nesse sentido, de maneira mútua, co-pertencendo-se em suas próprias diferenças na unidade dessa consciência. Há na consciência, assim, dois momentos distintos e, ao mesmo tempo, complementares: um “para um Outro”, chamado momento do saber, e um outro fora dela, o objeto, aquilo que é “em si” mesmo, determinado como o momento da verdade. Eles correspondem ao conceito e ao objeto dessa investigação e todo o exame do saber que aparece consiste, nesse sentido, “em ver se o conceito corresponde ao objeto” (HEGEL, G. W. F., 2014, § 84: p. 76) e vice-versa. “Ser para um Outro” e “ser em si”, conceito e objeto, saber e verdade pertencem, assim, à própria consciência, de modo que só nos resta - à nós, o filósofo - o puro observar:

para nós, os que apresentamos, resulta disso a máxima que dirige todo o representar do que aparece no seu aparecer. Reza assim: ponde de lado os vossos caprichos e as vossas opiniões sobre o que aparece. Por conseguinte, a atitude fundamental do conhecer absoluto não consiste em assaltar a consciência que aparece com um dispêndio de conhecimentos e de argumentos, mas sim em suprimir tudo isto. Suprimindo-o, alcançamos o puro examinar, que nos deixa ver o aparecer. No examinar conseguimos alcançar a ver “a coisa tal como ela mesma *em si e para si é*”. Mas a coisa é o saber que aparece enquanto o que aparece. A coisidade da coisa, a realidade do real é o aparecer ele mesmo. (HEIDEGGER, 2002, p. 200)

É preciso recusar, desse modo, os padrões de medida externos à consciência durante o exame do saber que aparece, de forma que assim se possa ver como a Coisa “é em si” e “para si mesma”. Conceito, objeto e padrão de medida encontram-se determinados, assim, no interior da própria consciência e o exame do saber que aparece consiste na comparação da consciência consigo mesma. Sendo consciência do objeto e consciência de si, Hegel procura mostrar, nesse sentido, que a consciência é, ao mesmo tempo, consciência daquilo que é “verdadeiro para ela” e consciência do seu “próprio saber” dessa verdade. Para ele, “enquanto ambos são *para a consciência*, ela mesma é sua comparação: é *para ela mesma* que seu saber do objeto corresponde ou não a esse objeto.” (HEGEL, G. W. F., 2014, § 85: p. 77).

⁴² Sobre esse ponto, lembra-nos Heidegger (2002, p. 198): “ela mesma é já, para si mesma, o seu conceito. É por isso que tem o seu critério nele. É por isso que coloca ela mesma o critério à disposição dele mesmo. O “nela mesma” significa, duplamente, que a consciência tem o critério residente na sua essência.”.

É a partir dessa relação entre o saber do objeto e o próprio objeto que a consciência estabelece, para si mesma, o momento do “em si” e o momento do seu saber. Tanto um quanto o outro são partes constitutivas dessa consciência, de modo que o verdadeiro é verdadeiro somente “para ela”. Saber e objeto transformam-se, assim, em momentos distintos, como uma diferença determinada no interior da própria consciência. Essa distância entre ambos trata-se, desse modo, da inadequação entre saber e objeto, onde “o que antes era o *Em-si* não é em si, ou seja, só era em si *para ela*.” (HEGEL, G. W. F., 2014, § 85: p. 77)⁴³. Quando a consciência descobre, portanto, que o seu saber e o seu objeto não se correspondem, ela vê-se obrigada a alterar o seu saber e, em consequência, o seu próprio objeto. Ao mudar os seus momentos, muda-se também o seu próprio padrão de medida, a unidade dessa relação.

É essa “experiência” que a consciência realiza em si mesma, em seu saber e em seu objeto, que Hegel irá chamar no início do § 86, da *Fenomenologia*, de “movimento dialético”. Segundo ele, “dele surge o *novo* objeto *verdadeiro* para a consciência”, o resultado da experiência realizada sobre o seu objeto anterior. Em sua experiência, como afirma Hyppolite (1999, p. 40), “a consciência vê *desaparecer* aquilo que até então tomava como Verdadeiro e o em-si, mas ao mesmo tempo vê *aparecer*, como se fosse uma coisa nova, *encontrada*, um objeto diferente.”. Esse novo objeto não se trata, desse modo, de um objeto distinto, outro absolutamente oposto ao anterior. Ele é, ao contrário, a sua continuidade, o objeto transformado em saber por meio da experiência.

Para a consciência, porém, é como se isso tudo lhe ocorresse de maneira accidental. A passagem do primeiro objeto e do seu saber para um novo objeto, do qual se diz que é resultado da experiência, não parece corresponder ao que é habitualmente entendido por ela como experiência. Para ela, “parece que nós fazemos a experiência da inverdade de nosso primeiro conceito *em um outro objeto*, que encontramos de modo um tanto casual e extrínseco.” (HEGEL, G. W. F., 2014, § 87: p. 78). Tal como o ceticismo, ela acredita encontrar, como resultado da sua experiência, um objeto inteiramente distinto do seu objeto anterior: o saber não verdadeiro transformado, ele mesmo, em um outro, um “puro nada”, também vazio e indeterminado.

Enriquecido, entretanto, com sua experiência prévia, esse “puro nada” é, de fato, tudo aquilo que o saber anterior possuía como verdade. Ele é o “nada” de um saber não

⁴³ Sendo consciência de um objeto e consciência de si, a consciência é, ao mesmo tempo, consciência do que é “para ela” o verdadeiro e consciência do seu saber sobre essa verdade. Desse modo, aquilo que ela tomava como sendo o “em si”, o verdadeiro dessa relação, é descoberto como algo que é “em si somente para ela”. Esse momento constitui o que Hegel chama de “ambiguidade desse verdadeiro”: o objeto que é “em si” e é também “em-si para a consciência”.

verdadeiro do qual ele é o resultado. É desse modo que, para Hegel, ocorre a série completa das figuras que a consciência percorre: quando um objeto é reduzido para ela a um saber, um ser para a consciência desse em si, ela vê surgir diante de si uma nova figura. Ela não sabe de onde, tampouco como surgiu esse novo objeto da sua experiência⁴⁴. Imersa em sua própria experiência, “*para ela*, o que surge só é como objeto; *para nós*, é igualmente como movimento e vir-a-ser.” (HEGEL, G. W. F., 2014, § 87: p. 79).

É por essa necessidade, portanto, que esse caminho de experiências que a consciência realiza em direção à ciência já é ciência ele mesmo. Ele abrange o conjunto total da verdade do espírito em seu sistema completo, de modo que os seus momentos são determinados como figuras da consciência. Ao abrir caminho, assim, em direção à sua verdadeira existência, a consciência vê surgir o momento em que a sua exposição coincide com a “ciência autêntica do espírito”, o momento onde a aparência se torna igual a essência e o seu saber e objeto coincidem. É nesse momento, portanto, que ela apreende a sua verdadeira essência, designando, desse modo, a natureza do saber absoluto em sua “ciência da experiência da consciência”.

⁴⁴ Para Hyppolite (1999, p. 41), “tudo se passa como se a consciência esquecesse seu próprio vir-a-ser, que, em cada momento particular, faz com que ela seja o que é.”. Nesse sentido, é apenas o filósofo que conhece a dialética necessária que coordena a série dessas figuras da consciência, pois, ela mesma está compreendida na própria experiência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho teve como finalidade apresentar o “vasto desenho histórico-dialético”⁴⁵ que estrutura a Introdução da *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Notamos, no primeiro capítulo, a partir do estudo do desenvolvimento do pensamento do jovem Hegel, em especial nas obras produzidas nas cidades de Frankfurt e Jena, entre os anos de 1797 à 1807, o modo pelo qual a forma sistemática das suas preocupações iniciais sobre a religião se transformou aos poucos em uma autocrítica da reflexão filosófica (BOURGEOIS; HEGEL, G. W. F., 1995). Nesses textos, a antiga unidade originária, infinita, como à que viviam os antigos gregos, é posta em oposição à “atividade separadora do entendimento” (LUTZ MÜLLER, 2005), atribuída por Hegel às filosofias de Kant, Fichte e, alguns anos mais tarde, também de Schelling. Essa crítica à separação entre o absoluto e o saber da consciência permitiu-nos determinar a maneira pela qual Hegel reconciliou, em sua obra de 1801, a antiga unidade entre saber e objeto, finito e infinito, em uma “identidade da identidade e da não identidade”.

Essa unidade de diferenças é a totalidade infinita que contém em si as determinações dialéticas finitas e parciais. Diferente do entendimento, descrito como a “faculdade da limitação”, é a razão quem introduz a cisão no absoluto como um elemento necessário para o conhecimento sistemático. Foi a partir, precisamente, dessa orientação para o sistema apresentada por Hegel em suas obras de juventude, que pudemos retomar, na *Fenomenologia do espírito*, a ciência do saber absoluto em sua ordenação necessária, progressiva e sistemática. São essas discussões presentes no período de juventude de Hegel que o conduziram a descrever a *Fenomenologia* como “a primeira parte do sistema da ciência”. Buscamos, assim, recolher, à luz da letra de Hegel, os poucos e comedidos comentários do autor à sua própria *Fenomenologia*. O exame desses comentários procurou apontar, nas obras publicadas ainda em vida, os deslocamentos e as contínuas mudanças da posição de Hegel sobre o seu livro de 1807.

Retomamos, na segunda parte desse primeiro capítulo, a apresentação de Hegel sobre o “ponto de vista da consciência”, conforme elaborado por Fichte e Kant, em suas críticas transcendentais das condições de possibilidade do conhecimento. Para esse efeito apoiei-me, especialmente, na literatura de Jean Hyppolite (1999) e Araújo de Oliveira (1995), bem como nas passagens do Prefácio e da Introdução à *Fenomenologia* de Hegel (2014). O

⁴⁵ Essa definição é, precisamente, de H. C. Lima Vaz. Ver LIMA VAZ, H. C.. Apresentação. In: MENEZES, Paulo. Para ler a *Fenomenologia do espírito*: roteiro. São Paulo: Editora Loyola, 1992, p.5.

desenvolvimento desse ponto de vista da consciência permitiu-nos compreender a natureza do princípio subjetivo presente nas chamadas filosofias da reflexão que Hegel apresenta em sua Introdução. Neste capítulo busquei descrever a relação entre ciência e filosofia a partir da metáfora do caminho de formação da consciência que abre passagem rumo ao saber absoluto e verdadeiro. Descrito nos termos de um ‘romance de formação’ (HYPPOLITE, 1999), esse caminho contém em si mesmo a necessidade do seu próprio processo, o momento da determinação da negação do saber da consciência, através da qual a consciência realiza a sua transição para uma nova etapa. É, portanto, a partir desse movimento que ocorre em seu saber e em seu objeto (G. W. F. HEGEL, 2014) que procuramos demonstrar a relação entre os conceitos de *experiência* e *dialética*, expostos por Hegel em sua Introdução.

No segundo e último capítulo, analisamos o breve conjunto dos dezessete parágrafos que compõem e estruturam a Introdução da *Fenomenologia*. Propomos, nesse momento, uma aproximação (NOBRE, 2018) mais detalhada ao próprio texto do Hegel, procurando apresentar, parágrafo por parágrafo, as ideias principais que constroem o caminho de experiências da consciência. O nosso ponto de partida foi a crítica de Hegel à exigência de um exame prévio ao conhecer, conforme assegurado na posição da representação natural. Em sua retomada do horizonte inaugurado pela virada copernicana de Kant, Hegel descarta o contrassenso dessa posição, acusando-a de estabelecer uma separação entre o conhecer e o absoluto. A saída dessa posição dogmática definiu a ciência como um saber fenomênico, que atravessando o caminho da dúvida e do desespero (HEGEL, 2014), vê na negação do seu saber a determinação da sua própria posição em sua imanência ao saber verdadeiro.

Como buscamos apresentar, toda a Introdução da *Fenomenologia* é descrita, assim, como a história dessa imanência, a descrição de um caminho que se realiza em razão de seu fim. Sendo a consciência o seu próprio critério (HEIDEGGER, 2002), ela é consciência do objeto e consciência de si mesma, consciência do que é verdadeiro para si e consciência do seu saber dessa verdade. É em razão da necessidade desse movimento dialético que a consciência realiza em si que esse caminho de formação é ciência ele mesmo e, como demonstramos, é ciência da experiência da consciência. Situada em paralelo às obras de juventude de Hegel, a Introdução da *Fenomenologia* constitui, assim, o caminho da consciência em direção ao absoluto, o pontapé inicial de Hegel rumo ao seu sistema da ciência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barbosa, Alexandre de Moura. **Ciência e experiência**: um ensaio sobre a Fenomenologia do espírito de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.
- BECKENKAMP, Joãozinho. **Entre Kant e Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- BOURGEOIS, Bernard. **A enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel**. In: HEGEL, G. W. F. Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830). Tradução: Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.
- FIGUEIREDO, Vinícius de. **Kant & a Crítica da razão pura**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2005.
- HEGEL, G. W. F. **Ciência da lógica**. A Doutrina do Ser. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Coordenador: Agemir Bavaresco. Colaboradores: Michela Bordignon, Tomás Farcic Menk, Danilo Costa e Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 2016.
- HEGEL, G. W. F. **Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling**. Tradução: Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2003.
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio** (1830). Tradução: Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, G. W. F.. **Fé e saber**. Tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Editora Hedra, 2007.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 9ª ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. **O conceito de experiência em Hegel**. In: HEIDEGGER, Martin. Caminhos de Floresta. Tradução de Helder Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- HYPPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel**. Tradução de Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 2ª Edição. Trad.: Manuela Pinto e. Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- LABARRIÈRE, Pierre J. **La fenomenología del espíritu de Hegel**. Traducción de Guillermo Hirata. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- LIMA VAZ, H. C.. **Apresentação**. In: MENEZES, Paulo. Para ler a Fenomenologia do espírito: roteiro. São Paulo: Editora Loyola, 1992.
- LUTZ MÜLLER, Marcos. O idealismo especulativo de Hegel e a modernidade filosófica: crítica ou radicalização dessa modernidade? **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, v. 2, n. 2/3, p. 14 (1-20), dezembro, 2005.

MENEZES, Paulo. **Para ler a Fenomenologia do espírito**: roteiro. São Paulo: Editora Loyola, 1992.

MORUJÃO, Carlos. **Introdução**. In: HEGEL, G. W. F. Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling. Tradução: Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2003.

NOBRE, Marcos. **Como nasce o novo**: Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel. São Paulo: Editora Todavia, 2018.

OCHOA, H.; GUTIÉRREZ, R. Schelling-Hegel. Correspondencia completa. **Miscelánea Poliana**, España, n. 15, 2007.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A Filosofia na Crise da Modernidade**. 2ª ed. São Paulo: Editora Loyola, 1995.

SANTORO, Thiago S. Intuição como princípio, intuição como fim. Apontamentos sobre a continuidade do projeto filosófico fichtiano. **Revista de Estud(i)os sobre Fichte**, v. 15, Dezembro, 2017.

SIEP, Ludwig. **El camino de la Fenomenología del espíritu**: un comentario introductorio al Escrito sobre la diferencia y la Fenomenología del espíritu de Hegel. Traducción de Carlos Emel Rendón. Barcelona: Anthropos Editorial, 2015.