



HEIDEGGER E A *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* DE HEGEL

ROBSON COSTA CORDEIRO¹

RESUMO: O texto aborda as considerações feitas por Heidegger sobre a *Fenomenologia do Espírito de Hegel*, mostrando que o espírito é o objeto e também o sujeito da fenomenologia e que, portanto, o genitivo da expressão *Fenomenologia do Espírito* é tanto um *genitivus obiectivus* como também um *genitivus subjetivus*. Ademais, o texto irá também procurar distinguir as concepções de fenomenologia dos dois pensadores, estabelecendo entre eles uma confrontação de pensamento.

PALAVRAS-CHAVE: Heidegger, Hegel, consciência, fenomenologia.

ABSTRACT: The text deals with Heidegger's considerations about Hegel's *Phenomenology of the Spirit*, showing that the spirit is the object and also the subject of phenomenology and that, therefore, the genitive of the expression *Phenomenology of the Spirit* is both a *genitivus obiectivus* and a *genitivus subjetivus*. In addition, the text will also seek to distinguish the conceptions of phenomenology from the two thinkers, establishing a confrontation between them.

KEYWORDS: Heidegger, Hegel, consciousness, phenomenology.

A expressão *fenomenologia do espírito* (*Phänomenologie des Geistes*) é ambígua, pois o espírito não é simplesmente o objeto da fenomenologia, tal como parece designar o genitivo. A fenomenologia, conforme a entende Hegel, não é uma “metodologia” racional utilizada pelo sujeito para poder conhecer o espírito, que supostamente seria o seu objeto, desvendando-o e trazendo-o ao conhecimento. A fenomenologia é do espírito porque o espírito é tanto o objeto como também o sujeito da fenomenologia, sendo o genitivo aí expresso tanto um *genitivus obiectivus* como também um *genitivus subjetivus*, conforme buscaremos desenvolver a partir das reflexões feitas por Heidegger sobre a referida obra de Hegel, procurando, para tanto, e dentro das limitações do texto, também distinguir as concepções de fenomenologia dos dois pensadores.

A fenomenologia é a experiência (*Erfahrung*), a viagem do espírito através das diversas figuras da consciência rumo ao Absoluto, ao saber de si mesmo. Mas o conhecimento do absoluto não é instrumento ou *medium* fora do absoluto. Antes é, como consciência, o

¹ Professor Adjunto do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: robsonccordeiro@bol.com.br

elemento do seu aparecer, que se funda no absoluto mesmo e é por ele desdobrado. Este aparecer em suas diferentes figuras não é, portanto, meio, mas o curso do absoluto, que aparece através dos seus graus de aparição (*Erscheinung stufen*). (HEIDEGGER, 2007, p. 167)

É por isso que Hegel colocou na primeira edição da *Fenomenologia do Espírito*, depois do prefácio e antes da introdução, um frontispício com o título *Ciência da Experiência da Consciência* (*Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtsein*), pois a fenomenologia do espírito é a experiência (*Erfahrung*) que a consciência faz consigo mesma, sendo essa experiência o próprio curso do absoluto. O absoluto só aparece de modo absoluto, isto é, no absolver (*im absolvieren*), no liberar dos seus graus de aparição. Desse modo, ele aparece através dos graus de aparição que ele mesmo libera, embora a verdade do seu aparecer completo só se realize no percurso completo de suas figuras.

Hegel tem uma compreensão muito própria do que vem a ser aparição (fenômeno), desenvolvendo para tanto um pensamento bem distinto do pensamento de Kant e também do de Descartes. Na *Crítica da Razão Pura*, na parte intitulada *Teorema*, Kant diz algo decisivo, que demarca a distância entre o seu pensamento e o pensamento cartesiano e que utilizaremos aqui para demarcar também a distância entre o seu pensamento e o de Hegel: “A simples consciência, mas empiricamente determinada, da minha própria existência prova a existência dos objetos no espaço fora de mim.” (KANT, 1989, p. 244)

Com isso Kant quer mostrar que a consciência de nossa existência como algo permanente só é possível pela permanência de coisas reais, que percebemos fora de nós. Para o idealismo problemático de Descartes — que, de acordo com o que mostra Kant (1989) na *Refutação do Idealismo*, considera a existência dos objetos fora de nós como duvidosa e indemonstrável — a única experiência imediata é a experiência interna, do eu, inferindo-se, a partir dela, as coisas exteriores. Já para Kant, a consciência de minha existência no tempo depende da consciência das coisas exteriores a mim. A representação *eu sou*, como a consciência que acompanha todo pensamento, não é nenhum conhecimento, nenhuma experiência, pois para isso se requer uma intuição, além do pensamento de algo existente. Por isso, a experiência interna só é possível mediatamente, o que mostra que o sujeito só conhece a si mesmo como fenômeno, ou seja, como algo que é possível intuir espacialmente e temporalmente. Kant considera que as categorias puras (dentre elas a de substância) não têm nenhuma significação objetiva se não lhes estiver subjacente uma intuição. Pode-se admitir que a representação “eu” reaparece em todo pensamento, mas não que seja uma intuição fixa e permanente.

A fenomenologia (experiência) da consciência, para Hegel, não é nem a representação imediata (intelectual) do eu, conforme pensava Descartes, nem a representação mediata, a partir da intuição sensível, de Kant. A fenomenologia (experiência) da consciência não é um caminho que se encontra ante a consciência natural e que a conduz em direção do absoluto, como um *itinerarium mentis in deum* (HEIDEGGER, 2007, p. 169), antes é o curso que segue o próprio absoluto no caminho à verdade do seu aparecer completo. A consciência natural, nesse sentido, é um saber que ainda não realizou em si a verdade do saber. (HEIDEGGER, 2007, p. 169). Para a opinião comum, o caminho da consciência até a sua verdade é o caminho de Descartes, como caminho da dúvida. Sobre essa questão da dúvida, que é aqui crucial, voltaremos a falar adiante.

Para Hegel a consciência, ao representar, tem diante de si, isto é, vê, percebe, seja algo percebido sensivelmente ou não, trazendo à presença a imagem, que Platão chama de *Idea* (*eidos*), e neste representar sabe de si mesmo como o representante e do seu comportamento como representação. Para ele, no entanto, o representado não é fenômeno, algo, portanto, separado do absoluto, tal como pensava Kant, mas o próprio absoluto, no movimento, no percurso de sua aparição. O ser consciente reúne, numa integração, esses três momentos. O sujeito, o próprio representante no seu representar, que remete para si o seu representado e assim o repõe, sabe dele e de si mesmo. O representar, nesse sentido, torna presente a consciência para si mesma. A consciência como o que se antecipa a tudo o que é representado, só se torna presente para si na representificação.

No entanto, segundo uma representação natural, no caso o modo de representação moderno que se tornou o modo natural de compreensão do real,

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, o qual se considera ou um instrumento com que se domina o absoluto, ou um meio através do qual o absoluto é contemplado. (HEGEL, 1992, p. 63)

O que Hegel pretende mostrar com essa consideração que abre a *Introdução* não é negar que seja necessário um exame prévio antes da consideração do exame acabado do absoluto. Diferentemente disso, o que ele pretende mostrar é que esse exame precisa partir do absoluto mesmo, o que não é feito pela filosofia moderna cartesiana e kantiana. Considerar o conhecimento como um instrumento a partir do qual empreendemos a criação do objeto que está para ser conhecido significa já ter uma determinada compreensão do que é conhecer e poder decidir previamente acerca da aptidão ou inaptidão do instrumento para o

conhecimento, o que implica já ter que haver conhecido o que ainda se está por conhecer, pressupondo assim a relação com o absoluto. O mesmo vale quando consideramos o conhecimento como um *médium*, um meio, o que implica dizer que o absoluto, como aquilo que é para ser conhecido através do instrumento ou meio do conhecimento, ainda não está em nós.

Se o que conhecemos só o podemos fazer através do meio de atuação do instrumento, podemos então utilizar o artifício de retirar a contribuição fornecida pelo instrumento para obter assim o verdadeiro em sua pureza, diz Hegel, o que nos levaria de volta ao ponto de partida, tornando todo o esforço do conhecimento inútil. O absoluto não se deixaria apanhar pelo instrumento, como um pássaro na visgueira, se ele já não quisesse estar em nós em si e para si. Do mesmo modo, diz Hegel, se o conhecimento, enquanto um meio, nos permite conhecer a lei de refração dos raios do conhecer, de nada adiantaria depois descontar a refração, pois, segundo ele, “o conhecer não é o desvio do raio: é o próprio raio, através do qual a verdade nos toca.” (HEGEL, 1992, p. 64)

O exame das condições de possibilidade de conhecer efetuada antes do conhecer mesmo introduz, segundo Hegel (1992, p.64), uma desconfiança na ciência. Por que não então, diz ele, introduzir uma desconfiança nessa desconfiança e verificar se o medo de errar não é o próprio erro, que traz como pressupostas certas verdades, tais como o conhecer como instrumento e meio e a diferença entre o absoluto e o conhecer, que desse modo são colocados em lados opostos. Esse medo do erro é para Hegel o próprio medo da verdade.

O absoluto, em sua verdade, aparece como consciência do absoluto. A consciência é enquanto tal o que aparece. O absoluto, conforme mostra Hegel na *Introdução à Fenomenologia do Espírito*, está em nós e quer estar em nós. O seu querer, no entanto, não é desejar nem aspirar, mas é o seu próprio aparecer, manifestar-se. A consciência é “o elemento desde onde o espírito absoluto se mostra como saber absoluto.” (HEIDEGGER, 2007, p. 165) Por estar em nós e querer estar em nós, o absoluto é em si mesmo aparição, manifestação. Quando coloca o subtítulo *Ciência da Experiência da Consciência*, Hegel quer desdobrar e fazer aparecer com mais clareza o sentido da *Fenomenologia do Espírito* enquanto movimento e curso do espírito no seu aparecer, manifestar-se. O movimento do seu aparecer e manifestar-se é a experiência, que é experiência (*Erfahrung*) da consciência não enquanto um experimento ou reflexão sobre a consciência como o seu objeto, mas sim enquanto o viajar (*fahren*) da própria consciência no seu movimento de dar-se conta do absoluto em seus

diferentes graus de manifestação. A consciência, desse modo, é tanto o objeto como também o sujeito da experiência.

Ciência para Hegel é saber, o saber da experiência que a consciência faz consigo mesma, que é a Fenomenologia. No seu entrar em cena, a ciência consiste em identificar-se, progressivamente, com aquilo que é, aparece, sendo primeiramente vista a partir dos olhos do representar natural (*natürliches Vorstellen*). Para a consciência natural, o caminho do saber é caminho do que aparece, do que tem diante de si, ou melhor, do que opina ter diante de si, considerando desse modo o caminho, que é a fenomenologia, como a viagem que escolta a consciência cotidiana, como o não verdadeiro, ao conhecimento científico da filosofia. Para Hegel, no entanto, no momento em que a apresentação começa, ela já é ciência.

A apresentação não é nenhum caminho por onde a consciência natural passe para que, depois, em outro lugar, desemboque no saber absoluto. Tampouco é um caminho que se afaste progressivamente da consciência natural, como o domínio fora do absoluto e rumo ao absoluto mesmo. O absoluto, como meta, não está fora do curso, do caminho para o absoluto, pois a consciência natural, como figura mais pobre da consciência, já é uma figura do absoluto, que desse modo já está em nós.

A certeza sensível, portanto, como primeira figura que aparece na *Fenomenologia do Espírito*, não diz respeito a um saber do homem, do seu intelecto, mas é a mais extrema forma de alienação na qual o absoluto pode se desprender no seu percurso. Esse primeiro passo no curso do absoluto exige um próximo passo, que eleva a figura anterior a ser assumida como figura da consciência e não como o que é em si mesmo. O contínuo abandonar dos graus anteriores só é possível quando eles são assumidos, incorporados na consciência como graus, entrando assim nela, para que seja possível a elevação a um próximo grau. A *Aufhebung* (suprassunção), tem a natureza tríplex, pois exige o levantar (*tollere*), o conservar (*conservare*) e o elevar (*elevare*) (HEIDEGGER, 2007, p. 171).

O liberar de uma nova figura do absoluto não é um abandono do grau anterior, mas o saber que o incorpora na consciência. O saber é saber que é uma figura da consciência, sendo assim por ela incorporada como algo por ela mesma posto. Nesse saber, em que houve o levantar e o conservar, há ao mesmo tempo o elevar, pois o absoluto como o que está em nós, está como movimento de elevação que necessita sempre no seu elevar-se incorporar o que está sendo superado. A consciência da nova figura é, ao mesmo tempo, consciência da nova verdade. A consciência, desse modo, no seu caminho, perde sempre a si mesma como consciência natural, pois a nova figura, ao revelar-se como mais uma figura da consciência,

acaba por revelar a sua verdade, sendo mais uma vez superada como consciência natural. A consciência natural, desse modo, só é superada sendo conservada, pois a elevação a uma nova figura acaba por tomar a nova figura como sendo a verdade em si mesma. O lançar-se a uma nova figura, portanto, acaba por conduzir a consciência novamente à condição de consciência natural, ao considerar a nova figura como a verdade enquanto não puder considerá-la como mais uma figura da consciência. Consciência natural é consciência de que aquilo que aparece é a verdade, pois a nova figura que aparece, mostra-se, no seu súbito aparecer, como sendo o verdadeiro em si mesmo. Mas o aparecer é sempre um aparecer da consciência mesma, residindo aí a sua verdade, o que leva à superação da consciência natural. No acontecer dessa verdade já se deu elevação, e com isso também o levantamento e a conservação. A verdade, portanto, é a síntese, como tensão entre o que é conservado e o que é elevado. A síntese, no entanto, não somos nós que realizamos. Para Hegel ela é o fundamental e o condutor, atuando a partir da violência da elevação exercida na consciência por ela mesma.

Para Hegel “a consciência natural vai mostrar-se como sendo apenas conceito do saber, ou saber não real” (HEGEL, 1992, p. 66) O natural não é o real e o real não é o natural. O natural, sendo natureza, é o próprio ente sem esforço, como *physis*. O real, falando de modo grego, seria o tornar visível da *physis* pelo *logos*, que é a própria *physis* tornando-se linguagem. Heidegger (2002, p. 176) considera que a consciência natural, no seu representar o ente, não atende ao ser, embora, contudo, tenha de o fazer, pois, sem a luz do ser sequer se poderia perder-se no ente, tendo em vista que a perda, que Hegel entende como alienação, é própria do absoluto. Por isso, é próprio da consciência natural tomar o ente representado como o único ente verdadeiro, não pensando, desse modo, o ente enquanto ente. E o natural da consciência não emerge do sensível e do que é perceptível sensivelmente, mas do que emerge imediatamente na consciência.

A perda é condição para a elevação e é perdido junto ao ente, na condição da consciência natural, que o absoluto já se encontra em sua marcha. A meta do curso do absoluto, desse modo, está no próprio curso. Não está fora dele nem em seu término. “É o começo, a partir do qual o curso se inicia e anda em cada um de seus passos.” (HEIDEGGER, 2007, p. 173) Isso mostra que a consciência é tanto saber real como saber natural: ambos são diferenciados na consciência. A diferenciação acontece na medida em que vigora enquanto inquietação do natural contra o real e do real contra o natural. Heidegger mostra que para Hegel a consciência “é em si a inquietação do diferenciar de si entre o saber natural e o saber real.” (HEIDEGGER, 2002, p. 187)

A consciência natural, no entanto, dissimula a inquietação para ir além de si que nela vigora. Foge dela e assim prende-se a ela, mas tão logo se entregue a essa inquietação já se encontra na marcha da progressão. A consciência, desse modo, mostra-se em seu caráter dúplice: Ela é consciência do que imediatamente aparece a si mesmo e ao mesmo tempo se organiza como o reino de suas figuras. Assim, ela não é apenas consciência natural, nem apenas consciência real, nem também o mero acoplamento de ambos. Ela é a unidade originária de ambas, pois ambas são diferenciadas na consciência, que assim é consciência da inquietação do natural contra o real e do real contra o natural. Ela é a inquietação do diferenciar-se de si entre as duas consciências.

Mas a consciência natural dissimula para si mesma a inquietação que nela vigora do ir para-além-de-si. Dissimula porque deseja descansar, aquietando-se em uma ou outra postura. Foge da inquietação e assim prende-se a ela. Considera o seu opinar como verdadeiro, e é esse opinar que trai constantemente a inquietação do arrebatamento para além de si que nunca cessa. A consciência só precisa entregar-se a essa inquietação para já estar na marcha da progressão, que deve dar-se a partir dela mesma, isto é, a partir do modo em que a consciência é em si uma marcha, que aciona a progressão. Ela se entrega porque a inquietação a incita para sair do repouso, mostrando assim a importância do papel daquilo que inquieta e desassossega. No prólogo de *Fausto* esse papel é desempenhado por Mefistófeles, conforme podemos ver exemplarmente destacado na passagem em que o Altíssimo diz o seguinte para ele:

O humano afã tende a afrouxar ligeiro,
Socobra em breve em integral repouso;
Aduzo-lhe por isso o companheiro
Que como diabo influi e incita, laborioso. (GOETHE, 2004, p. 57)

Mefistófeles, desse modo, enquanto espírito que sempre nega, aparece como instrumento da ordem divina, que necessita da negação e da destruição para colocar em marcha o movimento criador. Ao entrar em cena e acionar a marcha, ele, enquanto espírito da negação e da inquietação, já promoveu a destruição da ordem natural das coisas, impelindo o homem a sair do repouso. Heidegger vai considerar que a inquietação está obrigada àquilo que a arrebatava, isto é, à realidade do real, que é à medida que aparece a si na sua verdade. Este é o seu fim, a meta (*das Ziel*) que a marcha visa alcançar. Desse modo, o fim que atrai produz-se no atrair ele mesmo, de modo que vista da perspectiva do rumo da progressão, a realidade do real é o fim da marcha, mas, “pensada a partir da inquietação da consciência, a

marcha começa com o fim.” (HEIDEGGER, 2002, p. 188). Pois na sua inquietação a consciência fixa previamente o fim a partir do qual se põe em marcha.

Por isso Hegel diz que o caminho da consciência é caminho do desespero (*Verzweiflung*), pois a consciência exerce violência em si mesma no caminho de sua superação, que se realiza como perda de si mesma e de sua verdade. Atua na consciência, portanto, um ceticismo com relação à sua verdade. No entanto, a consciência natural, em si mesma, nunca desespera. No desespero e no aparecer da dúvida e do ceticismo em relação à verdade até então alcançada a consciência já está entregue à inquietação e já se perdeu enquanto consciência natural. A *skepsis*, o ceticismo que se consuma a si mesmo, já tem em vista o fim, introduzindo-o no centro da inquietação da consciência. É a *skepsis*, portanto, que sustenta o imparável a partir do qual a consciência é arrancada para fora de si, quer dizer, do saber natural para o saber real. Nesse ser arrancada ela perde a sua verdade e morre como consciência natural e com essa morte ela renasce para si mesma. A sua morte é então o seu renascimento, enquanto o vigorar da inquietação nela mesma, como vontade de absoluto, que na sua absolutidade quer estar em nós.

A dúvida não é aqui a atitude do sujeito de suspensão de todas as certezas, com o intuito de não se submeter a nenhuma autoridade que não a si mesmo, o que acaba conduzindo o processo da dúvida a uma verdade última e indubitável, ou seja, o sujeito mesmo, o eu, tal como acontece com a dúvida metódica cartesiana. No sentido de *skepsis*, a dúvida significa o ver, o examinar, o contemplar que se certifica do que é, da verdade do ente enquanto ente. Isso implica que aquilo que aparece, no próprio movimento da apresentação, vai ao encontro da apresentação mesma, retirando-se, nesse ir de encontro e deixando aparecer a apresentação como movimento do absoluto na progressão de sua marcha. O caminho da dúvida, como caminho do desespero, portanto, é o caminho que o próprio absoluto impõe, no seu diferenciar-se de si para saber de si mesmo, o que vai exigir a síntese de sua identidade e diferença enquanto integração da consciência natural e da consciência real na consciência em si mesma.

A síntese, portanto, não é derivada da tese e da antítese. Antes é o que as antecede. Se é certo que a consciência só sabe de si no seu diferenciar-se de si mesma, o saber que a caracteriza no seu ser si mesma, no entanto, não é o saber da simples diferença, mas o saber da tensão entre a identidade e a diferença que nela vigora. Essa tensão é a síntese, que já vigora no absoluto, levando ao seu curso de diferenciação e à reapropriação daquilo que foi diferenciado, que volta a ser reconquistado pela consciência como um grau do seu percurso. A

síntese, desse modo, é o que já antecede, porque o absoluto, como o que está em nós e quer estar em nós realiza esse *querer* como sendo, ao mesmo tempo, desejo de diferenciação e de retorno à sua identidade, que só é propriamente identidade quando conquista para si a diferença, o estranho de si mesmo, assim elevando-se, progredindo.

Quando Hegel diz que a consciência natural não é ainda saber real ele não está querendo dizer que a consciência natural seja o domínio do falso, do ilusório e do erro, mas antes que ela “é sempre o ainda não verdadeiro que é dominado pela violência que a arrebatada na sua verdade.”(HEIDEGGER, 2002, p 190-191) Ao sentir essa violência, ela fica com medo de sua própria subsistência, isto é, o medo de morrer como consciência natural, o que caracteriza o temor da morte, a consciência escrava. Devido a esse temor, a consciência natural prefere repousar na indolência de sua irreflexão, nela tudo dissolvendo, vindo a aparecer, desse modo, na sua não-verdade através da figura do “árido eu” (*das trockneIch*), que apenas encontra satisfação ao se limitar ao ente que imediatamente lhe aparece. (HEGEL, 1992, p. 68)

O “árido eu”, segundo Heidegger (2002 p.191), “é a designação do proceder despótico do opinar habitual no âmbito da filosofia”, referindo-se ao opinar habitual dos muitos (*das man*), que em *Ser e Tempo* ele vai caracterizar como sendo o domínio do impessoal. O “árido eu”, por medo do ceticismo (*skepsis*), vai refugiar-se no opinar comum, fechando os olhos à progressão do saber. A filosofia, por um lado, não pode ignorar a consciência natural, pois é ela que a reconhece na sua naturalidade; mas, por outro lado, a filosofia precisa ignorar a consciência natural quando esta se considera filosofia e levanta as armas contra a filosofia, como aconteceu com Platão e sua luta contra a sofística. A filosofia, no entanto, precisa ignorá-la como aquilo que já a ignorou, enquanto filosofia, embora a aceite como a marcha em que a verdade da consciência aparece.

Na progressão aparece o ceticismo consumando-se a si mesmo e a ciência assim não apenas entra em cena como efetivamente aparece para si mesma, sendo o seu caminho não aquele que vai da consciência natural para a consciência real, mas a própria consciência enquanto distinção entre uma e outra, cujo caminho segue progredindo de uma figura para outra. A marcha da progressão é determinada a partir do fim, isto é, a partir da violência da vontade do absoluto. No entanto, segundo Heidegger, permanece obscuro o modo como Hegel pensa o co-pertencimento da apresentação e do apresentado e também o modo como e em que medida ambos serão a mesma coisa, sem se confundir em uma só. Como o conhecer absoluto pode ser um caminho para o absoluto, se o absoluto já está em nós?

No § 12 da Introdução, Hegel diz que a “a consciência fornece, em si mesma, sua própria medida.” (HEGEL, 1992, p. 69) Em alemão o texto diz: “*Das Bewußtsein gibt sein em Maßstab an ihm selbst.*” Hegel, no entanto, não utiliza a expressão “em si mesma” (*an sich selbst*), mas a expressão “nela mesma” (*an ihm selbst*), para mostrar que a consciência não tem que desenvolver-se somente desde si. A tradução mais acertada, portanto, seria: “A consciência dá nela mesma sua regra de medida.” A diferença é sutil e parece não ter muita importância, mas é decisiva. Com isso ele quer mostrar que não pensa como Descartes que todo o consciente é o que é para um eu, no sentido de algo contraposto ao representar. Pensa no sentido transcendental kantiano, levando em conta a objetividade do objeto da consciência. Kant, no entanto, considera que o objetivo do objeto se funda nas funções sintéticas da autoconsciência.

Hegel não se detém como Kant na autoconsciência humana, pois converte a autoconsciência em objeto de si mesma, desdobrando nela regras de medida mais originárias. Para Hegel a regra de medida não é dada imediatamente com a essência da autoconsciência. Quando ele diz que ela dá nela mesma a sua regra ele quer mostrar que a consciência, em seu curso, faz aparecer a regra de medida de si mesma, sendo assim conformadora da regra, que se modifica de grau em grau, à medida que aparece a originária elevação ao absoluto e com isso o próprio absoluto.

O objeto, desse modo, é o que é para a autoconsciência, isto é, segundo o seu modo, o seu grau de fazer-se presente para ela. Se o objeto é o que está por medir e a consciência o que mede, se realiza, na relação entre ambos, a comparação do por medir e sua regra de medida. A certeza sensível, por exemplo, mede o seu objeto segundo a imediatez e a singularidade que lhe são atribuídos, não se dando conta das mediações que são a sua verdade.

A consciência, o ser consciente (*Bewußt-sein*), indica que há algo que é sabido e o sabido é sabido enquanto tal enquanto é algo para a consciência. Desse modo, ele é tanto outro para a consciência, enquanto o sabido, como também é para ela, no modo do “ser para”. No saber o sabido não é só o representar em geral, pois no representar o que se visa é o sabido como um ente que é em si, que realmente é. Esse ser em si do sabido chama-se verdade, que é tanto uma coisa, algo representado para a consciência, como também outra, como o que é para ela um ente em si. A consciência separa, ao representar, algo de si, mas acrescenta, no entanto, a si, o que foi separado, permanecendo assim o separado, pelo separar, ligado àquilo que o distingue. Por isso Heidegger (2002, p.195) diz que “a consciência é em si mesma um diferenciar que o não é”, sendo assim ambígua na sua essência. O “ser para” e o “ser em si”,

portanto, ocorrem em todo o domínio da consciência, sendo ambas as determinações ambíguas.

Retomando, após esse breve percurso, a frase de Hegel já citada acima, “a consciência dá nela mesma sua regra de medida”, vemos que a expressão “nela mesma” significa duas coisas: 1) que a consciência tem o seu critério na sua essência; 2) que a sua essência não se dá diretamente a si mesma. Isso quer dizer que à medida que representa o ente em si, a consciência natural o toma como verdadeiro, como o que “é” para ela que representa imediatamente. Em conformidade com o “nela mesma”, Hegel utiliza o “para ela (*für es*)”, para exprimir que a consciência considera como verdadeiro o representado diretamente por ela, emergindo assim no representado e não o relacionando de volta a si como o representante.

É por isso que ao examinar a essência da consciência Hegel compreende que ela é algo que simultaneamente ainda não é. E isto propriamente por três motivos: 1) a consciência é para si mesma o seu conceito e, ao mesmo tempo, não é, pois ela só o é à medida que ele se torne para ela e ela possa nele se encontrar. É importante destacar que Hegel não compreende o conceito no sentido da lógica tradicional, mas sim enquanto o em-si do sabido, a verdade do verdadeiro, ou seja, como o pôr à prova e o verificar, tendo em vista, conforme já mostramos, que cabe à consciência aquilo que medimos e aquilo com que medimos; 2) a consciência dá a ela mesma o seu critério e, ao mesmo tempo, não dá. Dá na medida em que o seu critério provém dela mesma. Não o dá à medida que o oculta de si; 3) a consciência põe-se a si mesma à prova e, ao mesmo tempo, não se põe. Põe-se à medida que é o que é a partir da aferição da objetualidade e do objeto. Não se põe à medida que, enquanto consciência natural, resiste em seu opinar.

Essa ambiguidade que constitui a consciência em sua essência constitui a sua experiência, o seu movimento dialético, que é um viajar, embora nessa viagem, o caminho não exista como algo em si para o viajante. É tão somente no curso como andar que é experimentado o curso como passagem que torna algo manifesto. A experiência é o aventurar-se a algo a partir da visualização do que ali surge, aquilo que no seu curso há de ter a seu encargo para dele apropriar-se, tornando-o seu. O experimentar, desse modo, não se dirige ao ente, mas ao ser, à consciência (*Bewuß-sein*), ao ser no modo de saber, de estar ciente, de visualizar.

Nesse passar por, que é o experimentar, a consciência sofre a violência de sua própria essência absoluta que quer manifestar-se (caminho do desespero). A experiência, desse modo, é uma dolorosa experiência, a experiência de ser outro, a negatividade, que é o trabalho do

conceito. No seu curso e caminho a consciência experimenta a cada vez uma figura essencial dela mesma. A experiência da consciência e a fenomenologia do espírito dizem o mesmo, como algo que se encontra expresso no papel do genitivo que atua em ambas as expressões. E que papel é esse? Trata-se de um *genitivus obiectivus* ou de um *genitivus subjetivus*, pergunta Heidegger (2007, p.209)? A consciência é o objeto da experiência? Para Heidegger evidentemente não, pois a experiência como curso é o ser mesmo da consciência, é o que diz o que se passa com a palavra ser na palavra *Bewußt-sein*, de modo que o ser- consciente diz respeito à experiência, à viagem que a consciência faz no seu diferenciar-se e apropriar-se da diferença. A consciência, desse modo, é o ser da experiência e o genitivo, portanto, é *genitivus subjetivus*. No entanto, como a experiência pela qual passa a consciência é a experiência que ela faz consigo mesma enquanto objeto, o genitivo é também *genitivus subjetivus*.

A verdadeira autoconsciência exige que a sua satisfação venha a se dar juntamente com a revelação da autonomia do objeto, que precisa ser para ela. A autoconsciência, portanto, exige a nulidade e o constante voltar a pôr-se do outro, o objeto, que é na verdade a consciência no se aparecer. Isto porque a consciência sabe que só possui a sua identidade na dissolução constante do outro. A estrutura da autoconsciência, como “determinação da vida”, conforme o final do capítulo *consciência* e início do capítulo *autoconsciência* da *Fenomenologia do Espírito*, é identidade da identidade e da diferença.

A autoconsciência, desse modo, não é autoconsciência nem no sentido cartesiano, como o saber de si antes de qualquer relação com os objetos, nem no sentido kantiano, o saber de si a partir do saber do objeto, como o que “é” para a consciência, pois para Hegel a consciência não fica ciente do objeto apenas como o que “é” para ela, mas também como o que “é” em si. Desse modo, aquilo que ela pensa não é apenas representação da coisa (objeto), mas a própria coisa. Ser e pensar, assim, revelam-se como o mesmo, o que permite pensar que é possível superar a oposição sujeito x objeto, o que só pode ocorrer quando a consciência faz a experiência de si mesma como autoconsciência, isto é, quando sabe que é identidade da identidade e da diferença.

A consciência não é somente, a cada vez, consciência do objeto representado ou do objeto desejado, visto que todas as representações são suas representações. Todo o vivente está em uma relação com o seu outro, com o seu meio ambiente e com as trocas que efetua com ele, mas mesmo como esse vivente particular ele não é apenas particular, mas “o modo da persistência do gênero” (GADAMER2012, p. 74). Não é o eu=eu, mas o eu que é o nós, a

multiplicidade de representações e o nós que é o eu, “o que significa espírito” a unidade do diferente. (GADAMER 2012, p. 75)

O verdadeiro, desse modo, não é mais o país estrangeiro da alteridade, mas a unidade refletida na multiplicidade. O objeto, não sendo apenas representação (fenômeno), como o que é para a consciência, é a cada vez uma diferente figura, figuração, aparição do absoluto, sendo assim o que é em si mesmo. Desse modo, segundo Gadamer, há uma reconciliação entre os gregos e os modernos, entre *logos* e *nous*, de um lado, e o *cogito*, a autoconsciência, de outro. A consciência precisa ser o outro de si mesma e suspender o outro sem que ele deixe de ser outro. O objeto do desejo não é nada determinado, mas algo relativamente arbitrário, que empresta à consciência a certeza de si mesma. O que ensina a experiência da consciência, portanto, é que algo apesar de ter sido negado, continua presente.

No entanto, conforme já tínhamos colocado acima, permanece obscuro para Heidegger o modo como Hegel pensa o mútuo pertencimento da apresentação e do apresentado e também a maneira como ele considera que o conhecer absoluto pode ser um caminho para o absoluto, tendo em vista que o absoluto já está em nós. Para Hegel o conhecimento do absoluto advém do absoluto mesmo, que quer, sobretudo, aparecer, manifestar-se, elevando-se de uma posição inicialmente inacessível e obscura para a claridade do saber. A sua essência, portanto, inicialmente encoberta, não tem força para resistir ao ânimo do conhecimento porque a vontade de mostrar-se é a essência do absoluto. O ser, pensado desse modo, é o pensamento que pensa a si mesmo como ideia absoluta, como o que plenamente se mostra e aparece para si mesmo. Vendo isso a partir da história da filosofia, o pensamento essencial é visto como a totalidade dialética de tudo o que já foi pensado, como fez o próprio Hegel em seu pensamento ao pensar a relação da filosofia com a sua história.

Para Heidegger, no entanto, o pensamento essencial é “um despertar o interesse pelo que não foi pensado em tudo que já se pensou, um tomar consciência da diferença, como diferença.” (CARNEIRO LEÃO, 2000, p. 255) É assim um retorno à dimensão originária do a se pensar. A metafísica de Hegel, diferentemente, é a metafísica da identidade absoluta, que identifica o absoluto com a totalidade de suas figuras pensadas dialeticamente, sem a devida elaboração da diferença entre ser e ente. O absoluto se absolutiza no seu próprio curso, pois é através dele que vem a saber plenamente de si. O ser para Heidegger sempre escapa. Por isso, para ele a fenomenologia tem o sentido do *logos* que revela o *fenômeno*, mas o fenômeno da fenomenologia, para ele, é, sobretudo, o que se resguarda em todo mostrar-se e que desde o mostrar mesmo se revela em seu resguardo, como o retraído, o obscuro. No pensamento de

Hegel não há espaço para o obscuro, pois o absoluto, a partir de sua essência que é querer mostrar-se, revela o obscuro apenas como uma etapa no curso do saber e da clareza, o que o leva a confundir-se com o ente, conduzindo o esquecimento do ser ao seu apogeu.

A natureza do conceito hegeliano de autoconsciência (*Selbstbewußtsein*) não se refere apenas a uma transparência da consciência para si mesma. Diz mais propriamente o empenho por aquilo que distingue o homem de si mesmo e o esforço pela conquista e incorporação dessa diferença de si, de modo que a partir da concentração e reunião do todo diferenciado possa produzir em si mesmo a integração da totalidade de suas figuras, em que nada escapa e tudo aparece na clarividência da consciência. A consciência inicialmente, portanto, não transparece claramente para si mesma, mas a partir da própria essência do absoluto que está em nós e quer estar em nós, chega ao pleno saber de si, ou seja, à identidade consigo mesma, através do curso que constitui a sua experiência, que é a própria fenomenologia conforme a entende Hegel.

A fenomenologia, para Heidegger, enquanto análise existencial, “é o esforço de experimentar os fenômenos da vida na sua realidade total e singular de retraimento.” (CARNEIRO LEÃO, 2017, p. 42) Se ser e não-ser, vida e morte constituem em sua tensão a dinâmica da vida, ser, no sentido superlativo da palavra, é não-ser, ser nada, ser um por se fazer, o que confere ao retraimento à força determinante do vigor de ser. Na fenomenologia assim compreendida atua de modo muito próprio o fenômeno do cuidar do seu próprio ser e do dar-se do cuidado, que ocorre na angústia enquanto disposição privilegiada que permite a abertura privilegiada do *Dasein*, o seu encontrar-se lançado no ai (*da*) do ser (*Sein*). Emerge aí não o poderio e o domínio do saber de si da autoconsciência, mas o não saber, o encontrar-se a mercê do ser que no seu retraimento atrai. A vida assim é, sobretudo, não saber, um encontrar-se lançado no nada de si mesmo, constitutivo da angústia, que não é algo que se sente, mas que provoca o sentimento de vazio e estranhamento, característico de toda postura criadora.

Mas se o absoluto como o que está em nós e quer estar em nós qual acaba determinando em seu curso a sua própria essência que é aparecer claramente para si mesmo, qual é então o papel do homem? Como fica aí pensada a questão da liberdade, da decisão? Como Hegel pensa a angústia? No § 8 da *Fenomenologia do Espírito*, ele diz que “a angústia ante a verdade pode recuar e tentar salvar o que está ameaçada de perder.” (HEGEL, 1992, p. 68) E o que é que a consciência está ameaçada de perder? Ora, a sua própria condição de consciência natural. Em seu recuo, no entanto, ela não poderá achar nenhum descanso, pois,

“se quer ficar numa inércia carente-de-pensamento, o pensamento perturba a carência de pensamento, e seu desassossego estorva a inércia.” (HEGEL, 1992, p. 68)

O que é então o pensamento, para Hegel, que perturba a própria carência de pensamento? Conforme já mostramos acima, o pensamento que pensa a si mesmo como idéia absoluta, como o que plenamente se mostra e aparece para si mesmo, corresponde, para Hegel, ao Ser. A angústia, desse modo, não é o *elemento*, o decisivo, pois é apresentada como o que apenas promove o recuo diante da verdade. E como fica o ir em direção da verdade mesma? Não será também e maximamente obra da angústia, tal como foi pensada por Kierkegaard e Heidegger? Se o for precisa abranger também a possibilidade da impossibilidade, ou seja, a possibilidade de não ser se não fizer, se não corresponder ao apelo do ser em seu retraimento, o que envolve liberdade, decisão, incerteza e indeterminação, portanto, risco. Se o absoluto mesmo move e dirige o curso até o pleno saber de si mesmo, à identidade consigo mesmo, qual é então o papel do homem e da angústia que nele atua não só como elemento de recuo, mas principalmente de ímpeto em direção à verdade, ao ser?

As questões são muitas e aqui somente insinuadas a partir do espírito questionador de Heidegger, que considera que a certeza sensível, enquanto a primeira e mais pobre figura da consciência, é a mais difícil de entender, porque nela já tem que ser pensado o absoluto, ainda que em sua não-verdade. O absoluto nessa figura já tem que ser pensado, segundo Heidegger, mas não por nós e sim por ele mesmo. E é também somente pelo absoluto que o curso da *Fenomenologia do Espírito* é como é. E como poderia ser diferente, diz Heidegger, “se o conhecer do absoluto é o raio com o qual o absoluto nos toca, para que pensemos segundo sua vontade e não a nossa, suposto que pensemos!” (HEIDEGGER, 2007, p. 247)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. A fenomenologia e o cuidado de si. In: *Aprendendo a pensar III*. 1ª edição. Teresópolis: Daimon Editora, 2017.

_____. Hegel, Heidegger e o absoluto. In: *Aprendendo a pensar I*. 1ª edição. Petrópolis: Vozes, 2000. GADAMER, Hans-Georg. *Hegel – Husserl – Heidegger*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

GOETHE, Johann Wolfgang Von. *Fausto: uma tragédia — primeira parte*. Tradução de Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2004.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito. Parte I*. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Hegel*. Traducción de Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

_____. O conceito de experiência em Hegel. In: *Caminhos de Floresta*. Tradução de Helder Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.