

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS CHAPECÓ
CURSO DE FILOSOFIA**

GUSTAVO ROBERTO CAMARGO

**OS DESDOBRAMENTOS DA CONSCIÊNCIA NA CERTEZA SENSÍVEL NA
FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL**

CHAPECÓ

2023

GUSTAVO ROBERTO CAMARGO

**OS DESDOBRAMENTOS DA CONSCIÊNCIA NA CERTEZA SENSÍVEL NA
FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), como requisito para obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ediovani Antonio Gaboardi

CHAPECÓ

2024

[Folha destinada à inserção da ficha catalográfica.

Gere a ficha catalográfica no site: <https://ficha.uffs.edu.br/>

Aqui no Word, vá em Inserir → Imagem e selecione o arquivo pdf gerado no site acima. Depois apague todo esse texto.]

GUSTAVO ROBERTO CAMARGO

**OS DESDOBRAMENTOS DA CONSCIÊNCIA NA CERTEZA SENSÍVEL
NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao
Curso de Filosofia da Universidade Federal da
Fronteira Sul (UFFS), como requisito para
obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

Este trabalho foi defendido e aprovado pela banca em
25/06/2024.

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 **EDIOVANI ANTONIO GABOARDI**
Data: 01/07/2024 16:03:08-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

**Prof. Dr. Ediovani Antônio Gaboardi –
UFFS Orientador**

Documento assinado digitalmente
 **ADRIANO BUENO KURLE**
Data: 26/06/2024 11:42:20-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

**Prof. Dr. Adriano Bueno Kurle– UFMT
Avaliador**

Documento assinado digitalmente
 **FLAVIO MIGUEL DE OLIVEIRA ZIMMERMANN**
Data: 27/06/2024 18:35:14-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

**Prof. Dr. Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann– UFFS
Avaliador**

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de expressar minha gratidão ao Ediovani, meu orientador, pela dedicação de me instruir sobre a nebulosa tarefa que é estudar a filosofia hegeliana, empenho este que possibilitou a produção desta monografia. Os ensinamentos dele, tanto no âmbito da pesquisa acadêmica, quanto no ensino de Filosofia, como visto no Programa da Residência Pedagógica, foram imprescindíveis na minha formação enquanto professor.

Agradeço à minha família, principalmente a minha mãe, Vanusa, ao meu pai, Ariovaldo, à minha avó Orilde, e ao meu avô, Luis, por estarem ao meu lado durante a graduação. Apesar da distância física, sempre me motivaram a continuar os estudos, principalmente quando a saudade apertava.

Agradeço aos meus amigos João Schwartz, Gabriel Cruz e Gabriel Open, que durante esses quatro anos perduraram ao meu lado, trazendo alegria nos momentos de desânimo na graduação. Agradeço à minha querida amiga Maria Lúcia pelas conversas, cafés e o empréstimo de notebook que possibilitou a escrita desta pesquisa nos últimos meses. Amigos entram e saem de nossas vidas, às vezes de forma não tão clara, mas, agradeço, em geral, a todos aqueles que transformaram a experiência de se morar em Chapecó em algo mais agradável.

Agradeço à Universidade Federal da Fronteira Sul pela disponibilidade do curso de Filosofia na região com tanta qualidade de formação, de forma pública e gratuita. Do mesmo modo, agradeço a cada professor que me deu aula na universidade. Não somente aos professores de Filosofia, mas também como de outros cursos.

RESUMO

Este estudo aborda a *Fenomenologia do Espírito* em sua primeira figura, a certeza sensível. A discussão acerca da possibilidade de adequadamente expressar a coisa-em-si é uma problemática vigente nos empenhos filosóficos do contexto de Hegel, processo resultante da investigação de *como* o sujeito conhece alguma coisa. Estas discussões são evidentes nas filosofias cartesiana e kantiana. A partir disso, esse trabalho aborda como essa discussão acabou por levar Hegel a elaborar uma crítica à crítica kantiana, postulando o saber absoluto como acessível pelo sujeito. Tal processo de conhecimento precisava de um início, e a certeza sensível se empenhou nesta tarefa, sendo *necessária* para o desdobramento da jornada dialética da consciência. Portanto, a certeza sensível se refere ao momento imediato em que a consciência toma como seu objeto o conteúdo sensível. Apenas resta à consciência saber o que é esta objetividade que está no mundo exterior. Este estudo visa expor as reconciliações que a consciência realiza entre *certeza e verdade* ao decorrer deste primeiro momento. O que se descobre é que a consciência, no modo da certeza sensível, acredita inicialmente ter em sua verdade um singular imediato, enquanto, no final, descobre ter simplesmente um universal. Ademais, a conclusão deste trabalho apresenta algumas das discussões que são levantadas a partir da trajetória da consciência na certeza sensível.

Palavras-chave: Fenomenologia do espírito; Consciência; Hegel; Certeza sensível.

ABSTRACT

This study approaches the *Phenomenology of Spirit* in its first stage, sense-certainty. The discussion that revolves around the possibility of adequately expressing the thing-in-itself is a recurrent problem in the philosophical efforts of Hegel's context, a process that emerges from the investigation of *how* the subject knows anything. These discussions are evident in cartesian philosophy and in the answers given by later philosophers, such as Hume, who influenced Kant later on. From that, this study approaches how this discussion led Hegel to elaborate a critique of Kantian critical philosophy, positing absolute knowledge as accessible by the subject. Such a process needed a starting point, and sense-certainty played that role, being *necessary* for the unfolding dialectical journey of consciousness. Therefore, sense-certainty refers to the immediate moment when consciousness assumes sensory content as its object. It only remains for consciousness to know what is this 'out-there-in-the-world' objectiveness. This present study aims to expose the reconciliations revolving around *certainty* and *truth* throughout this first stage. What is found is that consciousness, as seen in sense-certainty, believes to have in its truth a single particular instance, when, finally, it finds out to have simply a universal. Furthermore, the conclusion brings some of the discussions that are brought up by the development of consciousness in sense-certainty.

Keywords: Phenomenology of spirit; Consciousness; Hegel; Sense-certainty.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2	O SURGIMENTO DA QUESTÃO DA CONSCIÊNCIA NA FILOSOFIA DO TEMPO DE HEGEL.....	11
2.1	O LEGADO CARTESIANO.....	12
2.2	O LEGADO KANTIANO.....	15
2.3	A FENOMENOLOGIA COMO RESPOSTA À TEORIA DO CONHECIMENTO MODERNA.....	19
3	A CERTEZA SENSÍVEL.....	33
3.1	POR QUE A FENOMENOLOGIA COMEÇA PELA CERTEZA SENSÍVEL?.....	33
3.2	GENERALIZAÇÕES SOBRE A RELAÇÃO ENTRE SABER E OBJETO NA CERTEZA SENSÍVEL.....	35
3.3	MOMENTOS DA CERTEZA SENSÍVEL.....	38
3.3.1	O primeiro momento ou o objeto como essência.....	39
3.3.2	O segundo momento ou o eu posto como essência.....	42
3.3.3	O terceiro momento enquanto último recurso de sustentação da verdade da certeza sensível.....	44
3.3.4	O movimento do terceiro momento e a descoberta da verdade da certeza sensível.....	45
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	49
	REFERÊNCIAS.....	53

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho consiste em introduzir o primeiro momento da trajetória que a consciência realiza na obra *Fenomenologia do Espírito* de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Na referida obra, Hegel faz a exposição da consciência comum a partir do momento em que ela acredita possuir a verdade em sua imediatez, passando pelo seu desenvolvimento até chegar ao saber absoluto.

Levando isso em conta, a investigação foi delimitada a somente esse primeiro momento, essa primeira figura. Introdutoriamente, aborda-se também o surgimento da filosofia hegeliana. A questão levantada de início é sobre como as abordagens modernas, em autores como Descartes e Kant, desencadearam a investigação elaborada no idealismo alemão e como isso afetou o próprio sistema hegeliano no começo da sua *Fenomenologia*.

Ora, o sujeito conhecedor virou questão de debate para os filósofos modernos. Frente a essa vasta investigação, Hegel aborda como o conhecimento verdadeiro, o conhecimento absoluto, se apresenta à consciência. Pois, segundo o filósofo, as tentativas de pensadores contemporâneos não chegavam a apresentar um conceito adequado de conhecimento.

Após tal exposição, aborda-se a figura da certeza sensível propriamente dita em seus desdobramentos. Como esta primeira figura inaugura o movimento da consciência na *Fenomenologia*, são explorados os motivos dela *ter que começar por essa figura*. Esse é um ponto crucial do sistema hegeliano. Os movimentos intrínsecos realizados pela própria consciência irão evidenciar, *para nós*, observadores dela, as relações entre saber e objeto nessa figura que apresenta a imediatez do saber.

Em seguida, investigam-se os momentos da certeza sensível, em que primeiro o objeto é posto como o essencial da relação, depois o sujeito é posto como essencial, e, afinal, o todo da relação é posto como essencial, trilhando o percurso realizado pela consciência nas suas tentativas de sustentar a verdade pretendida pela singularidade da imediatez. No final da sua elaboração, uma nova verdade é revelada para nós, a percepção, a próxima figura que a consciência assume.

Conclui-se o trabalho trazendo alguns levantamentos de discussões sobre a certeza sensível, como sua relação com o realismo linguístico e o que efetivamente Hegel estava tentando abordar com essa primeira figura.

2 O SURGIMENTO DA QUESTÃO DA CONSCIÊNCIA NA FILOSOFIA DO TEMPO DE HEGEL

O objetivo deste primeiro capítulo é introduzir o debate realizado pelas teorias do conhecimento modernas, referente às elaborações de Descartes e Kant que influenciaram na elaboração da *Fenomenologia* de Hegel. Primeiramente, parte-se para o estudo do desenvolvimento do cogito cartesiano e de sua representação do que podemos considerar como sendo a coisa em si. Logo em seguida, aborda-se a influência do *cogito* na apercepção kantiana, mostrando que a representação do *eu penso* puro não encerra as contingências do conhecimento empírico na autodescoberta da consciência. Sua insuficiência leva à mera representação de um ponto originário que não cabe a um saber absoluto. Hegel, buscando acabar com a finitude do sujeito, buscando um saber absoluto, aborda a concreticidade do conteúdo das proposições sobre os sentidos frente a esse princípio metafísico da certeza imediata que o pensar revela, mas que em Descartes, não enfrenta as oposições que o seu desdobramento intrínseco apresenta. Conclui-se que Hegel elabora a *Fenomenologia* levando em conta que não deve se desvalorizar o sujeito, recusar a ele o conhecimento da coisa em si, para a elaboração da ciência e do conhecimento científico.

Frente à tradição da teoria do conhecimento moderna, a qual se refere a todas as teorias que buscam investigar o sujeito conhecedor antes das coisas mesmas, Hegel se depara com desafios para elaborar uma formação filosófica da *consciência*, em que o absoluto, a única coisa que existe, seja bem representada. Pois, as tentativas dos filósofos anteriores realizavam apenas uma *propedêutica*, tratando de um instrumento de elaboração do saber antes do saber, um amor do saber que não ama como o saber se dá em si mesmo. Isso não bastava para conhecer propriamente o objeto a ser conhecido. Ora, Hegel entende a filosofia kantiana como uma fenomenologia, não no mesmo sentido em que a *Fenomenologia do Espírito* se dá, pois a fenomenologia kantiana envolveria pressupostos da estrutura cognoscente antes mesmo do seu desdobramento enquanto consciência comum, mas sim uma fenomenologia que elabora um saber que só se dá como saber, como entendimento, *numa consciência* que se encontra limitada, pois “[...] as coisas, sobre as quais sabemos, são somente fenômenos *para nós*; e seu *Em-si* para nós permanece um além que nos é inacessível” (Hegel, 1995, p. 116, §45). Na filosofia hegeliana, o que irá constituir o ponto de partida legítimo, que englobará o saber verdadeiro, é a *consciência comum*, em que não

precisa-se examinar qualquer instrumento que constitui o saber, pois, embora ela ainda não saiba, já encerra o saber absoluto como tal.

Sob o escopo da obra da *Fenomenologia do Espírito*, já na Introdução, antes mesmo da investigação de um conhecimento verdadeiro, realiza-se o levantamento segundo o qual é necessário “[...] 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, 2012, p. 71 §73). Segundo essa compreensão, “[...] sendo o conhecer uma faculdade de espécie e de âmbitos determinados [...]” (Hegel, 2012, p. 71, §73), é preciso determinar precisamente quais são seus limites, para que não se caia em erro. Nessa visão, é mediante o conhecer que se pode apreender a Coisa em-si, e ele [o conhecer] é “[...] o instrumento para apoderar-se da essência absoluta” (Hegel, 2012, p. 71, §73).

Logo, as abordagens modernas da teoria do conhecimento de atitude crítica, nas quais Hegel está contextualmente inserido e em relação às quais ele busca respostas diante das contradições que ele acredita ter encontrado, partem do sujeito enquanto constituidor do conhecimento em sua forma e em seu conteúdo. Mas a abordagem hegeliana, frente ao exposto, visa responder não somente às teses sobre o sujeito que conhece pautadas até então e que podem ser encontradas, por exemplo, em Kant, em sua teoria sobre o sujeito conhecedor, finito. Hegel busca pensar também *como se encontra* a subjetividade humana em todas as suas formas, políticas, religiosas, estéticas e éticas (Hyppolite, 1999, p. 14), buscando acabar com essa finitude do sujeito quando ele, por fim, obtém o saber absoluto.

2.1 O LEGADO CARTESIANO

Desde Descartes, com a sua exposição filosófica realizada nas *Meditações*, fomos levados a algo que fosse verdadeiro em si mesmo e que não se pudesse duvidar: o pensamento dá a certeza da existência ao pensador. Temos aqui uma maneira de *representação* da coisa em si. Essa coisa em si que *é*. Esse é um saber imediato, infinito e eterno, que, estando em nossa representação, também concebe sua existência, ele *é* (Hegel, 1995, p. 143, §64). Na filosofia cartesiana, o pensamento evidencia que somos seres pensantes, e que, quando penso, [logo] eu sou.

Entretanto, não é deduzida a nossa existência *do* pensamento. Não haveria mediação de um silogismo, dado pela sua premissa maior [todo ser que pensa *é*]. Não, isso já seria dado imediatamente. Dessa forma, o *cogito ergo sum* seria uma asserção *imediate*, um saber

imediatos, e, por ser imediato seria uma proposição que não deriva de nenhuma outra, já que o cogito seria uma proposição da inseparabilidade entre ser e pensante, tendo o intuir simples da consciência como resultado dessa conexão entre ser e pensamento (Hegel, 1995, p. 145. §64). A reformulação de Descartes sobre a expressão “Penso, logo existo” que se torna “Eu penso, eu existo” nas *Meditações* busca remover essa ideia de que haveria uma ligação de inferência lógica, querendo esclarecer o fato de que temos duas certezas imediatas: *eu existo* e *eu penso* (Souza, 2020, p. 209).

Todavia, quando visa-se algo diferente do eu pensante, o que ocorre é que a concreticidade do conteúdo das proposições sobre os sentidos, como na proposição “Eu vejo” ou “Eu passeio”, conduz a um resultado em que não é possível extrair dele a conclusão de uma existência, principalmente à forma de intuição e aos erros dos sentidos, como argumenta Descartes (2005, p. 31):

Tudo o que recebi até o presente como mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos; ora, algumas vezes experimentei que tais sentidos eram enganadores, e é de prudência jamais confiar inteiramente naqueles que uma vez nos enganaram.

Tendo essa desconfiança dos sentidos, o cogito permite que eu tenha certeza da minha existência como princípio e somente essa representação me garante algo. Ora, a proposição “*eu penso* sobre minha visão”, que reflete sobre o pensamento, constitui uma resposta de resistência à dúvida hiperbólica levantada por Descartes: pelo menos eu existo, mesmo que seja enquanto pensamento. Dado o *cogito*, o pensamento sobre a visão resulta na existência do ser pensante apesar dos erros dos sentidos. Logo, a conclusão é que tenho aí algo puro que se limita àquele conhecimento enquanto resultado da razão, em que eu dou a evidência do meu pensamento como alguma coisa que posso confiar em detrimento de um mundo externo, que me engana constantemente, de modo que como exposto nas *Meditações*, às vezes, quando estou dormindo e sonhando, tenho a impressão de que o sonho que estou tendo ocorre na realidade, mas, quando acordo, me deparo com o fato de que aquilo não ocorreu.

Visto isso, poderíamos entender que se pelo menos é necessária uma subjetividade para conceber o conhecimento, tenhamos então pelo menos algo em que não duvidamos nestas subjetividades, algo confiável, dando um crédito à razão humana como conhecedora da verdade, botando a importância de definir claramente o método que irá ditar como o ser humano conhece. Ora, se a constituição do conhecimento inabalável se dá pela relação entre o ser que pensa e a existência, teríamos como medida que a verdade se dá *na produção do*

pensamento. Tal relação entre pensamento e existência nos é posta e demonstrada por nós mesmos a partir dessa empreitada da busca de algo certo, algo indubitável, objetivo, mas que, como afirma Hegel, “[...] encontro em minha consciência um conteúdo com a certeza de sua verdade, e que, portanto, essa certeza não pertence a mim enquanto sujeito particular [...]” (Hegel, 1995, p. 151, § 71).

Hegel visava prescrever com a *FE*, tendo em vista um conteúdo inabalável, os interesses da tarefa intelectual que encerram a desconfiança com a aparência de permanência que estes *pressupostos universais*, como o cogito cartesiano, apresentam quando se dão como princípios de uma teoria do conhecimento. Por exemplo, na fundamentação do princípio exposto pelo próprio cogito cartesiano isso ocorre quando se decide “[...] tomar por primeiro princípio metafísico ‘a certeza imediata do pensar’[...]” (Lebrun, 1998, p. 159). Ora, será que a aparência dos objetos externos à mente não é representação da coisa-em-si em que se pode confiar? A investigação hegeliana parte da desconfiança de como certas certezas postas como pressupostos de fundamentação de uma teoria de conhecimento acabam por minar o campo da investigação do conhecimento verdadeiro, como quando valoriza-se mais o lado do objeto em contrapartida do sujeito, ou vice-versa. Por consequência, tudo aquilo que for somado para agregar na diferença entre conhecer e sujeito acaba por modificar a verdade pela tomada de pressupostos, como quando assumido que o sujeito não tem acesso a coisa-em-si, onde reside a verdade. No fim, poderíamos realmente confiar neste conhecimento que pretende ser verdadeiro e representar, pelo menos quando é possível a representação dentro de tal sistema, como a coisa é em-si se, no processo, traz pressupostos desde o ponto de partida da sua investigação? Essa é uma pergunta que Hegel coloca sobre as demais filosofias que se pautavam no problema comum da filosofia kantiana, visando findar a certeza inequívoca de um sistema homogêneo (Hartmann, 1983, p. 10), não apenas à filosofia cartesiana. Mas, em respeito a essa última, é limitante dizer que o *eu penso* se restringe à uma existência pura de conteúdo. Ora, a representação da coisa-em-si exposta no cogito cartesiano evidencia somente algo indubitável, um ser puro que se encontra aí enquanto pensar. No início da trajetória da *Fenomenologia do espírito*, na imediatez, ficará claro que o ser está ligado ao universal, pois *visa-se* o pensar, diferente de um eu concreto. Como argumenta Lebrun (1998, p. 159), Descartes introduz uma ideia que serve de método que deve ser elaborado antes da definição do conteúdo, de modo que a razão conduza o método enquanto um pressuposto para que só então possa-se definir o conteúdo. Somente assim a investigação do conteúdo seria liberada para ser realizada, nesse caso, sob a ótica do cogito cartesiano. Tal ótica resulta em

que “[...] a regra das ideias claras e distintas não pode tirar sua força senão da efetuação do *Cogito*, e apenas dela” (Lebrun, 1998, p. 159).

Ademais, por ser uma filosofia que antecede a crítica, o pensar cartesiano é somente expressão de querer pensar: ela não quer pensar a cor, a resistência, as propriedades sensíveis dos objetos. A atitude cartesiana do pensar dá uma consciência filosófica que “[...] não experimenta ainda ‘a oposição que comporta’” (Lebrun, 1998, p. 169). Consequentemente, a força do cogito cartesiano não faz nem mesmo a tematização do subjetivo contra o objetivo, impossibilitando de voltar-se sobre o conhecimento subjetivo, como realiza a filosofia crítica (Lebrun, 1998, p. 169). No sistema de Hegel, a investigação do conhecer subjetivo irá tomar toda a força desse conhecer, do conteúdo do pensamento, tocando um conteúdo sensível (Lebrun, 1998, p. 169). Mas, em respeito a toda filosofia em seu começo, ou sobre todas as ciências e mesmo o agir cotidiano da consciência, persiste a crença da representação ingênua, tal qual aquela do cogito cartesiano, que é só *em princípio*. Ou seja, o saber-de-si e contra si mesmo, i.e., qualquer dedução por conceito está impossibilitada devido ao predomínio da representação de uma consciência que emite seu pensar em direção aos objetos, reproduz *de si mesmo* o conteúdo das intuições e sensações e se satisfaz apenas com isso (Hegel, 1995, p. 89, §26).

O que ocorria na filosofia contemporânea de Hegel é que a preocupação intelectual não era mais sobre as armadilhas de que a experiência sensível poderia proporcionar. Tal tarefa era destinada aos antigos, referente à tentativa de conceber um universal a partir da contingência da multiplicidade. À *Bildung*, para Hegel, destinava-se o empreendimento de desconfiar “[...] da aparência de *fixidez* que o universal toma quando se manifesta como *disponível*” (Lebrun, 1998, p. 175). Segundo Hegel, Descartes, com seu Método, resistia, justamente, à produção do conceito que uma consciência de si vigilante instaura em sua certeza, indo para além de qualquer pura fixação da sua posição de si (Lebrun, 1998, p. 176). Descartes estava com muito medo de valorizar a subjetividade do conhecer que havia instaurado para a modernidade.

2.2 O LEGADO KANTIANO

Entretanto, o método elaborado por Descartes, fruto de seu tempo, não dava condições para a autonomia da especulação e do Conceito diante das outras ciências (Lebrun, 1998, p. 178). Já com Kant, instaura-se que “a meta comum a todos é a criação dum vasto sistema de

filosofia, rigorosamente homogêneo, baseado em fundamentos últimos e irrefutáveis” (Hartmann, 1983, p. 9). Isso leva à crença na possibilidade de um conhecimento acessível à razão humana, e portanto, a todos, sendo universal. com Kant ocorre uma transmutação deste “ego pensante” de Descartes, expresso agora em seu *Ich denke*, realizando a crítica que expressa a diferença existente entre um *eu penso* constativo, como o cartesiano, e um *eu penso* que abre espaço para a compreensão conceitual e para a constituição da objetividade (Lebrun, 1998, p. 179). Isso, a princípio, permitiria à representação, ao menos, ter um índice de exterioridade. Agora o “eu sou” acompanha, também, a representação de coisas sensíveis. Como assim? Bem, o cogito cartesiano, em seu princípio “*eu penso*”, sofre uma alteração realizada por Kant em que este princípio é tomado “[...] como princípio da consciência, sem nenhuma afinidade com a fundamentação de certeza” (Mota, 2019, p. 204). Como aponta Beyssade (2020, p. 184), a conclusão kantiana é que, na unidade sintética da apercepção, tenho o produto de que sou apenas *consciente* da minha existência, mas não me é revelado *como*, somente apareço a mim mesmo. Na proposição “*eu sou*”, intrínseca ao raciocínio do *eu penso*, temos uma tautologia, “[...] pois o cogito (*sum cogitans*) exprime imediatamente a realidade” (Kant, 2001, p. 362, A355). Com o cogito cartesiano não se apresenta nem mesmo a pretensão de elucidar algo fenomenal. Ele é *pura imediatez* do pensamento, não sei *qual* sou. Falta à representação um constitutivo de objetividade. De modo que:

[...] Não pretendo conhecer absolutamente nada. Diríamos na língua de Descartes que essa consciência não é uma ciência, ela não diz respeito à verdade da coisa, *rei veritas*, o que fica garantido como conclusão pela veracidade de Deus. Ela é da ordem de minha percepção, do dar-se ou aparecer para si mesmo. (Beyssade, 2020, p. 184).

Não se tem pretensão de conhecer algo e constituir conhecimento, principalmente face à sensibilidade. Já o trabalho realizado por Kant sobre o ceticismo busca uma conclusão de transição, em que após exame e reflexão, esgotam-se os problemas em relação até onde a sensibilidade disponibiliza o conhecimento ao sujeito cognoscente (Hartmann, 1983, p. 10). Ou seja, no panorama do idealismo alemão, está centrado no desenvolvimento de um sistema que engloba a totalidade, botando esse *eu penso* face à representação das coisas sensíveis.

Como exposto na *Crítica da Razão Pura*, Kant (2001, p. 269, B275) argumentou contra o que ele chama de idealismo problemático de Descartes, introduzindo o pressuposto de que a experiência do pensamento é configurada pela própria experiência do sujeito em relação às coisas externas. Ou seja, o *cogito* não poderia inferir experiências internas, senão através de experiências externas.

O argumento kantiano está pautado sobre a sua Estética transcendental em que *tempo* e *espaço* são intuições puras da sensibilidade, configurantes de todo o conhecimento. Mas, o *eu* (Ich) de Kant surge na sua crítica “[...] como o princípio de identidade, uma *raiz* desconhecida que liga o entendimento à intuição sem, contudo, garantir nenhuma certeza ou alterar a *tábua das categorias*, essas sim, início da ciência” (Mota, 2019, p. 205). Claro, houve na argumentação kantiana o ligamento entre entendimento e intuição, mas o *eu* não representa, não significa nada, ele está situado como uma unidade absoluta, puramente lógica (Kant, 2001, p. 362, A355). Ora, como foi exposto por Kant sobre o *eu penso*,

essa proposição não é, sem dúvida, experiência alguma, mas sim a forma da apercepção que está junta a toda a experiência e a precede, embora sempre deva ser considerada, em relação a um conhecimento possível em geral, como condição puramente subjetiva do mesmo, que injustamente tomamos por condição de possibilidade de um conhecimento dos objetos, isto é, por um conceito de um ser pensante em geral, pois não podemos representar-nos este, sem nos colocarmos, com a fórmula da nossa consciência, no lugar de todo outro ser inteligente (Kant, 2001, p. 362, A354)

A preocupação de como se dá a possibilidade de conhecimento do objeto frente à subjetividade se evidencia aqui. Mas, o *eu penso* é tomado apenas como algo imediato, que, por ser uma apercepção, resulta somente na *forma* da experiência. Como aponta Mota (2019, p. 205), esse problema do *eu* que ficou pendente na Crítica kantiana, não sendo definida nem como um conceito nem como um juízo por Kant, é retomado por Hegel, quando esse, por sua vez, trata a teoria de conhecimento no contexto do idealismo alemão. Ora, os pensadores do idealismo alemão não puderam renunciar à investigação desta proposição, justamente por ela se apresentar como fundamento da ciência, ligando as subjetividades transcendentalmente, mesmo com a sua indiferença frente aos objetos do mundo empírico (Mota, 2019, p. 206). Ademais, haveria duas constatações que se derivam do *eu penso*, sendo elas a inacessibilidade do eu a si mesmo, visto que ele é somente postulado do princípio da ciência, e a impensabilidade do absoluto, não tocando nem mesmo algo para além do campo dos postulados, devido ao seu caráter estritamente transcendental (Mota, 2019, p. 207). Ademais, se a crítica da crítica kantiana realizada por Hegel tentará englobar o saber absoluto *no* saber, essa apercepção como princípio da ciência deverá ser reformulada, repensada, passada por outra experiência que, no final, expresse o saber absoluto. Ora, se “a raiz desconhecida deve permanecer como tal” (Mota, 2019, p. 208), ela não pode ter nenhuma intuição. Ou seja, a intuição intelectual é impossível para a faculdade do espírito humano em Kant, deixando ao ser humano somente a intuição *sensível*. Isso demonstrava-se como um impasse para Hegel,

em que a *coisa-em-si*, neste limite kantiano, estava inacessível, e o seu objeto não seria dado pela razão, sendo um princípio para além do limite da experiência da ciência.

Na sua argumentação, Kant aponta, na consciência, que se vê no tempo, que ela precisa de algo que permanece na sua determinação para além de algo que está em nossas representações, este dado no espaço, por sua vez, visto que já nos encontramos dentro do tempo. Em outras palavras, precisa-se de algo constatado que seja um *primeiro ato*, evidente por si mesmo, i.e., o *eu penso*. Todavia, veríamos isso ocorrer melhor com o “pôr-se” do *Eu* como ato originário em Fichte. O que ocorre aqui com Kant é que o seu *eu penso* é um produto da unidade sintética do entendimento. Ora, a autoconsciência do eu se apresenta no início da filosofia moderna, já com Descartes, constatando que a consciência organiza uma cadeia estável que deduz e *fundamenta* por completo o campo do saber (Mota, 2019, p. 206). Todavia, para Kant, só sobrava ao conhecimento a representação, excluindo o mundo *em si* da intelectualidade humana, expondo com isso a condição para a unidade da experiência em geral.

Todavia, a representação, assim como ocorre em Descartes, não bastaria para a possibilidade do universo empírico. Ademais, mesmo se for o caso, uma representação está a representar *alguma coisa*, “[...] se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer que a representação seria impossível ou pelo menos nada seria para mim” (Kant, 2001, p. 157, B132). Ou seja, a unidade do eu dada pela sua síntese com a sua autoevidente consciência, expressa no eu penso, é algo que não deriva do empírico, sendo uma constatação transcendental. Por isso, esse *eu penso* acompanha toda e qualquer representação no campo do saber.

Mas, nesse caminho, ao representar algo, está evidenciando algo *imediate fora da consciência*. Daí decorre a necessidade de objetos externos para que a experiência interna possa fazer essa mediação com o que é externo para usufruir da determinação do tempo para a constituição das estruturas do conhecimento do sujeito. Pois, há uma necessidade do movimento de coisas externas dentro de um espaço e tempo para qualquer conhecimento ser concebido (Kant, 2001, p. 269, B275-279).

Ora, a própria tarefa da intuição, segundo Kant (2001, p. 114, B75) é de que a *intelectualidade* não entra nessa operação da intuição humana. O que está acessível ao ser humano é a *intuição sensível*, que nos dá os objetos.

Pensadores posteriores a Kant¹ viram nesta resposta kantiana ao cogito cartesiano, principalmente na resposta *negativa* da dedução das categorias de Kant, em que pela condição lógica da síntese de qualquer conhecimento possível, a distinção entre Ser (*sein*) e Saber (*wissen*), nos levaria à impossibilidade do conhecimento metafísico da coisa *em si*. Ou seja, a conclusão é que não haveria uma unidade do ser e do pensar² (Hegel, 2003, p. 5). O conhecimento, em Kant, estaria sempre dividido entre aquilo que é conhecido, da retirada das suas fontes pela experiência sensível, e aquilo que está na coisa em si mesma, de maneira inacessível à inteligibilidade humana. Então, conseqüentemente, pela sua *Crítica*, a própria pressuposição da distinção entre *fenômeno* e *númeno* daria os limites do alcance da intuição. Mas, a crítica à *Crítica*, desenvolvida pelos pós-kantianos, busca apontar *como* a intuição se dá em si mesma na formação de conceitos e *como* ela configura suas próprias limitações, explicando tanto a intuição interna quanto externa ao sujeito. Pois, como aponta Hartmann (1993, p. 16), a *Crítica* não esgota a essência dessa partição de duas noções: entre forma e matéria e fenômeno e coisa-em-si, tornando a discussão a respeito da *coisa-em-si* o problema central das discussões kantianas e pós-kantianas. Ora, como explica Mota (2019, p. 212), o que se encontrava em Kant era apenas um postulado, uma espécie de axioma que a ciência pressupõe sem demonstrar, dando à filosofia um princípio dominante, de que, sejam quais forem os meios para que o conhecimento se refira aos objetos, é “[...] pela intuição que se relaciona imediatamente com estes e ela é o fim para qual tende, como meio, todo pensamento” (Kant, 2001, p. 87, B31). Com isso, foi-se capaz de elaborar o conhecimento da realidade do mundo externo para dentro do sujeito conhecedor, mesmo que apenas em suas representações pela intuição. Isso levou ao questionamento dos pensadores do idealismo alemão sobre se seria realmente possível ao nosso conhecimento referir-se somente à representação e, nessa tarefa, atingir a certeza (Mota, 2019, p. 212).

Poderíamos abordar a solução dada por Reinhold, um pós-kantiano que abriu o caminho da análise da *Crítica*, alegando ter encontrado “[...] a solução definitiva entre o problema do fenômeno, condição real do conhecimento, e o *noumeno*, realidade mundana da qual não se pode adquirir conhecimento” (Mota, 2019, p. 211), referindo-se à *representação da consciência*, assim como o feito de Fichte de ter refundado o *eu puro* enquanto intuição imediata, que marca um retorno do sujeito como primeira possibilidade de experiência e certeza, mas tal tarefa constitui uma pesquisa à parte devido sua extensão. O que nos importa

¹ Como Fichte e Schelling. Mas, a investigação do sistema deles, e a própria localização do saber absoluto, como no sistema schelliano constituem uma pesquisa à parte.

² Cf.: Hegel, 2003.

é que esse ponto central da controvérsia kantiana da distinção entre fenômeno e númeno abriu caminho para que Hegel também discutisse a fundação da ciência. Ora, a questão do conhecimento que se refere exclusivamente à representação, atingindo a certeza, ainda era uma pulga atrás da orelha do filósofo.

2.3 A *FENOMENOLOGIA* COMO RESPOSTA À TEORIA DO CONHECIMENTO MODERNA

Hegel vê na filosofia de seu tempo o estudo de como dá-se o conhecimento no sujeito que conhece, assim como os limites que são estabelecidos pela imposição de um padrão de medida. Segundo Hegel, o empreendimento do Idealismo e da crítica “[...] sempre que tentaram demonstrar a experiência da consciência, projetaram-na como um objeto no mundo, fora de si mesma” (Mota, 2019, p. 216). Esse empreendimento se constituiu como uma investigação sobre se determinados padrões de medida eram adequados para verificar se aquele ou este saber poderiam ser base segura para a ciência. Como aponta Gaboardi (2013, p. 9), “Hegel pensa ter encontrado na filosofia de seu tempo duas características básicas: o propósito radical de encontrar uma base segura ao saber e a decisão de buscar essa base a partir da análise das estruturas cognitivas do sujeito (em sentido universal)”.

Especificamente em Kant, essa investigação levou à separação entre a coisa-em-si e as coisas que podem ser apreendidas pelo sujeito. Pois, a estrutura da Estética transcendental, decorrente das formas puras da sensibilidade, faz essa distinção entre a experiência possível e o acesso ao mundo *em-si*. Eis o limite da experiência, do conhecimento possível pela cognição humana, sendo *universal*. A tarefa de Hegel será unificar essa consciência em sua experiência como uma *autorreferência*, visando fazer a exposição da consciência imediata em sua experiência que detém o seu próprio conteúdo (Mota, 2019, p. 216). Como revelar-se-á na exposição da primeira figura da consciência, essa consciência é *imediata*, mas seu conhecimento se dá *pela negação* (mediação). Ou seja, sua relação com os objetos parte de um momento abstrato, em que nada é determinado, para trabalhar a contradição do encontro da consciência consigo mesma depois que ela realiza o trabalho do encontro com aquilo que lhe é estranho. Será então a aparição do espírito como o momento privilegiado em que se pode determinar o absoluto, por conta do próprio conteúdo da consciência, em que a empreitada consiste não em representar os objetos externos à consciência ou superar a sua diferença com eles, mas sim em trabalhar a sua autorreferência (Mota, 2019, p. 217).

A questão de um conhecimento universal, por sua vez, é uma resposta de Kant à teoria do conhecimento de Hume, em que a conclusão resulta na impossibilidade de um conhecimento necessário e universal, visto que para Hume o conhecimento tem sua constituição apenas pela sequência indutiva de experiências empíricas. Para a teoria humeana, o empirismo toma como base que, se um evento ocorreu de certa maneira, gerando certos efeitos, e isso ocorreu diversas vezes, temos aí que *provavelmente* este fenômeno irá ocorrer de tal modo nas próximas vezes. A sua causalidade acaba por ser “[...] fundada não na natureza das coisas ou numa certa estrutura conceitual.” (Gaboardi, 2013, p. 12). Para Hume, o conhecimento só é legítimo quando deriva da experiência, resultando no nosso objeto do conhecimento pela experiência. Kant, por sua vez, toma esta conclusão como fonte e limite do conhecimento, de modo que, para além da experiência, não se constitui conhecimento, mas ainda procura achar o que caracteriza a ciência: justamente aquilo que é conhecimento universal e necessário. Delimita-se, portanto, uma determinação subjetiva em relação ao que está fora do indivíduo, através da sua apreensão via sua estrutura cognitiva, i.e, pela Estética transcendental e lógica transcendental kantiana.

Por decorrência de seu despertar dogmático ao ter contato com a filosofia de Hume (Kant, 1988, p. 17, A13-14), há na teoria kantiana uma inversão, uma revolução copernicana, em que passa-se a tentar entender o que é preciso pressupor na cognição do sujeito para que os juízos sintéticos *a priori* sejam possíveis. O descobrimento de tais pressupostos forneceria a universalidade da sua teoria do conhecimento. Mas, para isso, Kant tem de justamente inverter a metodologia, partindo para a investigação *do que constitui* o conhecimento no sujeito (Gaboardi, 2013, p. 12), dando a resposta de qual é a sua estrutura. Esta, por sua vez, teve como resposta os componentes que estão *a priori* no sujeito para constituir o objeto do conhecimento que é apreendido pelo sujeito. As estruturas da cognição, segundo Kant, acabam por modificar o próprio modo como a coisa-em-si se apresenta ao sujeito, dando origem ao abismo entre *fenômeno* e *númeno* (Gaboardi, 2013, p. 13).

Explicita-se, portanto, a necessidade das formas puras de sensibilidade e das categorias do entendimento para a composição do conhecimento, quando a afecção sensível entra em cena como fator em que Kant levou a sério em suas conclusões da sua leitura de Hume (Gaboardi, 2013, p. 14). A sensibilidade nos daria o objeto do conhecimento, resultado supostamente da suposição de afecção da coisa-em-si, que pode ser apenas pensada. A tarefa das estruturas cognitivas seria de determinação do fenômeno. Mas, o fenômeno carrega esse espaço intransponível entre ele e o *númeno*, de modo que não se encontram. Hegel vê um impasse na formação do conhecimento, alegando que na teoria do conhecimento kantiana

haveria a utilização de um padrão de medida para o conhecimento, i.e., as categorias e as formas puras da sensibilidade põe um obstáculo na hora de tentarmos atingir o objeto, pelo menos, enquanto coisa-em-si (Hegel, 2012, p. 71, § 73). A preocupação é que o conhecimento da verdade não seria possível se não se está efetivamente conhecendo o objeto que se pretende conhecer, e, no caso de uma falta de adequação entre o conhecimento e o sujeito, a verdade não está sendo atingida (Gaboardi, 2013, p. 14). Pois, há a suspeita de que a aplicação de um padrão de medida, enquanto instrumento, modifica a coisa-em-si.

Frente ao uso de um meio enquanto instrumento para conhecer, Hegel (2012, p. 72, § 73) indaga se a subtração dos efeitos da utilização do meio sobre o conhecimento nos deixaria com algo que se possa confiar na elaboração do conhecimento científico. A resposta é que não. O que ocorreria, simplesmente, é que esse esforço teria sido inútil, deixando a coisa exatamente como ela se encontrava antes do instrumento ter sido operado sobre ela. Nenhum conhecimento científico seria produzido. Ademais, “[...] pois, nesse caso o conhecimento seria um artifício, porque, com seu atarefar-se complexo, daria a impressão de produzir algo totalmente diverso do que só a relação imediata - relação que por isso não exige esforço” (Hegel, 2012, p. 72, § 73)

A indagação que surge é que há um medo de se entregar plenamente ao exercício da ciência. A relação imediata, que a certeza sensível encontra para ela, em primeiro momento, na trajetória da *consciência comum*, evidenciará isso mais para frente nesta pesquisa. Esse momento será um mergulho genuíno no modo como o conhecimento se constitui na consciência. As teorias do conhecimento, como a de Kant, por introduzir o medo de errar e assumir *pressupostos*, acabam por, como já exposto, fazer a distinção entre o Absoluto (a verdade da coisa, enquanto coisa-em-si) e um conhecimento que aparenta ser verdadeiro. Todavia, a crítica à *Crítica* de Kant estará situada, como aponta Gaboardi (2013, p. 15), numa atitude de radicalização, não de refutação, pois visa levar a fazer a crítica dos seus limites para mostrar que o absoluto está efetivamente no conhecimento científico após seus desdobramentos.

Destaco aqui duas características que Gaboardi (2013, p. 15) traz sobre os pressupostos da filosofia crítica de Kant. A primeira é que Hegel (2012, p. 72, § 74) vê na *Crítica* a distinção entre o conhecimento e o sujeito. Aqui fica claro que o temor de errar da ciência acaba por pressupor as condições do conhecimento, mas o sujeito que realiza a crítica “[...] situa-se num ponto anterior ao ato mesmo de conhecer, pois só assim o resultado poderia ser tomado como legítimo.” (Gaboardi, 2013, p. 16). O que ocorre é que há uma indiferença do sujeito cognitivo que analisa suas próprias estruturas. Mas, se a análise do sujeito é feita

tendo por base de condição as suas próprias estruturas, i.e., as categorias do entendimento, haveria a possibilidade de diferenciar o sujeito e seu conhecimento quando é realizado o estudo da cognição do sujeito?

A segunda característica é que a coisa-em-si toma-se como base da sensibilidade, mas está para além do que o entendimento apreende. Resta a nós podermos pensar sobre a coisa-em-si, mas não efetivamente conhecê-la. Adequa-se o saber a um objeto, mas nunca o encerrando como ele é em sua verdade. Pois, se como afirma Hegel (2012, p. 72, § 75), “essa consequência resulta de que o absoluto é verdadeiro, ou só o verdadeiro é absoluto”, não há como a verdade se situar em um conhecimento que apreende a coisa-em-si, utilizando-se de meios que modificam o objeto do saber.

A filosofia kantiana assume seus pressupostos no desenvolvimento de sua teoria do conhecimento e toma certas determinações como verdades básicas. A partir disso Kant configura um padrão de medida que mede a adequação entre um saber e seu objeto. Ou seja, ele *conceitualiza* o conhecimento. Por isso, Hegel acusa Kant de assumir “[...] representações contingentes e arbitrárias; e como engano o uso - a isso unido - de termos [...] cuja significação é dada como geralmente conhecida.” (HEGEL, 2012, p. 73, § 76). Faltaria à crítica do conhecimento investigar se tais termos não acabam por dar conceitos que não dizem respeito à verdade e não se expressam adequadamente, tendo aqui uma falta de justificação para os pressupostos (GABOARDI, 2013, p. 17) Mas, se apenas o absoluto apresenta a verdade, um conhecimento que acaba por delimitar que a coisa-em-si não é apreendida enfrenta dificuldades em tentar dizer que conhece algo quando seu conhecimento diz que é diferente do que esse algo é. A conclusão é que Kant teria de assumir que a base da ciência teria de ser um conhecimento não-condicionado, mas isto seria o inverso do que a teoria do conhecimento kantiana oferta (GABOARDI, 2013, p. 18).

Para a ciência se consolidar, é necessário que o conceito de ciência seja legítimo. O conceito de ciência tem de ser científico. E, para Hegel, só pode ser científico se abordar o seu objeto como ele é em si, trazendo sua verdade para a ciência. A *Crítica* kantiana, por sua vez, não conceitua a ciência de tal forma. Esta, ao formular *pressupostos* para a ciência, afasta a coisa-em-si do que é apreendido pelo entendimento, que está à parte, conceitualizando o saber sobre um objeto que não é a coisa em seu modo de ser incondicionado, livre da ação de qualquer meio. Assim, a filosofia kantiana desconsideraria a possibilidade da conceitualização adequada de ciência, na medida em que seus fundamentos ignoram que “[...] o absoluto é o verdadeiro, e só o verdadeiro é absoluto[...]” (Hegel, 2012, p. 72, § 75)? Pela própria definição de absoluto, um conhecimento deste tipo não poderia fazer distinção entre o

absoluto que está de um lado e o conhecer que está de outro, “para si e separado do absoluto” (Hegel, 2012, p. 72, § 74). De modo que, neste conceito, saber e objeto estão separados e a verdade do saber não condiz com o seu objeto, devido ao seu conceito implicar certos pressupostos ao conhecimento.

Então, o ponto de partida do conhecimento científico, para Hegel, precisa ser aquele em que a “[...] ciência entra em cena” (Hegel, 2012, p. 73, § 76). Pois, “[...] a fundamentação do saber científico só pode ser dada por ele mesmo” (Gaboardi, 2013, p. 21). Sendo assim, os métodos que tem pretensão de ser ciência, mas não são, por apresentarem contradição entre seus pressupostos e os fins a que se propõem (ser ciência), deveriam desaparecer a partir do momento em que a ciência se propõe a abordar a coisa-em-si, por esse ser o conhecimento da verdade. Mas, no desenvolvimento da exposição da ciência que conhece o absoluto, descobre-se que, a partir do momento que a ciência entra em cena, as aparências fazem parte da trajetória até a coisa-em-si. A única possibilidade da ciência realizar tal tarefa é entrar em cena enquanto saber fenomenológico (Hegel, 2012, p. 73, § 76). Mas, se a ciência é um fenômeno, trata-se, em primeiro momento, de uma aparência, do que se dá ao observar a consciência na sua experiência. Mas, como justificar que a ciência entra em cena, enquanto aparência, se ela deve conceitualizar um saber *verdadeiro* sobre o objeto? A aparência não nos engana por vezes, como Descartes diria? A resposta de Hegel a esse dilema é que ao entrar em cena, ela:

[...] não é ainda a ciência realizada e desenvolvida em sua verdade. Tanto faz neste ponto representar-se que a *ciência* é aparência porque entra em cena *ao lado de outro* [saber], ou dar o nome de “aparecer da ciência” a esses outros saberes não verdadeiros (Hegel, 2012, p. 73, § 76)

O que ocorre é que um conhecimento não verdadeiro é uma aparência, e nele falta uma justificativa, que, sendo abordada, revela a sua ausência. Mas, se desconsiderarmos essa aparência como o primeiro momento de conhecimento, a ciência não teria como aparecer à consciência e não teria como se desenvolver até atingir o saber absoluto. Portanto, o saber fenomenal é o que ocorre na trajetória da *consciência natural* até atingir o ponto do saber absoluto (Hegel, 2012, p. 74, § 77). Qualquer outra tentativa de instrumentalizar o saber acaba por separar o conhecer do saber absoluto e indo contra o fim proposto por sua metodologia (Hegel, 2012, p. 74, § 76).

Todavia, Hegel, ao trilhar um caminho de dúvida real que ocorre à *consciência comum* até sua resolução filosófica, e não pela tomada de pressuposição do método da dúvida,

característica da reflexão do filósofo, visa fazer a ponte absoluta entre o conhecimento subjetivo e objetivo, o que estaria presente no todo do seu sistema do idealismo absoluto (Hyppolite, 1999, p. 29). Concomitantemente, Hegel estava preocupado, como aponta Hyppolite (1999, p. 21), em reprovar o que tinha sido explicitado como subjetivismo em Kant no seu idealismo transcendental. Pois, todo instrumento modifica a seus modos o seu objeto. Portanto, Hegel conduz essa jornada da consciência de modo que as próprias coisas se oferecem diretamente a ela: o que basta é um impulso que já está contido em sua natureza e que a partir dela possibilita atingir o saber absoluto (Hyppolite, 1999, p. 26).

A tomada da posição da *consciência comum* seria precisamente aquela posição em que o conhecimento se depara com o que se passa na consciência a partir do momento que ela embarca na sua constituição de conhecimento. Por se falar de algo que não é propriamente do filósofo, busca-se, então, expor o que ocorre quando uma consciência comum *experimenta*.

Ambos o saber científico e o saber da aparência tem como referência a verdade, e é justamente através dessa aparência que a ciência vai aparecer, a seu modo a ser superado. Ou seja, a coisa-em-si está expressa equivocadamente na experiência, quando surge enquanto aparência. Resta à consciência aprender como seria o modo adequado de expressar a verdade, depois de entender que essa aparência é um processo essencial de superação quando a ciência entra em cena (Gaboardi, 2013, p. 23).

Dessa maneira, a aparência é o primeiro momento que a consciência passa rumo ao saber absoluto. Por tratar-se de um saber fenomenal, o conhecimento científico precisa trilhar tal caminho que lhe é imanente. Como explica Hegel (2012, p. 74, § 77), o saber fenomenal seria

[...] como o caminho da alma, que percorre a série de 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.

Todavia, ao trilhar esse caminho do desespero [*Verzweiflung*] (Hegel, 2012, p. 74, § 78), o saber encontra-se com um conceito não adequado entre saber e objeto. Portanto, frente a essa descoberta, a função da *Fenomenologia* seria oferecer ao sujeito o autoconhecimento do processo que ocorre até a formação do conhecimento científico (Gaboardi, 2013, p. 26). E então, finalmente pode-se adequar o conceito entre saber e objeto.

Poderia-se interpretar que, se a consciência descobre que o seu conceito, naquela determinada figura, apresenta um erro, teríamos aí um resultado exclusivamente negativo - de que estamos errados - o que apresentaria certa dificuldade em dar continuidade ao trajeto do

conhecimento científico, da fenomenologia. O ponto é que, ao trilhar o caminho da *consciência natural*, o erro é necessário enquanto processo pedagógico, porque daí, simultaneamente, extrai-se um resultado positivo. Ora, quando se nega um conhecimento, resulta daí um *nada*, mas este, ao mesmo tempo, possui uma verdade, ele é *determinado*. Por essa característica, “[...] já surgiu uma nova forma imediatamente [...]” (Hegel, 2012, p. 76, § 79), que é produzida por si mesma na sua autodescoberta de que aquele conceito dizia apenas sobre o saber, mas não apresentava o objeto enquanto sua verdade em si. Quando supera-se a figura, o resultado positivo é que, dentro do seu próprio limite, a consciência está a atingir para além de si mesma um limite em si mesma (Hegel, 2012, p. 76, § 80).

Portanto, a meta da consciência comum é estabelecida pelo próprio processo, que encerra momentos de superação, pois lhe é intrínseco na sua autodescoberta. Os conceitos de saber e de objeto precisam ser adequados, de modo que se realiza tal tarefa completamente quando o saber corresponde ao objeto (Gaboardi, 2013, p. 27). Tal é a meta que a consciência toma: atingir o saber absoluto, o saber verdadeiro.

Hegel (2012, p. 76, § 80) ainda explica que é inevitável esse processo acontecer, pois a própria consciência perturba a inércia do pensamento quando tenta-se não pensar na inadequação do objeto com o seu saber, e tenta-se tomar aquela aparência como a verdade de conceito adequado. Hegel aborda a satisfação da ciência que diz estar abordando um conhecimento universal e verdadeiro, quando está apenas isolando um “[...] Eu árido em lugar de todo conteúdo.” (Hegel, 2012, p. 77, § 80). Para ele, quando se possui convicção de que um saber que possui uma meta é verdadeiro, há ainda a necessidade de checar se essa meta imposta ao saber condiz com aquilo que o saber é. Mas, se a meta está posta como a série do processo (Hegel, 2012, p. 76, § 80), ela não poderia ir além do saber. E, como o incômodo da tranquilidade do pensamento que está convicto de uma verdade é inevitável, como visto acima, ela “[...] é uma satisfação que deve ser abandonada a si mesma, pois foge o universal e somente procura o Ser-para-si” (Hegel, 2012, p. 77, §80). Em outras palavras, se o conceito do saber e do objeto não estão adequados, o saber toma-se como conhecedor de uma verdade de vaidade e tenta ignorar os sinais da sua relação com o Outro. Mas isso, por sua vez, devido à consciência deparar-se com o objeto, abala essa pretensa verdade, processo esse que decorre da própria meta do saber verdadeiro. O ser é arrancado para fora por conta de um outro, e sendo esse limite pertencente à consciência, o seu ir para além, quando arrancado de si mesmo, parte da própria insatisfação da consciência consigo mesma (Hegel, 2012, p. 77, §80). O processo que a consciência sofre de se deparar com o Outro abala o seu entendimento

de vaidade em si mesmo, isso se dá justamente quando a consciência ignora sua própria meta que lhe é fixa.

Frente ao método do desenvolvimento, enquanto um movimento de violência que a consciência inflige a si mesma, aparenta existir uma dificuldade de se realizar um exame do saber para ver se ele corresponde ao objeto, fazendo uma crítica do conhecimento, dada a aparente necessidade de estabelecer um padrão de medida que deve ser aplicado ao saber enquanto pressuposto de base, para realizar a comparação de adequação e ver o que está em acordo ou em desacordo na relação. Todavia, Hegel (2012, p. 77, § 81) argumenta que o momento em que a ciência surge não pode qualificá-la como esse padrão de medida para o conhecimento verdadeiro, pois é intrínseco ao processo que sua verdade seja uma aparência naquele momento, e não um *essente*, coisa-em-si. Pois, se o conceito do saber não está adequado ao objeto, ou seja, não apreende como a coisa é em si, como poderia a ciência, no momento em que se apresenta como aparência, ser o padrão de medida? A tentativa, como já argumentado, é que o estabelecimento de um padrão de medida como pressuposto do início da ciência mudaria a coisa-em-si. Além disso, para justificar a adoção de um padrão de medida, “[...] como indica Hegel, seria necessário já dispor da verdade” (Gaboardi, 2013, p. 29).

Todavia, levando em conta que a consciência se depara com um objeto, torna-se difícil não realizar um exame, com um certo padrão de medida, para avaliar se o modo como esse contato do saber com o objeto está adequado. O que ocorre é que a própria consciência, quando se depara com alguma coisa, realiza a distinção entre algo *para si* (para a consciência), como ela está relacionando-se com o objeto, e alguma coisa *em-si*, para além da consciência. “O aspecto determinado desse *relacionar-se* - ou do *ser* de algo *para uma consciência* - é o *saber*” (Hegel, 2012, p. 77, § 82). Ou seja, “a parte que a consciência determina é o saber” (Gaboardi, 2013, p. 29). Mas, ao mesmo tempo, pela distinção, temos que há um objeto enquanto em si, que, representando a verdade, se distingue do saber, tornando-se *essente*. E é justamente na trajetória da consciência, pela investigação do saber fenomenal que poderá ser demonstrada a imediaticidade que ocorre no processo de autodescoberta da consciência e como essa relação é posta, frente à descoberta de que o *essente* está na coisa-em-si (Hegel, 2012, p. 77, § 82).

Portanto, qual seria o padrão de medida para avaliar um saber que a consciência assume, avaliando se o saber corresponde ao objeto, que necessitaria começar pela imediaticidade, se há uma aparente falta de padrão de medida que a trajetória da consciência comum assume? Pelo motivo de que a consciência relaciona-se com *alguma coisa*, reconhecendo que naquele objeto há algo para ela em-si, separado do saber, que é a coisa

para-si da consciência, é que podemos dizer que “[...] todo saber já pressupõe uma verdade” (Gaboardi, 2013, p. 30). O que ocorre é que a consciência está, a partir dela mesma, fornecendo seu próprio padrão de medida pelo *saber* instituído desde a primeira figura que ela assume. De modo que, a trajetória trata-se de uma autodescoberta, em que a consciência compara-se consigo mesma (Hegel, 2012, p. 78, § 84).

Explicita-se aqui a crítica de Hegel à *Crítica* kantiana. Pois, a crítica hegeliana é que não haveria uma distinção entre saber e objeto enquanto pressupostos, que derivariam noções delimitadas de sujeito, objeto, etc. intransponíveis entre si, feita pelo padrão de medida de um entendimento do conhecimento da consciência como algo que tira suas determinações de maneira extrínseca a si mesma. Logo, “[...] a natureza do objeto que investigamos ultrapassa essa separação ou essa aparência de separação e de pressuposição.” (Hegel, 2012, p. 78, § 84). Não só o saber tem que estar adequado ao objeto, mas, a partir do momento em que o objeto se torna conceito, é preciso investigar se o conceito dele está adequado a como ele é *em-si*. Como aponta Gaboardi (2013, p. 30), porque foi ampliado o lado do objeto, onde reside a verdade, pode-se tomar como distinto do saber o objeto, sendo *conceitualizado* pela consciência. Resulta-se daí que ambos, saber e objeto, tornam-se objetos da consciência por serem conceitos dela. Mas, cabe ao saber desse objeto ver se está adequado com a verdade, no momento que ele [saber] torna-se objeto. Ou seja, está sendo realizada a investigação se o objeto está adequado ao conceito. Eis aí o motivo de investigar se o objeto, enquanto um *ser-para-Outro*, coincide com o seu ser *em-si*. “Portanto, não precisamos trazer conosco padrões de medida, e nem aplicar na investigação *nossos* achados e pensamentos, pois deixando-os de lado é que conseguiremos considerar a Coisa como é *em si e para si*.” (HEGEL, 2012, p. 79, §84).

O que ocorre é que saber e objeto na *Fenomenologia*, quando ambos viram conceitos devido ao processo aplicado pela consciência, tratam-se da mesma coisa. No sentido que o objeto é apreendido pelo saber, e vira conceito. De modo que essa investigação, e por consequência, essa conceitualização do saber e do objeto podem ser atualizados quando busca-se “[...] ver se o objeto, o saber, é adequado ao conceito, à verdade.” (Gaboardi, 2013, p. 30). A consciência, portanto, não consegue escapar de modificar ambos, objeto e saber, quando realiza tal autodescoberta de uma assumida figura. Isso se dá justamente porque ela [figura] possui um saber de uma certa verdade que estava contida no conceito que a própria consciência formou.

Pode parecer que não tratamos ainda estritamente da necessidade de começar pela certeza sensível. Mas, já temos que o desenrolar da consciência passa por várias figuras em

que se assume uma verdade. Ademais, temos que a certeza sensível seria este primeiro momento em que uma verdade seria assumida. Poderia-se pensar que se ela possui uma verdade, o que nos impediria de simplesmente aceitar esta verdade como nossa ciência realizada? Isso, como já tratado, não é possível devido à inquietação que a consciência sofre por si mesma (Hegel, 2012, p. 76, § 80). Mas, se o objeto é dado somente como a consciência conhece, de modo que “[...] é para *ela mesma* que seu saber do objeto corresponde ou não a esse objeto” (HEGEL, 2012, p. 79, § 85), a ciência que estará sendo feita não pode ir para além da consciência para fazer o exame da verdade. A verdade *está* no limite da consciência. O resultado é que, na tentativa natural de apreender a coisa-em-si, a consciência tem algo Em-si para ela e o outro momento que é o saber desse ser em si. Qualquer abalo na correspondência entre essa distinção, o saber tem que mudar para se adequar ao novo objeto. Da mesma forma, o objeto se torna um novo (Hegel, 2012, p. 79, §85). Isto irá acontecer em toda figura, i.e., incluindo na certeza sensível. Isto torna-se fundamental, pois,

o problema é que a certeza sensível não tem condições de considerar a si mesma a primeira forma de a consciência tomar a verdade. Ela não se considera a primeira, mas antes a única. Ela não pode saber que aquilo que toma como verdade é apenas uma aparência, cujo desenvolvimento completo fará com que ela modifique radicalmente seu ponto de vista. (Gaboardi, 2013, p. 42)

Ou seja, na certeza sensível, a consciência descobrirá sua verdade após passar pela sua superação dos resultados negativos que descobriu possuir. Só então ela descobrirá a verdade que existia nela. Não é uma verdade enquanto pressuposição que irá fundar essa figura inicial da certeza sensível. E, por isso, ela não consegue se conceber de antemão como “um primeiro momento” ou “a primeira figura”. A consciência não vê a certeza sensível pela sua necessidade de se instaurar como primeira figura, ela só percebe isso depois. Ademais, o processo de superação e autodescoberta da consciência ocorre dentro da própria figura da certeza sensível, assim como nas demais figuras.

Como aponta Hegel (2012, p. 80, §86), essa dialética realizada na consciência é o que vai constituir a *experiência*. Na certeza sensível, a consciência irá possuir um objeto que é a sua essência: o Em-si. A ambiguidade que surge na consciência é que o objeto é para ela mesma o Em-si, mas também é o Em-si enquanto objeto *para a consciência*. Pois, logo que se depara com o Em-si, o segundo momento é tomá-lo *para ela* [consciência]. Todavia, apesar de que o Em-si enquanto *ser-para-ela* aparenta ser apenas uma reflexão da consciência sobre o que ela está fazendo a respeito desse objeto, sendo assim apenas o saber do objeto, o objeto muda de maneira que somente *para a consciência* ele é o Em-si. O ser Em-si *para a*

consciência ainda é o verdadeiro, pois, com a reflexão, traz a nada, o aniquilamento pela experiência feita sobre ele mesmo (Hegel, 2012, p. 80, §86). Como salienta Gaboardi (2013, p. 34), a verdade é a mesma, só está sendo melhor expressada conforme a consciência desenrola sua experiência.

Porém, como poderia essa trajetória da consciência começar pela certeza sensível se ela se apresenta enquanto uma figura que resulta em erro? Como poderia o saber que foi realizado sobre o primeiro objeto, resultando no ser para a consciência do Em-si, transformar-se no segundo objeto, constituindo assim uma experiência (Hegel, 2012, p. 80, §87) que legitimaria o apreender da coisa em si? A preocupação de Hegel é de evitar pressupor que na trajetória da consciência comum se realize um processo que nos dê algo que está para além da própria experiência realizada. Ou seja, que há a coisa em si e para si, não apreendida efetivamente por nós enquanto verdade. O que constitui o apreender do Em-si enquanto elemento intrínseco da consciência é pelo fato de que no momento da revelação de que aquela verdade atualizou-se, dando a nós um novo objeto, temos um momento de tematização do saber que não tem como fugir porque está apreendendo um objeto quando se depara com a verdade (Gaboardi, 2013, p. 35). Então, o objeto irá atualizar o saber.

A certeza sensível, a primeira figura da consciência, irá se apresentar da seguinte maneira: a sua verdade vem imediatamente à consciência, mas, “[...] a verdade que surge pode também ser considerada como o resultado do ato de a consciência tematizar seu saber” (Gaboardi, 2013, p. 35). Ou seja, durante a certeza sensível, sua imediatez será elaborada pela consciência em um segundo objeto, que é, justamente, o primeiro objeto da verdade adequado a um novo saber, que se encontrou forçado a se atualizar frente ao objeto a qual corresponde. Todavia, durante o seu aprendizado a consciência só tem como surgimento o objeto, como conteúdo. Ao passo que para nós, observadores da *Fenomenologia*, captamos a formalidade do processo da experiência (Hegel, 2012, p. 81, §87).

Mesmo que a *consciência comum* não entenda que está passando pelo processo de abandono da primeira figura para uma segunda, e como tal processo se dá *para nós*, é justamente quando [nós] vemos que ela [consciência] nega um singular para alcançar um universal, como veremos na exposição da certeza sensível, que isso implicará numa trajetória, que somente é revelada sua forma *para nós*. Temos, portanto, dois aspectos do porquê podemos falar de uma trajetória para a consciência. Primeiro que, *para ela* [consciência], durante sua aprendizagem, a verdade é revelada *casualmente*, basta somente que o espaço para o erro seja aceito como intrínseco ao seu desenvolvimento, que, ela irá se deparar com a nova verdade. Decorre-se que daí temos um primeiro aspecto da trajetória: como a verdade se

dá para a consciência de maneira segundo sua própria mediação, de maneira que padrão de medida e a figura se assemelham, pois essa é o cerne da outra.

E, sobre um segundo aspecto, a tematização do saber, dada quando a consciência atinge uma nova verdade, para além da imediatez do primeiro processo casual, será o fator *constituente* da própria verdade inédita. Como aponta Gaboardi, “aqui, a verdade é resultado da experiência da consciência sobre seu objeto” (Gaboardi, 2013, p. 35). Isso significa que a consideração feita da Coisa, ao ser tematizada, está para além da casualidade que se vê mediada pela “[...] *reversão da consciência* mesma” (Hegel, 2012, p. 81, §87). Quando observamos essa experiência realizada pela consciência e damos a sua devida tematização, elevamos o processo a um caráter científico, mesmo que para a consciência mesma esse processo não lhe condiz evidentemente, visto que ela entende sua experiência como extrínseca e casual. Esse momento não é compreendido como apresentado à consciência, pois lhe ocorre por detrás dela enquanto seu aspecto *formal*, ao passo que o *conteúdo* inserido nessa forma que vem surgindo na experiência é como o objeto que ela desdobra no seu próprio aspecto casual.

Havíamos abordado a preocupação de escolher o conhecimento que encerre o saber absoluto, constituindo o conhecimento científico (Hegel, 2012, p. 71, §73), assim como que para o exercício efetivo da ciência, deveríamos introduzir a suspeita na própria desconfiança, fazendo com que o temor de errar seja extinto, evitando uma desconfiança na própria ciência (Hegel, 2012, p. 72, §74). Sobre essa nova exposição realizada no parágrafo acima, evidencia-se a *necessidade* do processo que é realizada para que se refute uma figura, levando assim, a outra. Todavia, esse processo só ocorre em evidência *para nós*. Ao mesmo tempo que a ciência é essa trajetória da consciência que se depara com o surgimento do objeto, a gênese desse novo objeto é a necessidade, enquanto *forma*, que “[...] se apresenta à consciência sem que ela saiba como lhe acontece” (Hegel, 2012, p. 81, §87). Agora, poderia-se entender que o caminho rumo à ciência desvincularia tal percurso de qualquer caráter científico, mas como aponta Hegel, a necessidade em sua forma é a ciência propriamente dita, sendo “[...] ciência da *experiência da consciência*” (Hegel, 2012, p. 81, §88). Ou seja, apenas quando nós consideramos a Coisa expondo a série das experiências em figuras é que constituímos o progresso científico.

Essa divisão dos pontos de vista da *Fenomenologia do espírito* fica evidente, como ressalta Gaboardi (2013, p. 35), quando tratamos da experiência fenomênica que carece dessa visão da sua transição de uma figura para outra, e que só vai ficar nítida quando chega-se ao final do percurso. Pois, se aquela casualidade da consciência fenomênica não basta como

caráter necessário, apenas a exposição, realizada *para nós*, da trajetória é que irá atribuir à exposição seu caráter científico, o qual encerra todo o descobrimento implícito da aprendizagem *a partir* do engano. O modo que a consciência é em determinado momento constitui a figura, e uma decorre-se do erro encontrado pela figura anterior. O que ocorre é que como ela assume tal objeto como um em-si que é só *para ela*, ela “[...] está envolvida no saber aparente” (Gaboardi, 2013, p. 36) e assume aquele objeto, no contexto daquela determinada figura, como verdade, e não consegue perceber que está passando por uma figura que está prestes a ser “superada”.

Todavia, como *para ela* a trajetória das figuras rumo ao saber absoluto não está evidente, visto que a verdade do objeto, numa determinada figura, é *somente para a consciência* o Em-si, de modo que é “[...] como um outro” (Hegel, 2012, p. 82, §89), ela não consegue ainda antes de atingir o saber absoluto, transformar sua aparência em sua essência, não sendo “[...] de modo que sua exposição coincida exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito” (Hegel, 2012, p. 82, §89). Por consequência, não consegue fixar o desdobramento das figuras.

Com isso, Hegel refuta os métodos filosóficos de tentar fixar um padrão de medida enquanto pressuposto da investigação e avaliação do conhecimento. O ponto de Hegel é que o padrão de medida faria parte da consciência, mas não escapa ao seu trajeto percorrido de intrínseco desenvolvimento fenomenológico. Por exemplo, referente à teoria de conhecimento kantiana, que chega à conclusão que seria possível a fundamentação da ciência estar completa antes mesmo da própria ciência, a teoria do conhecimento que encerra o saber absoluto levaria a refutação da primeira pelo desenvolvimento necessário da trajetória fenomenológica, segundo Hegel. Pois, se o saber não está correspondendo, a todo instante, a seu objeto, o caminho trilhado será feito pautado sobre um pressuposto não-científico. Segundo Kant, “o objeto mesmo, a coisa em-si, deveria ser tratada como uma ideia da razão e não como um conceito referente ao mundo conhecido” (Gaboardi, 2013, p. 37). Ou seja, o entendimento e seus conceitos dizem uma verdade, mas apenas fenomênica, referentes às condições *a priori* do sujeito conhecedor. O que Hegel propõe é que, no próprio desenvolvimento dessa verdade fenomênica, a coisa em-si estaria sendo desenvolvida, simultaneamente por necessidade da própria razão que Kant havia proposto. A meta, segundo Hegel, *corresponde* ao objeto, não somente isso, cada figura atualiza a seu modo essa meta, segundo a experiência (Gaboardi, 2013, p. 37). Evidencia-se aqui o terceiro elemento importante do ponto de vista fenomenológico elaborado por Hegel enquanto crítica a Kant, segundo Gaboardi (2013, p. 38), referente ao caráter negativo da descoberta das figuras, em que não assume o aspecto

meramente negativo. O que ocorre é que Hegel trabalhará essa razão que aparece na “fenomenologia” do sujeito cognoscível de Kant para mostrar que o que ele propusera atinge um objetivo contrário à razão. Com isso, a própria descoberta da trajetória refuta Kant *após* o desenvolvimento fenomenológico, pois “[...] os elementos citados não devem ser tomados como bases legitimadoras da argumentação, externas ao próprio desenvolvimento da consciência que é apresentado” (Gaboardi, 2013, p. 38).

3 A CERTEZA SENSÍVEL

O objetivo deste capítulo é expor a certeza sensível desde o *porquê* dela surgir como a primeira figura da consciência, e como isto fica evidente *para nós*, frente à necessidade da casualidade e imediatez do saber. Logo em seguida, será abordado as características gerais entre a relação de saber e objeto nesta primeira figura, quando ela se depara com a sua própria ingenuidade e dali retira seu desenvolvimento, julgando que ora é o objeto o essencial, ora o sujeito, e, para sua própria sustentação, finalmente, o intuir, o todo da relação é posto como essencial. Para finalizar este capítulo, é realizada a minuciosa exposição de cada um dos três momentos da certeza sensível, trabalhando o movimento dialético próprio da consciência.

Referente à consciência, Hegel pontua que ela deve passar pela trajetória que uma consciência *comum* realizaria (Hyppolite, 1999, p. 93). Tal tipo de consciência apresenta uma ingenuidade, devido ela saber *imediatamente* seu objeto, ou acreditar que sabe. Para isso, o movimento dialético que a consciência realiza é aquele que “o objeto da consciência torna-se o que Hegel denomina o *conceito* (Begriff)” (Hyppolite, 1999, p. 95). Conceito este que é a própria trajetória interna do sujeito no seu reencontro consigo mesmo.

Na primeira figura, o conceito é dado sob uma forma imediata pelo seu movimento necessário em que a imediatez é, neste primeiro momento, a relação imediata que está tão perto possível da unidade que aparenta ser verdade. Tal saber aparece de imediato como o mais rico, inesgotável, o que, na própria reflexão da consciência, revela-se, *para nós*, sua intrínseca superação.

3.1 POR QUE A *FENOMENOLOGIA* COMEÇA PELA CERTEZA SENSÍVEL?

Segundo o que já foi exposto, abordamos como que, *para nós*, a necessidade do processo põe o padrão de medida que já está no próprio saber em evidência, e que cada figura da consciência é um dos critérios para determinar se uma avaliação do conhecimento está adequada, mesmo que apenas naquele determinado momento da consciência. A necessidade surge dos elementos que estão envolvidos na experiência fenomenológica. O padrão de medida não é fixo, podendo ser superado na trajetória da consciência. Todavia, o padrão de medida, enquanto conceito de conhecimento, não é *descoberto*, mas já está contido na própria trajetória, precisamente quando a consciência se depara com algo que irá negar aquele

conceito que ela possuía. Por isso que, pela necessidade, enquanto *forma* da trajetória, assim como a inquietação da consciência à verdade, levam a própria refutação, segundo a experiência do momento, das figuras da consciência.

Entretanto, se falamos de uma trajetória, devemos concordar que trilhamos *um trajeto*, e então, pensamos que deve haver um ponto de partida que a consciência assuma para nossa jornada, mesmo que sem saber que sua verdade, i.e., a da consciência comum que assume tal empreitada, naquele instante, possui uma *essência* que, na sua imediatez, não é verdadeira, pois só o saber absoluto é a verdade. Qual seria esse primeiro momento? Brevemente, ao nos depararmos com o texto da *Fenomenologia*, abrindo a seção da Consciência, temos que “A certeza sensível ou: o Isto ou o Visar” (Hegel, 2012, p. 85) seria nosso primeiro momento. Mas, o que levaria esta tal de certeza sensível a ser este primeiro passo dessa jornada fenomenológica?

Como exposto na Introdução da *Fenomenologia* (Hegel, 2012, p. 81, §87), o *conteúdo* desse primeiro momento deve vir à consciência comum não como uma descoberta dos trâmites de sua trajetória, mas sim como uma informação nova. Então, deve-se entender *como* e porque a consciência possui tal conteúdo, se ela não consegue apreender a *forma* que tal conteúdo vem a ela.

Levando isso em conta, resta à consciência a maneira mais natural que o seu conteúdo vem à tona. Ora, se ela não possui nem mesmo qualquer artifício formal para consolidar qualquer preceito de como se deve realizar a ciência de antemão, antes de começar a trajetória, por onde devemos começar essa trajetória? Parece que o processo começa de maneira solta, sem fundamentos que nos dê de maneira digerida os passos a seguir. Mas, este é exatamente o ponto que a *Fenomenologia* se propõe a realizar: explicar como uma consciência *naturalmente* recepciona os objetos.

Ou seja, esse primeiro momento tem de ser despojado de qualquer pretensão de preceitos que não seja algo que ocorra por casualidade e *imediatez*, e não por conceitualização, visto que essa é uma etapa que inaugura a trajetória. Ora, o caminho trilhado só é percebido pela consciência que descobriu a verdade em decorrência da descoberta da superação das aparências de verdade, de modo que a aparência que a consciência experiencia em certa figura *assume* uma verdade, por estar disposta ao erro. Não se deve conceituar o conteúdo do que vem à tona, justamente por ele [o conteúdo] não chegar se explicando sobre a maneira como ele ocorre à consciência. Logo, em outras palavras, falamos de uma imediatricidade desse processo do surgimento da primeira figura, em que nós, em relação a esse primeiro momento, somos recepcionados por um saber que nos leva a “[...] proceder

também de forma *imediate* ou *receptiva*, nada mudando assim na maneira como ele se *oferece* e afastando de nosso apreender o conceituar” (Hegel, 2012, p. 85, §90).

Por essa “falta de perspectiva” de todo o processo, a certeza sensível, nossa primeira figura, não se considera a “primeira” figura, mas simplesmente a única. Não há como denominar, de maneira natural, que nesse momento específico está sendo fundado *o primeiro momento a ser suprasumido*, essa comparação só está disponível àqueles que elevaram-se a um nível superior e sabem a diferença entre aparência e verdade (Gaboardi, 2013, p. 42). Ora, se a consciência aqui irá entender o conteúdo concreto da certeza sensível como sendo o mais verdadeiro, e esta figura aparecendo “[...] como a *mais verdadeira* [...]” (Hegel, 2012, p. 85, §91), como poderia a consciência supor que está errada frente a essa aparência de verdade que só pode ser superada no momento de *descobrir-se*? Pois, essa aparência ainda não foi revelada como aparência e está em estado de verdade para a consciência que experiencia a certeza sensível.

Ademais, fala-se de uma imediatez, que é crucial, porque, como aponta Gaboardi (2013, p. 42), a imediatez é tanto do âmbito do saber quanto do seu objeto, sem nenhuma interposição. Isso abrangeria a relação entre o saber e o objeto sabido. Ou seja, assim como o saber, o objeto desse saber também nos vem à consciência pela imediatez. Pois, “o saber que, de início ou imediatamente, é nosso objeto, ele pode ser nenhum outro senão o saber que é também imediato: - saber do *imediate* ou do *essente*” (Hegel, 2012, p. 85, §90). Portanto, para a consciência, a imediatez da certeza sensível capta o objeto sem modificá-lo, fazendo com que o saber tenha “[...] como conteúdo apenas o ser desse objeto” (Gaboardi, 2013, p. 42). Pois, se é captado o “ser” do objeto pela consciência, sem a interferência dela, pode-se realizar a relação entre saber e objeto, considerando uma relação de plenitude para com o objeto.

3.2 GENERALIZAÇÕES SOBRE A RELAÇÃO ENTRE SABER E OBJETO NA CERTEZA SENSÍVEL

Dada a resposta do porquê começar pela certeza sensível, em que a imediatez dessa primeira figura nos fornece um saber que afasta o conceituar, podemos tratar sobre *como* o conteúdo irá ocorrer nesta figura. Temos, inicialmente, que o saber na certeza sensível possui o objeto assim como ele é pela sua imediatez (Gaboardi, 2013, p. 43).

Estamos apenas no início da seção da consciência, e somente *para nós*, após o desenvolvimento, o *sujeito* encerra as oposições a si e se reencontra, de modo que “[...] o objeto da consciência torna-se o que Hegel denomina o *conceito* (Begriff)” (Hyppolite, 1999, p. 95). Assim, somente podemos discutir como o objeto se dá antes desse desenvolvimento, em sua forma casual e extrínseca da ingenuidade, pois sabemos que o desenvolvimento ocorrerá. Partimos da consciência que sabe imediatamente o objeto, tornando a certeza sensível a sua primeira figura, justamente porque ela consiste na relação imediata, na pura unidade entre o saber e o objeto. Como explica Hyppolite (1999, p. 99), Hegel, tentando não cair em qualquer tipo de mediação, põe essa relação de unidade, para evitar que haja uma discrepância entre a *certeza* e a *verdade*. Ele faz isso colocando os dois termos - saber e objeto -, mesmos que distintos, *enquanto iguais*. No contexto dessa consideração, “a certeza sensível é igual à verdade, pois de outro modo o saber superaria seu objeto, ou seu objeto superaria o saber” (Hyppolite, 1999, p. 99). Dessa forma, o objeto aparece de sua forma mais plena, o objeto “é”, nada lhe escapa, e não teria como a verdade escorrer entre os dedos como ela se apresenta à certeza sensível (Hegel, 2012, p. 85, §91).

Aliado à ocasião que o “conteúdo concreto da certeza sensível faz aparecer imediatamente essa certeza como o *mais rico* conhecimento [...]” (Hegel, 2012, p. 85, §91), a certeza sensível apresenta-se inicialmente como inesgotável saber, pois o que ela quer dizer, quando afirma que “é”, percorre sem limites, “[...] visto que ele se desdobra infinitamente, o espaço e o tempo sendo como o símbolo mesmo dessa riqueza inesgotável [...]” (Hyppolite, 1999, p. 99). Contudo, factualmente, a única expressão da verdade desse saber é que ele *é*. Portanto, temos que “sua verdade apenas contém o *ser* da Coisa [...]” (Hegel, 2012, p. 85, §91), o que nos leva a um saber em que sua *verdade* é de caráter mais pobre e abstrato possível. Ademais, entende-se que a consciência, neste momento de certeza, está como um *Eu* de pureza, assim como “[...] o objeto, igualmente apenas como puro *isto*” (Hegel, 2012, p. 85, §91). O *eu* aqui exprimido tem certeza de *alguma coisa, desta* Coisa. Tal relação, por ser imediata, acontece sem o desenvolvimento da consciência e por qualquer movimento de pensamento muito elaborado.

Nesta imediatricidade, Hyppolite (1999, p. 100) destaca que o emprego de qualquer qualidade, como quando pronuncia-se que é noite ou que uma mesa é preta, traz consigo comparações e mediações nesse saber. De modo que, “a noite ou o preto não convém somente àquilo que experimento imediatamente, mas designam ainda outras noites ou outros objetos pretos” (Hyppolite, 1999, p. 100). Sucede-se daí que essa operação é de abstração, de negação, não podendo falar de uma mesa, ou da noite, sem inferir tais objetos pelas suas

qualidades, aplicando a mediação. Portanto, para o saber sensível, o essencial é que a coisa seja, enquanto puro ser, para que tenha a sua verdade constituída, e, essa pura relação nos dá o singular, enquanto um saber singular que sabe o puro este - um singular sabido (Hegel, 2012, p. 86, §91). Com isso, a singularidade pura, tanto do objeto quanto do *eu*, resulta no ser apreendido que é o objeto disponível à certeza sensível. Para realizar o exame desse saber, a imediaticidade é importante para dar um eu que apreende um objeto sem que nada lhe modifique, e isso ocorre nessa singularidade. Eis daí que “[...] agora a consciência dispõe também de um padrão de medida” (Gaboardi, 2013, p. 44).

Mas, algo que fala para além de *pura* singularidade ocorre logo que vemos o jogo que atendemos, como explica Hegel (Hegel, 2012, p. 86, §92). A certeza sensível agora tem um puro *eu* e um puro *este*, mas não limita-se em pura imediatez a modo do exemplo, representação, do ser imediato, pois de fato está ocorrendo a diferenciação entre “[...] um *este* como *Eu*, e um *este* como *objeto*” (Hegel, 2012, p. 86, §92). A peculiaridade e ambiguidade dessa relação singular e imediata é que, agora, essa imediatez propõe, de fato, uma *mediação*, justamente porque na certeza de que *por meio de um outro*, a Coisa, se extrai *este* enquanto Eu, também se é extraído a Coisa mediante *este* eu. Essa exemplificação da imediatez implica uma “[...] diferença entre o objeto e o sujeito que o apreende” (Gaboardi, 2013, p. 44). Ademais, a imediatez pura que é entendida como essência por essa primeira figura acaba por ultrapassar a rigor o momento de pura imediatez, justamente ao adquirir esse sentido de aplicar uma diferenciação entre o eu que conhece e o objeto sabido (Gaboardi, 2013, p. 44). De modo que, assim há o berço de uma separação *por mediação* que parte dessa singularidade.

Outrossim, como essa jornada, e essa diferenciação mediada na singularidade, é dada não somente *para nós*, mas sim *para a consciência* também em seus desdobramentos, legitimando uma trajetória casual e ingênua legítima, Hegel (2012, p. 86, §93) argumenta que ela é encontrada na certeza sensível a esse segundo modo [*para nós*], tomada como ela nos é dada à consciência em seu momento que assume a figura da certeza sensível. O que ocorre é que, num primeiro momento o essente simples e imediato é posto como o *objeto*; noutro, ele já se encontra como inessencial e mediatizado, fugindo do *em-si*, em que a mediação do Eu, que por consequência opera um saber desse objeto “[...] só porque *ele é* [...]” (Hegel, 2012, p. 86, §93) nos dá um saber desse objeto, mesmo que não precise realmente ser. A argumentação hegeliana desse primeiro momento da fenomenologia é que o objeto é a essência, e *sendo*, “[...] tanto faz que seja conhecido ou não” (Hegel, 2012, p. 86, §93), ele vai permanecer. Todavia, em qualquer experiência da certeza sensível, explica Hyppolite (1999, p. 101), na

sua imediatez, aquilo que é de mais preciso, que relata um singular, ao tentar delimitar um objeto que fala, acaba por introduzir nele uma mediação. De modo que, essa singularidade imediata, sendo a mais precisa, é a mais vaga, é “[...] todo ser e nenhum” (Hyppolite, 1999, p. 102). Ao passo que põe o imediato do ser, descobre sua nadaidade, que evidencia a refutação da própria posição da figura em sua primeira experiência.

Aliado a isso, no saber e sua relação entre saber e o objeto, a certeza sensível tem o *eu* como um fator secundário, em que o essencial é o objeto, decorrendo que o saber, enquanto um eu que apreende um objeto, de maneira mediata, existe *a partir do outro* (Gaboardi, 2013, p. 45). Nessa relação que apresenta a imediatez no sentido negativo, pois não precisa de algo a mais, deriva-se uma ambiguidade em que o saber do que é imediato se distingue do objeto e surge a partir dele.

Ressaltando que a consciência não deve adotar padrões de medidas enquanto pressupostos, a consciência terá de realizar o exame do que é essencial na certeza sensível a partir do seu próprio desenrolar. Ou seja, o objeto que se encontra como essente, imediato, é o puro ser, e este objeto que terá de ser verificado como correspondente ao que pretende ser. Buscando o essencial, “[...] aquilo que é por meio de si mesmo” (Gaboardi, 2013, p. 45), a consciência encontra o puro singular que é indiferente a qualquer mediação, não necessita dela. Essa verdade que ela encontra, i.e., o singular imediato, passará pelo próprio exame da consciência e o conceito, de que se é uma essência, será verificado (Hegel, 2012, p. 87, §94). Em outras palavras, o exame que será feito é ver se o objeto, enquanto singularidade pura, condiz com o modo como a verdade diz-se imediata, essa última constituída pela relação do saber e objeto.

3.3 MOMENTOS DA CERTEZA SENSÍVEL

Visto que o exame realizado pela própria consciência irá nos mostrar se o objeto que lhe é apresentado de início, imediato e essencial, enquanto puro ser, está adequado ao seu saber dele, decorre que teremos alguns momentos de autodescoberta da consciência na figura da certeza sensível.

Portanto, será a própria consciência que descobrirá, nos seus desdobramentos, quando aquela aparente riqueza se revelará pobreza, de modo que sua dialética sensível seja “[...] sua própria e não a nossa” (Hyppolite, 1999, p. 103). Ora, como explica Hyppolite (1999, p. 103), a consciência realiza uma distinção entre uma verdade (o *Em-si*) e uma certeza. Ao passo que

a verdade é aquilo que é imediato, a certeza se diferencia da verdade, por ter um Outro, que não é somente *para a consciência*, mas está também situada para fora dessa relação, em si, enquanto momento da verdade. De modo que, dentro dessa certeza sensível, haverá a revelação dentro dela mesma de outras certezas singulares que vão para além dessa *pura imediatez*. Ademais, a distinção que a consciência faz entre o essencial e o inessencial já é uma própria mediação iminente da sua jornada ainda mesmo na certeza sensível. É a consciência “[...] que distingue entre aquilo que é em si e aquilo que é para ela” (Hyppolite, 1999, p. 103) Ora, “se sua verdade é o imediato, ela se distingue, portanto, nela mesma, enquanto certeza sensível de sua essência” (Hyppolite, 1999, p. 103).

Outrossim, a revelação do que antes era riqueza como a mais abstrata pobreza irá mostrar que o singular, ao tentar visar a coisa, revela que no *Isto*, ou no *Agora*, está contido uma universalização. Por não poder dizer o que visa, ela acaba por abstratamente universalizar-se devido à pena que sofre de pôr a si mesmo em prova ou definir este singular (Hyppolite, 1999, p. 102). Tal processo tornar-se-á mais claro ao decorrer deste texto.

Conclui-se o seguinte sobre o caminho que será trilhado pela certeza sensível. Primeiramente, o objeto é posto como essencial, conduzindo o ser a se afastar de qualquer opinião que não convém o ser enquanto puro ser. Todavia, esse ser mostrará ser o contrário daquela certeza imediata, e sua verdade passará a ser pela mediação, ao descobrir ser uma negação. Por conseguinte, a mediação revelará que o saber subjetivo, da opinião, é o essencial “[...] em oposição àquele ser vazio da fase anterior [...]” (Hyppolite, 1999, p. 104), mostrando como o *eu* é aqui representado como uma abstração de todos os eus. No terceiro momento final, retornar-se-á ao Todo que inclui em si uma multiplicidade dos istos e dos eus, nos retirando do balanço entre o singular e o universal, dado pela unidade da relação simples que se dá à consciência, “[...] sem pretender distinguir neles termo inessencial e o essencial” (Hyppolite, 1999, p. 112).

3.3.1 O primeiro momento ou o objeto como essência

A experiência inicial que a certeza sensível comporta é o que nos deparamos ao indagar a questão “o que é *isto*?” ou “o que é *agora*?” (Hegel, 2012, p. 87, §95). Ora, esta é a singularidade que visamos. “Aqui ela deve verificar simplesmente se o objeto singular é a essência que ela procura e se aquilo que ela toma por essência é mesmo a pura singularidade sensível” (Gaboardi, 2013, p. 47). Temos uma norma que deve medir a sua essência, o ser

imediatamente, em relação ao inessencial, o saber (Hyppolite, 1999, p. 104). Ademais, destaca Hyppolite (1999, p. 105), que o saber é o inessencial justamente por conhecer, por um eu, mediando a relação com o objeto, que o objeto *só é porque ele é*, com o objeto possuindo essa indiferença de ser sabido ou não.

Frente a estas perguntas podemos responder que “o *agora* é meio-dia” ou que “isto é uma árvore”, buscando dar a singularidade à resposta, visando o instante. A prova que a certeza sensível terá que realizar é de uma simples verificação dessa verdade que essas premissas apresentam. O que revela-se é que, ao anotarmos uma verdade, como “*agora* é meio-dia”, ela não perde nada de sua verdade. Ademais, que, o próximo passo é pegarmos essa verdade anotada e ao nos depararmos com uma nova verdade, pelo bem do argumento que, por exemplo, “*agora* é meia noite”, esvaziamos a verdade da primeira.

Algo aconteceu aqui. Ora, aquele que era tomado como o essencial, ao ser visado pela consciência, torna-se um não-essencial? (Hegel, 2012, p. 87, §96). Exatamente. A verdade anotada, por ser mediada pela sua nada que encontramos na comparação dela com um segundo momento [*agora* enquanto meia noite], torna-se inessencial neste primeiro momento. Mas, como ainda persiste a pressuposição de que o objeto é o essencial, procuramos algo que ainda persiste. O que irá persistir é este “*agora*” que está presente tanto no “*agora* é meio dia” quanto no “*agora* é meia noite”. Tomado o *agora* como meio dia, ele se mantém enquanto um *agora* que é meio dia, mas se mantém como um *agora* que *não* é meia noite, mantendo-se “[...] como um *negativo* em geral” (Hegel, 2012, p. 87, §96).

Todavia, acontece que o que está permanecendo nessa certeza sensível não são as determinações qualitativas que se apresentam como uma oposição à imediatez dessa primeira figura (Hyppolite, 1999, p. 105). A certeza sensível tem de recusar as particularidades específicas, pois, caso aceite, ela se encontrará frente a abalos do que ela entende como constituinte de sua essência. A inevitabilidade do emprego de termos como o dia, a noite, a árvore, o livro, etc., força a certeza sensível a tomar tais noções não como o que elas são, mas como “[...] a pura essência da qualidade inefável do *isto*” (Hyppolite, 1999, p. 106), mantendo o essencial do objeto. A pergunta certa a ser feita pela certeza sensível é, ao nos depararmos com uma nova verdade, na “[...] inconsistência do *agora* [...]” (Hyppolite, 1999, p. 106), o que persiste? A resposta é que é o ser. Ora, o *agora* parece estar sempre mudando. Conforme o tempo passa, a subjetividade apreende um novo *agora*, que parece estar sempre avançando, dificultando o congelamento do momento.

Portanto, começa-se a se perceber que o *agora*, lutando por se manter, só permanece na consciência devido a sua *mediatização* enquanto termo. O *agora* se mantém porque tanto a

noite quanto o dia passam por ele sem alterá-lo, mesmo podendo ser tanto o dia quanto a noite - ele é tudo, e ao mesmo tempo, é nada (Hyppolite, 1999, p. 106). Ora, nas palavras de Hegel (2012, p. 87, §96), o agora mantido “[...] não é um imediato, mas um mediatizado, por ser determinado como o que permanece e se mantém porque outro - ou seja, o dia e a noite - não é”.

Por consequência, essa negação que determina um tal simples nos dá um universal. Pois, vejamos bem, sendo nem dia nem noite, e podendo encerrá-los quando visado, mas nunca em suas especificidades, esse essencial é um universal, conforme a mediação negativa que nos é ofertada, de poder englobar suas possibilidades do visar. De modo que, “o universal, portanto, é de fato o verdadeiro da certeza sensível” (Hegel, 2012, p. 87, §96). O Universal aqui é porque o *agora* passa pela noite e pelo dia, e o *isto* pela árvore ou pelo carro, sendo mediados por tais, mas nunca *sendo eles mesmos*, concebido, neste momento, apenas pela abstração da indiferença desta mediação. Nota-se, contudo, que as diferenças que são rejeitadas, para que surja o universal da questão, não concebem consciência das diferenças, que serão conferidas efetivamente pela mediação. Com isso, seu ser-outro não afeta essa verdade, devido à indiferença da visada de tudo que passa pelo *isto* (Hyppolite, 1999, p. 107).

Logo, o *ser*, verdade da certeza sensível, não é aquilo que se pretende ser: o imediato. Ora, o que possuía aparência de ser imediato a consciência abala, mostrando pelo seu desdobramento que pela universalização, a mediação, mesmo que de nada, de um universal que não é positivo, evidencia que a imediaticidade não é mais a verdade da certeza sensível. Todavia, Hegel (2012, p. 88, §97) destaca que “[...] não nos *representamos* de certo o isto universal ou o ser em geral, mas *enunciamos* o universal [...]”. Percebe-se que aquela singularidade que era visada no início da certeza sensível se descobriu numa verdade que está na frente pela linguagem, refutando imediatamente o visar, sendo impossível dizer o ser sensível que estávamos visando. De modo que, “[...] sob o “isto” todos os seres são compreendidos e não apenas aquele que é indicado” (Gaboardi, 2013, p. 49). O que acontece é que o sensível não é um objeto em particular, mas antes enuncia um universal. Ademais, essa fixação da particularidade da determinação que o sensível buscava representar encontra-se somente na próxima figura da consciência, a percepção (Hyppolite, 1999, 107), sobre o que não é a hora de falarmos.

3.3.2 O segundo momento ou o *eu* posto como essência

Resultou do primeiro momento do processo que a consciência experienciou o Universal na certeza sensível. Portanto, descobriu-se que “[...] o *puro ser* permanece como essência dessa certeza sensível, enquanto ela mostra em si mesma o universal como a verdade do seu objeto” (Hegel, 2012, p. 88, §99). Todavia, a imediaticidade do processo não é mais o essencial, visto que a mediação da negação que o Universal evidenciou levou a uma inversão da hipótese de que o singular seria a essência do objeto.

Ora, tal inversão se dá quando o saber, que antes era o inessencial, e o objeto essencial, se mostram em outras posições. Dado que o objeto não está mais como um imediato que a certeza sensível visava de início, seu ser agora se mostra como posto pela negação. O objeto encontra-se na posição que o saber outrora ocupava, sendo inessencial. Isso se deu justamente porque o saber, precisamente, *não era*. O saber estava mediando o objeto pela sua indiferença na descontinuidade dos “unos” que são, também, simultaneamente idênticos (Hyppolite, 1999, p. 108).

Decorre-se que “sua verdade está no objeto como *meu* objeto, ou seja, no ‘visar’ [meinen/Meinen]: o objeto é porque *Eu* sei dele” (Hegel, 2012, p. 88, §100). Claro que a verdade não se extinguiu da certeza sensível, ela apenas foi realocada. Ao passo que antes a visada mostrava o objeto na sua singularidade como a verdade, agora entende-se que somente quando *Eu* viso o objeto a verdade é certeza. Todavia, “[...] nem por isso foi ainda suprasumida, se não apenas recambiada ao *Eu* [...]” (Hegel, 2012, p. 89, §100). Existe uma força da verdade do *eu* enquanto imediato agora que é muito forte. O objeto só é porque o saber está visando-o, é pela “[...] imediatez do meu *ver, ouvir* etc” (Hegel, 2012, p. 89, §101). Naquela universalidade é *eu* quem comunho-a com a minha visada. *Eu* vejo o dia que é agora e escolho mantê-lo, assim como o *isto* é a árvore mediante a minha visada. A credibilidade do outro é igual à minha, pois partilhamos do Universal do ‘visar’ na imediatez do ver, mesmo que ambas desvançam na outra (Hegel, 2012, p. 89, §101). Aquilo que um *eu* sabe de imediato “[...] é a antítese daquilo que um outro *eu* sabe não menos imediatamente” (Hyppolite, 1999, p. 109). Pelo menos, a imediaticidade nesse lado continua, apenas foi-se deslocado para o saber único de um *eu*, revelado como o que faz o ser do objeto se tornar inessencial.

Portanto, a universalidade reside na indiferença desse saber singular da ocasião do *Eu*. Entende-se que a visada de um *Eu* singular decorre na imediaticidade que a expressão da

universalidade de *todo aqui, todo agora*, etc, partilha. Todavia, Hegel (2012, p. 89, §102) destaca que o que *eu* ‘viso’, enquanto um eu singular, não pode exprimir o que está sendo visado, devido à sua multiplicidade, que arrancaria desse momento uma mediação que a certeza sensível, que tem sua verdade como imediata, não comporta. Limitando-me, dada essa visada singular, a exprimir apenas o universal da relação.

Entretanto, a consciência traz consigo a exigência de nomear *esta coisa*. Mas “[...] é impossível dizer isso” (Hegel, 2012, p. 89, §102), pelo menos nesta certeza. Por isso, na própria sustentação dessa certeza singular, do agora, o eu faz a intuição de algo universal, e não da sua singularidade (Gaboardi, 2013, p. 50).

Nesta relação, em que o ver simples foi mediatizado pela negação dessa árvore e as demais visadas de outros eus, “[...] o eu persiste nessa diferença e permanece igual a si mesmo” (Hyppolite, 1999, p. 110), como abstração do universal. Houve aqui uma refutação daquela hipótese de que o eu seria singular. Agora, o *eu* comporta a pluralidade através da comunhão *no* universal.

Todavia, como expõe Hyppolite (1999, p. 110), nota-se que há uma inseparabilidade dos dois eus, um eu sensível que é particular, e um eu universal que não existiria sem o primeiro. Essa inseparabilidade ocorreu pela reversão da singularidade na universalidade. Pois, aquele eu único não é um singular positivo. Mesmo ao encontrar em nós o único, sem precisar comparar com qualquer outro, sem mediação, tendo a imediaticidade do eu, ele continua sendo um único que diz o mesmo que a pluralidade dos eus. Assim, “sua singularidade se reverte na universalidade” (Hyppolite, 1999, p. 110). Há uma reivindicação por parte do outro eu subjetivo de ter o mesmo direito para si, havendo uma transcendência do sujeito, mas que é tanto atração quanto repulsão de um eu singular para outro eu singular, fazendo com que surja daí uma relação dinâmica do surgimento de uma “[...] mediação viva entre o universal e o singular [...]” (Hyppolite, 1999, p. 111).

Conclui-se que, no final desse segundo momento, dado o exposto a respeito da experiência pela qual a certeza sensível passou, a essência não se encontra tal qual era pretendida (como uma singularidade). Como o singular do sujeito escorre pelos dedos, ao não sustentar a certeza da sua verdade frente à certeza da verdade de outros eus, a credibilidade de ambos se iguala. Mas, ainda há “[...] a necessidade de um sujeito na certeza sensível” (Gaboardi, 2013, p. 50). Ora, mesmo que ele [singular] desvaneça frente aos outros sujeitos singulares, ainda há um sujeito necessário. Todavia, ele não é mais na imediaticidade, um singular imediato, mas mediatizado, devido às circunstâncias da sua relação com aquilo que desvanece, a negação do singular (Gaboardi, 2012, p. 50). Decorre-se que, agora, é justamente

o eu enquanto universal, mediato por negação, que será posto como essencial na certeza sensível, por ser o ente simples que “é” (Gaboardi, 2012, p. 50). O que sobra ao terceiro momento, após perceber que não pode ser nem o objeto singular nem o eu singular a essência da certeza sensível enquanto um singular imediato, é a tentativa de resguardar uma certeza *singular*. Nesta tentativa, ela irá apontar para si mesma como último recurso de sustentar algo singular na imediaticidade.

3.3.3 O terceiro momento enquanto último recurso de sustentação da verdade da certeza sensível

Esta terceira experiência que a consciência realiza na certeza sensível será aquela em que a mediação entra em cena *por ela mesma*. Ela não está mais tomada como fora da certeza sensível singular (Hyppolite, 1999, p. 112).

Como anuncia Hegel (2012, p. 89, §103), “[...] a certeza sensível experimenta, assim, que sua essência nem está no objeto nem no Eu, e que a imediatez nem é imediatez de um nem de outro [...]”. Ora, enquanto na primeira experiência encontrávamos o objeto posto como o essencial, e o sujeito como inessencial, na segunda experiência invertemos tal hipótese. O *Eu*, enquanto o saber, foi posto como essencial, mas enquanto um Universal, que conseguia ‘visar’ tudo aquilo que estava sendo visado por todos os demais Eus. Da mesma forma, na primeira experiência, o objeto foi posto como essencial pela sua indiferença a ser conhecido ou não pelo saber do *Eu*, dado sua imediaticidade. Mas ele também acabou sendo caracterizado como universal, através da experiência fenomenológica. Assim, o *puro ser* do objeto, no primeiro momento, que constituía a verdade da certeza sensível, e o *Eu* do segundo momento, resultado negativo da abstração de todos os saberes singulares, são ambos universais. Ora, “[...] neles o agora, o aqui, e o Eu - que ‘viso’ - não se sustêm, ou não são” (Hegel, 2012, p. 89, §103). Então, o que resta é que eles sejam postos como essenciais apenas em sua singularidade. Por consequência, temos que pôr o *todo* da relação como essencial, nos tirando do balanço entre o eu e o objeto e a remissão intrínseca de um ao outro, acabando com essa distinção entre qual é o termo inessencial e o essencial (Hyppolite, 1999, p. 112).

Logo, a imediatez agora está no todo da relação entre saber e objeto, e não primeiro no objeto e só depois no saber. A fixação da visada ocorre nessa etapa. O ‘visar’ pode levar um “*agora que é noite*” a tornar-se um “*agora que é dia*”, mas a relação imediata se mantém firme enquanto puro intuir (Hegel, 2012, p. 90, §104). À imediatez pura não interessa qualquer

ser-Outro, ou qualquer outro Eu que tem como sua verdade algo diferente do Eu que visa um *isto*. Ou seja, o essencial e o inessencial são postos como o que não desvanece em sua *pura relação imediata*. “O que importa é que ao menos o ato de indicar o objeto é imediato” (Gaboardi, 2013, p. 52). Ora, as tentativas realizadas até então pela certeza sensível nos deram a inverdade da sua posição. A refutação de um agora que é dia por um agora que é noite nos levou a perder a relação que estabelecia o essencial singular, e o agora universal mediato surgiu como efeito. Mas, como evidencia Gaboardi (2013, p. 51), a verdade não é aceita por ser uma mediação. Nesse caso, o que resta à consciência é verificar se na certeza sensível ainda resta algo de imediato. O ato de visar propriamente dito um sujeito singular que intui um objeto singular que é o imediato, é posto agora como a verdade da certeza sensível.

Hegel (2012, p. 90, §105) adverte que, ao tomar a relação imediata que é dada pela certeza sensível, deve-se tomar ela no momento da indicação, sem se preocupar com qualquer captação posterior de uma afirmação ‘visada’, fazendo comparações, pois isso suprassumiria a essencial imediatez da relação. Por conta disso, a penetração da consciência num determinado ponto no tempo ou no espaço deve ser realizada para entender o modo da constituição do imediato na indicação do visar (Hegel, 2012, p. 90, §105).

3.3.4 O movimento do terceiro momento e a descoberta da verdade da certeza sensível

Dado o imediato que nos é indicado no puro intuir como a essência da sua verdade, último recurso da certeza sensível, teremos uma experiência desenrolada dessa própria indicação pela consciência.

Todavia, esse desdobramento contém em si uma operação de mediação (Hyppolite, 1999, p. 113). Isso fica evidente, pois, na visão hegeliana,

O *agora* é indicado: - *este agora*. *Agora*: já deixou de ser enquanto era indicado. O *agora* que é, é um outro que o indicado. E vemos que o agora é precisamente isto: quando é, já não ser mais. O agora, como nos foi indicado, é um *que-já-foi* - e essa é sua verdade; ele não tem a verdade do ser. É porém verdade que já foi. Mas o *que foi* é, de fato, *nenhuma essência* [Kein Wesen/gewesen]. *Ele não é*; e era do ser que se tratava (Hegel, 2012, p. 90, §106)

Portanto, na operação da indicação do visar da certeza sensível, levando em conta a indiferença entre o essencial e o inessencial, ainda há uma mediação no âmago da relação entre saber e objeto. Ora, a partir do momento que algo é posto, “imediatamente” já deixa de

ser a partir desse momento. Apesar de “aparentar” ser imediata tal relação, a certeza do primeiro *isto* que desvanece, no seu próprio desvanecer já realiza a mediação para o segundo *isto*.

Ora, quando se indica um agora que *é* noite, pretendendo alcançar a imediatez indica-se também um agora que *não é* noite. Levando em conta que a essência tomada pela certeza sensível é de um instante singular (Gaboardi, 2013, p. 52), ela mantém essa indicação, tentando não perder o que é posto pelo surgimento de outras visadas. Mas, a indicação desse agora que é dia passa para o que ele *não é*, o agora que *não é* dia. De modo que, o agora indicado é um não ser (Gaboardi, 2013, p. 52). Ele torna-se o que era somente antes. Mas aqui reside a sua essência, mesmo sendo um não ser.

Como poderia ele ser e ao mesmo tempo não ser? Tal argumento não entraria numa contradição? Segundo a argumentação hegeliana, após passar pelo momento de indicação que se revela como o indicar de um que já foi, “[...] agora afirmo como segunda verdade que ele *foi*, que está suprassumido [...]” (Hegel, 2012, p. 91, §107), resultando que o que permanece é essa abstração que leva ao desaparecimento da singularidade. Logo, aquele agora ainda *é* o que foi, quando o que subsiste da relação é pela *indiferença em relação aos outros agoras ou aquis* (Gaboardi, 2013, p. 53). Esse *ser-Outro*, suprassunção do primeiro *ser*, que diz que o agora *foi*, será suprassumido novamente, retornando ao primeiro, pois *o que foi não é*. Com isso, nega-se uma negação do agora, retornando àquele primeiro que “*é*” (Hegel, 2012, p. 91, §107).

Nesse terceiro momento da indicação do agora, quando ele é suprassumido pela segunda vez, ele retorna ao primeiro agora, mas não como era antes, i.e., um *imediate*. Desta vez, é ao contrário, “[...] é propriamente *algo em si refletido* ou um *simples*, que permanece no *ser-Outro* o que ele *é*: um agora que é absolutamente muitos agoras [...]” (Hegel, 2012, p. 91, §107). Ele não é mais um *Simples imediato*, ele contém muitos momentos em si. Ora, dentro de uma hora, há vários minutos, que contém, por sua vez, vários segundos, e assim por diante (Hegel, 2012, p. 91, §107). Decorre-se daí que a verdade desse indicar da certeza sensível, o *todo da relação*, é de que o *agora* da relação é um universal, e não um singular como acreditava ser. Todavia, o indicar de um aqui ou de um agora fala somente do instante universal, não chega a trazer consigo as particularidades em si.

A mesma relação acontece com o indicar do aqui (Hegel, 2012, p. 91, §108). Quando indicado, um *aqui* está também a ser um aqui que *não é este* aqui. Ora, um aqui singular pode ser refutado pela indicação de um outro aqui, que está mais à esquerda deste primeiro aqui, ou mais à frente, assim por diante. Assim como o *agora*, o *aqui* também desvanece na

negatividade que descobriu de “[...] um *este negativo* [...]” (Hegel, 2012, p. 92, §108), que constitui uma complexidade simples com muitos aqis. Dessa maneira, como o *agora*, o *aqui* resulta num universal. Portanto, “a verdade desse processo é que a singularidade espacial desvanece” (Gaboardi, 2013, p. 53). A mediação realizada para determinar a singularidade no espaço acaba por transformar qualquer outro ponto singular em pó. Eles devem desaparecer para manter a singularidade visada, mantendo, assim, sua essência. Assim, o que ocorre a cada elemento singular é que “[...] sendo singular como os outros, desvanece junto com eles” (Gaboardi, 2013, p. 53). Logo, evidencia-se, pelo indicar, que a sua essência pretendida, o singular no espaço e no tempo, não se sustenta e estabelece como verdade o seu oposto: o universal.

Destaca-se a característica de que a dialética experimentada na certeza sensível é “[...] a simples história de seu movimento [...]” (Hegel, 2012, p. 92, §109). Um agora que é muitos agoras está por refutar a singularidade que a certeza sensível entendia como sua verdade, pela descoberta feita nessa experiência. A essência já não é mais o singular, tanto no *aqui* puro, quanto no *agora* puro. O objeto, que uma vez era posto como essencial, se descobriu mediatizado. Assim como o sujeito da relação também se deparou com a sua mediação pelos outros-Eus. Não há imediatez na sua verdade. O essencial descoberto exigiu somente que persista um isto *universal*.

Por consequência, aquilo que a certeza sensível enuncia como sua verdade deve cair por terra. De modo que, o que é anunciado tende a afirmar exatamente o contrário do que diz (Hegel, 2012, p. 92, §109). Aquilo que o *isto* sensível diz, para ser uma verdade absoluta para a consciência, tem de fornecer uma experiência universal a ela. Mas, isso não ocorre. Uma visada, dado o exposto, anuncia que *o que é indicado*, na verdade *não é*, pelo surgimento de outras visadas singulares que são tão verdadeiras quanto a primeira. “Assim, em toda certeza sensível só se experimenta, em verdade, o que já vimos, a saber, o *isto* como um *universal* - o contrário do que aquela afirmação garante ser experiência universal” (Hegel, 2012, p. 92, §109). Foi dada uma experiência universal, mas não como era entendida em sua verdade inicial, quando ela se tomava como a realidade dos objetos externos, mas sim pela supressão destes instantes singulares que resulta no *isto universal*.

Essa externalização dos objetos sensíveis procura visar a individualidade absolutamente singular, sendo única, mas por conta disso, o que está sendo visado não é dito (Hegel, 2012, p. 93, §110). Ora, “se quisessem *dizer* efetivamente este pedaço de papel que ‘visam’ - e se *quisessem dizer* [mesmo] - isso seria impossível, porque o isto sensível, que é

‘visado’, é inatingível pela linguagem, que pertence à consciência, ao universal em si [...]” (Hegel, 2012, p. 93, §110).

Portanto, a verdade da certeza sensível se revelou como um universal, dado que a enunciação de um *isto* diz muito mais sobre sua igualdade com os outros, por partilhar deste universal, do que sua diferença singular. Da abstração de uma enunciação como “*este pedaço de papel*”, temos que todo e cada papel também é *este pedaço de papel*, mantendo somente o universal na certeza sensível (Hegel, 2012, p. 94, §110).

A apresentação à certeza sensível da sua verdade é o puro ser do objeto, que se apresenta numa atividade meramente receptiva que a consciência realiza (Gaboardi 2013, p. 54). Isso se dá para tentar evitar qualquer mediação da consciência com essa pureza do objeto, excluindo considerações na relação com o outro. Todavia, pela experiência exposta, revela-se que esse singular imediato toma por objeto do saber algo que é muito mais dado pela sua comunhão com a multidão de coisas que também são visadas em quaisquer singulares que são imediatos.

O resultado é que houve uma “[...] compenetração entre o universal e o singular, uma certa unidade do diverso e da unidade” (Hyppolite 1999, p. 114). Entendeu-se que a sensibilidade na consciência saiu de si mesma, tornou-se universal. Seu objeto, entretanto, ainda terá de se apresentar como multiplicidade de propriedades. Portanto, na expressão do falar imediato da certeza sensível, a negação é exterior ao seu ser ou ao seu saber (Hyppolite, 1999, p. 114). Há uma necessidade que a próxima figura, a “percepção”, surja naturalmente à consciência, pois a certeza sensível evidenciou o Eu que é universal, e o objeto que também é universal. A conclusão da certeza sensível desencadeia na percepção, momento este em que a verdade da certeza sensível é revelada na mesma consciência, pela sua essência de ter o universal como princípio (Hegel, 2012, p. 95, §111). Agora, o que será posto é a *multiplicidade* naquela unidade do ser, ou “[...] o ser que tem a negação em si mesmo” (Hyppolite, 1999, p. 114), que permite a riqueza da multiplicidade do saber sensível.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A primeira figura da consciência, a todo momento, *para nós*, tenta provar que a sua verdade que persiste é um singular imediato. Mas, como se deu na exposição, o resultado foi outro. A certeza sensível, na sua conclusão, nos levou à percepção. Agora, achamos que a verdade está no universal simples. Por sua vez, na figura da percepção, o universal leva à multiplicidade dos particulares do saber sensível. Mas, a própria discussão em relação a essa primeira figura que nos dá uma certeza imediata está respondendo uma pergunta importantíssima. O que cada consciência humana que experiencia o mundo tem em comum (pelo menos nesta primeira figura)? A resposta breve é que comungamos de um *isto* que está em todo intuir, de modo que, como visto, somos levados do singular visado ao universal.

Nos desdobramentos da certeza sensível, experienciamos o objeto posto como essencial, depois o sujeito posto como essencial, e, finalmente, o todo dessa relação, fechado em si mesmo, como essencial. Mas uma coisa que não foi abordada no desenvolvimento desta pesquisa, que, por sua vez, fica evidente nos escritos de Hyppolite e Gaboardi, é o fator da linguagem que se apresenta na exposição e o debate que ela gera. Como aponta Hyppolite (1999, p. 100), a inefabilidade da proposição do *isto*, de algo somente visado, é que “a linguagem é o mais verdadeiro”. É *na pronúncia* que o universal vem à tona, não na mera representação em nós mesmos. Ademais, na *Fenomenologia* de Hegel, aponta-se que a palavra “[...] tem a divina natureza de inverter imediatamente meu visar, para transformá-lo imediatamente em qualquer outra coisa e não o deixar exprimir-se verdadeiramente com palavras” (Hyppolite, 1999, p. 100). Mas aqui fica claro o ônus da linguagem, quando a certeza sensível, ou do imediato, não pode dizer seu objeto. Pois ao fazê-lo introduz uma mediação. Portanto, a pura singularidade, em algo que é uno e inefável, está quando a consciência experimenta o objeto da certeza sensível como puro eu. Como visto, é a singularidade imediata positiva que se opõe ao universal, e que no final das contas, é idêntica à universalidade.

É por isso que, segundo Gaboardi (2007, p. 106), “essa universalidade é revelada quando a certeza sensível é obrigada a fazer o uso da linguagem para expressar a verdade que intuía”. É pelo ato de referenciar a singularidade visada com a linguagem que se nega o singular. O *agora* se torna um universal, porque as suas singularidades acabam por revelar que um *agora* possui a mesma verdade que *outro agora*. De modo que, o *agora*, na verdade, é um universal. Isso se aplica da mesma maneira com o *aqui*, “[...] pois todos os pontos do

espaço são um aqui” (Gaboardi, 2007, p. 107). Com isso, entra a questão se não seria o universal um termo linguístico ou a noção do pensamento como designadora do que existe (Gaboardi, 2007, p. 107). Isso abre brechas para a introdução da crítica ao realismo linguístico presente na certeza sensível, em que os resultados dos fenômenos da linguagem são formulados para uma ontologia.

A crítica ao realismo linguístico remonta a um debate tradicional que se encontra já no *Sofista* de Platão (Gaboardi, 2007, p. 107), em que “[...] o discurso só tem sentido se corresponde à realidade”. Pressupostos linguísticos são assumidos na formulação de uma ontologia. O realismo linguístico no diálogo *Sofista* resulta na impossibilidade do discurso falso. Isso é evidenciado pela argumentação de Parmênides. Ora, como poderia aquilo que não existe *existir*? Ou seja, como seria possível um discurso sobre aquilo que não existe, se o discurso só tem sentido porque se refere àquilo que existe, e ao enunciar o que não existe o leva ao status de *ser*? Na base dessa consequência está justamente o realismo linguístico, em que pensar se iguala ao ser, de tal forma que o que é pensado *é* (Gaboardi, 2007, p. 107).

Não somente isto. A própria inconstância do saber do sensível em relação ao ser que deve permanecer, visto no primeiro momento da certeza sensível, em que o objeto é posto como essencial, revela que a verdade essencial desse ser é só pelo artifício da negação (Hyppolite, 1999, p. 105). Então, mesmo no caso da impossibilidade do não-ser existir, isso se dá precisamente pela negação desse não-ser, que, na verdade, resulta que esse não-ser “*é*”. Logo que possui uma certeza, a imediatez revela que a essência está no objeto. Pois, nessa relação em que a consciência está apenas experimentando o primeiro passo da certeza sensível, ela se depara com o objeto que está ali independentemente de ser sabido ou não (Hyppolite, 1999, p. 104). O inessencial se revela como o “saber”, *saber de um objeto*. No primeiro passo a ser dado, o ser que está sendo exposto quando é posto desse modo é o lado do objeto da certeza sensível. Hyppolite (1999, p. 105) faz a ligação entre a filosofia de Parmênides para ilustrar seu ponto. O ser de Parmênides é necessário. Mas, a consciência sensível, “com efeito, não pode dizer o que o “isto é”, pondo assim o caráter absoluto desse ente, independentemente de toda mediação” (Hyppolite, 1999, p. 105), ser este que está aparecendo na certeza sensível como lado do objeto. Da mesma forma que a consciência ainda não desenvolveu o conceito filosófico de Universal como surge na percepção sendo saber do absoluto, essa necessidade do ser de Parmênides é “[...] apenas reflexão imediata desse ser em si mesmo” (Hyppolite, 1999, p. 105). O lado do objeto e o ser de Parmênides são análogos justamente por compreender esse ser que perde sua imediatez ao realizar qualquer classificação do seu objeto. O juízo que exprime o *isto* precisa adotar noções como *a*

noite ou *a casa* para ser realizada a sua enunciação. As determinações particulares não são tomadas na ampla rede de mediações que o saber faz com o objeto, mas somente como “[...] pura essência da qualidade inefável do *isto*” (Hyppolite, 1999, p. 106). O *isto* não pode ser dito. Nesse caso o *dia*, por exemplo, ou *a noite*, *a árvore*, etc, servem como qualificação deste agora que é somente visado enquanto singular.

Como visto, realidade e linguagem, em Parmênides, precisam ter uma correspondência, pois “[...] a diferença entre ambas seria suplantada pela necessidade de a linguagem ter a realidade como referência” (Gaboardi, 2007, p. 107). Um absurdo apontado por Simpson (1979, p. 83 apud Gaboardi, 2007, p. 107) em relação a essa tese é que uma frase como “o unicórnio é branco” implicaria na necessidade de unicórnios existirem (Gaboardi, 2007, p. 108). Ora, a linguagem tem que se referir à *realidade*. A partir disso, abre-se uma discussão ontológica do que a certeza sensível *talvez queira dizer*. Cabe o trabalho de sua investigação.

A questão que se pode levantar daí é o debate se Hegel, na certeza sensível, estaria promovendo um realismo linguístico. A designação de um objeto implica na sua existência na realidade se a frase de sua enunciação é simplesmente significativa? Vimos que o universal se dá pela negação, quando um agora não é *este* agora nem *aquele* agora, não tendo qualquer detalhe de uma singularidade de um agora, mas sim de um agora que persiste no tempo e nega todas as singularidades. Então, temos um ônus da linguagem, ela encobre a verdade que é essência da certeza sensível e revela o primeiro momento do “[...] Universal como negação de todo isto particular, primeira manifestação negativa do Universal na consciência” (Hyppolite, 1999, p. 105). Ora, a linguagem nega e perde o visado, “[...] não falamos absolutamente do mesmo modo com que visamos nessa certeza sensível” (Hyppolite, 1999, p. 101). Na singularidade imediata pretendida como verdade dessa figura, é dado o universal proveniente das relações com o *isto*, mas que está coberto pelo poder de referência da linguagem na sua complexa rede de negações (Gaboardi, 2007, p. 110). Isso seria uma resposta negativa à tese de que a certeza sensível estaria impondo uma ontologia que surge das relações da linguagem. A linguagem não teria como apontar de maneira *externa à consciência* aquilo que está sendo intuído, há uma distância entre o *isto visado*, em sua absoluta singularidade, e o *indicado* (Hegel, 2012, p. 93, §110). Ora, no momento que *um* tenta dizer o *agora*, perdeu-se o que foi visado. O que a certeza sensível descobre não é uma realidade externa, mas sim “[...] o que verdadeiramente dizia, ou seja, o conteúdo determinado de relações que forneciam ao seu ato o poder referencial” (Gaboardi, 2007, p. 110). Ademais, o próprio Hegel nega que entes

singulares externos sensíveis são dados enquanto verdade absoluta para a consciência, pois a verdade da certeza sensível é o universal (Hegel, 2012, p. 92, §109).

Ora, segundo a resposta de Gaboardi (2007, p. 111), a negação é o que permite a linguagem. A inadequação do discurso pela introdução da mediação da negação do Universal leva à consciência comum a reformular uma imediateidade, mas acaba por cair na rede complexa de mediações do universal. Com isso, tentar expressar a coisa em si com a linguagem, sendo ela negação universal, impossibilita a ontologia às coisas externas provenientes do uso da linguagem e sua capacidade referencial (Gaboardi, 2007, p. 111). O elemento simples que está sendo constituído ao apontar algo externo é o universal, proveniente da negação de todos os singulares. A certeza sensível, ao conceber sua relação como imediata, acaba por se diferenciar no conteúdo como algo universal, mediatizado. Seu conteúdo carrega consigo as *relações de mediação que são necessárias* na linguagem. Qualquer outra tentativa de reformular a linguagem que realiza o visar da certeza sensível, acaba por reformular *mediante* a negação de outros singulares. Por isso que a negação se dá como *condição* da linguagem. Ora, se a mediação for descartada, tentando efetivar a relação imediata visada pela certeza sensível, a linguagem perde sua capacidade de refutar imediatamente o visar e exprimir o verdadeiro da certeza sensível, o Universal (Hyppolite, 1999, p. 101). E nesse refutamento, “[...] o que é negado para que uma relação referencial aconteça, agora é afirmado conjuntamente, de tal forma que o singular pretendido não pode mais ser dito” (Gaboardi, 2007, p. 111). A conclusão é que seria impossível dizer qualquer coisa. O ato linguístico pressupõe essa vasta relação de negações.

Na certeza sensível, o realismo linguístico se apresenta como um paradoxo enquanto pressuposto ontológico de uma singularidade sensível. Mas isso não implica em dizer que a realidade se pauta sob noção de que “[...] o real é um conjunto de objetos singulares dados aos sentidos, para depois interpretar a conclusão da experiência da certeza sensível como a postulação da existência de um desses objetos, o universal [...]” (Gaboardi, 2007, p. 112). A certeza sensível, em seu saber, não descreve a realidade *imediatamente*. A visão de que a realidade se pauta por objetos singulares, que, posteriormente, são designados pela linguagem, só é possível por uma rede conceitual mais complexa para além do que tal imediateidade pressuposta exige. De modo que, para qualquer referência a ser feita, é necessário tal rede de relações *via negação*. O real não se materializa pelo pensamento, mas a sua conceitualização *precisa* ser pensada. De nada adianta um mundo externo existir, se ele não pode ser conceitualizado. O que interessa à filosofia de Hegel é perguntar o que torna

possível o imediato, o sensível e o mundo exterior, mesmo não estando as respostas dadas de imediato (Gaboardi, 2007, p. 113).

REFERÊNCIAS

- BEYSSADE, Jean-Marye. **A crítica kantiana do cogito de Descartes (sobre o §25 da Dedução Transcendental)**. Revista *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1-2, p. 179-189, 2020.
- DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- GABOARDI, E. A. A certeza sensível e o realismo linguístico. **Revista Filosofazer**. Passo Fundo, v. 1, n. 1, p. 101-114, (mês). 2007
- GABOARDI, E. A. **A fenomenologia do espírito de Hegel: uma introdução à seção “consciência”**. 1 ed. - Porto Velho - RO : EDUFRO, 2013.
- HARTMANN, Nicolai. **A Filosofia do Idealismo Alemão**. Tradução de José Gonçalves Belo. 2 ed. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- HEGEL, G. W. F. **Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling**. Tradução, introdução e notas de Carlos Morujão. Lisboa: Ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830**. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 7ª ed. Petrópolis - RJ: Editora Vozes, 2012.
- HYPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel**. Tradução de Sílvio Rosa Filho; prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 5ª edição. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, Immanuel. **Prolegómenos a toda a metafísica futura**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1988.
- LEBRUN, Gérard. **Hegel e a “ingenuidade” cartesiana**. Revista *Analytica* - Revista/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 157-194, 1998.
- MOTA, L. R.. KANT E O IDEALISMO: A RELAÇÃO DO EU PENSO COM A FUNÇÃO DE TODA A CIÊNCIA NO PENSAMENTO ALEMÃO. **Sapere Aude**, 10(19), p. 203-220. 2019) <https://doi.org/10.5752/P.2177-6342.2019v10n19p203-220>
- SIMPSON, Thomas Moro. **Linguagem, realidade e significado**. 2. ed. Trad. Paulo Alcoforado. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

SANTORO, Thiago S., **Intuição como princípio, intuição como fim. Apontamentos sobre a continuidade do projeto filosófico fichtiano**, Revista de Estudios sobre Fichte [Online], 15, 2017.

SOUZA, F. de.. Dualismo cartesiano: a relação entre a Res Cogitans e Res Extensa em René Descartes. **Profanações**, 7, p. 207–220. 2020 <https://doi.org/10.24302/prof.v7i0.2737>