

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

**Sobre a justificação hegeliana dada por Lacan para a função
criadora da fala**

Heloisa Helena Marcon

Orientadora:

Prof.^a Dr.^a Kathrin H. Rosenfield

Porto Alegre, outubro de 2003.

“A impaciência exige o impossível, ou seja, a obtenção do fim sem os meios.”

Hegel - *FE*, 42.

“A paciência no primeiro assim como no último instante - “a paciência”-, eis uma palavra que se retirou da língua essencial. Mas nós não queremos que ela se torne uma palavra de ordem - o que nós queremos é exercê-la e aprendê-la no exercício.”

Heidegger - *A “FE” de Hegel*, 124.

“La patience au premier comme au dernier instant - “la patience”-, voilà un mot qui s’est retiré de la langue essentielle. Mais nous ne voulons pas pour autant qu’elle devienne un mot d’ordre - ce que nous voulons, c’est l’exercer, et l’apprendre dans l’exercice.”

Agradecimentos

Aos meus pais, Silvino e Helena, pelo exemplo de desejo de saber.

Ao meu irmão, André, pela força e apoio.

Ao Daniel, pelo companheirismo e paciência.

Ao Edson Sousa, pela escuta atenta e precisa que, dentre tantas coisas importantes, possibilitou minha procura por este PPG.

Aos colegas do Recorte de Psicanálise, Luiz-Olyntho Telles da Silva, Maria da Glória Telles da Silva e Maristela Costa Leivas, pelo trabalho rigoroso e ético no campo da psicanálise, pela transferência de saber que abriu possibilidades de tempo e espaço para compartilhar questões e procurar respostas, ainda que provisórias, e, especialmente, pela amizade e reconhecimento.

Aos colegas deste PPG com quem compartilhei momentos de aprendizagem, especialmente Sônia Amaral Martins e Marta Rodrigues, assim como à Katarina Peixoto pela indicação e empréstimo de bibliografia hegeliana.

À Prof.^a Dr.^a Kathrin H. Rosenfield, pelo acolhimento, pelas inspiradoras aulas e valiosa orientação.

À Coordenação deste PPG, nas pessoas da Prof.^a Dr.^a Lia Levy e do Prof. Dr. Balthazar Barboza Filho, pela cordial e impecável coordenação.

Ao Cnpq que, através da concessão de bolsa, permitiu estes estudos.

Sumário

Agradecimentos	3
Introdução	5
I A função criadora da fala em Lacan	7
1. <i>Sobre o surgimento do símbolo</i>	7
2. <i>A entrada do homem no mundo dos símbolos</i>	9
3. <i>As bases de uma teoria da significação</i>	12
4. <i>O paciente de Nunberg e a necessidade dos conceitos de Hegel na teoria da significação lacaniana</i>	18
II Uma incursão na <i>Fenomenologia do Espírito</i> de Hegel	20
1. <i>O Prefácio da FE</i>	21
2. <i>A Introdução da FE</i>	31
3. <i>A consciência</i>	39
3.1 <i>A Certeza sensível ou: o Isto ou o ‘Visar’</i>	39
3.2 <i>A Percepção ou: a coisa e a ilusão</i>	48
3.3 <i>Força e Entendimento; Fenômeno e mundo supra-sensível</i>	63
III De volta à função criadora da fala em Lacan	87
Conclusão	94
Referências bibliográficas	96

Introdução

O presente projeto de dissertação surge da necessidade de resgatar a relação da psicanálise com a filosofia, o que não significa, bem entendido, uma tentativa de fundi-las e, com isso, confundi-las. Trata-se de esclarecer e aprofundar algumas aproximações com conceitos filosóficos já estabelecidas por Jacques Lacan na sua releitura dos conceitos freudianos e retirar desta aproximação as conseqüências necessárias, inclusive no sentido de justificar a distância atual entre os campos em questão, se este se mostrar ser o caso.

Na obra de Lacan há diversas referências explícitas, e muitas outras veladas, a conceitos filosóficos e a filósofos.¹ No entanto, esta dissertação terá como objeto uma referência específica da aula de Lacan do dia 16 de junho de 1954², aula esta que constitui o item XIX do seu *Seminário 1 - Os escritos técnicos de Freud* intitulado pelo organizador de seus Seminários como “A função criadora da fala”. Nesta aula, Lacan recorre a Hegel para escapar da regressão ao infinito a qual havia chegado com sua teoria da significação, a saber, ao propor que uma significação sempre remete a outra e que há sempre um querer-dizer por trás ou além do que diz uma fala e, atrás de tal querer dizer haveria sempre outros querer-dizer. Lacan, por isso, recorre ao conceito conforme entendido por Hegel e à relação do conceito à coisa no sistema de pensamento deste filósofo. É dessa forma que Lacan aproxima a fala ao conceito na medida em que faz surgir a própria coisa, que não é mais do que o conceito. A esta função da fala de fazer surgir a própria coisa Lacan nomeia de função criadora.

¹Ver, por exemplo, *Seminário 1 - Os escritos técnicos de Freud* p.313 (Valéry), p.318 (Hegel), p.326 (Santo Agostinho), p.366 (Montaigne, Sócrates e Hegel) (páginas correspondentes à tradução para o português das Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1986).

²Devido à importância desta aula para a presente dissertação e pelas discordâncias na tradução para o português, quando se tratar de tal aula, será usada a publicação do *Seminário* em francês (Lacan, Éditions du Seuil, 1975); já quando se tratar de outras aulas será usada sua tradução para o português (Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1986).

É no discorrer sobre a citação de Hegel que encontramos o fundamento para o que Lacan propõe como função da fala, a saber, a criação. Através da teoria de Hegel é possível pensar sobre o estatuto de tal criação. Tratar-se-ia da criação enquanto 1. invenção de algo totalmente novo? 2. rearranjo estrutural? 3. vir à tona de algo que já estava? Cada uma destas explicações têm conseqüências filosóficas e clínicas (da prática psicanalítica) distintas, o que justifica a procura pela definição do estatuto em questão. Dar um estatuto próprio a partir da teoria hegeliana, tomada essencialmente na sua apresentação na *Fenomenologia do Espírito*, à função da criação proposta por Lacan para a fala e retirar daí algumas das conseqüências filosóficas e clínicas de tal aproximação é o objetivo específico da presente dissertação de mestrado.

I A função criadora da fala em Lacan

1. Sobre o surgimento do símbolo

No ensaio dos *Escritos* intitulado “Resposta e comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud”³, Lacan vai abordar o problema do surgimento do símbolo. Ele toma este surgimento (do símbolo) como *criação*, a qual “(...) deve ser concebida como um momento mítico mais do que como um momento genético. Pois não podemos sequer relacioná-la com a constituição do objeto, uma vez que ela concerne a uma relação do sujeito com o ser, e não do sujeito com o mundo”.⁴

O que está em questão neste momento é o surgimento do símbolo enquanto tal. Esse surgimento diz respeito à relação do sujeito com o ser, a qual, para Lacan, é diferente da relação do sujeito com o mundo. A criação do símbolo refere-se à relação do sujeito com o ser e por isso deve ser concebida como um momento mítico, afirma Lacan. A criação do símbolo deve ser concebida como um momento mítico e não genético, uma vez que a relação do sujeito com o ser não é como a relação do sujeito com o mundo ou com os objetos - a qual podemos acompanhar sua gênese. O ser não é algo que está no mundo à disposição dos sujeitos, como os objetos assim o estão. A relação do sujeito com o ser - e, assim, também a criação do símbolo - deve ser pensada como um momento mítico porque é preciso concebê-la como anterior ou como precedente à relação do sujeito com o mundo, uma vez que ela é pressuposto para a relação do sujeito com o mundo ou com os objetos.

Assim, este momento de criação é pensado como um momento mítico porque não se pode dizer e pensar sobre ele sem o pensamento tal como é estruturado, logo, não se pode pensar sobre este momento mítico sem o próprio símbolo, que é justamente o que está sendo procurado - a origem ou surgimento do símbolo.

³Lacan, 1998, 383-401.

⁴Ibidem, 384.

Lacan, na aula do dia 09 de junho de 1954⁵, explicita esse curto-circuito ao qual chegamos quando tentamos pensar a origem da linguagem, isto é, a intrincada relação do simbólico, do real e do imaginário, quando afirma que “o próprio mito não é concebível senão contornado já pelo registro do simbólico”⁶.

A apresentação do problema da origem da linguagem feita por Lacan na conferência intitulada “O simbólico, o imaginário e o real” vai no mesmo sentido. Ao esclarecer que não estava lá para fazer o que denomina literalmente de um delírio coletivo ou individual sobre este problema, ele afirma: “A linguagem está aí, é um emergente. E agora que já emergiu não saberemos jamais quando nem como começou, nem como eram as coisas antes que ela estivesse”⁷.

O fato de o símbolo já ter surgido ou não e, com isso, ter possibilitado a criação ou surgimento do simbólico remete à diferença estabelecida por Hegel entre o devir do existir enquanto existir e o devir da essência ou da natureza interior da coisa.

O devir do existir como existir é distinto do devir da essência ou da natureza interior da coisa. É possível perceber a diferença entre esses devires a partir da história da humanidade. A história, como aponta Rosenfield⁸, é o lugar do desenvolvimento da unidade entre o pensamento e o ser, portanto, lugar de realização da idéia de liberdade. Entretanto, há períodos da história em que os homens não só não desenvolvem como retrocedem quanto à efetivação da idéia da liberdade na sua forma de vida. Para dar conta desse desenvolvimento ou não desenvolvimento da unidade entre o pensamento e o ser, é preciso introduzir a distinção entre uma história conceitual e uma história factual. Estas histórias são uma espécie de correlatos na história, respectivamente, do devir da essência ou da natureza interior da coisa e do devir do existir como existir.

É assim que algo - como os símbolos - pode ser em-si ou na essência ou natureza interior e não ser no mundo, ou seja, não ter existência enquanto ser-aí, enquanto *dasein*. E é só porque este algo é em-si ou no germe que ele pode vir-a-ser no mundo ou na existência, ou seja, que ele pode desenvolver-se.

A criação do símbolo é, então, no já referido ensaio de Lacan sobre o

⁵ Lacan, 1986, 291-307.

⁶ Ibidem, 295.

⁷ Lacan, 1983, 7.

⁸ Rosenfield, 2002, 42-44.

comentário de Jean Hyppolite acerca da *Verneinung* freudiana, associada à criação simbólica da negação, e tal formulação é atribuída à Jean Hyppolite. Este último no seu “Comentário falado sobre a *Verneinung* de Freud”⁹ toma o texto de Freud “A denegação” (*Die Verneinung*) sob o olhar filosófico e afirma que para entender tal texto freudiano “é preciso considerar a negação do juízo atributivo e a negação do juízo de existência como estando para-aquém da negação no momento em que ela aparece em sua função simbólica”.¹⁰ Trata-se fundamentalmente, para Hyppolite, da negação enquanto função simbólica, enquanto atitude fundamental de simbolicidade explícita, negação esta que é apresentada como operação fundamental no surgimento do símbolo, uma vez que estabelece uma relação do sujeito com o ser. Esta relação deve ser pensada, de acordo com Hyppolite, como sendo da ordem da morte ou da negação. Morte e negação do ser enquanto esse ser, na relação com o sujeito, não é apenas ser, mas ser-para-um-sujeito, logo, ser transformado, negado na sua imediateidade. A relação do sujeito com o ser é da ordem da morte enquanto é essencialmente uma relação de mediação ou na direção da mediação: o surgimento do símbolo presentifica a morte ou negação do ser enquanto ser imediato e o surgimento do ser mediado. Surgimento do símbolo é, então, surgimento do ser mediado.

2. A entrada do homem no mundo dos símbolos

Na primeira parte da aula de Lacan de 16 de junho de 1954¹¹, que, conforme já referido, constitui o item XIX intitulado “A função criadora da fala” do *Seminário 1*, Lacan lança as bases para a necessidade de uma teoria da significação propriamente dita ao situar o homem enquanto dentro do mundo dos símbolos; entrada esta depois da qual não há retorno possível.

A palavra *criação* é pela primeira vez utilizada por Lacan neste item ainda na sua primeira parte para dizer do efeito de criação de uma nova ordem na relação entre os homens quando do surgimento do símbolo. Afirma Lacan: “O surgimento do símbolo *cria*

⁹In: Lacan, 1998, 893-902.

¹⁰Ibidem, 898.

¹¹Lacan, 1975, 261-270.

literalmente uma ordem de ser nova nas relações entre os homens”.¹² Aqui não está em questão como o símbolo surgiu, mas sim que, o seu surgimento tem como efeito a *criação* de uma nova ordem de ser; *criação* no sentido específico de instauração, de inauguração, no caso, inauguração de uma ordem de ser que não existia antes nas relações entre os homens. Trata-se do surgimento do mundo do símbolo e do homem como ser simbólico, como ser da linguagem. Essa entrada do homem no campo dos símbolos não é sem efeitos; um dos efeitos dessa nova ordem de ser é que “dela não se sairá jamais”.¹³ Além disso, para Lacan, a “(...) ordem simbólica, [é] de onde todas as outras ordens, imaginária e real, tomam seu lugar e se ordenam”.¹⁴ Assim, de acordo com Lacan, a ordem simbólica é a matriz das outras ordens - imaginária e real - que, igualmente, habitam o sujeito.

Afirmar que a ordem simbólica é a matriz das outras ordens de forma alguma nega a existência do real, a existência do mundo da natureza ou afirma uma espécie de duplicação mental do mesmo. Tanto Freud quanto Lacan não negam a existência do mundo real, do mundo da natureza e dos objetos; o que eles postulam é que esse mundo não existe *a priori* para o sujeito, o que não é, bem entendido, o mesmo que dizer que esse mundo não existe. Para Freud e Lacan, o mundo dos sujeitos é outro que o mundo da natureza: é o mundo da linguagem, o mundo *mediado* pelo simbólico. Mas a linguagem, de uma certa forma, tem relação com esse mundo real do qual o sujeito está fora, ela faz passarelas com esse real, ela tenta inscrevê-lo no seu registro e é só na medida em que isso acontece - que o sujeito inscreve algo desse real no simbólico - que esse real existe para o sujeito. Trata-se, então, de uma inscrição e não de uma duplicação ou cópia do real na mente ou psique dos sujeitos, ou seja, é o próprio real (algo desse real) que é inscrito no simbólico e não seu duplo ou sua cópia, idéias estas que, como se pode antever, trazem conseqüências filosóficas e clínicas absolutamente distintas.

No caso do que propõe Lacan, não há um duplo do real, ou seja, um real dentro da cabeça dos sujeitos em oposição a um real fora da cabeça dos sujeitos, porque inscrito no simbólico este real vai funcionar de acordo com as propriedades deste registro - as quais veremos mais adiante - e não mais com as propriedades do real.

¹²Ibidem, 263, “Le surgissement du symbole *crée* à la lettre un ordre d’être nouveau dans les rapports entre les hommes.”

¹³Ibidem, 263, “(...) vous verrez que vous ne sortirez jamais du monde du symbole.”

¹⁴Ibidem, 263, “(...) l’ordre symbolique, d’où les autres ordres, imaginaire et réel, prennent leur place et s’ordonnent.”

No que diz respeito à diferença nas intervenções clínicas pode-se pensar num terapeuta que entende trabalhar com um duplo do real intervindo com o objetivo de apaziguamento ou correção de alguma possível distorção de visão ou cópia mental do real de seu paciente, uma vez que a visão de seu paciente estaria em oposição ao real propriamente dito, este último, ao qual, ao que tudo indica, o terapeuta teria visão e acesso perfeito. Filosoficamente não há como garantir este acesso diferenciado ao real propriamente dito ou a algo como uma cópia perfeita deste real munido da qual o terapeuta poderia, então, promover a correção das distorções nos seus pacientes.

Fica explicitado assim, que para Lacan, da mesma forma que para Freud, depois do surgimento dos símbolos e do simbólico, isto é, dada a passagem à existência ou ao ser-aí dos símbolos e do simbólico, esse ser-aí transforma de forma essencial o mundo dos sujeitos que passa a ser o mundo da linguagem, o mundo mediado pelo simbólico. Depois de seu surgimento, o simbólico vai mediatizar a relação do sujeito com o mundo, logo, também a relação com os outros sujeitos.

Da mesma forma, fica explicitado que, tanto a criação do símbolo, que tinha o sentido de momento mítico, quanto a criação do simbólico - nova ordem de ser nas relações entre os homens - que tem propriamente o sentido de surgimento, são, ambas, surgimento ou inauguração de algo novo.

No primeiro caso, trata-se do surgimento ou inauguração da relação do sujeito com o ser, pressuposto para o segundo caso, no qual se trata do surgimento ou inauguração de algo novo na relação do sujeito com os outros sujeitos. Assim, se é algo novo é porque não existia anteriormente. No entanto, a lógica hegeliana nos fará ver que para algo vir à tona ou ser inaugurado, esse algo já tinha de ser ou existir no germe ou no ser-em si.

Dessa forma, o que já podemos pensar sobre estas criações ou surgimentos - do símbolo e do simbólico - é que isto que é criado não existia enquanto *dasein*, enquanto ser-aí no mundo, mas necessariamente já existia no germe. Necessariamente no sentido lógico da palavra, tal como Hegel, como veremos, a apresenta na necessária pressuposição do Absoluto como presente desde o começo da experiência da consciência na *Fenomenologia do Espírito*. Trata-se também da já referida diferença estabelecida por Hegel entre o devir da essência e o devir do existir enquanto existir. Então, tanto os

símbolos quanto o simbólico, podem ser em-si ou na essência ou natureza interior e não ser no mundo, ou seja, não ter existência enquanto ser-aí, enquanto *dasein*. E, como já visto, é só porque este algo é em-si ou no germe que ele pode vir-a-ser no mundo ou na existência, ou seja, que ele pode desenvolver-se.

3. *As bases de uma teoria da significação*

Ainda na primeira parte do item XIX, isto é, “A função criadora da fala”, Lacan afirma que “(...) a significação não remete nunca senão a ela mesma, isto é a uma outra significação”.¹⁵ Afirmar isto significa que não há “(...) necessidade de falar de uma realidade que sustentaria os empregos ditos metafóricos”¹⁶ e que “(...) Toda espécie de emprego, em um certo sentido, é-o sempre metafórico. A metáfora não deve ser distinguida (...) do símbolo mesmo e de seu uso”.¹⁷ Assim, quando se quer saber a significação de uma palavra, “(...) o único método correto é fazer a soma dos seus empregos. (...) A significação é dada pela soma desses empregos”¹⁸ e não por qualquer tipo de correspondência da palavra com um objeto da realidade, ou seja, com uma referência.

Trata-se, de uma certa forma, da mesma idéia exposta por Frege no texto “Sobre o sentido e a referência”¹⁹, no qual é postulada a existência, unido a um sinal, além daquilo que pelo sinal é designado, isto é, sua referência, do sentido de um sinal, sentido este no qual está contido o modo de apresentação do objeto. Frege assinala uma “(...) conexão regular entre o sinal, seu sentido e sua referência, de tal modo que ao sinal corresponde um sentido determinado e ao sentido, por sua vez, corresponde uma referência determinada, enquanto que a uma referência (a um objeto) não deve pertencer apenas um

¹⁵Lacan, 1975, 262, “(...) la signification ne renvoie jamais qu’à elle même, c’est-à-dire à une autre signification.”

¹⁶ibidem, 262 “(...) besoin de parler d’une réalité qui soutiendrait les emplois dits métaphoriques”

¹⁷ibidem, 262, “Toute espèce d’emploi, en un certain sens, l’est toujours, métaphorique. La métaphore n’est pas à distinguer (...) du symbole même et de son usage.”

¹⁸ibidem, 262, “(...) la seule méthode correcte est de faire la somme de ses emplois. (...) La signification est donnée par la somme de ces emplois.”

¹⁹Frege, 1978, 59-86.

único sinal”.²⁰ O mesmo sentido tem expressões diferentes em diferentes linguagens e, além disso, contrariamente ao que recém afirmou na sua conexão regular entre o sinal, seu sentido e sua referência, Frege dá-se conta de que ao sentido nem sempre corresponde uma referência. Ele dá como exemplo as palavras “o corpo celeste mais distante da Terra” e a expressão “a série que converge menos rapidamente”, as quais têm um sentido, mas provavelmente não tenham referência. “Portanto, entender-se um sentido nunca assegura sua referência”²¹, afirma Frege deixando à vista a proximidade com a idéia lacaniana referente à significação de uma palavra: de que para sabê-la deve-se procurar por seus usos e não por sua referência, bem como de que a significação remete sempre a outra significação, por isso é possível que expressões que não têm referência tenham sentido.

É na segunda parte de “A função criadora da fala” que chegamos especificamente à ordem da fala, pois até aqui tratava-se genericamente do registro dos símbolos, o simbólico, o que não implica necessariamente a fala no sentido psicanalítico. A ordem simbólica não implica necessariamente a fala no sentido psicanalítico enquanto a primeira pode limitar-se a um sistema de desenhos ou imagens (símbolos) ligados a significados, mais ou menos como os arquétipos Jungianos ou ainda como um dicionário de sonhos, nos quais o particular do sujeito do sonho ou do arquétipo não entra em jogo; dimensão esta (do particular), justamente, que é enfatizada na fala enquanto meio de reconhecimento, como veremos adiante. É possível, então, conceber o registro dos símbolos sem implicar especificamente a fala.

Quanto a Lacan, ele estabelece uma certa relação entre a fala e o simbólico, resta saber se esta relação é de implicação ou de outro tipo.

Na aula do dia 10 de fevereiro de 1954²², Lacan coloca uma questão que polariza, de um lado, o *ego* e, de outro, a fala, apontando, a partir da função de desconhecimento do *ego*, a existência de algo outro, algo outro que está do lado da fala, apesar de ser o *ego* quem dirige as manifestações motoras, logo, a saída dos vocábulos que se chamam as palavras. Esse algo outro diz respeito ao inconsciente, que aparece na fala através dos símbolos lingüísticos. Isto porque os símbolos lingüísticos deslocam-se no sistema simbólico, o qual é intrincado, é marcado

²⁰Ibidem, 63.

²¹Ibidem, 63.

²² Lacan, 1986, 77-89.

“(...)por esta *Verschlungenheit*, *propriedade de entrecruzamento*, (...). *Verschlungenheit* designa o entrecruzamento lingüístico - todo o símbolo lingüístico facilmente isolado é não só solidário do conjunto, mas recorta-se e constitui-se graças a uma série de afluições, de sobredeterminações oposicionais que o situam simultaneamente em vários registros”.²³

Para Lacan, o simbólico é o sistema da linguagem no qual se desloca o discurso, a fala. Sistema este que ultrapassa infinitamente qualquer intenção, logo, ultrapassa o *ego*. A fala, assim, ultrapassa qualquer intenção, diz mais do que pretendia dizer, isto é, não se resume ao que pretendia comunicar, como veremos adiante na distinção entre fala e comunicação.

Assim, a relação entre a fala e o sistema simbólico na teoria lacaniana parece ser, a grosso modo, de *implicação*. Para Lacan, a fala implica o simbólico enquanto este último não implica a fala. Há, então, uma relação de *necessidade* da fala para com o sistema simbólico. Assim, *sempre* que estamos no domínio da fala estamos no registro dos símbolos, enquanto que é possível estarmos no simbólico sem estarmos no domínio da fala.

Sobre a ordem da fala encontramos em Lacan, na aula que constitui o item que é objeto desta dissertação, que: “Cada vez que estamos na ordem da fala, tudo o que instaura na realidade uma outra realidade, ao limite, não toma seu sentido e seu acento senão em função dessa mesma ordem”.²⁴ Assim como uma significação reenvia sempre a outra significação, o sentido e o acento de uma fala só é dado nessa mesma ordem, isto é, por uma outra fala. Além disso, como vimos, *se* estamos na ordem da fala, *então* estamos na ordem simbólica, e é a partir dela que as outras ordens tomam seu lugar e se ordenam.

Em seguida, no item aqui em análise, Lacan põe-se a questão de saber se um grunhido de um animal é uma fala. Tal questionamento serve para estabelecer a diferença entre a comunicação e a fala, a primeira que visa comunicar ou transmitir informações sendo, assim, “mais ou menos da mesma ordem de um movimento mecânico”²⁵, enquanto que a segunda

²³ Ibidem, 79.

²⁴ Lacan, 1975, 263, “Chaque fois que nous sommes dans l’ordre de la parole, tout ce qui instaure dans la réalité une autre réalité, à la limite, ne prend son sens et son accent qu’en fonction de cet ordre même.”

²⁵ Ibidem, 264, “(...) à peu près du même ordre qu’un mouvement mécanique.”

“é essencialmente o meio de ser reconhecido. Ela é antes de qualquer coisa que haja por detrás. E por isso ela é ambivalente e absolutamente insondável. O que ela diz é verdade? Não é verdade? É uma miragem. É essa primeira miragem que vos assegura que estão no domínio da fala”²⁶.

Trata-se de usar a linguagem dos animais como paradigma, quase como caso-limite, para enfatizar a diferença dos grunhidos enquanto comunicação entre os porcos - comunicação de suas necessidades como a fome, a sede, a volúpia e mesmo o espírito de grupo, lista Lacan -, de algo outro que é absolutamente insondável e que constitui a fala. Caso-limite não no sentido mais imediato desta expressão, isto é, que ilustraria bem a diferença do homem para com os animais, mas justamente para sublinhar que “(...) desde que ele [o grunhido] quer fazer crer e exige o reconhecimento, a fala existe”²⁷, ou seja, caso-limite no sentido que, mesmo nos homens, para os quais se pensa que - como para os animais - a fala é simplesmente um meio de se comunicar e de se transmitir informações, no momento em que ela quer dar a entender e exige reconhecimento, a dimensão de miragem que comparece garante que estamos no domínio da fala e não simplesmente da comunicação.

A fala ser antes de qualquer coisa que haja por detrás e por isso ser ambivalente e absolutamente insondável e constituir-se numa miragem e, por que não dizer por extensão, uma ilusão, um engano quanto à verdade, diz mais uma vez da impossibilidade de, uma vez dentro do mundo dos símbolos, o sujeito dele sair e buscar a referência para o sentido de um sinal (ou palavra, nome, combinação de palavras, letra). Busca essa que, se fosse possível, tornaria possível o encontro da verdade de uma fala (tomada aqui como sinal); verdade enquanto correspondência ou adequação da proposição (ou sinal) à realidade (a referência de um sinal). De acordo com Lacan, o que diz a fala, isto é, seu conteúdo, é uma miragem, logo, não se enquadra nos valores de verdade (“o que ela diz é verdade? Não é verdade?” acima contidos na citação).

Ainda um outro desdobramento sobre a verdade da fala pode ser feito da

²⁶Ibidem, 264, “(...) est essentiellement le moyen d’être reconnu. Elle est là avant toute chose qu’il y a derrière. Et, par là, elle est ambivalente, et absolument insondable. Ce qu’elle dit, est-ce que c’est vrai? Est-ce que ce n’est pas vrai? C’est un mirage. C’est ce mirage premier qui vous assure que vous êtes dans le domaine de la parole.”

afirmação lacaniana do conteúdo da fala ser uma miragem. Como se sabe, esse efeito ótico - a miragem - é produzido pela reflexão total da luz solar sobre a superfície comum a duas camadas de ar aquecidas diversamente, e a imagem que sofre tal efeito é vista, normalmente, em **posição invertida**. É possível associar tal formulação com o que propõe Freud no já referido texto “A denegação” (“*Die Verneinung*”), uma vez que a marca da denegação é a “**inversão**” de uma afirmação (*Bejahung*) em sua negação (*Verneinung*). Assim como na miragem trata-se da produção de uma ilusão ótica, isto é, de uma enganação visual, no caso da fala também há a produção de uma ilusão ou enganação - enganação quanto à verdade do conteúdo da fala.

O argumento apresentado no texto freudiano *Die Verneinung* obriga a repensar a afirmação anterior de que, uma vez que o conteúdo da fala é uma miragem, então, tal conteúdo não pode ser enquadrado nos valores de verdade, já que neste texto de Freud fica esclarecido o modo como esta verdade é criptografada ou velada no ato da fala - transformando uma afirmação em sua negação. Não significa que, munidos desse método de descriptografar a criptografia que incide sobre o conteúdo de um ato de fala, seja possível - até porque não é ou não deveria ser o objetivo de uma análise - estabelecer correspondência ou adequação da fala à realidade. Continua não sendo possível buscar referência para todos os sentidos.

Freud traz como exemplo de denegação o caso de uma paciente que relata ter sonhado com uma mulher e ao ser interrogada por ele sobre quem poderia ser essa mulher ela imediatamente responde dizendo que certamente **não** era a mãe dela.

A questão sobre a verdade da fala parece estar, então, não exatamente no conteúdo da fala em si enquanto tomado como um conteúdo proposicional isolado, mas sobre tal conteúdo no ato de fala, pois é neste ato que é produzido o efeito de ilusão, chamado por Lacan de criptografia. Sobre esta criptografia, num dos textos de Lacan²⁸ relacionados à discussão com Hyppolite sobre a *Verneinung* freudiana, Lacan refere-se à revelação da verdade no diálogo. Verdade esta que aparece criptografada e, por isso, exige ser revelada, como podemos ver na seguinte passagem:

²⁷Ibidem, 265, “(...) dès lors qu’il veut faire croire et exige la reconnaissance, la parole existe.”

²⁸Lacan, 1998, 370-382.

“Existe a dificuldade fundamental que o sujeito encontra naquilo que tem a dizer; a mais comum é a que Freud demonstrou no recalque, ou seja, essa espécie de discordância entre o significante e o significado que é determinada por toda censura de origem social. A verdade pode sempre ser comunicada, nesse caso, nas entrelinhas. Ou seja, quem quer dá-la a entender sempre pode recorrer à técnica indicada pela identidade entre a verdade e os símbolos que a revelam, isto é, atingir seus fins introduzindo num texto, deliberadamente, discordâncias que correspondem criptograficamente às impostas pela censura”.²⁹

Fica explicitado que a censura impõe a criptografia da verdade no ato da fala e que há uma técnica para dar a entender a verdade no discurso, isto é, de a verdade aparecer apesar da censura. Esta técnica é justamente a criptografia: arte de escrever em cifra ou em código, tornando incompreensível o texto de uma mensagem escrita com clareza. Assim, a criptografia funciona a partir da identidade entre a verdade (do texto da mensagem que sofreu criptografia) e os símbolos que a revelam (revelam na medida em que é o mesmo conteúdo que ali está, mas escrito em código). Mas como saber quais os símbolos que revelam a verdade de um discurso, isto é, qual o código usado para criptografar o texto? Como já antecipado, o texto de Freud “*Die Verneinung*” indica uma possibilidade. A negativa (*Verneinung*) que é introduzida no conteúdo do discurso no ato da fala, como já visto, tem a finalidade de ultrapassar a censura, isto é, o recalque e, assim, apresentar o que é à maneira do não ser. A criptografia encontra-se não exatamente num código diferente ao da mensagem “original” tornando-a propriamente incompreensível, isto é, impossível de compreender, mas a criptografia encontra-se, nesse caso, no elemento que é acrescentado e promove o velamento da verdade tornando-a aparentemente compreensível, mas enganadora, ilusória; tal elemento, no caso, é o não. Assim, fica claro que na fala, a qual se desloca no simbólico, pode acontecer revelação da verdade, apesar da discordância determinada, por exemplo, pelo recalque.

²⁹Ibidem, 373.

4. *O paciente de Nunberg e a necessidade dos conceitos de Hegel na teoria da significação lacaniana*

Na terceira parte de “A função criadora da fala”, Lacan toma alguns exemplos clínicos e um deles refere-se ao caso de um paciente relatado por Nunberg o qual lhe levava um máximo de material, se exprimia com autenticidade, dedicava cuidado aos detalhes e tinha preocupação em ser completo, mas nada mexia, nada acontecia até Nunberg perceber que a situação analítica reproduzia para o paciente uma situação específica da sua infância: ele se entregava a confidências tão totais quanto possível à sua mãe, que vinha, de camisola, todas as noites, sentar-se aos pés da sua cama escutar tal relato. Não se trata, para Lacan, de estabelecer uma analogia, até porque são situações muito diferentes: “(...) a posição do analista é exatamente inversa à posição da mãe, ele não está aos pés da cama, mas atrás, e está longe de oferecer, pelo menos nos casos mais comuns, os encantos do objeto primitivo e de poder prestar-se às mesmas concupiscências”.³⁰ A questão que Lacan coloca é a de saber por que, desde que a relação entre as duas situações foi revelada ao sujeito se segue uma transformação completa da situação analítica.

Temos na situação usada como exemplo por Lacan, então, o discurso do paciente que fala a Nunberg dessa situação cotidiana da sua infância, e o discurso de Nunberg que esclarece a relação entre a situação de seu paciente de relatar “com satisfação” para a mãe e de relatar “submetido à regra” para ele próprio (Nunberg). Para responder à questão acima levantada, Lacan lembra que “A fala institui-se como tal na estrutura do mundo semântico que é o da linguagem”³¹, isto é, que a fala desloca-se no sistema simbólico que é o sistema da linguagem, conforme já apresentado anteriormente. Afirmar que a fala desloca-se no sistema simbólico, que é o sistema da linguagem regido pela propriedade de entrecruzamento lingüístico, ao qual, como vimos, situa todo símbolo lingüístico simultaneamente em vários registros, leva Lacan a seguinte idéia:

³⁰Lacan, 1975, 266, “(...) la position de l’analyste est exactement inverse à la position de la mère, il n’est pas au pied du lit, mais derrière, et il est loin de présenter, au moins dans les cas le plus communs, les charmes de l’objet primitif, et de pouvoir prêter aux mêmes concupiscences.”

³¹Ibidem, 267, “La parole s’institue comme telle dans la structure du monde sémantique qui est celui du langage.”

“A fala nunca tem um sentido único, nem a palavra só um emprego. Qualquer fala tem sempre um além, sustenta várias funções, envolve vários sentidos. Por detrás do que diz um discurso há o que ele quer dizer, e por detrás do que ele quer dizer há ainda um outro querer-dizer e nunca nada será esgotado - a não ser que se conclui que a fala tem função criadora e faz surgir a própria coisa, que não é mais do que o conceito”.³²

É neste momento que Lacan recorre ao que Hegel diz do conceito: “*O conceito é o tempo da coisa*”.³³ Os vários sentidos das palavras e os vários querer-dizer das falas, conforme antecipado, parecem ter relação com a *Verschlungeneheit* do simbólico, isto é, com as sobredeterminações dos símbolos. No entanto, o problema de tal tese é que ela leva a uma regressão ao infinito. Em função deste problema é que Lacan recorre ao sistema hegeliano, especificamente à relação entre a coisa mesma e o conceito. Tal relação é antecipada por Lacan como sendo mediada pelo tempo.

A aproximação ao pensamento de Hegel leva Lacan a postular a fala como criadora no sentido de que ela faria surgir a própria coisa na forma do seu conceito. Deve haver algo no conceito de conceito hegeliano e na sua relação com a coisa mesma que abra possibilidade de equacionar o problema dos múltiplos sentidos ou querer-dizer de uma fala sem chegar a regressão ao infinito. Essa possibilidade deve, também, ter relação com o que poderia ser chamado de estatuto da criação em Hegel e, assim, com a função criadora da fala proposta por Lacan.

Faz-se absolutamente necessário um mergulho no sistema de Hegel, o que significa aqui, tomar seriamente a *Fenomenologia do Espírito* e acompanhar a apresentação do trabalho do espírito, da consciência à consciência de si, para que a relação da coisa em si ao conceito apareça e, assim, munidos de tal relação possamos retornar à Lacan.

³²Ibidem, 267, “La parole n’a jamais un seul sens, le mot un seul emploi. Toute parole a toujours un au-delà, soutient plusieurs fonctions, enveloppe plusieurs sens. Derrière ce que dit un discours, il y a ce qu’il veut dire, et derrière ce qu’il veut dire, il y a encore un autre vouloir-dire, et rien n’en sera jamais épuisé - si ce n’est qu’on arrive à ceci que la parole a fonction créatrice, et qu’elle fait surgir la chose même, qui n’est rien d’autre que le concept.”

³³Ibidem, 267, “(...) *Le concept, c’est le temps de la chose.*”

II Uma incursão na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel

Na Apresentação do livro de Paulo Meneses feita por Henrique Cláudio de Lima Vaz, há o reconhecimento da dificuldade que encontramos na FE³⁴. Diz ali: “Rica, complexa, original, a Fenomenologia apresenta-se como obra de leitura reconhecidamente difícil”.³⁵ Além dessa imediata dificuldade de leitura, no momento de expor a obra e apresentar seu conteúdo, ficamos tentados a copiá-la inteira, simplesmente porque ela é [enquanto seu ser] de tal forma que tudo parece absolutamente indispensável e não pode ser deixado de lado. Tal dificuldade e conseqüente tentação podem ser tomadas como reflexo do processo mesmo que ali se desenrola; processo no qual o desdobramento de cada etapa é realmente **necessário** para o aparecimento da etapa seguinte. O próprio Hegel aponta para a necessidade de cada momento e para a conseqüente necessidade da paciência quando afirma na seqüência do que escolhemos como epígrafe desta dissertação:

“De um lado, há que suportar as *longas distâncias* desse caminho, porque cada momento é necessário. De outro lado, há que *demorar-se* em cada momento, pois cada um deles é uma figura individual completa, e assim cada momento só é considerado absolutamente enquanto sua determinidade for vista como todo ou concreto, ou o todo [for visto] na peculiaridade dessa determinação.”³⁶

Na mesma medida e convergente com tal necessidade, há na FE uma tal relação de engendramento entre conteúdo e forma em função da qual não parece ser possível simplesmente apresentar o conteúdo da FE deixando de lado a forma como tal conteúdo vêm ao aparecimento, isto é, é fenômeno. Encontramos em Hegel uma passagem em que fica claro tal engendramento entre o conteúdo - nomeado de essência nesta passagem - e a forma como aparece e se desenvolve. Diz ele:

³⁴Abreviatura de Fenomenologia do Espírito adotada ao longo deste trabalho.

³⁵In: Meneses, 1992, 5.

³⁶Hegel, 2002, 42.

“Justamente por ser a forma tão essencial à essência quanto essa é essencial a si mesma, não se pode apreender e exprimir a essência como essência apenas, isto é, como substância imediata ou pura auto-intuição do divino. Deve exprimir-se igualmente como *forma* e em toda a riqueza da forma desenvolvida, pois só assim é captada e expressa como algo efetivo.”³⁷

Paulo Meneses também insiste sobre esta imbricada relação ao afirmar da inutilidade de aplicar ao conteúdo concreto, de fora, isto é, desde fora do movimento do conceito deste, um formalismo, uma vez que “a forma é o devir intrínseco do mesmo [do conteúdo concreto]”.³⁸ Seria, então, além de difícil, também inútil, apresentar somente o conteúdo da FE e desprezar sua forma, isto é, seu devir intrínseco.

Sentimos tal necessidade e tal imbricação da forma ao conteúdo já no Prefácio e na Introdução, isto é, já antes do “corpo” propriamente dito da FE, por isso segue-se agora a apresentação dos mesmos.

1. O Prefácio da FE

No Prefácio, que de acordo com nota de rodapé de Henrique Cláudio de Lima Vaz³⁹, foi escrito posteriormente ao corpo da FE e sua Introdução, tratando-se, assim, mais de um Posfácio, Hegel apresenta suas conclusões e as características de uma nova filosofia. Tais características são, resumidamente: “importância dada ao Sujeito, como sendo o Verdadeiro; papel fundamental do Negativo; lugar que ocupam o Devir e a Mediação, o Sistema e sua Dialética interna”.⁴⁰ Além disso, encontramos no Prefácio a definição do elemento (ou éter) no qual se move a Filosofia: O Puro Saber. A vida de acesso para alcançar tal elemento é, justamente, a Fenomenologia, que é já a primeira parte da filosofia. A Dialética, isto é, o automovimento do Conceito, é o método da Filosofia.

Hegel começa o Prefácio situando a filosofia enquanto residindo essencialmente no elemento da universalidade que contém em si o particular. De tal

³⁷Ibidem, 35.

³⁸Meneses, 1992, 23.

³⁹In: Hegel, 1999, 295.

⁴⁰Meneses, 1992, 13.

verdade, ele retira uma consequência falsa, a saber, que, então, a coisa mesma na perfeição de sua essência deveria exprimir-se no fim e nos resultados finais e, por isso, o desenvolvimento seria propriamente o inessencial.

Mostrar por que é falsa a consequência recém referida é o que vai fazer Hegel nesse Prefácio opondo a Ciência - que aparece sob o nome de filosofia, de saber absoluto, de realidade efetiva do Espírito, dentre outros - ao formalismo monocromático - que aparece também como agregado de conhecimentos, universalidade abstrata, entendimento morto, conhecimento exterior, dentre outros. Tal oposição permite abrir o caminho para entender como a filosofia consegue trabalhar com o universal que contém o particular. O caminho do Espírito até este elemento no qual reside a filosofia é, propriamente, a FE. Desta forma o Prefácio antecipa as linhas gerais do caminho a ser percorrido pelo Espírito na FE.

Usando o exemplo do ciclo natural de uma planta, Hegel começa a apontar as diferenças entre a Ciência e o formalismo monocromático ou senso comum. O botão desaparece no desabrochar da flor - pode-se dizer que ele é refutado por ela - flor, a qual, por sua vez, com o surgimento do fruto é explicada, agora, como um falso existir da planta, fruto este que, finalmente, aparece como verdade da planta.

A opinião ou senso comum se prende rigidamente à oposição do verdadeiro e do falso e na diversidade só vê contradição. Assim, só consegue ver contradição no sucessivo desabrochar dos momentos da planta. De pleno acordo com o modo de ver da opinião, encontramos em Hegel sobre as formas da planta que “essas formas não só se distinguem, mas se repelem como incompatíveis entre si”.⁴¹ Entretanto, segue ele “(...) ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo”.⁴² Esse modo de ver que consegue incluir o falso como um momento da verdade não mais como falso é, afirma Hegel, o modo de ver filosófico.

O formalismo monocromático, e daí sua adjectivação, afirma como sendo o Absoluto a monotonia ou a universalidade abstrata na qual o universal é inefetivo, uma vez que entende $A=A$ num sentido que, inclusive, dispensaria tal apresentação ($A=A$) desse existente, pois esse existente (A) enquanto existente, isto é, enquanto um existente

⁴¹Hegel, 2002, 26.

diferente de outros, nem existe nesse Absoluto, pois aí tudo é uno; ou seja, entende o Absoluto como “a noite em que todos os gatos são pardos”.⁴³ Assim, o Absoluto tal como é enunciado primeira e imediatamente, isto é, enunciado no começo pelo formalismo monocromático ou conhecimento exterior, é somente o universal; ou seja, é somente o universal no sentido referido acima: universal abstrato e, sendo abstrato, não contém em si o particular. O caminho da FE, como já foi antecipado acima, é propriamente levar o Espírito até o seu reino, até seu elemento que é o universal que contém em si o particular. Mas para isso é preciso um longo percurso de árduo trabalho - o trabalho do negativo, o qual implica seriedade, dor e paciência, de acordo com Hegel.

Nesse caminho do Espírito, segundo o modo de ver de Hegel, “tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*”.⁴⁴ Mas o que significa apreender e exprimir o verdadeiro como sujeito e não como substância? E o que isso tem a ver com o universal que contém em si o particular?

Apreender e exprimir o verdadeiro enquanto substância diz respeito a não levar em conta o negativo e tomar a substância “como o positivo que se afasta do negativo - como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto”.⁴⁵ E, de acordo com tal apreensão, o verdadeiro é uma unidade original enquanto tal ou imediata enquanto tal.

Mas a substância vivente é também o ser que na verdade é sujeito ou, o que de acordo com Hegel é o mesmo, o ser é verdadeiramente efetivo somente na medida em que é movimento do pôr-se-a-si-mesma da substância. Trata-se aqui, então, de tomar a substância enquanto vivente, ou seja, a substância com - e na - vida, isto é, no seu movimento, a saber, no seu movimento de pôr-se-a-si-mesma. Como sujeito, a substância é a pura simples negatividade e, escreve Hegel, justamente por isso “é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto”.⁴⁶ Assim, ser sujeito para Hegel implica em duplicação e negação - da diversidade indiferente e do oposto disso, ou seja, uma diversidade diferente, a qual obriga a reconhecer uma unidade na qual estejam inseridas ou sejam sustentadas, isto é, uma

⁴²Ibidem, 26.

⁴³Ibidem, 34.

⁴⁴Ibidem, 34.

⁴⁵Ibidem, 44.

⁴⁶Ibidem, 35.

unidade diferente. “Só essa igualdade *reinstaurando-se*, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro. (...) O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim”.⁴⁷

Fica claro, então, que só levando em conta o trabalho do negativo, isto é, só apreendendo e exprimindo a substância ou o verdadeiro como sujeito, estamos no elemento no qual reside a filosofia - no universal que contém em si o particular.

Assim, o verdadeiro é o todo e não uma unidade original ou imediata. Da mesma forma, o Absoluto é essencialmente resultado, e é o que na verdade é, apenas no fim e não no começo. Como vimos acima, o primeiro enunciado do absoluto é um universal e somente um universal. Só no fim o Absoluto pode ser de acordo com sua natureza, a saber, ser algo efetivo, sujeito ou devir-de-si-mesmo e, com isso, alcançamos o absoluto enquanto modalidade do saber, ou, o que é o mesmo, o universal que inclui em si o particular.

Os conceitos de absoluto e relativo como características do saber não são entendidos por Hegel quantitativamente, mas qualitativamente. Isto significa tomar um saber não na sua *extensão*, mas na sua *modalidade*. Explica Heidegger que o saber relativo é um saber que

“no seu comportamento sabente é *relatum*, é levado perto disso que ele sabe e que, transportado até ele, *permanece de maneira sabente perto do sabido* - que o sabe precisamente de tal maneira que se deixa ter e manter pelo sabido que, sabendo o sabido, se identifica a ele, se dá a ele e, assim - sabendo - se perde nele [no sabido - nisso que ele é levado perto e sabe]”.⁴⁸

Qualitativamente, se trata de um saber relativo - “tomado no seu sabido e captado ou cativado (atraído) por ele”.⁴⁹ A consciência é um exemplo de saber relativo. Diferentemente, o saber absoluto é um saber que,

⁴⁷Ibidem,35.

⁴⁸Heidegger, 1984, 46, “Une *scientia relativa* est une *scientia relata*: non pas simplement une science *rapportée à...*, mais un savoir qui, dans son comportement sachant mui-même, est *relatum*, porté vers ce qu’il sait, et qui, transporté jusqu’à lui, *demeure de manière sachante auprès du su* - qui le sait précisément de telle manière qu’il se laisse *tenir et maintenir* par le su, que, sachant le sum il s’*identifie* à lui, se donne à lui et ainsi - sachant - se perd en lui.”

⁴⁹Ibidem, 46, “(...) pris dans son su et capté ou captivé par lui (...)”

“levado perto do sabido e amarrado (ligado) a ele, seria um saber que, longe de ali se amarrar, se desliga, se ab-solve de seu sabido e, no entanto, assim ab-solvido - absoluto - é ainda um saber. Esta libertação, esta absolvição fora e em consideração ao sabido, não é um abandono desse sabido, não é uma “falha”, mas “assunção que conserva”(Aufhebung), uma libertação *que sabe*; dito de outra maneira, o sabido é ainda sabido, mas de tal maneira que, de agora em diante, no seu ser-sabido, ele *se transforma*”.⁵⁰

Continua Heidegger explicando que a consciência, que se identifica às coisas, se desliga delas de um certo modo desde que ela tenha um saber dela mesma - *enquanto* consciência - e que, se sabendo, se torna o que chamamos então *a consciência de si*. Mas, adverte Heidegger “a consciência de si é ainda relativa, então *não é o saber absoluto*. O que o saber, nesta absolvição, vem a saber, é que ele mesmo é um saber”.⁵¹

“A modalidade *pura* do saber não-relativo é esse saber que absolve também da consciência de si, não está preso a ela, mas a sabe ainda (...) enquanto consciência de si da consciência. (...) é o saber que, sabendo de maneira não relativa, liga a si de maneira sabente, precisamente, o relativamente sabido, o investido e o conserva propriamente de maneira sabente”⁵² - é a razão.

Nesse processo em que o verdadeiro é apreendido e expresso como sujeito e não mais como substância, isto é, no movimento de efetivação do Absoluto, a mediação é fundamental, pois ela nada mais é do que o puro devir. “Mediação é igualdade-consigo-mesmo, em movimento; reflexão sobre si, momento do eu que é *para-si*, pura negatividade, simples devir. A reflexão é um momento positivo de absoluto, já que

⁵⁰Ibidem, 46-47, “emporté vers le su et attaché à lui, serait un savoir qui, loin de s’y attacher, se dégage, s’ab-sout de son su, et pourtant, ainsi ab-sous - absolu - est encore un savoir. Cet affranchissement, cette absolution hors de et à l’égard du su n’est pas un abandon de celui-ci, n’est pas une “défection”, mais “assomption qui conserve”, un affranchissement *qui sait*, autrement dit: le us est encore su, mais de telle manière que désormais, en son être-su, il se *transforme*.”

⁵¹Ibidem, 47, “Mais justement, tout ce qui en résulte d’abord, c’est que la *conscience de soi*, bien qu’elle s’absolve, est quand même encore relative, donc *n’est pas le savoir absolu*. Ce que le savoir, en cette absolution, vient à savoir, c’est qu’il est lui-même un savoir.”

⁵²Ibidem, 48, “La modalité *pure* du savoir non-relatif sera, et ne sera manifestement que ce savoir qui s’absout aussi de la conscience de soi, n’est pas enchaîné à elle, mais la sait encore - (...)en tant que la conscience de soi de la conscience. (...) c’est le savoir qui, sachant de manière relative, lie à soi de manière sachante, précisément, le relativement su, l’investit et le conserve proprement de manière sachante.”

suprassume a oposição entre o verdadeiro e seu devir.”⁵³ Por seu intermédio a natureza do Absoluto enquanto devir-de-si-mesmo pode se fazer efetivamente presente e ser, assim, em cada figura.

A ciência é o próprio movimento de efetivação e de devir-de-si-mesmo do Absoluto enquanto ela é, nas palavras de Hegel, “(...) a efetividade do espírito, o reino que ele para si mesmo constrói em seu próprio elemento”.⁵⁴ Assim, ela é o movimento de efetivação do Absoluto e, ao mesmo tempo, é já o resultado desse movimento, uma vez que ela é o reino que o Espírito constrói para si no seu próprio elemento. Esse problema de ser o movimento e, ao mesmo tempo, o resultado desse movimento, manifesta-se como aporia e remete à posição e à função da própria FE no Sistema Enciclopédico. Heidegger situa a história de publicação da FE e de seu lugar nos sistemas hegelianos, primeiro, em 1807, constituindo a primeira parte do Sistema da Ciência e, depois, em 1817, constituindo uma parte da terceira parte do Sistema Enciclopédico. De acordo com Heidegger, “o sistema enciclopédico é o sistema último e autêntico de Hegel e manifesta mais afinidade com os esquemas antigos que com o sistema fenomenológico”.⁵⁵ Assim colocada, a Fenomenologia fica afastada do sistema enquanto parte fundadora - que era seu lugar no Sistema da Ciência - e tal colocação no Sistema Enciclopédico, segundo Heidegger, “convida a reconhecer no começo efetivo desse sistema, a saber, o começo pela Lógica, o único começo adequado. Porque o sistema do saber absoluto, se ele se compreende bem, deve primeiramente começar de maneira absoluta”.⁵⁶ Por paradoxal que possa parecer, pois que o novo lugar da Fenomenologia é, como vimos, na terceira parte do Sistema Enciclopédico, ela permanece como a obra e o caminho que prepara, constantemente, nas palavras de Heidegger, seu solo, seu lugar, sua dimensionalidade, seu domínio de extensão neste mesmo Sistema. Ao mesmo tempo, foi ela que preparou a esfera de um começo absoluto possível para a Lógica. O modo mediante o qual ela prepara seu próprio solo e, ao

⁵³Meneses, 1992, 16.

⁵⁴Hegel, 2002, 39.

⁵⁵Heidegger, 1984, 38, “(...) le système ultime et authentique de Hegel, c’est-à-dire le système encyclopédique, manifeste une bien plus nette affinité avec les esquisses anciennes qu’avec le système phénoménologique (...)”

⁵⁶Ibidem, 38, “(...) invite à reconnaître dans le commencement effectif de ce système, à savoir le commencement par la Logique, le seul commencement adéquat. Car le système du savoir absolu, s’il se comprend bien lui-même, doit d’abord commencer de manière absolu.”

mesmo tempo, o que é paradoxal, a esfera de um começo absoluto possível para a Lógica se explica ao acompanharmos o movimento do Espírito, primeiro como consciência, até o seu reino, isto é, até seu aparecer como Espírito, movimento este que constitui a *Fenomenologia do Espírito*. Dessa forma, a FE é, já, ciência: ciência da experiência que faz a consciência consigo mesma em direção ao saber absoluto.

Simplifica Hegel sobre a ciência: “seja o que for em si mesma, para a consciência-de-si imediata se apresenta como um inverso em relação a ela”.⁵⁷ Fica explicitado, assim, que a ciência pressupõe a mediação, ou ainda, pressupõe tomar a substância vivente - se vivente, é como sujeito - em tudo que isto implica, como já visto. O trabalho de mediação ou o movimento de devir-de-si-mesmo do Absoluto é o caminho percorrido na FE. É neste processo de mediação que aparece o Espírito, no momento em que o verdadeiro é tomado como sujeito e não mais como substância.⁵⁸ Dessa forma, no percurso da FE ou no movimento de devir-de-si-mesmo do Absoluto, o Espírito aparece, ou seja, entra na existência, é fenômeno. Se o Espírito entra na existência, é porque ele já estava contido no que é em-si e veio a ser para-si, nesta Fenomenologia do Espírito.

A ciência, enquanto é a realidade efetiva do Espírito, assim como o Espírito, suporta a morte e, ainda mais que isso, nela (na morte) se conserva. Seu poder diz respeito, justamente, ao contemplar o negativo face a face e junto dele permanecer. Esse permanecer é, de acordo com Hegel, “o poder mágico que converte o negativo em ser”.⁵⁹ Encontramos no roteiro de Paulo Meneses um outro modo de falar desta força mágica, a saber, o “poder

⁵⁷Hegel, 2002, 40.

⁵⁸Tomar o verdadeiro como sujeito e não como substância é o mesmo que efetuar a passagem do ser-em-si ao ser-para-si; passagem esta que na *Introdução à História da Filosofia* é apresentada como um desenvolvimento. Desenvolver-se, para Hegel, significa pôr-se, entrar na existência. O em-si que se desdobra ou se desenvolve e retorna a si, que é nomeado também de conceito simples, de germe e de embrulhado, é “algo de simples, que contém certamente em-si as qualidades do muito, mas na forma da simplicidade - um conteúdo que ainda se encontra encapsulado.”(Hegel, 1991, 84) O em-si é aproximado por Hegel, neste mesmo texto, ao que Aristóteles chama potência, isto é, “a possibilidade (mas a possibilidade real, não uma possibilidade superficial em geral) ou, como se denomina o em-si, o que é em-si e só primeiramente assim.”(Ibidem, 83). Desta aproximação ao ser em potência de Aristóteles, encontramos em Hegel que no desenvolvimento nada mais vem à luz a não ser o que já é em si. Esse simples “contém em si uma diversidade, mas que ainda não existe para si.”(Ibidem, 84) O trabalho que constitui propriamente o desenvolvimento deste germe é da passagem do em-si ao para-si.

⁵⁹Hegel, 2002, 54.

mágico de tirar a vida da morte, o positivo do negativo”⁶⁰, poder este do qual é dotado o Sujeito, isto porque parte da imediatez abstrata - o somente universal ou universal vazio porque ainda indiferenciado - e produz um novo imediato na convivência e assimilação do negativo, isto é, na mediação. Conseqüentemente, o sujeito é a substância verdadeira, o ser ou a imediatez que não tem fora de si a mediação, mas é a própria mediação.

No entanto, o Espírito não existe sempre da mesma maneira. Assim, não existe sempre como Ciência, que é, como vimos, a realidade efetiva do Espírito. O caminho da efetivação ou aparecimento do Espírito é ou constitui a FE.

O existir imediato do Espírito é a consciência. A consciência não sabe e não concebe nada que não tenha lugar na sua experiência. Dessa forma, a substância é tratada segundo o modo como ela e seu movimento são objetos da consciência - modos estes da substância que vão do mais imediato e, por isso mesmo, abstrato: o isto da certeza sensível; ao mais mediado e, por isso mesmo mais concreto: a força ou o *rapport* do entendimento.

A consciência tem dois momentos: o do saber e o da objetividade, este último negativo em relação ao primeiro. Tal oposição entre os momentos da consciência reaparece, no percurso da mesma, em cada uma das suas figuras.

A experiência da consciência é primeiramente sobre seu objeto, a substância, enquanto imediato, mas quando da experiência em si, isto é, do movimento da consciência sobre o imediato, este último se aliena, uma vez que sai de si e entra na consciência, e retorna a si na sua efetividade e verdade. Assim, mediado, se apresenta como propriedade da consciência e não mais como outro em relação a ela. Mas esse processo de mediação só acontece porque, na consciência, manifesta-se uma desigualdade entre o Eu e a substância, que é seu objeto. Tal desigualdade é sua diferença ou o negativo em geral. Essa diferença ou o negativo é a alma ou o que move a ambos. Assim, se não houvesse diferença não haveria movimento. Primeiramente esse negativo aparece como desigualdade do Eu em face do objeto, mas, de acordo com Hegel, na mesma medida é a desigualdade da substância em face de si mesma⁶¹. Trata-se, então, de diferença ou negativo duplicado - do

⁶⁰Meneses, 1992, 18.

⁶¹Na “Introdução à História da Filosofia”, Hegel apresenta muito claramente a desigualdade da substância em face de si mesma e o movimento do diferente à existência, movimento que é propriamente o movimento que põe a unidade concreta ou o universal que contém em si o particular: “O conteúdo é em si diverso, mas primeiramente só em si, segundo a disposição, a capacidade, a possibilidade; o diverso está ainda na unidade, não foi ainda posto como diferente. É em si diverso e, no entanto, simples; contradiz-se em

Eu em face do objeto e do objeto ou substância em face de si mesma - e, portanto, de movimentos duplicados - do Eu sobre o objeto e do objeto sobre si mesmo - que se engendram. Esse movimento é o movimento do pôr-se-a-si-mesma da substância vivente, já descrito acima.

Trata-se do já descrito processo no qual a substância se revela sujeito, processo este que se dá através do trabalho da consciência enquanto Eu sobre a substância, seu objeto; no entanto, este trabalho, que é já um trabalho na consciência, provoca trabalho na própria substância, isto é, no objeto; e é pelo trabalho com o outro - o outro de cada uma delas: Eu e substância - que elas podem ser-para-si ou ser sujeito. Trata-se do processo descrito por Rosenfield como de efetuação do conceito “nas sucessivas experiências que a consciência faz do mundo e do mundo que se faz consciência de si”.⁶² Por esse processo de figuração da consciência de si, de acordo com Rosenfield, a consciência entra no mundo e o mundo sai de si. Mas este processo todo só é possível graças ao método da filosofia, a dialética.

Trata-se de um percurso no qual é preciso tomar como objeto, primeiro, o outro, e o outro como exterior a si - momento do saber - , para depois conseguir dar-se conta da implicação de si próprio nesse outro e desse outro em si e, então, conseguir tomar-se, isto é, tomar a si como objeto - momento da objetividade. Tal percurso é percurso de mediação, passagem pelo outro enquanto exterior para chegar a si enquanto habitado/atravessado pelo outro. Como o exige a lógica, o outro sempre habitou o si e sempre foi habitado pelo si para que tal atravessamento pudesse vir à existência; no entanto, tratava-se de um habitar em-si, isto é, um habitar indiferente, pois a diferença não tinha ainda sido posta pelo trabalho do negativo, pelo trabalho da mediação.

Quando a substância tiver mostrado perfeitamente essa sua natureza de sujeito - isto é, de que é seu próprio operar o que parece acontecer fora dela - então, o Espírito terá tornado seu existir igual à sua essência. Nesse momento, “o ser está

si. Graças a tal contradição, constrange-se a sair da disposição, do íntimo para a dualidade, para a diversidade; ab-roga, pois, a unidade para fazer justiça aos diferentes. Por conseguinte, a unidade das diferenças ainda não postas como diferentes constrange-se à sua dissolução. O diferente vem deste modo ao ser determinado, à existência. Mas igualmente se faz justiça à unidade, pois o diferente, que é posto, de novo se ab-roga. Deve retornar à unidade; com efeito, a verdade do diverso é ser num só. E só mediante este pensamento a unidade é verdadeiramente concreta.”(Hegel, 1991, 93-94.)

⁶²Rosenfield, 2002, 49.

absolutamente mediatizado: é conteúdo substancial que também, imediatamente, é propriedade do Eu; tem a forma do Si, ou seja, é o conceito.”⁶³ Aqui termina a Fenomenologia do Espírito, pois o elemento do saber está preparado - o Espírito está já no seu reino.

A passagem explicitada acima, da substância tomada primeiramente como imediato e, assim, como algo totalmente outro à consciência, para esse imediato mediatizado, não é feita pelo conhecimento matemático, o qual é tomado por Hegel na FE como exemplo de entendimento exterior e, portanto, morto. Essa não-passagem fica clara quando Hegel trata do espaço e do uno enquanto a matéria da matemática com a qual ela “preserva um tesouro gratificante de verdades”⁶⁴; entretanto, adverte ele, o espaço “é o ser-aí, no qual o conceito inscreve suas diferenças como num elemento vazio e morto, no qual as diferenças são igualmente imóveis e sem vida”.⁶⁵ O espaço para a matemática é como o anteriormente referido Absoluto no qual todas as vacas são pretas: não há movimento sobre o imediato e retorno a si depois em função dessa mesma mediação. Há apenas existentes estanques introduzidos neste espaço, os quais não se movem a si mesmos, não atingem a diferença da essência e, portanto, não chegam à passagem qualitativa; não chegam ao auto-movimento.

O devir do existir como existir é distinto do devir da essência ou da natureza interior da coisa, como já vimos anteriormente a partir da explicação de Rosenfield. O conhecimento matemático representa, no conhecimento como tal, somente o devir do existir, ou seja, do ser da natureza da coisa (no qual prevalece a relação de exterioridade). O conhecimento filosófico contém ambos os modos de devir e unifica esses dois movimentos particulares. “O nascer interior, ou o vir-a-ser da substância, é inseparavelmente transitar para o exterior ou para o ser-aí; é ser para Outro. Inversamente, o vir-a-ser do ser-aí é o recuperar a si mesmo na essência.”⁶⁶ Assim, no conhecimento filosófico, cada momento põe o outro e, portanto, cada um tem em si ambos os momentos como dois aspectos - como já antecipado, há um movimento duplicado, por meio do qual eles constituem juntos o todo, na medida em que a si mesmos se dissolvem e se fazem momentos do todo.

⁶³Hegel, 2002, 47.

⁶⁴Ibidem, 51.

⁶⁵Ibidem, 51.

⁶⁶Ibidem, 50.

O elemento e conteúdo da filosofia não é o abstrato ou o inefetivo, como é o espaço na matemática, mas o efetivamente real, o que se põe a si mesmo e é vivente em si, o existir no seu conceito. O elemento da filosofia - que sabemos desde o início do Prefácio ser o universal que contém em si o particular - é o processo que produz os seus momentos e os percorre. O universal que contém em si o particular é, então, uma nova forma de universalidade nascida da individualidade mesma das experiências da consciência em seus estágios mais sensíveis e imediatos, como podemos encontrar explicitado em Rosenfield⁶⁷.

Esse movimento total que produz os seus momentos constitui o positivo e a verdade do mesmo positivo. Tal positivo contém igualmente em si o negativo, que deveria ser chamado o falso, se, como aponta Hegel, o falso pudesse ser tratado como algo do qual se devesse abstrair.

O desenvolvimento em relação ao fim e aos resultados finais não é, como parecia decorrer necessariamente da afirmação inicial de Hegel no Prefácio, o inessencial, pois este positivo que inclui o negativo é o verdadeiro e é o efetivamente real ou é conceito e só existe com o desenvolvimento. Para Hegel, a própria razão de existir da ciência é o automovimento do conceito. Os pensamentos verdadeiros e a inteligência científica somente podem ser alcançados no trabalho do conceito e, por isso mesmo, só com o método dialético: o automovimento do conceito. Somente esse trabalho pode produzir a universalidade do saber. Esta universalidade que “é a verdade que se desenvolveu até sua forma genuína, e é capaz de ser a propriedade de toda a razão consciente-de-si”⁶⁸.

2. A Introdução da FE

Num primeiro momento da Introdução, Hegel vai mostrar - em função de uma certa idéia de que se deve, antes de se alcançar o objeto mesmo ou indagar a verdade das coisas, estabelecer um acordo acerca do conhecimento, uma vez que ele seria o instrumento ou o meio de acesso à verdade - que uma crítica do conhecimento não tem

⁶⁷Rosenfield, 2002, 48.

⁶⁸Hegel, 2002, 69. É nesse sentido que Hegel (1991, 88), na *Introdução à História da Filosofia*, nomeia de tradução do subjetivo em objetivo o movimento que constitui a realidade efetiva, pois só esta realidade que já sofreu o trabalho da mediação pode se tornar a propriedade de **toda** razão consciente-de-si.

cabimento. Não tem cabimento no sentido de ser um contra-senso. De acordo com Hegel, toda a tarefa de conquistar para a consciência o que é em si por meio do conhecimento é, na sua conceituação mesma, um contra-senso, assim como de que o conhecimento e o Absoluto sejam separados por uma nítida linha de fronteira.

Tal problema, na verdade, diz respeito a pressupor

“(...)representações sobre o conhecer como *instrumento e meio* e também uma *diferença entre nós mesmos e esse conhecer*; mas sobretudo, que o absoluto esteja de *um lado* e o *conhecer de outro lado* - para si e separado do absoluto – e mesmo assim seja algo real. Pressupõe com isso que o conhecimento, que, enquanto fora do absoluto, está também fora da verdade, seja verdadeiro”.⁶⁹

A verdade é que se trata de uma necessidade lógica - se o Absoluto não estivesse presente desde o começo no conhecimento, nunca seria conhecido. Assim, além do insolúvel problema que há em tomar o conhecimento como meio ou instrumento - o de que, assim como o meio refrata a luz que o atravessa, o instrumento altera a coisa sobre a qual ele é aplicado - o recém referido problema lógico se impõe. Da mesma forma, como só o Absoluto é verdadeiro, é um contra-senso, como afirmou Hegel, pensar num conhecimento que, separado do Absoluto, seja verdadeiro.

Desse problema, que já se mostrou ser um problema de pressupostos, Hegel conclui que termos como o Absoluto, o Conhecimento etc. são representações inúteis que devem ser recusadas como representações acidentais e arbitrárias, pois, por darem a entender que sua significação é conhecida de todos nessa espécie de palavreado, acabam poupando a filosofia de sua tarefa primordial: a de fornecer esse conceito. “Inversamente poderia, com mais razão ainda, poupar-se o esforço de tais representações e modos de falar, mediante os quais se descarta a própria ciência, pois constituem somente uma aparência oca do saber, que desvanece imediatamente quando a ciência entra em cena.”⁷⁰

Trata-se, então, como já visto no Prefácio, de um entrar em cena da Ciência, logo de um aparecer ou de um fenômeno. Assim, a Ciência é igualmente uma aparência, no sentido de ela ser um saber que “aparece” na consciência e se desenvolve até o Saber absoluto ou até o seu elemento. Dessa forma, quando aparece é, nas palavras de Meneses⁷¹,

⁶⁹Hegel, 2002, 72.

⁷⁰Ibidem, 73.

⁷¹Meneses, 1992, 30.

um ‘saber fenomenal’, um ‘conceito’ de saber e ainda não é o saber atualizado e desenvolvido em sua verdade.

A FE é a exposição do saber no seu aparecer ou do saber como fenômeno, logo, é a exposição do aparecer da ciência. A ciência ser uma aparência não significa que ela nada é, como parece ao saber não-verdadeiro, antes pelo contrário, porque, na experiência da consciência - isto é, na FE - encadeiam-se dialeticamente as formas do “aparecer” do saber absoluto: é nesse sentido que a ciência aparece na consciência, isto é, como uma forma do saber absoluto - mas que ainda não se sabe assim, quer dizer, ainda não é absoluto para-si, apenas em-si, o que é logicamente necessário que seja desde sempre para poder vir-a-ser-para-si, como Ciência livre.

Heidegger aponta que a Fenomenologia é *a* modalidade (e não um modo dentre outros modos), segundo a qual o Espírito é ele mesmo. O aparecer e a aparência, em Hegel, são relacionados ao se produzir de um negativo na sua contradição com um positivo [o positivo inicial é o imediato e o saber imediato, que vai sendo negado na experiência]. É nesse sentido que afirma Heidegger que

“a aparição é em si e constitui a efetividade e o movimento da vida da verdade. A verdade não se confirma senão na experiência da consciência como saber absoluto, como espírito. O aparecer, quer dizer, o se manifestar, não é uma aventura qualquer e fortuita que chega ao espírito, é a essência de seu ser”.⁷²

Trata-se, então, na FE, do saber como fenômeno. Trata-se da ciência enquanto aparência, isto é, no seu surgimento. Sendo assim, a ciência no seu aparecimento - o saber fenomenal - pode ser considerada como o caminho da consciência natural que impulsiona para o saber verdadeiro - quer dizer, não é ainda o saber verdadeiro, e é nesse sentido que ela é fenômeno ou aparência, mas não no sentido pejorativo de que se não é saber verdadeiro então não serve para nada e deve ser eliminado, pois como ficou esclarecido no Prefácio, o verdadeiro e o efetivamente real é este positivo que inclui o negativo e que só existe com o desenvolvimento; assim também deve ser com relação ao saber verdadeiro. Heidegger esclarece esse **ainda não verdadeiro** e **ainda não absoluto**

⁷²Heidegger, 1984, 59, “L’apparition (...) est en soi et constitue l’effectivité et le mouvement de la vie de la vérité. (...) la vérité ne s’avère que dans l’expérience de la conscience comme savoir absolu, comme esprit. L’apparaître, c’est-à-dire le se-manifester, n’est pas une aventure quelconque et fortuite qui arrive à l’esprit, c’est l’essence de son être.”

enquanto saber absoluto quando trabalha a pressuposição da Fenomenologia, a saber, o que já foi aqui apresentado como necessidade lógica de o absoluto estar desde o início - quando é apenas em si - para que, no fim, possa ser efetivo - ou seja, venha a ser para si. Segundo Heidegger, no começo de seu percurso na direção de si mesmo, ele não deve ainda estar perto de si. No começo, ele já é saber absoluto, mas saber absoluto que não veio ainda a si mesmo, que ainda não se tornou outro - que é somente o outro. O outro, afirma Heidegger, é

“*não-absoluto*, relativo. O não-absoluto não é ainda absoluto. Mas esse “não” [do não-absoluto], sobre o fundamento do qual o absoluto pode ser relativo pertence ao absoluto ele mesmo. A negação “não” não exprime minimamente alguma coisa que subjaziria, subsistente por si, *ao lado do* saber absoluto, mas o “não” designa um modo do absoluto”.⁷³

É possível dizer ainda que se trata do caminho da alma que percorre a sucessão das suas figuras como estações que lhe são prefixadas pela sua natureza, - como a descrição da seqüência dos momentos da planta no Prefácio - a fim de que possa manifestar-se como Espírito e, por meio da experiência total de si mesma, alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma - Espírito.

A consciência natural, isto é, a consciência imediata do saber natural ou saber fenomenal que é, como vimos acima, apenas o conceito do saber ou saber destituído de realidade, então, saber ainda não verdadeiro, ainda não absoluto, ainda não real, é, então, a consciência não-real. De acordo com Heidegger, o caminho dessa consciência natural ou não-real, isto é, sua experiência, tem para ela uma significação negativa, no sentido que a realização do conceito vale para ela como a perda de si mesma pois ela perde, nesse caminho, a sua verdade. Mas a apresentação da consciência não-verdadeira na sua não-verdade não é um movimento puramente negativo. A consciência natural é que tem, a respeito desse movimento, semelhante visão unilateral, como aponta Hegel. A penetração consciente na não-verdade do saber fenomenal é também um movimento positivo no sentido que “(...) quando o resultado é apreendido como em verdade é – como negação

⁷³Ibidem, 72, “(...) *non-absolu*, relatif. Le non-absolu n’est pas encore absolu. (...) ce “non” sur le fondement duquel l’absolu peut être relatif appartient à l’absolu lui-même (...). (...) La négation “non” dans “non-absolu” n’exprime nullement quelque chose qui girait, subsistant pour soi, *à côté de* l’absolu, mais le “non” désigne un mode de l’absolu.”

determinada -, é que então surgiu uma nova forma imediatamente, e se abriu na negação a passagem pela qual, através da série completa de figuras, o processo se produz por si mesmo”.⁷⁴ Encontramos em Meneses⁷⁵ que é através da negação da verdade dessas consciências naturais - no plural enquanto referindo-se a todas as figuras da consciência - que o processo completo das sucessivas figuras da consciência vai se realizando. Assim, a verdade de cada uma das figuras da consciência vai sendo perdida, pois é supprassumida numa verdade mais elevada, que a inclui enquanto negativa.

No entanto, o que está circunscrito a uma vida natural - no caso aqui é a consciência natural - não pode, por si mesmo, passar além do seu existir imediato. Para tanto, ele é lançado por um outro fora desse seu existir [natural] e essa sua dilaceração é a sua morte. Trata-se do processo de vir-a-ser-para-si. Lembra Hegel “mas a consciência é para si mesma seu *conceito*; por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e – já que este limite lhe pertence - é o ir além de si mesma”.⁷⁶ Afirmar que a consciência é o seu conceito para si mesma diz respeito ao que, de acordo com Heidegger, é o próprio e a intenção fundamental da passagem hegeliana da consciência à consciência de si, a saber, o “(...) *desvelamento de que a consciência de si é a verdade da consciência*”.⁷⁷ Explica ele que a proposição “a consciência é consciência de si” quer dizer: a essência da consciência reside na consciência de si. Assim, “a transição da consciência à consciência de si é o retorno à essência da consciência que é essencialmente consciência de si”.⁷⁸ E esse retorno à essência não pode ser realizado senão se, “ao mesmo tempo ou primeiramente, estejam concretamente desdobradas as estruturas essenciais da consciência ela mesma, a fim que seja *a partir delas* e de suas relações internas que sua relatividade de essência à consciência de si apareça ao olhar”.⁷⁹ Dessa forma esse outro - enquanto negativo de si -, no caso, a consciência de si, é um ser-outro que é seu ser mesmo, ou a verdade do seu ser.

⁷⁴Hegel, 2002, 76.

⁷⁵Meneses, 1992, 31.

⁷⁶Hegel, 2002, 76.

⁷⁷Heidegger, 1984, 206, “(...) *dévoilement de ceci que la conscience de soi est la vérité de la conscience.*”

⁷⁸Ibidem, 207, “La transition de la conscience à la conscience de soi est le retour à l’essence de la conscience qui est essentiellement conscience de soi.”

⁷⁹Ibidem, 207, “(...) si en même temps, ou préalablement, sont concrètement déployées les structures essentielles de la conscience elle-même, afin que ce soit *à partir de celles-ci* et de leurs relations internes que leur relativité d’essence à la conscience de soi apparaisse au regard.”

A consciência sofre pois, da parte dela mesma, no movimento de vir-a-ser de sua essência, a violência que destrói toda satisfação limitada. E, de acordo com Hegel, ela “não poderá achar nenhum descanso”.⁸⁰ É exatamente esse sentido que Heidegger recupera quando aponta que “no calmo “é” da proposição comum, Hegel traz consigo a inquietude absoluta da absolvência”.⁸¹

O alvo é prefixado ao saber de modo tão necessário quanto a série do processo, enquanto, como vimos com Heidegger, o Absoluto vem a si mesmo a fim de se conceber como saber absoluto em sua essência e sua natureza - ou seja, vem-a-ser-para-si. O alvo se apresenta, de acordo com Hegel, onde o saber não tem mais necessidade de passar além de si mesmo, onde se encontra a si mesmo e onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito. Dessa forma, “a apresentação coincide com o apresentado, e isso não fortuitamente, mas necessariamente: porque o alvo do movimento é que o saber absoluto *seja* o saber que ele é, o que significa: que ele se saiba ele mesmo absolutamente”.⁸²

Sobre o método do desenvolvimento da experiência da consciência, encontramos em Hegel que

“a consciência *distingue* algo de si e ao mesmo tempo *se relaciona* com ele; ou, exprimindo de outro modo, ele é algo *para a consciência*. O aspecto determinado desse *relacionar-se* - ou do *ser* de algo *para uma consciência* - é o saber. Nós porém distinguimos desse ser para um outro o ser-em-si; o que é relacionado com o saber também se distingue dele e se põe como *essente*, mesmo fora dessa relação: o lado desse Em-si chama-se *verdade*”.⁸³

É importante sublinhar que esses dois momentos, do saber e da verdade ou ser-para-um-outro e ser-em-si, são distinções da e na consciência.

Assim, se pesquisamos a verdade do saber, pesquisamos o que ele é em-si e

⁸⁰Hegel, 2002, 76.

⁸¹Heidegger, 1984, 115, “Dans ce calme “est”de la proposition commune, Hegel porte l’inquiétude absolue de l’absolvance.”

⁸²Ibidem, 62, “La présentation coïncide avec le présenté, et cela non fortuitement, mais nécessairement: car le but du mouvement, c’est que le savoir absolu *soit* le savoir *qu’il* est, ce qui signifie: qu’il se sache lui-même absolument.”

⁸³Hegel, 2002, 77-78.

não pesquisamos o lado determinado da relação de um em-si para uma consciência. Mas, nessa inquirição, como aponta Hegel, ele é nosso objeto, é para nós. Além disso, como sublinha Heidegger, o conteúdo está contido no saber e isso logicamente para que o saber seja saber de algo, isto é, para que seja o lado determinado da relação do ser de alguma coisa para uma consciência. Encontramos em Heidegger que:

“Nós, que mediatizamos, nos é preciso necessariamente tomar para nós a título de primeiro objeto o saber que, como tal, pode ser *assim* sabido, que de si ele não requer justamente nada de outro que a simples apreensão (*Auffassen*). (...) Esse imediato como objeto *do* saber que é, para nós que sabemos absolutamente, o objeto imediato, Hegel o chama o ente. Temos então no nosso saber *dois* objetos, ou duas vezes um objeto - (...) porque *para nós*, o que é objeto é fundamentalmente e constantemente o *saber* que, de acordo com sua essência formal, tem seu objeto e o traz com ele. Essa relação, é aquela que Hegel exprime com acuidade dissociando o “objeto para nós” e o “objeto para ele” - “para ele” quer dizer para o saber que a cada vez é o objeto para nós. Mas na medida em que o saber que é nosso objeto não é saber que porque alguma coisa é sabida por ele, ao objeto para nós pertence precisamente o objeto para ele.”⁸⁴

Portanto, naquilo que a consciência designa no interior de si mesma como o em-si ou o verdadeiro temos a medida, que ela mesma estabelece, para medir o seu saber. Quer dizer, o em si ou o verdadeiro é designado no interior da consciência e não fora dela.

O exame consistirá, então, em ver se o conceito (saber ou o que é-para-a-consciência) corresponde ao objeto (verdade ou o que é-em-si), ou o contrário, dependendo do que se denomina conceito e objeto, uma vez que, como vimos, esses dois momentos, o conceito e o objeto, o ser-para-um-outro e o ser-em-si-mesmo, situam-se por si mesmos no interior do saber que investigamos. É nesse sentido que Hegel afirma ser a consciência, de

⁸⁴Heidegger, 1984, 91, “Nous, qui médiatisons, il nous faut nécessairement prendre pour nous à titre de premier objet le savoir qui, comme tel, peut être *ainsi* su que de soi il ne requière justement rien d’autre que la simple appréhension (*Auffassen*). (...) Cet immédiat comme objet *du* savoir qui est, pour nous qui savons absolument, l’objet immédiat, Hegel l’appelle l’étant. Nous avons donc dans notre savoir *deux* objets, ou deux fois un objet - (...) car *pour nous*, ce qui est objet, c’est fondamentalement et constamment *le savoir* qui, lui-même et derechef, conformément à son essence formelle, a son objet et l’apporte avec lui. Ce rapport, c’est celui que Hegel exprime avec acuité en dissociant l’ “objet pour nous” et l’ “objet pour lui” - “pour lui”, c’est-à-dire pour le savoir qui à chaque fois est objet pour nous. Mas dans la mesure où le savoir qui est notre objet n’est savoir que parce que quelque chose est su pour lui, à l’objet pour nous appartient précisément l’objet pour lui.”

uma parte, consciência do objeto, de outra, consciência de si mesma.

Dessa forma, de acordo com Hegel, apenas nos resta o puro observar, isto é, observar se há ou não correspondência entre conceito e objeto.

Parece - mas só parece - que a consciência não é capaz de aproximar-se como por detrás do objeto tal como ele é em-si e não para ela mesma e não é capaz, desta sorte, de examinar nele o seu próprio saber. Mas, afirma Hegel, “justamente porque a consciência sabe em geral sobre um objeto, já está dada a distinção entre [um momento de] algo que é, *para a consciência*, o *Em-si*, e um outro momento que é o saber ou o ser do objeto *para a consciência*”.⁸⁵ Esta distinção em virtude da qual alguma coisa é diz respeito ao pertencimento em geral do “objeto para ele” no “objeto para nós” para que o saber seja saber de alguma coisa.

A experiência é esse movimento dialético que a consciência realiza em si mesma, tanto no seu saber quanto no seu objeto, isto é, “a um tempo no seu saber e no seu objeto”⁸⁶ fazendo surgir, a partir desse movimento, o novo objeto verdadeiro para a consciência mesma.

O objeto muda para a consciência no curso do processo. Ele “deixa de ser o Em-si e se torna para ela um objeto tal, que *só para a consciência é o Em-si*.”⁸⁷ Esse novo objeto é a experiência que foi feita sobre o primeiro, logo, uma vez que é a experiência, conserva o primeiro enquanto negativo: trata-se de uma *Aufhebung* essa mudança do objeto da consciência.

“É assim que o processo aqui se desenvolve: quando o que se apresentava primeiro à consciência como objeto, para ela se rebaixa a saber do objeto – e o *Em-si* se torna um *ser-para-a-consciência do Em-si* – esse é o novo objeto, e com ele surge também uma nova figura da consciência, para a qual a essência é algo outro do que era para a figura precedente.”⁸⁸

Acontece sempre dessa forma: cada vez que um objeto (algo em-si) é reduzido a um simples saber (algo para-a-consciência), surge uma nova figura. É essa a situação que conduz à série total das figuras da consciência na sua necessidade.

⁸⁵Hegel, 2002, 79.

⁸⁶Meneses, 1992, 33.

⁸⁷Hegel, 2002, 80.

⁸⁸Ibidem, 81.

Em virtude dessa necessidade, esse caminho para a ciência - a FE - já é ele mesmo ciência e, segundo o seu conteúdo, afirma Hegel, é ciência da experiência da consciência. Fica, dessa forma, resolvido este problema ou aporia que diversas vezes apareceu: a FE ou é o caminho até lá (e então não é ainda lá, isto é, não é ainda ciência), ou já é ciência. É a ciência no seu aparecer, é saber fenomenal, é, assim, ciência da experiência da consciência.

Esta experiência - que a consciência faz sobre si mesma - compreende o sistema total da mesma consciência ou todo o reino da verdade do Espírito. Os momentos do todo são, como já nomeados, figuras da consciência. Nesta experiência, a consciência se impele em direção à sua verdadeira existência; neste momento, isto é, na verdadeira existência da consciência, ela “(...) vai atingir um ponto onde se despojará de sua aparência: a de estar presa a algo estranho, que é só para ela, e que é um outro. Aqui a aparência se torna igual à essência(...)”.⁸⁹

3. *A Consciência*

O corpo da FE compõe-se, de acordo com Heidegger, de três seções principais que, por sua vez, se subdividem: A. Consciência, B. Consciência de si, C. Razão.

A primeira seção, Consciência, compreende três partes: I. A certeza sensível ou: o Isto ou o ‘Visar’; II. A percepção ou: a coisa e a ilusão; III. Força e entendimento; Fenômeno e mundo supra-sensível. Trataremos, a partir de agora, de acompanhar o começo do trabalho da consciência, isto é, a primeira seção da FE.

3.1 *A Certeza sensível ou: o Isto ou o ‘Visar’*

É na certeza sensível que “tudo começa”. Tudo começa no sentido que coloca Hegel na CL, a saber, “(...) porque um começo, como algo imediato, faz sua pressuposição;

⁸⁹Ibidem, 82.

ou melhor, ele mesmo é uma pressuposição”.⁹⁰ O que não significa que esse começo seja por um objeto imediatamente dado pela representação. Trata-se, nas palavras de Hegel, de uma desvantagem da filosofia em relação às outras ciências: justamente, a de não “poder pressupor seus objetos como imediatamente dados pela representação”, bem como não sair “admitindo o método do conhecer - para começar e ir adiante”.⁹¹ Por isso a filosofia deve pressupor um interesse e uma familiaridade com seus objetos; assim a consciência faz para si, no tempo, representações e, depois, conceitos desses objetos. Note-se que é preciso, então, que a consciência faça tais representações e conceitos - eles não são dados “naturalmente”, isto é, sem trabalho e esforço. Esse trabalho é o trabalho da consciência na fenomenologia do espírito.

Esse trabalho começa com o que pode ser tomado como o mais imediato, a saber, a figura da certeza sensível, enquanto ela é saber imediato de um objeto também imediato, o ente⁹². No entanto, sabemos por necessidade lógica que esse imediato é já, como diz Heidegger, o i-mediato do mediatizar, isto é, “o i-mediato é o que para nós que mediatizamos, para nosso mediatizar, [o que] não está ainda mediatizado”.⁹³ O que acontece é que, nesse momento - da certeza sensível - as mediações não são ainda percebidas pela consciência; então, por exemplo, “Eu tenho a certeza por *meio de um outro*, a saber: da Coisa; e essa está igualmente na certeza *mediante* um outro, a saber, mediante o Eu”.⁹⁴ Nas palavras de Heidegger, “Um e outro, os diferentes [a coisa e o Eu], são diferentes mediatizados e se encontram *com* esta mediação *na* essência do imediato”⁹⁵, logo, são em si mediatizados, mas não o são para-si ou para a consciência. É no movimento da consciência, isto é, na sua experiência sensível, a qual começa com a certeza sensível, que esse imediato vai aparecer enquanto mediado para a consciência. De

⁹⁰Hegel, 1995, 40.

⁹¹Ibidem, 39.

⁹²De acordo com Heidegger (1984, 83) o que Hegel chama o ente e o ser, nós o designamos por: o à-mão, o disponível (*das Vorhandene*) e: seu ser/estar-à-mão, ser/estar-disponível (*Vorhandenheit*). “Ce que Hegel appelle l'étant et l'être, nous le désignons par: le sous-la-main (*das Vorhandene*) et: son être-sous-la-main (*Vorhandenheit*).”

⁹³Ibidem, 90, “L'im-médiat, (...), c'est ce qui pour nous, qui *médiatisons*, pour *notre* médiatiser n'est pas encore médiatisé.”

⁹⁴Hegel, 2002, 86.

⁹⁵Heidegger, 1984, 106, “L'un et l'autre, les différents, sont des différents médiatisés et ils se trouvent *avec* cette médiation *dans* l'essence de l'immédiat.”

acordo com Heidegger, “(...) nosso não-mediatizar, no início, consiste em que nós retemos ainda toda assunção e mediação, que nós nos comportamos absolutamente de maneira relativa em relação ao saber, quer dizer, de maneira somente acolhedora (...)”.⁹⁶ Assim, mesmo na certeza sensível, onde se trata de um acolhimento, de uma apreensão, é preciso que esse apreender tome e dê absolutamente o objeto; isto é, é logicamente necessário, como já visto, pressupor o absoluto como presente desde o início.

Para que esse imediato apareça na sua verdade, isto é, enquanto mediado, para a consciência, esta última, na sua experiência sensível, vai percorrer, de acordo com Paulo Meneses, três momentos: “primeiro, retém o objeto; em seguida, o sujeito; e, enfim, o saber como a verdade ou a ‘essência’, por exclusão dos demais”.⁹⁷

O primeiro momento da experiência sensível da consciência, no qual ela retém o objeto, diz respeito a que nesse momento o objeto é posto como o simples existente que é imediatamente ou como a essência; e o Eu, um saber que sabe o objeto somente porque ele (o objeto) é, saber que pode ser ou não ser, o qual, portanto, não é em si mas por meio de um outro (o objeto), por isso, é posto como o inessencial e mediatizado. Afirma Hegel sobre esse momento: “(...) o objeto é o verdadeiro e a essência: ele é, tanto faz que seja conhecido ou não. Permanece mesmo não sendo conhecido – enquanto o saber não é, se o objeto não é”.⁹⁸

Do objeto que conhece, a certeza sensível enuncia apenas isto: ele é; e sua verdade contém somente o ser da coisa. Heidegger explica que o saber imediato tem em si esse modo de saber: “(...) *deixar* completamente o objeto *a ele mesmo*. O objeto se tem *em si* como o que não tem nenhuma necessidade de ser *para* uma consciência(...)”.⁹⁹ Por seu lado, a consciência é, nessa certeza, apenas como puro Eu. Ou seja, Eu sou aí somente como puro este e o objeto é, na certeza sensível, igualmente apenas como puro isto. É

⁹⁶Ibidem, 91, “(...) notre non-médiatiser, au début, consiste en ceci que nous retenons encore toute assumption et médiatisation, que nous nous comportons absolument de manière tout à fait relative (*absolut ganz relativ*) par rapport au savoir, c’est-à-dire de manière seulement accueillante (...)”

⁹⁷Meneses, 1992, 36.

⁹⁸Hegel, 2002, 86.

⁹⁹Heidegger, 1984, 93, “(...) *laisser* alors complètement l’objet à *lui-même*. L’objet se tient *en soi* comme ce qui justement n’a nul besoin d’être *pour* une conscience, (...)”

porque este puro este ou Eu toma o puro isto precisamente enquanto tal, isto é, como o que se tem em si, que a consciência o sabe imediatamente, afirma Hegel. Além disso,

“está inscrito no interesse próprio da certeza sensível o *não* se interessar *por si* e não ter necessidade de se interessar por si enquanto a cada vez ela aponta isto que *é*. Porque para ela, isto é *porque é*, e não subsiste para esse saber nenhuma instância que poderia ser consultada quanto à questão de saber *por que* este ente *é*”.¹⁰⁰

O que é o objeto da certeza sensível, ou seja, o que é o *isto*? Segundo Hegel, para que seja inteligível, o *isto* deve ser tomado sob o duplo aspecto de seu ser, a saber, como o agora e o aqui. O aqui e o agora constituem o duplo aspecto do ser do *isto* enquanto constituem a individualidade de um *isto*.

Mas o que é o agora? Ao fazermos a experiência proposta por Hegel, a saber, responder à tal pergunta (“O que é o agora?”) e anotar, respondemos, por exemplo, que *agora é noite*. Quando olhamos de novo, *agora ao meio-dia*, a verdade anotada se tornou, nas palavras de Hegel, insípida. Insípida enquanto que perdeu todo o sabor, pois a certeza sensível se refere à coisa como à essência, ou seja, que o agora é meio-dia. No entanto, o que se conserva como tal é o agora, mas como um negativo em geral, isto é, não como essência - agora é meio-dia -, mas como algo determinado que permanece e se conserva porque outro – noite - não é. O agora permanece constantemente, a cada vez, a cada qualquer momento, agora. O agora se conserva, então, como um universal, a saber, “um tal Simples que é por meio da negação; nem isto nem aquilo - um *não-isto* -, e indiferente também a ser isto ou aquilo”.¹⁰¹ Dito ainda de outro modo, ao modo de Heidegger, ao agora pertence - para que ele possa ser constantemente o agora que é - esta constante negação. O agora tomado na sua verdade, isto é, enquanto universal, é o tempo. Assim, quanto ao aspecto do agora, o universal é a verdade do objeto - o isto - da certeza sensível.

Assim também acontece com o outro aspecto do ser do isto, o aqui. *Aqui é uma árvore*. Me viro e *aqui é uma casa*. O aqui permanece, mas “o que está aqui” é cada vez um outro. O aqui requer o que está aqui e, entretanto, o rejeita constantemente. Como

¹⁰⁰Ibidem, 101, “Il est inscrit dans l’intérêt propre de la certitude sensible de *ne pas* s’intéresser à *soi* et de n’avoir pas besoin de s’intéresser à *soi* tandis qu’à chaque fois elle vise ceci qui *est*. Car pour elle, ceci est *parce qu’il est*, et il ne subsiste pour ce savoir aucune instance qui pourrait être consultée quant à la question de savoir *pourquoi* cet étant est.”

¹⁰¹Hegel, 2002, 87.

o agora que permanece na passagem do tempo, o aqui também se conserva como tal apesar do desaparecimento da árvore e da casa, porque é uma simplicidade mediatizada, é um universal: o espaço.

Da mesma forma, ao enunciarmos ou exprimirmos o sensível como o *isto*, o estamos enunciando como um universal. Ao nos colocarmos a questão de dizer o objeto do nosso apontar da certeza sensível, isto é, o que é a cada vez isto, não o conseguimos dizer a não ser recorrendo a um universal, dizendo, justamente, “é *isto*” e, ao dizê-lo, estamos dizendo o contrário do que apontamos ou visamos. Vejamos o que coloca Heidegger sobre essa contradição entre o que é apontado e o que é dito sobre isso que é visado, isto é, entre o singular apontado e a língua como expressão do universal:

“Nós apontamos o singular, ela [a língua] diz o universal. O que ela diz é o verdadeiro; ela refuta nossa opinião. A língua é o que derruba no seu contrário o que é primeiramente apontado, opinado, o que é presumido verdadeiro. Ela nos faz fazer a experiência de que o apontar não é nada.”¹⁰²

Em resumo: “(...) A língua é em si o que mediatiza, o que nos impede de naufragarmos no o-que-é-isto, nisso que é radicalmente unilateral, relativo, abstrato”¹⁰³ e, por isso, por ser absolvente, Heidegger diz que ela é divina. Pelo mesmo motivo, Hegel afirma que “o mais verdadeiro é a linguagem”.¹⁰⁴ Na verdade, se acompanhamos o curso de Heidegger sobre a FE, encontramos que a interpretação de Hegel do ser tomado especulativamente é ontologia, mas “(...) de tal maneira que o ente propriamente dito é o absoluto, *Deos*. É a partir de seu ser que todo ente *e que o logos* são determinados. A interpretação especulativa do ser é *onto-teo-logia*”¹⁰⁵. Assim, dizer que a língua é divina porque absolvente é o mesmo no sentido especulativo, isto é, explica por que ela é o elemento mais verdadeiro (por ser divina, já que é a partir do ser de Deus que todo ente e o

¹⁰²Heidegger, 1984, 112, “Nous visons le singulier, elle dit l’universel. (...) ce qu’elle dit est le vrai; elle réfute notre opinion. (...)elle est bien plutôt ce qui renverse en son contraire ce qui est d’abord visé, opiné, ce qui est présumé vrai. Elle nous fait faire l’expérience que le viser n’est rien, (...)”

¹⁰³Ibidem, 112, “La langue est en soi le médiatisant, ce qui nous empêche de nous enfoncer dans ce-qui-est-ceci, dans ce qui est radicalement unilatéral, relatif, abstrait.”

¹⁰⁴Hegel, 2002, 88.

¹⁰⁵Heidegger, 1984, 157, “(...) de telle manière que l’étant proprement dit (*eigentlich*) est l’abolu, *Deos*. C’est à partir de son être que tout étant *et que le logos* sont déterminés. L’interprétation spéculative de l’être est *onto-théo-logie*.”

logos são determinados).

Como sou Eu - o puro este - que me viro e carrego comigo o agora e o aqui, visto que o objeto não é o absolutamente permanente, mas o que muda constantemente, o que é o indiferente, a relação entre saber e objeto se inverteu, pois o objeto que era o essencial da certeza sensível passou a ser o inessencial e o saber ou o Eu que era o inessencial passou a ser o essencial. Nesse momento “sua verdade (da certeza sensível) está no objeto como objeto *meu* objeto, ou seja, está no ‘visar’ [meinem/Meinen]”.¹⁰⁶ Nas palavras de Heidegger “O objeto é porque *eu* o sei”.¹⁰⁷

A certeza sensível foi expulsa do objeto, mas não foi superada, foi apenas repelida em direção ao Eu, e é assim que se efetua a passagem ao segundo momento da experiência sensível da consciência, no qual ela retém o sujeito. Retém o sujeito no sentido que, agora, a força da sua verdade reside no Eu enquanto que, como visto acima, sou eu que vejo, que ouço e etc. Então, “O *agora é dia* porque Eu o vejo: o *aqui é uma árvore* pelo mesmo motivo”¹⁰⁸ e assim eu retenho a verdade quando desaparecem os agora e os aqui. De acordo com Heidegger, esse tomar a direção do “eu sei” pela certeza sensível, é já

“(…)uma primeira vinda a si mesma, (...), da consciência, a primeira saída da Fenomenologia do espírito a partir da borda mais extrema, por assim dizer, de sua lateralidade e de sua unilateralidade, de um limite onde a inquietude absoluta começa a desalojar o isto e o apontar, onde ela não os deixará mais em repouso”¹⁰⁹.

Então, já agora, encontramos esta inquietude, pois, retendo a verdade no Eu, a certeza sensível experiencia o mesmo problema de antes: eu vejo uma árvore, ou seja, este afirma isto, mas um outro vê uma casa e não uma árvore, ou seja, aquele constata aquilo. Assim como acontecia antes quando se dizia um agora ou um aqui e forçosamente se diziam universais (tempo e espaço), também dizendo Eu estou dizendo um universal

¹⁰⁶Hegel, 2002, 88.

¹⁰⁷Heidegger, 1984, 116, “L’objet *est* parce que *je* (ce je-ci) le sais.”

¹⁰⁸Hegel, 2002, 89.

¹⁰⁹Heidegger, 1984, 116, “ (...) une première venue à soi-même, (...), de la conscience, le premier départ de la Phénoménologie de l’esprit à partir du rebord le plus extrême, pour ainsi parler, de sa latéralité et de son unilatéralité, d’une limite où l’inquiétude absolue commence à débusquer le ceci et le viser, où elle ne les laissera plus en repos.”

enquanto estou dizendo todos os eus ou, nas palavras de Hegel, “todo Eu em geral”¹¹⁰.

“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, pois o que ‘visio’ em ambos é, antes, um inessencial”.¹¹¹ Desta experiência, a certeza sensível constatou, como vimos, que tanto seu objeto quanto seu sujeito são universais e não singulares e imediatos como pareciam à primeira vista e, por isso, precisa encontrar outra saída para a imediatez do seu saber. A saída encontrada - tomar a certeza sensível como um todo - corresponde ao terceiro momento da experiência sensível da consciência, a saber, o momento do saber como a verdade ou a essência, por exclusão dos demais.

“Assim, é só a certeza sensível *toda* que se mantém em si como *imediatez*, e por isso exclui de si toda oposição que ocorria precedentemente”¹¹², afirma Hegel. São, assim, os dois momentos - do objeto e do sujeito - em conjunto que formam o imediato da certeza sensível enquanto, explica Heidegger, “*esse todo* é o que deve ser posto como sua essência. Esta diferença - do objeto como essencial e do apontar como inessencial, ou o contrário - absolutamente não existe para a certeza sensível. A certeza sensível se afirma em si como a relação in-diferente e permanente do Eu e do objeto (...)”.¹¹³ O “truque” para garantir a imediatez da certeza sensível está em que Eu, este, afirmo o aqui como árvore ou o agora como meio-dia e não comparo com outros aqui ou outros agora ou ainda outros Eu que podem ver de outra maneira ou ver outra coisa, Eu, nas palavras de Hegel, “(...)fio nisto”¹¹⁴ e “(...)me ateno firme a *uma* relação imediata (...)”¹¹⁵; de acordo com Heidegger, se trata de um “*permanecer perto disso que eu aponto*”.¹¹⁶

Vimos Hegel apontar na Introdução que o que está circunscrito a uma vida natural - no caso aqui é a consciência natural - não pode, por si mesmo, passar além do seu existir imediato e que, para tanto, precisa ser lançado por um outro fora desse seu existir. É

¹¹⁰Hegel, 2002, 89.

¹¹¹Ibidem, 89.

¹¹²Ibidem, 90.

¹¹³Heidegger, 1984, 119, “*Ce tout, c’est cela qui doit être posé comme son essence. (...) si l’on pose l’objet comme l’essentiel et le viser comme l’inessentiel, ou le contraire. Cette différence, pour la certitude sensible, n’existe absolument pas. La certitude sensible s’affirme en soi comme la relation in-différente et permanente du Moi e de l’objet (...).*”

¹¹⁴Hegel, 2002, 90.

¹¹⁵Ibidem, 90.

¹¹⁶Heidegger, 1984, 120, “*(...)demeurer auprès de ce que je vise(...).*”

exatamente isto que vai acontecer com a certeza sensível nesse momento: “vamos a seu encontro pedir que nos indique este agora que afirma, para ver que imediatez é essa”.¹¹⁷ E quando nos aponta ou indica o agora, o agora já era, é outro agora. “(...) o agora é precisamente isto: quando é, já não ser mais”.¹¹⁸ E então, fica evidente que “ele (...) 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.”¹¹⁹ Tratava-se de surpreender - apontando - o ser e, no entanto, o que é visado ou apontado é o não-ser, pois, como acima referido, o agora não é (enquanto uma essência).

O indicar ou apontar implica um movimento que, sendo dialético, percorre três passos:

“1. indico o agora, que é afirmado como o verdadeiro; mas o indico como o-que-já-foi, ou como um suprassumido. Suprassumo a primeira verdade, e: 2. agora afirmo como segunda verdade que ele *foi*, que está suprassumido. 3 mas o-que-foi não é. Suprassumo o ser-que-foi ou o ser-suprassumido – a segunda verdade; nego com isso a negação do agora e retorno à primeira afirmação de que o *agora é*.”¹²⁰

É de fundamental relevância o fragmento do texto hegeliano recém reproduzido por nele estar presente o germe do que ocasiona ainda hoje uma certa interpretação do sistema filosófico de Hegel que afirma não haver movimento algum no movimento dialético em função do ponto do saída e o ponto de chegada serem o mesmo - tal ponto corresponde no exemplo de Hegel a que ‘o agora é’. No entanto, o agora que é indicado em 1 não é o mesmo agora a que se chega em 3, apesar de ambos serem agora. Hegel assim explicita tal questão:

“No entanto, esse primeiro refletido em si mesmo não é exatamente o mesmo que era de início, a saber, um *mediato*; 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 agora; e esse é o verdadeiro agora, o agora como simples dia que tem em si muitos agora [ou] horas.”¹²¹

¹¹⁷Meneses, 1992, 37.

¹¹⁸Hegel, 2002, 91.

¹¹⁹Ibidem, 91.

¹²⁰Ibidem, 91.

¹²¹Ibidem, 91.

Heidegger, em vários momentos, toca nessa questão e, quando trata de esclarecer o que significa simples - tanto do lado dos apontados, isto é, dos istos, quanto do lado do apontar, isto é, dos eus - afirma que “O simples não é *para nós* senão se nós voltarmos do múltiplo, quer dizer, se nós observarmos o que permanece no seu se-levar-à-desaparição”.¹²² Quer dizer, em-si todo isto e todo Eu é, desde sempre, um universal ou um simples; a questão é ser para-si. É nesse sentido que o agora do início não é o mesmo agora do fim, pois o ato de indicar é o movimento que exprime o que, por exemplo, o agora é em verdade: um resultado ou uma pluralidade de agoras reunidos e unificados, como já visto, o tempo. Indicar é fazer a experiência de que o agora é um universal. Mas é preciso, para tanto, percorrer o caminho, isto é, fazer a experiência, no caso, o indicar, para que o múltiplo apareça - e desapareça - e, assim, permita que o simples apareça, pois ele é o que subsiste. Trata-se de adotar a atitude sabente no saber absoluto, atitude esta definida por Heidegger como “(...) a lei interna contida na negação da negação”.¹²³

O mesmo processo ocorre com o aqui quando é indicado, uma vez que o aqui indicado, que retenho com firmeza. é igualmente um “(...) *este* aqui que de fato *não é este* aqui, mas um diante e atrás, um acima e abaixo, um à direita e à esquerda”.¹²⁴ O ato de indicar ou apontar descobre no seu movimento - dialético, como vimos em detalhes no agora - que o aqui é uma multiplicidade ou complexo simples de muitos aqui, isto é, o aqui é um universal, o espaço, de acordo com Paulo Meneses¹²⁵.

A dialética acima apresentada, - isto é, dos três momentos da certeza sensível em geral e do movimento que exprime a verdade do isto nos seus constituintes, mais especificamente o agora e o aqui, - é a história da certeza sensível e constitui a própria certeza sensível enquanto ela é o que permanece nela mesma quando é posta a descoberto. Pois se trata, no experimentar absoluto, de fazer a experiência, e fazê-la é, para Heidegger, “(...) observar o que subsiste, o que permanece perante e na pulverização absoluta”.¹²⁶

¹²²Heidegger, 1984, 118, “Le simple n’est *pour nous* que si nous revenons du mutiple, c’est-à-dire si nous inspectons ce qui demeure dans son se-porter-à-la-disparition.”

¹²³Ibidem, 90, “(...) la loi interne contenue dans la négation de la négation.”

¹²⁴Hegel, 2002, 91.

¹²⁵Meneses, 1992, 34.

¹²⁶Heidegger, 1984, 117, “(...) inspecter ce qui subsiste, ce qui demeure devant et dans la pulvérisation (*Zerreibung*) absolue.”

Como, na sua experiência, a certeza sensível não consegue evitar o universal, seja por se valer da linguagem ou do ato de indicar, então, ao invés de saber algo imediato, conforme Paulo Meneses, toma a coisa como ela é na verdade: percebe a coisa. “Assim a certeza sensível confirma por antecipação o direito e a necessidade da percepção, quer dizer, que o saber absolvante da certeza sensível é empurrado além dessa última, até o saber de saber como percepção”.¹²⁷

3.2 A Percepção ou: a coisa e a ilusão

Nesse segundo momento ou figura da consciência, ou seja, na percepção, o objeto não é mais o *isto* que, como vimos, não pode ser apreendido enquanto singular, mas sua verdade se mostrou ser o universal. É dessa verdade que, como vimos em Heidegger, a percepção é necessitada. A percepção está, de saída, no universal, uma vez que seus momentos são “(...) o Eu é um universal, e o objeto é um universal”¹²⁸. Por isso, afirma Hegel “(...) o universal como princípio é a *essência* da percepção”¹²⁹; já que Eu e objeto são ambos universais na percepção, então, nela, ambos são essencialmente. No entanto, explica Hegel, “(...) enquanto se relacionam como opostos um ao outro, somente um pode ser o essencial na relação; e tem de se repartir entre eles a distinção entre o essencial e o inessencial”.¹³⁰

Como efeito dessa relação de oposição partilhada entre Eu e objeto na percepção, temos, de acordo com Paulo Meneses, - assim como na certeza sensível - um primeiro momento: do objeto; um segundo momento: do sujeito; e um terceiro momento no qual se passa uma espécie de confronto dos dois momentos anteriores.

No primeiro momento da percepção, o objeto é determinado como simples ou como essência, e, assim como na certeza sensível, o objeto é a essência enquanto existe indiferentemente de ser ou não ser percebido. No entanto, trata-se agora, de uma essência

¹²⁷Ibidem, 131, “Ainsi la certitude sensible confirme elle-même et d’avance le droit et la nécessité de la perception, c’est-à-dire que le savoir absolvant de la certitude sensible est poussé, au-delà de celle-si, jusqu’au savoir du savoir comme perception.”

¹²⁸Hegel, 2002, 95.

¹²⁹Ibidem, 95.

¹³⁰Ibidem, 95.

simples, isto é, o objeto é aqui tomado enquanto universal, o que significa, como foi esclarecido pela certeza sensível, uma simplicidade mediatizada, como o tempo (a verdade do *agora*) e o espaço (a verdade do *aqui*). Nesse primeiro momento, o perceber é o inessencial, pois pode ser ou não ser e tal ser ou não ser não interfere na existência do objeto.

Qual é o objeto da percepção, uma vez que é um existente imediato (como o *isto* da certeza sensível), mas tomado como universal (e não como singular, como na certeza sensível)? Se o princípio do objeto da percepção é o universal, então, “é em sua simplicidade um *mediatizado*; assim tem de exprimir isso nele, como sua natureza: por conseguinte se mostra como *a coisa de muitas propriedades*”.¹³¹ Temos, então, que o objeto da percepção tem de exprimir a mediação ou o universal em si e é dessa forma que ele aparece como a coisa de muitas propriedades e não mais como o isto singular apontado da figura anterior. É porque só a percepção possui a *negação*, a diferença ou a multiplicidade na sua essência que Hegel afirma como pertencente a ela, e não à certeza sensível, a riqueza do saber sensível. Mas por que a negação teria tal importância? Porque para ser um universal é preciso, como vimos ou fizemos a experiência na certeza sensível, que ele - o objeto, no caso da certeza sensível, o isto - seja também não-isto ou, nas palavras de Hegel, seja suprimido ou suprassumido (*aufheben*). “O *suprassumir* apresenta sua dupla significação verdadeira que vimos no negativo: é ao mesmo tempo um *negar* e um *conservar*”.¹³² O que foi *negado* na certeza sensível é o caráter de singularidade do isto e o que foi *conservado* foi a imediateidade enquanto unidade concreta da certeza sensível, isto é, enquanto universal; temos como resultado dessa experiência sensível, ou seja, na percepção, uma imediateidade universal. Mas uma imediateidade universal ou uma imediateidade do universal, como assinala Heidegger, é alguma coisa que “já está em si devorada pela contradição na medida em que o universal não é essencialmente senão na e enquanto negação do singular, então, como mediação”.¹³³ Logo, na percepção, temos uma imediateidade mediada, o que é contraditório.

Relacionada com esta contradição da qual parte a percepção e, como

¹³¹Ibidem, 96.

¹³²Hegel, 2002, 96.

¹³³Heidegger, 1984, 138, “(...) est déjà un soi dévoré par la contradiction, dans la mesure où l’universel (...) n’est essentiellement que dans et en tant que la négation du singulier, donc comme médiation.”

veremos, com a qual a percepção fica enredada por não ter capacidade para pensá-la, é a posição de *meio* e *entre-dois* por ela ocupada. A percepção se encontra entre certeza sensível e entendimento no sentido forte de estar nesse meio, a saber, no sentido que ela *provém* da certeza sensível e, assim, é sua mediadora, além de ser transportada em direção ao entendimento, pois enquanto meio, ela já é *passagem em direção ao* que a ela se sucede, o entendimento. É essa posição de mediação e passagem da percepção que faz Heidegger afirmar como pertencente a ela - que é *resultado* necessário da certeza sensível - ao mesmo tempo, o que ela *será*. “Ela não é o que ela é senão *no seu passado e no seu futuro*”.¹³⁴ Dessa forma, enquanto a percepção é meio e passagem, ela é alguma coisa privada de toda permanência; logo, o movimento de absolvência tem nela sua inquietude efetiva e autêntica.

Tomemos o exemplo de Hegel para que cheguemos à coisa ou o objeto como o verdadeiro da percepção, isto é, para que cheguemos à imediateidade universal acima referida: este sal aqui. É importante sublinhar que a percepção não diz como a certeza sensível: este sal, mas, devido ao seu princípio (o universal), ela diz: este sal é branco e sávido e cúbico e pesado. Ela diz, de acordo com Heidegger, “o que é esse sal aqui”.¹³⁵ Ele “é branco e *também* picante, *também* é cubiforme, *também* tem peso determinado etc”¹³⁶, quer dizer, este sal é uma coisa de muitas propriedades. Nesse *também* é o *tanto branco quanto também sávido* que vem à expressão, ou seja, não é exatamente a mesma coisa que o puro e acima empregado. Esse *também* é o sentido no qual a coisa da percepção é: “1 - a universalidade passiva e indiferente, o *também* das muitas propriedades (ou antes, “*matérias*”)”¹³⁷. Propriedades - branco, sávido, cúbico - as quais, enquanto determinidades, relacionam-se consigo mesmas e, nesse sentido, são mutuamente indiferentes, cada uma para si, livre com relação às outras. “O *também*, então, é a unidade indiferente de vários indiferentes entre eles, mas copertencentes”.¹³⁸

Mas a universalidade do objeto da percepção tem ainda uma outra face, a saber, este sal enquanto simples universalidade igual a si mesma que é distinta das suas

¹³⁴Ibidem, 135, “Elle n’est ce qu’elle est que dans son passé et son avenir.”

¹³⁵Ibidem, 139, “(...)ce qu’est ce sel-ci.”

¹³⁶Hegel, 2002, 97.

¹³⁷Ibidem, 98.

¹³⁸Heidegger, 1984, 141, “Le aussi, donc, est plus précisément l’unité indifférente des plusieurs indifférents entre eux, mais coappartenants.”

determinidades e livre com relação a elas. O sal enquanto “o *meio*, onde são todas essas determinidades”¹³⁹, isto é, a coisidade em geral ou a pura essência. O *também* das muitas propriedades é propriamente o puro universal ou o meio, a coisidade que reúne as propriedades enquanto não se afetam nessa compenetração no mesmo meio (no *também*). No entanto, trata-se apenas do que Hegel chama de caráter de universalidade positiva. Por outro lado, há que se observar que

“se as muitas propriedades determinadas fossem simplesmente indiferentes, e se relacionassem exclusivamente consigo mesmas, nesse caso não seriam *determinadas*: pois isso são apenas à medida que *se diferenciam* e se relacionam *com outras* como opostas”.¹⁴⁰

E assim a coisa da percepção precisa ser “2- a negação, igualmente como simples, ou o *Uno* - o excluir de propriedades opostas”¹⁴¹ - pois sabemos que propriedades opostas não podem coexistir no mesmo objeto e é o que acontece se o objeto é apenas o *também* enquanto unidade passiva indiferente, isto é, se o objeto é apenas como apareceu em 1. Dessa forma, a distinção dessa unidade que surge da negação de 1 incide fora desse simples meio que não é, como parecia ser, apenas um *também*, mas tem de ser igualmente *uno, unidade exclusiva*. “O Uno é o momento da negação tal como ele mesmo, de uma maneira simples, se relaciona consigo e exclui o Outro”.¹⁴² Trata-se, nas palavras de Heidegger, de uma “unidade oponente”¹⁴³ enquanto a coisidade é o Um que se determina opondo e excluindo outra coisa. Assim, o objeto da percepção é “3 - as muitas *propriedades* mesmas, o relacionamento dos dois primeiros momentos, a negação tal como se relaciona com o elemento indiferente e ali se expande como uma multidão de diferenças. É o ponto de singularidade, irradiando em multiplicidade no meio da subsistência”.¹⁴⁴ Dito de outro modo, o objeto da percepção é uma suprassunção ou um suprimir (*aufhebung*) do objeto tal como ele apareceu em 1 e em 2 de modo que foi *conservado* o múltiplo das muitas propriedades de 1, mas foi *negada* a unidade enquanto unidade passiva indiferente tal como aparecia em 1, surgindo, dessa forma em 2, uma

¹³⁹Hegel, 2002, 96.

¹⁴⁰Ibidem, 97.

¹⁴¹Ibidem, 98.

¹⁴²Ibidem, 97.

¹⁴³Heidegger, 1984, 143, “(...)unité opposante.”

¹⁴⁴Hegel, 2002, 98.

unidade exclusiva, isto é, uma unidade distinta do *também* porque exclui dessa unidade as propriedades opostas e em 3 uma outra unidade que atualiza ou presentifica o que foi *conservado e negado* de 1 e 2 numa unidade como ponto de singularidade irradiando na multiplicidade. De acordo com esta *aufhebung* encontramos em Heidegger que “na essência plena da coisidade, a unidade da indiferença (o “também”) e a unidade da exclusão (o um e não o outro) se pertencem”.¹⁴⁵

A partir do que apareceu no momento do objeto é possível ver que a questão da percepção é como conciliar o universal (que é o resultado da experiência sensível, isto é, que a verdade do isto está no não-isto, diferença esta que agora, na percepção, é o *também* das muitas propriedades) e o uno (que é como o objeto continua se oferecendo, pois ele é Um objeto singular distinto de suas muitas propriedades).

Quando o objeto da percepção é tomado no conjunto dos seus momentos ou no todo do seu movimento, há, então, uma unidade que inclui a negação, unidade esta que é resultado de uma *aufhebung* que aconteceu no processo de 1 até 3 acima desenrolado. É assim que, como visto acima, na propriedade a negação está como *determinidade* (branco - e não de outra cor -, e picante - e não doce ou azedo ou outro - e cubiforme - e não pentaédrico ou outro), mas essa *determinidade* é, na verdade, imediatamente una com a imediateidade do ser, isto é, este ser só é o ser que ele é por causa de suas determinidades, por meio dessa unidade com a negação das propriedades opostas; assim ele é universal. Ou seja, a universalidade do objeto da percepção é uma universalidade diferente da que aparecia no início da percepção - em 1 - e que é resultado da experiência sensível, como já sabido: simplesmente de que a verdade do isto está no não-isto, está no universal ou na mediação. Retomando: vimos na passagem de 1 para 2 que essa universalidade não pode ser uma universalidade passiva indiferente (o *também*, que é o não-isto da percepção), pois aí haveria propriedades opostas coexistindo no mesmo objeto. É preciso, então, uma unidade exclusiva, isto é, que exclua as propriedades opostas que conviviam no *também*. No entanto, nesse *uno exclusivo* as determinidades não estão como determinidades, pois não podem ser determinadas, já que, para tanto, é preciso que estejam em relação com seus opostos. É assim que se chega, em 3, a esta nova unidade que inclui a negação, esta nova unidade que concilia o universal do *também* e o *uno*, uma vez que é um ponto de

¹⁴⁵Heidegger, 1984, 143, “Dans l’essence pleine de la choséité, l’unité de l’indifférence (le

singularidade irradiando na multiplicidade. Nas palavras de Hegel: “A universalidade sensível ou a unidade *imediata* do ser e do negativo só é *propriedade* enquanto o Uno e a universalidade pura se desenvolvem a partir dela, e se diferenciam entre si, e ela os engloba juntamente, um com o outro”.¹⁴⁶ A universalidade sensível - própria da percepção - reúne o que se desenvolveu a partir dela mesma: o uno (o Um sem pluralidade, “este sal aqui”) e a pura universalidade (meio ou o *também* que reúne as propriedades enquanto não se afetam nessa compenetração no mesmo meio). A coisa da percepção, como vimos, só está completa nesses momentos tomados juntamente. No entanto, a própria percepção não consegue fazer isso: tomar os momentos do seu objeto juntamente, ela toma ora um ora outro e joga um contra o outro todo tempo. “Ali onde um surge e deve ser mantido, o outro é expulso, e inversamente”.¹⁴⁷ Só o entendimento, isto é, só a próxima figura da consciência, consegue tomar o objeto como aparece em 3, ou seja, como ele é na sua verdade - uma unidade de contraditórios - porque apenas o entendimento consegue trabalhar com o conceito de força, como veremos.

Vimos que, na percepção, Eu e objeto se relacionam como opostos. Assim, sendo o objeto o verdadeiro e universal, igual a si mesmo - então, essencial e imutável pois subsiste ou é indiferentemente de ser percebido - e a consciência ou o Eu, o mutável e inessencial, pode acontecer à consciência que ela apreenda o objeto incorretamente e se engane. Tratar-se-ia, então, da possibilidade da ilusão, já indicada no subtítulo da seção - A percepção, ou a coisa e a ilusão. Assim, se o objeto é o universal, o igual a si mesmo, o critério de verdade da atividade perceptiva é a *igualdade-consigo-mesmo*. Nesse modo de apreender o objeto, é preciso colocar as múltiplas propriedades que nele aparecem - branco e *também* picante e *também* cubiforme - do lado do sujeito: assim, o sal é branco para meus olhos, picante para minha língua, cubiforme para meu tato. Em suma, “a diversidade é obra minha”¹⁴⁸ e o objeto fica preservado na sua *igualdade-consigo-mesmo* e na sua verdade de ser uno.

Dessa forma, novamente o problema do uno e do universal vai ser recolocado

“aussi”) et l’unité de l’exclusion (l’un et non pas l’autre) s’appartiennent.”

¹⁴⁶Hegel, 2002, 98.

¹⁴⁷Heidegger, 1984, 150, “Là où l’un surgit et doit être maintenu, l’autre est chassé, et inversement.”

¹⁴⁸Meneses, 1992, 41.

pela consciência, agora dando ênfase ao perceber. No entanto, não se trata de um momento temporalmente posterior ao momento do objeto; assim, o objeto não chega nesse momento como apareceu finalmente em 3. O que se trata no momento do sujeito é, antes, de uma ênfase na perspectiva do perceber no desdobramento do processo de 1 a 3 anteriormente apresentado. O deslocamento nessa mudança de momentos diz respeito ao ângulo de visão, de tal modo que a multiplicidade que aparece no objeto desde 1 é que é deixada a cargo do Eu.

Chegamos, assim, ao segundo momento da percepção, como já referido, o momento do sujeito. Momento no qual o sujeito é o essencial enquanto está nele a diversidade que aparece no objeto desde 1. O objeto, nesse segundo momento, é, então, o inessencial enquanto só é o objeto tal como aparece (múltiplo) por causa do Eu.

Na verdade, a experiência que a consciência faz no seu efetivo perceber é somente a evolução das contradições que se encontram presentes na evolução do objeto e do comportamento da consciência para com ele, isto é, das contradições presentes no momento do objeto. Assim, o momento do sujeito é, como já visto, o momento da relação entre Eu e objeto no qual o Eu é essencial exclusivamente porque na relação apenas um pode ser essencial e não porque seja dado por natureza que assim seja.

E o que é que a consciência ou o Eu percebe? A consciência, no seu efetivo perceber, de acordo com Hegel, faz a seguinte experiência:

Em primeiro lugar, descubro a coisa como *uno* - o puramente uno ou o existente, isto é, o imediato que, como vimos, foi conservado da certeza sensível na passagem para a percepção - e devo mantê-la firmemente nessa determinação verdadeira. Se, no movimento do perceber, algo de contraditório ocorre - o correspondente ao não-*isto* da certeza sensível, a saber, o *também* de múltiplas propriedades ou a universalidade passiva indiferente que vimos em 1 no momento do objeto - deve ser reconhecido como reflexão minha, pois o objeto é o verdadeiro e a não-verdade incide em mim ou em minha apreensão que, então, era incorreta. Cabe aqui um questionamento: o que impede que também esta percepção - a de que o objeto é uno - esteja incorreta, ou, o que a garante correta? Parece que é dessa questão que a percepção se resguarda nesse momento. No entanto, não é propriamente um resguardar, pois até aqui não houve, na experiência do perceber, motivo para colocar tal questão. Somos nós, como muitas vezes repete Heidegger, que, reconstruindo de forma absolvente o movimento da consciência - aqui perceptiva - conseguimos pensar ou nos dar conta de que esta questão é uma questão

apropriada.

Então, como vimos, nesse momento - do sujeito - é a atividade percipiente da consciência que é a responsável pela diversidade que aparece na coisa. Na realidade, portanto, essa coisa somente é branca levada aos *nossos* olhos, *também* picante levada à *nossa* língua, *também* cubiforme levada ao *nosso* tato etc. Tomamos a diversidade total desses aspectos não da coisa mas de nós mesmos. É a nós que se apresentam mutuamente separados, aos nossos olhos que são totalmente diversos do nosso paladar, etc, afirma Hegel. Assim, nós somos o *meio universal* no qual esses momentos se separam e são para si, ou seja, somos nós que fazemos a separação das propriedades de acordo com nossos sentidos - a possibilidade da ilusão, reconhecida desde o título desta seção, poderia, como já indicado, advir deste fato. No entanto, de acordo com Heidegger,

“o que é significado ali [no subtítulo da seção], ao contrário, é que a percepção é *em si* uma ilusão, mais precisamente, um constante “enganar-se”, “se fazer acreditar alguma coisa” - que ela “é” tal, na medida em que o *ser* da percepção é tomado de maneira absolvente - maneira a qual para Hegel é a única possível de tomá-lo”.¹⁴⁹

Na verdade, então, segundo Heidegger, não é a consciência ou nós que nos enganamos ou nos iludimos pelo uso dos sentidos, mas é próprio da percepção ser privada de toda permanência, conforme anteriormente indicado. E ter permanência é fundamental para poder comparar e, assim, não ficar num constante enganar-se, ou seja, ter permanência é fundamental para tomar absolutamente algo. No caso deste momento da percepção, uma vez que consideramos “(...) como nossa reflexão a determinidade de ser meio universal, mantemos a igualdade-consigo-mesma e a verdade da coisa: a de ser Uno”¹⁵⁰, ou seja, mantemos a coisa como uma porque a consciência perceptiva não tem permanência e, assim, não consegue comparar este movimento com os já realizados por ela. Dessa forma, o que fica resguardado com o “enganar-se” da percepção é a passagem à 3, pois não há problema algum para o momento do sujeito com 1 e com 2, já que a estratégia da percepção nesse momento é sempre a mesma: preservar a unidade do objeto

¹⁴⁹Heidegger, 1984, 136, “Ce qui est signifié par là, au contraire, c’est que la perception est *en soi* une illusion, plus précisément un constant “s’illusionner”, “se faire croire quelque chose”- qu’elle “est” telle, dans la mesure où l’être de la perception est saisi de manière absolvente, ce qui est pour Hegel la seule manière de la saisir.”

¹⁵⁰Hegel, 2002, 101.

através da delegação ao sujeito da multiplicidade e da diferença que aparecem no objeto. Diferentemente de 1 e 2, em 3 há a efetivação da relação entre 1 e 2 no reconhecimento da diferença ou da multiplicidade na própria unidade, o que fica impossível de ser realizado se a diferença e a multiplicidade são apenas do lado do sujeito na sua função de meio universal.

No entanto, além do que ocorre relativo ao objeto e à atividade de perceber o objeto, algo importante se passa com a própria atividade de perceber e, talvez, esteja aí a chave para a necessidade da passagem a 3, chave esta que já sabemos ser a necessidade de reconhecer a diferença no próprio objeto.

Uma vez que a consciência percipiente reconhece que a não-verdade que ocorre no perceber (isto é, perceber o objeto como múltiplo e não como uno devido às múltiplas propriedades que nele aparecem) incide nela mesma (uma vez que ela atribui a si mesma o que parece implicar uma contradição na coisa, isto é, a multiplicidade, logo, atribui a si mesma a contradição), então, por meio desse conhecimento, ela (a consciência percipiente) é capaz de superar a não-verdade. Ela assim o faz quando distingue sua apreensão do verdadeiro (isto é, do objeto) da não-verdade do seu perceber, corrige esse perceber, e na medida em que ela mesma assume esta correção, a verdade como verdade do *perceber* estará, então, *da sua parte* e não apenas do lado do objeto. Assim, para Hegel, o comportamento da consciência é constituído de tal forma que ela não mais puramente percebe, mas é também consciente da sua reflexão em si e a separa da simples apreensão. Quer dizer, a consciência não apenas apreende ou puramente percebe os objetos, mas separa estas - apreensão e percepção dos objetos - da sua reflexão em si. De acordo com Heidegger, a percepção não apenas separa a reflexão e o apreender, mas “joga uma - a reflexão - contra a outra - o apreender -, e inversamente”.¹⁵¹ É na reflexão em si que a verdade do objeto é trazida para o perceber. A percepção reflete sobre o que percebe e apreende, uma vez que traz para junto de si isso que ela apreende. É por isso, como já antecipado, que Hegel afirma como pertencente à percepção e não à certeza sensível a riqueza do saber sensível. A certeza sensível não pode se apropriar desta riqueza porque o apontar jamais aponta outra coisa que o isto singular ou o ente-que-é-isto, ou seja, não aponta o múltiplo e o diverso em Um. Este último, que é o objeto da percepção, tem em si a riqueza porque é o resultado da negação - no seu verdadeiro duplo sentido - do objeto da

certeza sensível. Assim, ao perceber, a riqueza pode essencialmente *pertencer* porque, conforme Heidegger, “Alguma coisa só pode pertencer ao saber que é em si um “tomar”. O simples apontar não tem nenhum órgão apropriado para alguma coisa como a pertença e a co-pertença”.¹⁵² Co-pertença que, como vimos, é o modo como os indiferentes estão na unidade indiferente do *também*.

Até aqui vimos que a consciência atribui à coisa a igualdade ou o uno e a si a desigualdade ou o múltiplo. No entanto, apesar da consciência estar confortável nessa posição de colocar o sujeito como meio universal e, com isso, conservar a igualdade consigo mesma e a unidade da coisa, esses diversos lados que se encontram nesse meio e que a consciência toma sobre si são, cada um para si, determinados. Determinados exatamente no sentido já visto anteriormente no momento do objeto - o branco é tal somente em oposição ao preto e etc. E assim, afirma Hegel,

“a coisa só é Uno justamente porque se opõe às outras. Mas não exclui de si as outras porque seja uno - já que ser Uno é o universal relacionar-se-consigo-mesmo -, e sim devido à *determinidade*. Assim, as próprias coisas são *determinadas em si e para si*; têm propriedades pelas quais se diferenciam das outras.”¹⁵³

O fato de a coisa ser algo uno - que é justamente o que este momento da percepção procura resguardar - a coloca como igual a todas as outras; o que a diferencia destas outras é a determinidade ou a propriedade própria da coisa. “Porque a *propriedade* é a propriedade *própria* da coisa, ou uma determinidade nela mesma, a coisa possui *um número* de propriedades”¹⁵⁴, ou seja, é preciso reinstalar a multiplicidade na própria coisa para que ela seja propriamente uma coisa, isto é, uma coisa diferente das outras coisas, pois enquanto uma ela é simplesmente igual a todas as outras coisas, não sendo, portanto, uma coisa específica.

¹⁵¹Heidegger, 1984, 148, “(...) joue l’une - la réflexion - contre l’autre - l’appréhender -, et inversement.”

¹⁵²Ibidem, 143, “Quelque chose ne peut appartenir qu’au savoir qui est en soi un “prendre”. Le simple viser n’a aucun organe approprié por quelque chose comme l’appartenance et la co-appartenance.”

¹⁵³Hegel, 2002, 101.

¹⁵⁴Ibidem, 101.

“Portanto, na verdade, é a própria coisa que é branca, e *também* cúbica, e *também* tem sabor de sal etc. Ou seja: a coisa é o *também*, ou o *meio* universal, no qual as propriedades subsistem, fora uma da outra, sem se tocarem e sem se suprassumirem. Tomada assim, a coisa é “tomada como o verdadeiro” [percebida].”¹⁵⁵

A consciência supera, assim, a não-verdade do seu perceber uma vez que reconhece que a diversidade não está apenas do seu lado, mas tem de estar na própria coisa para que ela seja propriamente uma coisa distinta das outras.

Como para a percepção, o verdadeiro é a coisa, então, como afirma Heidegger, “o que acontece à coisa acontece também ao tomar”¹⁵⁶, pois, como vimos, se trata propriamente de um tomar e não apenas de um apontar, e o que acontece com a coisa na percepção é justamente tomar alternadamente o uno e o *também*. Assim, no perceber tal como acima apresentado, a consciência sabe que ela reflete em si mesma e que aparecem no perceber ambos os momentos: o *também* e o *uno*.

Entretanto, a consciência perceptiva recorre ainda a um último recurso antes de reconhecer a contradição na própria coisa, a saber, ela recorre a mais um *enquanto*. Ela concilia o *também* das muitas propriedades e o *uno* que exclui de si a diferença, delegando o ato de unificar as diferentes propriedades da coisa à consciência, não deixando, então, nela [na coisa] coincidir. A manobra efetuada neste momento pela consciência percebente é descrita por Heidegger da seguinte forma: “para conservar à coisa mesma o “também”, é preciso que o perceber tome sobre si a unidade”.¹⁵⁷ Desse modo, processa-se uma inversão da situação anteriormente analisada na qual nós mantínhamos a coisa na sua unidade - pura igualdade a si mesma - enquanto meio universal, quando retomávamos os múltiplos *também* da coisa em nós mesmos. Como sabemos, a coisa é branca e *também* cúbica, *também* sávida e etc.. Mas, nessa nova manobra, trata-se de introduzir que *enquanto* é branca não é cúbica, e enquanto é cúbica e *também* branca, não é sávida e etc. Dessa forma, através deste *enquanto*, a consciência mantém separadas as propriedades e a coisa como o *também*. “A coisa é elevada, dessa maneira, a um verdadeiro *também*, enquanto se torna uma coleção de “matérias”; e, em vez de ser *Uno*, fica sendo uma simples superfície

¹⁵⁵Ibidem, 101.

¹⁵⁶Heidegger, 1984, 150, “Ce qui échoit à la chose échoit aussi au prendre.”

¹⁵⁷Ibidem, 149, “Mais pour conserver à la chose même le “aussi”, (...), il faut que le percevoir prenne sur soi l’unité.”

envolvente”.¹⁵⁸

É feita, assim, a passagem ao terceiro momento da percepção, pois foram esgotadas as possibilidades de alternar de um lado o Um sem pluralidade e de outro o *também* dissolvido em matérias independentes: a coisa como uno e o perceber ou o Eu como múltiplo ou como responsável pelo *também*; a coisa, por sua vez, como o *também* e o perceber ou o u como uno ou unificador.

Nesse terceiro momento, e só nele, é possível “olhar para trás” e ver que a consciência antes tomava sobre si e atribuía à coisa ora o puro *uno* sem multiplicidade, ora o *também* dissolvido em matérias subsistentes ou independentes. Trata-se nesse terceiro momento, como já antecipado, de um confronto dos dois momentos anteriores. E nesse confronto a consciência compara e descobre “(...) que não é apenas *seu* “tomar do verdadeiro” [perceber] que nele possui a *diversidade do apreender* e do *retornar a si*, mas, antes, é o próprio verdadeiro – a coisa - que se apresenta dessa dupla maneira de ser”.¹⁵⁹ Dupla maneira de ser da coisa enquanto “(...) a coisa se *apresenta* de um modo determinado, mas ela está, *ao mesmo tempo, fora* do modo como se apresenta, e refletida sobre si mesma. Quer dizer: a coisa tem nela uma verdade oposta”.¹⁶⁰ A coisa ter em si uma verdade oposta significa, como vemos em Heidegger, que “(...) a coisa é em si *contradição*”.¹⁶¹

A coisa é em si *contradição* pois o modo da coisa refletida em si ou o modo no qual a coisa é para si não está presente na experiência da percepção, isto é, no apreender dessa coisa pela consciência, quando a coisa é para um outro. Na experiência da percepção, a coisa se representa de uma determinada maneira à consciência e essa maneira não é como ela é para si. A coisa possui, então, um ser duplo e diverso: “não é para si o que é para Outro”.¹⁶²

Mas como esse ser-oposto não se torna uma oposição efetiva na coisa mesma? Ainda uma última vez a consciência perceptiva recorre ao *enquanto*. Ela deveria dizer, de acordo com Hegel, que a coisa, *enquanto* é para si não é para outro, ou que a conexão com outro é a cessação do ser-para-si, já que a coisa é algo uno (ou é para si),

¹⁵⁸Hegel, 2002,102.

¹⁵⁹Ibidem, 102.

¹⁶⁰Ibidem, 102.

¹⁶¹Heidegger, 1984, 150, “(...) la chose est en soi contradiction.”

¹⁶²Meneses, 1992, 42.

como vimos, somente na medida em que não está em relação com as outras coisas, pois quando está em relação com as outras coisas (ou é para um outro) a sua determinidade (e não sua unidade) - que a distingue e a opõe a todas as outras - constitui seu caráter essencial. Assim, mais uma vez, a consciência tenta conservar a unidade da coisa, dessa vez atribuindo a diferença às outras coisas. A coisa, dessa forma, é perturbada na sua unidade ou no ser-para-si por estas outras coisas; ou seja, cada coisa dentre as coisas diversas é diversa não de si mesma - no seu ser-para-si -, mas das outras - no seu ser-para-um-outro.

No entanto, “cada coisa se determina como sendo *ela mesma algo diferente*, e tem *nela* a distinção essencial em relação às outras; mas ao mesmo tempo não tem em si essa diferença, de modo que fosse uma oposição nela mesma”.¹⁶³ E a coisa não é uma oposição em si mesma apesar de ter em si a distinção essencial das outras porque “(...) o ser-Uno também compete à coisa, como a consciência já o experimentou: a coisa é essencialmente refletida sobre si. Portanto, recai igualmente na coisa o *também*, ou a diversidade indiferente, assim como o *ser-Uno*. Mas, já que os dois diferem, não [incidem] na mesma coisa, e, sim, em coisas *diversas*. A contradição, que está na essência objetiva em geral, divide-se em dois objetos”.¹⁶⁴ A consciência perceptiva divide o *uno* e o *também* conforme já apresentados em dois objetos enquanto os toma como dois diversos, isto é, separa os dois momentos contraditórios como dois diferentes e nunca os agrega no objeto, pois, como sabemos, isso implicaria conseguir pensar a contradição. Como a percepção toda vez efetua essa divisão do *uno* e do *também*, a coisa passa a ter, então, um *duplo enquanto*: *enquanto ser-uno* é um objeto e *enquanto também* é outro. Não que, de fato - o que significa, aos olhos do saber absolvente - se trate de dois objetos distintos; trata-se, antes, do modo do tomar da consciência nesse momento, isto é, do modo de tomar o objeto na percepção.

A coisa, dessa forma, tem o *duplo enquanto* na sua unidade - diferente *enquanto* entre suas propriedades (no *também*) e diferente *enquanto* para com as outras coisas (no seu *ser-uno*). No entanto, esse ser-oposto não se torna oposição efetiva na coisa mesma - o que provocaria uma *aufhebung* - porque tais *enquanto* têm valores desiguais na coisa, a saber, a diferença para com as outras é a diferença *essencial* enquanto a diferença em si própria é *inessencial*. Entretanto uma coisa só é diferente das outras devido à sua

¹⁶³Hegel, 2002,103.

determinidade ou diversidade em si mesma, logo, a diversidade na coisa é necessária para que uma coisa seja o que ela é ao invés de ser qualquer outra. Então, como a simples determinidade, que constitui o caráter *essencial* de uma coisa por distingui-la das outras, e é *necessária* na própria coisa pode ser para ela *inessencial*? Teríamos, nesse caso, um paradoxo: um *essencial* (ou uma *essência*) *inessencial*. Tal paradoxo resultou de um inessencial necessário, o que, segundo Hegel, é uma distinção que permanece apenas nas palavras. “Mediante o *caráter absoluto*, justamente, e da sua oposição, ela [a coisa] *se relaciona* com *outras*, e, essencialmente, é só esse relacionar-se. A relação porém é a negação de sua independência, e a coisa antes desmorona através de sua propriedade essencial”.¹⁶⁵

“Sendo assim, fica descartado o último *enquanto*, que separava o ser-para-si e o ser-para-Outro. O objeto é, antes, sob o *mesmo e o único ponto de vista, o oposto de si mesmo: ára si, enquanto é para Outro; e para outro, enquanto é para si*”.¹⁶⁶ Dessa forma, a contradição reside na essência mais própria da coisa. Nas palavras de Heidegger, “O ser da coisa é, fundamentalmente e igualmente, para si e para um outro”¹⁶⁷, pois a relação ao outro pertence necessariamente ao ser-para-si, como ficou explicitado acima: o ser-para-si puro é negação absoluta, onde a coisa se distingue de todas as outras (é esta coisa que ela é e **não** todas as outras), e onde nesta diferenciação ela só é o que ela é na relação com uma outra, ou seja, enquanto ela é para uma outra. O ser-para-si de uma coisa não é autônomo, ele só é em relação às outras coisas. Desta forma, a coisa se torna o universal incondicionado no qual o contrário passa no seu contrário.

No entanto, como aponta Heidegger, “(...) esta unidade onde ambos são essenciais, essa unidade de contraditórios, a percepção e sua reflexão são incapazes de tomá-la. A percepção está fora do estado de pensar a contradição. No que ela pensa, ela pensa justamente evitando esta contradição”.¹⁶⁸ Isso porque, como já vimos, a percepção é

¹⁶⁴Ibidem, 103.

¹⁶⁵Ibidem, 104.

¹⁶⁶Ibidem, 104-105.

¹⁶⁷Heidegger, 1984, 153, “L’être de la chose est, fondamentalement et tout uniment, pour soi et pour un autre.”

¹⁶⁸Ibidem, 153, “(...)cette unité où tous deux sont essentiels, cette unité des contradictoires, la perception et sa réflexion sont incapables de la saisir. La perception est hors d’état de penser la contradiction. Pour autant qu’elle pense, elle pense justement en évitant cette contradiction.”

privada de toda permanência, o que significa que ela não traz nela ou não guarda em si a reflexão sobre a apreensão ou percepção que realizou nos seus movimentos. Ela simplesmente faz um movimento como se fosse um movimento totalmente novo e, dessa forma, fica sempre numa unilateralidade - ora numa, ora na outra.

“Esse percurso, uma alternância perpétua entre o determinar do verdadeiro e o suprasumir desse determinar, constitui a rigor a vida e a labuta, cotidianas e permanentes, da consciência que percebe e que acredita mover-se dentro da verdade”.¹⁶⁹

Entretanto, como vimos, “ela procede sem descanso para o resultado do mesmo suprasumir de todas essas essencialidades ou determinações essenciais. Porém, em cada momento singular, só está consciente desta *única determinidade* como sendo o verdadeiro; logo faz o mesmo com a oposta”¹⁷⁰ - quer dizer, ela não leva consigo sua história, mas, ao contrário, fica sempre indo de uma unilateralidade a outra e, nesse movimento, leva junto a verdade. Assim, a verdade na percepção é “(...)a *“mudança” alternada do movimento total da atribuição - a cada vez unilateral - de um dos momentos - do também ou do Um - ao tomar, ou à coisa*”.¹⁷¹ Como ela desconfia que o que ela toma por inessencial talvez não o seja, ela então afirma agora como essencial ou verdadeiro isso que afirmava há pouco como inessencial ou não-verdadeiro - ou seja, ela sofisma. Hegel denomina tal habilidade da percepção de habilidade sofisticada.

Mas as puras determinidades - ser para si e ser para o outro ou uno e *também* - que parecem, tomadas pela consciência perceptiva, cada uma como *determinidade una*, exprimir a essencialidade mesma

“(...) são apenas um *ser-para-si* que está onerado de um *ser para um Outro*. No entanto, já que ambos estão essencialmente *em uma unidade*, assim está presente agora a unidade absoluta incondicionada - e só aqui a consciência entra de verdade no reino do entendimento”.¹⁷²

Assim, o trabalho da percepção foi fazer a experiência da necessidade de

¹⁶⁹Hegel, 2002, 107.

¹⁷⁰Ibidem, 107.

¹⁷¹Heidegger, 1984, 150, “(...)le *“change” alterné du mouvement total de l’attribution - à chaque fois unilatérale - de l’un des moments - du aussi, ou du Un - au prendre, ou à la chose.*”

¹⁷²Hegel, 2002, 105.

circunscrever estas determinidades numa unidade. Isto porque a natureza de tais determinidades que se mostraram ser essências não-verdadeiras quer propriamente impelir o entendimento percipiente a reunir os pensamentos dessas não-essências e assim suprimi-los ou suprassumi-los numa unidade. Mas para tanto, era preciso jogá-los um contra o outro e arranjá-los de todos os modos possíveis - possíveis, evidentemente, aos olhos de tal entendimento [perceptivo]. Era preciso, então, sofismar.

3.3 *Força e Entendimento; Fenômeno e mundo supra-sensível*

A percepção chegou ao universal incondicionado ou à universalidade absoluta e, por isso, provocou a passagem para a figura seguinte. Assim, o entendimento - que é a figura da consciência que sucede a percepção - está, de saída, no universal incondicionado. Qualquer objeto possível do entendimento é um universal incondicionado, o que significa que é, ao mesmo tempo, um objeto para si e se relaciona com um outro ou é para um outro. O universal incondicionado, como vimos no final da percepção, reuniu os pensamentos ou unilateralidades da percepção - o ser-para-si e o ser-para-um-outro - no ser da coisa.

Temos, como resultado da percepção, um objeto refletido ou um objeto que retornou a si a partir do ser para si condicionado (condicionado, como vimos, pelo ser para um outro). Esse objeto refletido, para a consciência, é *em-si* conceito; logo, o objeto do entendimento é o conceito ou o objeto refletido e não mais a coisa - que era o objeto da percepção - ou o isto - que era o objeto da certeza sensível. No entanto, a consciência não reconhece a si mesma neste objeto refletido, pois ela não é ainda, para si mesma, o conceito. Dito de outra forma, ela reconhece o objeto como conceito, mas não tira a consequência necessária disso: que ela mesma é conceito - pois sabemos que é preciso que a consciência seja conceito para o objeto poder assim ser para a consciência. Mas nós filósofos o sabemos, ou seja, isto é como a situação se apresenta *para nós* - sabemos que este objeto e a reflexão da consciência são uma coisa só, logo, ambos são conceito, uma vez que “a consciência está de tal modo implicada [na reflexão do objeto] que a reflexão é a mesma dos dois lados, ou seja, é uma reflexão só”.¹⁷³ Esse é o sentido da necessidade de

¹⁷³Hegel, 2002, 108.

a consciência ser conceito para o objeto ser conceito para a consciência: a reflexão[do objeto e da consciência] é uma só - é a reflexão do objeto na consciência, logo, é a reflexão da consciência. Mas *para a consciência*, a situação não se apresenta do mesmo modo: a consciência não sabe que a reflexão é uma só porque tinha por conteúdo a essência objetiva - o objeto - e não a si própria e, por isso, nas palavras de Hegel, “a consciência deve retirar-se do [resultado] que veio-a-ser”.¹⁷⁴ Todo o trabalho da consciência nesta figura - o entendimento - vai ser para chegar a reconhecer-se como implicada na reflexão que faz do objeto; chegar, então, a reconhecer-se como conceito e, com isso, alcançar sua verdade - a consciência de si.

Na verdade, - e é por isso que *para nós* a reflexão é uma só - a consciência chegou a sua participação determinante na reflexão do objeto - vimos que ela já fez um movimento em direção de si mesma; no entanto, ela - estrategicamente - se retira desse resultado que ela veio-a-ser e segue examinando seu objeto. Retira-se estrategicamente no sentido que ela veio-a-ser algo que ela ainda não consegue reconhecer que é. É preciso percorrer ainda mais uma etapa para chegar a este reconhecimento - de que o conteúdo era só aparentemente o da essência objetiva, quando, na verdade, era o seu conteúdo.

Como resultado de tal retirada estratégica a consciência tem agora o conceito do verdadeiro, mas apenas “como verdadeiro *em-si* essente, que não é ainda o conceito, ou seja, ainda está privado do *ser para si* da consciência”¹⁷⁵, pois, na verdade, este conceito do verdadeiro é o verdadeiro da consciência, mas ela não sabe disso e atribui esse verdadeiro ao objeto. Assim, por ser o verdadeiro no qual o entendimento está mas não o sabe, nele [neste verdadeiro] deixa mover-se à vontade. Devido à esse insabido do entendimento com relação a sua própria verdade, Hegel afirma que o lugar que devemos *nos* colocar é o do conceito do verdadeiro, pois é ele “que modela o que está contido no resultado”¹⁷⁶ e não propriamente a consciência que apenas se deixa mover no mesmo.

No entendimento, então, temos - apesar de nos movermos no conceito do verdadeiro e estarmos, de saída, no universal incondicionado no qual “o ser para si e o ser para outro são também [além da forma dos momentos] o próprio *conteúdo*”¹⁷⁷ - um objeto

¹⁷⁴Ibidem, 108.

¹⁷⁵Ibidem, 109.

¹⁷⁶Ibidem, 109.

¹⁷⁷Ibidem, 109.

para a consciência. Tal é a situação da consciência no entendimento porque, como foi recém apresentado, a consciência não se reconhece no seu objeto. Temos, então, no nosso acompanhar a experiência da consciência, o tomar um objeto pela consciência, quando o objeto encontra-se, como já vimos, no seu ser-para-um-outro. O objeto nesse seu ser-para-um-outro faz aparecer novamente a diferença entre forma e conteúdo, mas agora, no universal incondicionado. Encontramos, dessa forma, o objeto novamente dividido nos seus dois momentos examinados à exaustão pela percepção: o *também* ou a multiplicidade das matérias subsistentes (o ser-para-um outro), e o uno ou o Um sem multiplicidade ou pluralidade (o ser-para-si). Mesmo o objeto estando novamente dividido nos seus dois momentos por ser um objeto para a consciência ou um essente, no entanto, por estar agora no universal incondicionado, estes momentos se apresentam de uma maneira diferente de como se apresentavam na percepção (como unilateralidades opostas). Agora, pelo fato de estarem na universalidade incondicionada, aparecem no transitar ou na *passagem* de um para o outro ou no suprasumir de um pelo outro, pois não podem mais [como faziam na percepção] ficar separados um do outro.

Hegel retoma o que já foi devidamente “ilustrado” pelo movimento da percepção, isto é, o inevitável levar de um - o ser-para-um-outro - ao outro - no caso, ser-para-si -, ou o suprasumir de um pelo outro no universal incondicionado. Ele começa afirmando que o ser-para-um-outro aparece como essência posta de lado ou como meio universal no qual subsistem as matérias independentes. Ele enfatiza que “esse *universal* é exatamente a *multiplicidade* desses universais”.¹⁷⁸ Mas, cada um desses universais ou matérias está onde está o outro, ou seja, está no mesmo meio, sem, no entanto, tocar o outro - o que configura a independência também do uno frente a tais matérias. Nas palavras de Hegel,

“Com isso se põe igualmente sua porosidade pura - ou seu Ser-suprasumido. Por sua vez, esse Ser-suprasumido - ou a redução dessa diversidade [do ser-para-um-outro] ao *puro ser para si* - não é outra coisa que o próprio meio; e esse é a *independência* das diferenças”.¹⁷⁹

Trata-se do movimento de pôr as diferenças independentes [o branco do sal é independente do cúbico ou do sávido do mesmo sal], e da passagem das mesmas à sua

¹⁷⁸Ibidem, 110.

¹⁷⁹Ibidem, 110.

unidade [ao sal como um todo ou como o meio no qual elas se encontram] e da passagem dessa unidade ao seu desdobramento, isto é, à sua multiplicidade ou diferenças e essas, mais uma vez, à redução ou à unidade...

O movimento de passagem das diferenças à unidade e desta às diferenças e novamente..., é o que Hegel chama de *força*. Dessa forma, o objeto do entendimento, uma vez que é esse movimento, é a *força*. Encontramos em Heidegger que assim como a verdade do isto (objeto da consciência na certeza sensível) é a coisa (objeto da consciência na percepção), a verdade ou essência da coisa é a força (objeto da consciência no entendimento).

Vimos anteriormente que o objeto do entendimento é o objeto refletido que é em si conceito. Mas, então, é preciso perguntar: qual a relação entre a força e o objeto refletido ou conceito?

Como podemos ver no movimento acima apresentado, a força tem dois momentos: o de expansão das diferenças ou matérias e o de ser-desvanecido dessas matérias na unidade. No momento da expansão das diferenças a força se exterioriza e no momento de ser-desvanecido das diferenças, como resultado da sua exteriorização, a força fica *recalcada sobre si*, e constitui, de acordo com Hegel, a *força propriamente dita*. Mas, alerta Hegel, “em primeiro lugar, a força recalcada sobre si *tem* de exteriorizar-se; e, em segundo lugar, na exteriorização ela é tanto força *em-si* mesma essente, quanto exteriorização nesse ser-em-si-mesmo”.¹⁸⁰ Assim, faz parte da força propriamente dita sua exteriorização. Ou, dito de outro modo, “a força [já] se exteriorizou: e o que devia ser o outro Solicitante [o subsistir das matérias desdobradas] é, antes, ela mesma”.¹⁸¹ O ser-para-um-outro - que corresponde ao momento de expansão das diferenças ou à exteriorização da força - não pode, então, ser posto de lado como tinha sido posto primeiramente.

Esta diferença entre os dois momentos da força constitui a *diferença de conteúdo* entre estas diferenças: um dos extremos é a força refletida sobre si mesma, e o outro é o meio das matérias ou a força exteriorizada. Eles correspondem aos dois momentos do objeto já examinados pela percepção (o *também* e o *uno*). No entanto, esta diferença está apenas no pensamento, não na sua realidade ou *na força mesma*, na qual, como alertou Hegel, ambos estão igualmente e indistintamente, ou seja, na força mesma ambos constituem o universal incondicionado, pois este último é igualmente para si mesmo

¹⁸⁰Hegel, 2002, 110.

o que é para um outro.

A coincidência de força e objeto refletido ou conceito em si serem objeto do entendimento se explica, uma vez que a reflexão do objeto acontece justamente nesse vai-e-vem que é o movimento da força (das diferenças à unidade e, desta, às diferenças, e ...). Mas o movimento da força - quando ela é na sua realidade - não é tomado pelo entendimento, mas o que é tomado pelo entendimento são as diferenças (de forma e conteúdo) da força que nele aparecem; logo, é o conceito de força que pertence ao entendimento. O entendimento, de acordo com Hegel, é o *conceito* propriamente dito que sustenta os momentos distintos como distintos. “Assim, para que a força seja em sua verdade, deve ser deixada totalmente livre do pensamento e posta como substância dessas diferenças”¹⁸², ou seja, é preciso deixar a força no seu movimento e não tomá-la como objeto do entendimento, pois tomá-la como objeto do entendimento significa tomá-la como conceito.

Como já assinalado, o movimento da força é o mesmo da percepção, “no qual ambos os lados (...) são ao mesmo tempo, de uma parte, um só e indistinto, (...) mas igualmente de outra parte, cada lado é para si”¹⁸³. Na força, como igualmente já assinalado, os lados são os seus momentos - a força propriamente dita, *recalcada* sobre si mesma e o *desdobramento* das matérias independentes - e, assim como na percepção, formam uma unidade.

No entanto, “o movimento, que se apresentava antes [na percepção] como autodestruir-se de conceitos contraditórios, tem pois aqui a forma *objetiva* e é movimento da força; como seu resultado, se produzirá o Universal incondicionado como [algo] *não-objetivo*, ou como *interior* das coisas”¹⁸⁴. No entendimento as unilateralidades que se auto-destruíam ganham uma forma objetiva no movimento da força, isto é, no movimento conceitual da força - a força como objeto do entendimento que, como vimos, divide-se em força recalcada sobre si e força exteriorizada, logo, formas *objetivas*.

Vamos acompanhar, agora, como se dá a passagem dessa objetividade da forma do movimento da força para a não-objetividade do supra-sensível ou do interior das coisas.

¹⁸¹Ibidem, 112.

¹⁸²Ibidem, 111.

¹⁸³Ibidem, 111.

¹⁸⁴Ibidem, 112.

A força é tomada inicialmente pelo entendimento de forma muito semelhante a como os momentos do objeto eram tomados pela percepção; isto é, se a tomamos [a força] como uno ou a força recalcada sobre si, o *também* ou a força na sua exteriorização aparece. Aparece, então, como outro que ela. Por outro lado, se, ao contrário, tomarmos a força na sua exteriorização ou como *também*, o ser-uno ou a força recalcada sobre si aparece como um outro que ela. Isto porque, “de fato, porém, *ela mesma* é esse ser-refletido-em-si, ou esse ser-suprassumido da exteriorização”¹⁸⁵ assim como “O ser-Uno desvanece *como* apareceu, isto é, como *um-Outro*, pois *ela mesma é isto* - é a força recalcada em si mesma”.¹⁸⁶ Assim, o que surge como outro é ele mesmo força; esse outro que se mostra tanto como meio universal e solicita a força à exteriorização, quanto se mostra como uno, quando solicita a força ao retorno a si mesma.

A força ainda não saiu de seu conceito, aponta Hegel nesse momento, porque “um outro é para ela e ela [é] para um outro”.¹⁸⁷ Mas duas forças estão presentes sob o mesmo conceito - de força - e passam da sua unidade - no conceito - para a dualidade - no seu desdobramento -, quando aparecem como forças independentes.

O desdobramento do conceito de força produz, dessa forma, o aparecimento de um *jogo de forças* no qual “jogam” duas forças: a força solicitante e a força solicitada. Trata-se da *diferença de forma* entre as próprias diferenças: enquanto uma é a ativa - a solicitante -, a outra é passiva - a solicitada. Tomemos o exemplo de Hegel: a solicitante é posta como meio universal, logo, a solicitada é a força recalcada. “Mas a primeira só é meio universal porque a segunda é força recalcada”¹⁸⁸, ou seja, a força recalcada - que é aqui solicitada ou passiva - solicitou a outra - que é a solicitante -, isto é, fez um movimento ativo para que a outra se tornasse meio - e esta que é a solicitante e ativa, ou seja, o meio, enquanto é solicitada para ser meio, é passiva. Assim, “o estranho que solicita a força [o Outro que ela] se apresenta como meio universal; mas só porque foi solicitado por ela a isso”¹⁸⁹, de modo que temos que a força solicitante só é solicitante porque foi solicitada a ser assim [solicitante] e a força solicitada só é solicitada porque solicitou a outra - isto é,

¹⁸⁵Ibidem, 112.

¹⁸⁶Ibidem, 112.

¹⁸⁷Hegel, 2002, 112.

¹⁸⁸Ibidem, 113.

¹⁸⁹Ibidem, 113.

foi solicitante - a ser solicitante. Assim, por estarem unidas por um vínculo de necessidade, a independência dessas forças não faz sentido.

Temos, então, que nesse *jogo de forças* no qual as diferenças separam-se uma da outra em sua relação e são opostas (tanto no conteúdo como na forma), esses lados ou extremos não são nada *em si*, “são apenas momentos evanescentes - uma passagem imediata de cada lado para o seu oposto”.¹⁹⁰ Dito ainda de outro modo: essas forças só são o que são nesse meio termo e contato, ou seja, nessa relação de oposição; “seu ser [das forças] é antes um puro *Ser-posto mediante um outro*; isto é: seu ser tem, antes, a pura significação do *desvanecer*”.¹⁹¹ Chegamos, então, a que “as forças não têm, pois, nenhuma substância própria que as sustenha e conserve”¹⁹² e cessam imediatamente de ser no momento em que são efetivamente, pois aí se suprassumem uma na outra.

Nas palavras de Heidegger, a força é justamente esse “movimento tal que os momentos absolutamente não se dissociam mais, mas se desdobram como recintos *numa* unidade, para voltar desse desdobramento em direção à unidade”.¹⁹³ Dessa forma, do ponto de vista da absolventia, a dissociação de forças singulares não é senão a unidade desdobrada de alguma coisa de mais alto, concluirá Heidegger.

A força como foi apresentada primeiramente - como propriamente dita enquanto força recalcada sobre si e livre de sua exteriorização - corresponde ao *primeiro* universal do entendimento, no qual a força é apenas em si, mas ainda não é para si, ou seja, a força é apenas o conceito de força do entendimento. Esse primeiro universal do entendimento é ainda o universal incondicionado como algo *objetivo*, pois pode ser tomado como o imediato, isto é, como um objeto efetivo para a consciência.

No entanto, vimos que a realização do conceito de força ou a *força como efetiva* é o suprassumir-se-a-si-mesma no qual “os momentos dessa efetividade, suas substâncias e seus movimentos desmoronam sem parar numa unidade indiferenciada (...), essa unidade é seu *conceito, como conceito*”.¹⁹⁴ De acordo com Heidegger, “o rapport não é nada outro que o universal *incondicionado*, absoluto, que não tem os singulares

¹⁹⁰Ibidem, 114.

¹⁹¹Ibidem, 114.

¹⁹²Ibidem, 114.

¹⁹³Heidegger, 1984, 179, “(...) mouvement tel que les moments ne se dissocient absolument plus, mais se déploient vers l’unité”.

¹⁹⁴Hegel, 2002, 115.

indiferentemente sob ele, mas nele, que os *têm*, que é sua unidade e seu fundamento”.¹⁹⁵ Assim, os membros do *rapport* são rigorosamente “tidos”, “mantidos” por ele, de tal forma que eles podem ser o que são. Os lados ou momentos da força formam uma unidade no *rapport*. O conceito como conceito enquanto é a unidade indiferenciada na qual desmoronam os momentos parece ser o *rapport*.

De acordo com Heidegger, o *rapport* é um conceito especulativo determinado da terminologia própria de Hegel, mas foi tomado da trindade substancialidade-causalidade-ação recíproca de Kant. Na leitura de Heidegger, Hegel se aplica a desdobrar as categorias citadas [substancialidade-causalidade-ação recíproca] *a partir* da essência mesma do *rapport*. Esta essência mesma, no entanto, é desdobrada também por Heidegger no seu *A origem da obra de arte* quando, na segunda parte desta obra, ele coloca o ser-obra da obra de arte como o disputar do combate entre o mundo e a terra. Mas não se trata aí de um combate qualquer ou, dito de outra forma, de um combate tomado puramente como interrupção e destruição. Trata-se de um “combate essencial, [no qual], ao contrário, os combatentes se levantam, um ao outro, na auto-afirmação de sua essência. A auto-afirmação de sua essência, no entanto, nunca é um enrigecer-se num estado contingente, mas o abandonar-se na oculta originariedade da procedência do próprio ser”¹⁹⁶; ou seja, na auto-afirmação de sua essência no combate, cada um dos combatentes pode ser o que é. Dessa forma, porque a obra coloca em pé um mundo e coloca aí uma terra, ela é a fundação ou incitação deste combate; combate este que “chega ao seu ponto mais alto no simples da intensidade íntima, por isso ocorre na disputa do combate a unidade da obra”¹⁹⁷ ou o *rapport*.

Antes, no primeiro universal, o entendimento não tomava a unidade indiferenciada da força, mas apenas o conceito de força do entendimento: a força enquanto recalçada sobre si. No entanto, no desdobramento de seu conceito de força, a consciência faz a experiência da força na sua verdade (verdade da força), a saber, da força como jogo de forças. Em tal desdobramento, a consciência fez a experiência de que o verdadeiro é o

¹⁹⁵Heidegger, 1984, 166, “(...) le rapport n’est rien d’autre que l’universel *inconditionné*, absolu, qui n’a pas les singuliers indifféremment sous lui, mais en lui, c’est-à-dire qui les *tient* (hält), qui est leur unité et leur fondement”.

¹⁹⁶Heidegger, manuscrito inédito de *A origem da obra de arte*, 36.

¹⁹⁷Ibidem, 37.

jogo, o meio, não os extremos; é o meio que tem junto os extremos no seu comportamento um face ao outro - é o *rapport*. As forças são tidas pelo meio, e é somente assim que elas podem ser o que são. Assim, a consciência avista ou distingue a unidade indiferenciada da força, o conceito como conceito ou o *rapport* (o qual é propriamente o teor especulativo do conceito de força). Esse conceito como conceito ou *rapport* é, em contraposição ao que foi definido acima como primeiro universal, o *segundo* universal, o qual é a essência do primeiro tal como se apresenta em si e para si. Esse segundo universal pode ainda ser chamado de supra-sensível, enquanto ele é o negativo da força sensível objetiva, ou seja, enquanto está além do sensível. Está além do sensível uma vez que aparece no desdobramento do primeiro universal, isto é, no desdobramento da objetividade sensível da força como recalcada em si e livre da exteriorização. Dessa forma, o supra-sensível (ou segundo universal do entendimento) é o *interior* das coisas como *interior*; o que significa que antes, no primeiro universal, o entendimento também estava frente ao interior, mas o tomava não propriamente como interior, mas como imediato ou objetivo, isto é, como força recalcada sobre si. Trata-se, agora, nesse segundo universal, da força “tal como em sua verdadeira essência é somente enquanto *objeto do entendimento*”¹⁹⁸, ou seja, trata-se da verdade da força: o jogo de forças.

Chegamos, dessa forma, ao universal incondicionado como algo *não objetivo*, isto é, chegamos ao supra-sensível ou ao interior das coisas. Mas a relação da consciência com as coisas é “uma relação mediata com o interior”¹⁹⁹, ou seja, essa relação passa por uma mediação. A consciência, aqui entendimento, avista o fundo verdadeiro das coisas - o interior - através do *jogo de forças*, já nomeado por Hegel de meio-termo. Meio-termo justamente por incluir nele os dois extremos - o entendimento e o interior - no *ser* da força desenvolvido; ser este que já sabemos ser *evanescente* por ser um suprasumir-se-a-si-mesmo. Na unidade indiferente da força como efetiva estão juntos o entendimento e o interior desmoronando um no outro. Pelo ser evanescente do *jogo de forças* Hegel o denomina de *fenômeno*, o diferenciando da aparência. Esta última é “o nome dado ao *ser* que imediatamente é em si mesmo um *não-ser*”.²⁰⁰ O fenômeno, por sua vez, “não é apenas um aparecer, mas sim fenômeno, uma *totalidade* do aparecer”.²⁰¹ Essa *totalidade* é

¹⁹⁸Hegel, 2002, 115.

¹⁹⁹Ibidem, 115.

²⁰⁰Ibidem, 115-116.

²⁰¹Ibidem, 116.

o que constitui o *interior*: “o *jogo de forças* com sua *reflexão* sobre si mesmo”.²⁰² Uma vez que o ser da força é evanescente por ser um suprasumir-se-a-si-mesmo, este evanescente só pode juntar ou incluir em si o interior da coisa e o entendimento se for tomado como fenômeno, isto é, como totalidade das aparências, pois não há como ser um suprasumir-se-a-si-mesmo sem guardar o momento anterior em si como negativo, o que, como se sabe, não é possível para um ser que imediatamente é em si mesmo um não-ser, ou seja, um ser que é só aparência e não fenômeno.

De acordo com Heidegger, a essência do fenômeno é um *somente*-parecer e um desaparecer. No entanto “o fenômeno não é somente aparência, mas na desaparecimento alguma coisa vem ao parecer. Mais isso que vem ao parecer não é outra coisa que - isso que o fenômeno comporta e traz consigo, o interior, o *suprasensível*”.²⁰³ A consciência só acede *ao que as coisas em si são - ao supra-sensível* - na mediação, no verdadeiro da força - o *jogo* de forças ou o *rapport*. *Rapport* ou jogo de forças este no qual a consciência enquanto entendimento também está incluída, mas não o sabe.

Apesar de ter chegado ao universal incondicionado como algo não-objetivo, isto é, ter chegado ao interior da coisa ou supra-sensível, “como é consciência [e não consciência de si], torna a fazer do verdadeiro um *Interior* objetivo: distingue, de sua reflexão sobre si mesma, a reflexão das coisas; como também, para ela, o movimento mediador é ainda um movimento objetivo”.²⁰⁴ A “dificuldade” da consciência enquanto consciência, isto é, uma vez que não é ainda consciência de si, é justamente por ainda não estar consciente do seu fundamento: de que o interior é para ela o verdadeiro porque tem nele a certeza de si mesma ou o momento do ser-para-si enquanto o interior é seu ser-outro. Dito de outro modo, a consciência não consegue reconhecer-se na reflexão do objeto, então, mesmo o interior - que é agora seu objeto - acaba sendo um interior objetivo, isto é, como um outro que ela. Esse reconhecimento constitui propriamente a passagem que a consciência - enquanto consciência em geral - não consegue realizar.

O todo das aparências ou o que fenômeno traz consigo permitindo à

²⁰²Ibidem, 116.

²⁰³Heidegger, 1984, 184, “(...) le phénomène n’est pas seulement apparence, mais que dans la disparition quelque chose vient au paraître. Mais ce qui vient au paraître n’est rien d’autre que (...) - ce que le phénomène comporte et apporte avec soi, l’interior, le *suprasensible*.”

²⁰⁴Hegel, 2002, 116.

consciência avistar e distinguir o interior ou supra-sensível, o universal absoluto, forma um objeto *em-si-essente* - o objeto do entendimento a partir daqui, o qual é a primeira e ainda imperfeita manifestação da razão ou do absoluto. De acordo com Heidegger, com a diferença entre fenômeno e mundo suprasensível apresentada já no título do capítulo do Entendimento, Hegel visa indicar que “com a interpretação especulativa do objeto do entendimento como força, o passo é feito do saber finito relativo ao reino do saber absoluto”²⁰⁵, logo, a força tomada como fenômeno ou como jogo de forças é já um primeiro passo no reino do saber absoluto.

Este objeto do entendimento - o interior ou supra-sensível - paira acima e além do mundo sensível. Enquanto paira acima e além do mundo sensível, o mundo sensível fica colocado como um *aquém* evanescente [porque mundo aparente] frente a este *além* permanente [porque verdadeiro - o que as coisas em si são]. A “dificuldade” da consciência - que, na verdade, não é sua dificuldade, mas sua característica - é, então, com relação ao movimento negativo do ser-evanescente das forças no jogo de forças, ou seja, é uma dificuldade com o suprassumir do entendimento e do interior um ao outro, movimento este de suprassunção que, de acordo com Hegel é o próprio ser-para-si da consciência.

“O interior, portanto, é para ela o conceito; mas a consciência ainda não conhece a natureza do conceito”.²⁰⁶ Então, a consciência continua sua experiência de reconhecer-se como conceito; mas esta experiência é feita a partir da experiência sobre o interior, porque a consciência não se encontra a si mesma nele [no interior], então, ele é para ela como um extremo oposto a si. Extremo oposto que, nessa condição, apesar de ser o verdadeiro ou o que as coisas em si são, “é ainda um *puro Além*, (...) é vazio, por ser apenas o nada do fenômeno, e positivamente [ser] o Universal simples”.²⁰⁷ Esse vazio diz respeito, portanto, a um vazio para a consciência, mesmo a consciência o representando positivamente como um universal simples. Trata-se, nesse vazio, de que “esse interior é determinado como o *além* da consciência”²⁰⁸; ou seja, esse além do sensível - ou supra-sensível - é também e propriamente além da consciência, o que quer dizer, não é possível “vê-lo” na sua plenitude e contrastes com “os olhos” da consciência, como poder-se-ia

²⁰⁵Heidegger, 1984, 168, “(...) avec l’interprétation spéculative de l’objet de l’entendement comme force le pas est fait en même temps du savoir fini relatif au royaume du savoir absolu (...)”

²⁰⁶Hegel, 2002, 116.

²⁰⁷Ibidem, 117.

²⁰⁸Ibidem, 117.

dizer a partir da metáfora visual utilizada pelo próprio Hegel na explicação deste *além*. Com esses olhos [da consciência], vemos um “vazio total, que também se denomina *sagrado*”.²⁰⁹ Esse interior é, assim, incognoscível: no vazio nada se conhece. Nesta situação a consciência vê como possibilidade abandonar de vez esse interior ou supra-sensível por ser inacessível e contentar-se com o fenômeno, dessa maneira tomando por verdadeiro algo que sabemos não ser verdadeiro em si.

No entanto, como sabemos, a consciência - aqui entendimento - não tem uma relação imediata com o interior, ela somente o avista através, isto é, tendo como mediador o jogo de forças ou o fenômeno. Na verdade, nosso objeto, afirma Hegel, “é assim, daqui em diante, o silogismo que tem por extremos o interior das coisas e o entendimento, e, por meio-termo, o fenômeno”.²¹⁰ Assim, é crucial ter-se em conta que o fenômeno é a conclusão das premissas, no caso, do entendimento e do interior. O fenômeno é a conclusão no sentido de ser o *meio mediatizante*.

“(…) o mediatizar como μέσων [meio termo] de um *raciocínio*, de uma *inferência*, (...) no sentido especulativo de uma *conclusão* no seio de uma unidade mais alta, enquanto síntese da tese e da antítese. O raciocínio é o que propriamente *con-clui*, mas no sentido que el *con-clui*, por assim dizer, dois extremos, de tal maneira que o meio conduz de um extremo ao outro. E certamente o que deve ser concluído, quer dizer, verdadeiramente compreendido, con-cebido na sua relatividade um ao outro, na sua unidade de co-pertença, isso é o entendimento de um lado, e a coisa em si [o interior] de outro”.²¹¹

Dessa forma, o fenômeno origina o interior e, assim, é sua essência e seu conteúdo. “O supra-sensível é, pois, o *fenômeno* como *fenômeno*”²¹², enquanto que o sensível e o percebido também eram, na verdade, fenômeno, mas não como fenômeno,

²⁰⁹Ibidem, 117.

²¹⁰Ibidem, 117.

²¹¹Heidegger, 1984, 172, “(...) le médiatiser comme μέσων [moyen terme] d’un *raisonnement*, d’une *inférence*, (...) au sens spéculatif d’une *conclusion* au sein d’une unité plus haute, en tant que synthèse de la thèse et de l’antithèse. Le raisonnement, c’est ce qui proprement *con-clut*, mais en ce sens qu’il *con-clut*, pour ainsi dire, deux extrêmes, de telle sorte que le milieu conduise d’un extrême à l’autre. Et assurément, ce qui doit être con-clu, c’est-à-dire véritablement com-priis, con-çu dans leur relativité l’un à l’autre, dans leur unité de coappartenance, ce sont l’entendement d’un côté, et la chose en soi de l’autre.”

²¹²Hegel, 2002, 118.

justamente, como sensível e percebido, ou seja, não eram o fenômeno na sua verdade. A verdade do fenômeno ou o fenômeno enquanto fenômeno é o mundo do saber sensível e do perceber como *suprassumido* ou posto em verdade como *interior*. E este pôr como interior ou suprassumir é feito pela consciência, pelo entendimento - este é seu papel, sua participação no raciocínio, na origem do supra-sensível - mas ele não sabe que faz isso, não se reconhece nesse pôr, tanto que coloca o supra-sensível ou interior como um extremo oposto a si.

Neste momento, o entendimento ainda considera o interior apenas como um em-si universal, e, assim, o interior ainda é sem conteúdo e vazio. No entanto, através de seu mediador - o jogo de forças ou fenômeno -, o interior vai ganhar um conteúdo - vai ser preenchido - para o entendimento. Ser preenchido para o entendimento, pois como sabemos, para que isso seja possível, é logicamente necessário que ele já seja em-si preenchido.

Dessa forma, o lado positivo do fenômeno - ser mediador - é levado em conta, pois seu lado negativo, isto é, o fato de ele não-ser em si e o nada e o vazio que daí resulta já foi levado em conta pelo entendimento na construção absolvente ou descoberta do supra-sensível pela consciência. De acordo com Heidegger, pelo retorno em si do fenômeno como fenômeno, quer dizer, pela sua assunção especulativa, o interior vazio, o em si se preenche.

Acompanhemos mais de perto como se dá esse retorno do fenômeno como fenômeno ou sua assunção especulativa e, com isso, o preenchimento do interior.

Vimos que no jogo de forças ou fenômeno a troca imediata de determinações, o movimento de se inverter e transpor da força que se divide em duas forças é o único conteúdo que emerge. Como vimos no jogo de forças, toda a diferença entre estas duas forças particulares desvanece uma frente à outra. “Igualmente, a diferença das forças converge, junto com as duas diferenças, numa diferença única”.²¹³ Assim, nessa mudança absoluta não há nem força nem diversas oposições; só há nessa mudança absoluta “a *diferença como universal*, ou como uma diferença tal que as múltiplas oposições ficaram a ela reduzidas”.²¹⁴ Essa diferença como universal é a lei da força - é o simples no jogo da força mesma, e este simples é o verdadeiro deste jogo. A lei da força, portanto, sendo o

²¹³Ibidem, 119.

simples, acaba por reduzir o fenômeno - que é um absoluto cambiar de diferenças - a uma *diferença simples*.

O fenômeno e, com ele o mundo supra-sensível ou interior, reduzido a uma diferença simples - a lei da força - acaba acalmando a sua essência, isto é, a mudança, no sentido de ser agora uma mudança posta no interior como é em verdade, “tranqüilizada e permanecendo igual a si mesma”.²¹⁵

A diferença universal ou a lei da força “se exprime na *lei* como imagem *constante* do fenômeno instável. O mundo *supra-sensível* é, portanto, um *tranqüilo reino das leis*”.²¹⁶ Tranqüilo reino das leis que está além do mundo percebido como mudança, mas presente nele justamente como o que não muda, como o que é estável ou constante. De acordo com Heidegger, é na lei que o jogo de forças encontra seu caráter unitário. “Esse simples universal onde o jogo de forças retorna essencialmente, é a lei”²¹⁷, afirma Heidegger. O fenômeno, o jogo de forças conserva *em si* essa instabilidade, e é nesta inconstância que o constante está presente como lei. “A lei, assim, é o constantemente idêntico oposto ao constante não-idêntico. O idêntico *por cima* do não-idêntico é o *supra-sensível*, o interior das coisas, o que determina sua exteriorização, seu vai-e-vem alternado é “*um reino calmo de leis*””.²¹⁸ E o jogo de forças encontra na lei este caráter unitário porque o princípio do entendimento é a *unidade*. Assim, o entendimento toma o fenômeno segundo seu modo próprio [modo do entendimento] quando ele o reconduz à unidade; o entendimento assim o faz através da lei.

Hegel admite que este tranqüilo reino das leis seja a verdade do entendimento, mas apenas sua *primeira verdade*, uma vez que não preenche completamente o fenômeno - e, como sabemos, uma vez que o fenômeno é o meio-termo, o mediador, o raciocínio que conclui o entendimento e o interior das coisas, então, a verdade do entendimento e do interior ou supra-sensível aparece através do fenômeno, na

²¹⁴Ibidem, 119.

²¹⁵Ibidem, 119.

²¹⁶Ibidem, 119.

²¹⁷Heidegger, 1984, 188, “(...) ce simple universel où le jeu des forces retourne essentiellement, c’est la loi (...)”.

²¹⁸Ibidem, 188, “La loi, ainsi, est le constamment identique opposé au constamment non-identique. (...) l’identique *au-dessus* du non-identique est le *suprasensible*; l’intérieur des choses, ce qui détermine leur extériorisation, leur va-et-vient alterné est “*un règne calme de lois*”.”

suprassunção ou desmoronar de um no outro - “a lei está nele [no fenômeno] presente, mas não é toda a sua presença”.²¹⁹ Nessa primeira verdade do entendimento o fenômeno não está ainda posto como fenômeno, como ser-para-si suprassumido, uma vez que tem algo no fenômeno que escapa à lei tal como neste momento ela é a verdade do entendimento; assim como o fenômeno, a realidade efetiva da lei parece diversa em cada circunstância ou caso concreto. Assim, o que do fenômeno escapa à lei é o mesmo que escapa à lei tal como aqui formulada pelo entendimento: a inconstância. A lei é a verdade do entendimento enquanto reduz o conteúdo do fenômeno à diferença que está em si [na lei], isto é, à diferença que permanece constantemente igual a si mesma. Assim, parece faltar algo à lei enquanto ela tem em si a diferença mesma, mas “só a tem como universal, indeterminada”²²⁰, ou seja, como igual a si mesma. Assim, ela não é a lei em geral, mas apenas *uma lei* dentre outras segundo a qual a diferença permanece constantemente como igual a si mesma. No entanto, segundo o princípio do entendimento, “o verdadeiro é a *unidade* em si universal”²²¹, e o entendimento, justamente por ser entendimento, deve seguir seu princípio e, por isso, fazer coincidir as múltiplas leis numa só lei (unidade) universal.

Hegel diz que a lei da *atração universal* seria para o entendimento essa lei universal. Entretanto, esta lei não unifica todas as outras, mas a sua amplitude de conteúdo diz respeito a outro motivo: o conteúdo da lei da atração universal é “o *mero conceito da lei mesma*, que aí se põe como *essente*”.²²² Assim, a lei da atração universal afirma que “*em si mesma toda* efetividade é regida-por-lei”²²³, ou dito ainda de outro modo, que as coisas têm uma diferença constante com as outras e que a realidade é conforme ou de acordo com uma lei.

A lei universal ou o conceito puro de lei contrasta não apenas com as leis determinadas, uma vez que ele, como vimos, não é uma lei dentre outras, mas ele [o conceito de lei] “*ultrapassa* ainda a *lei* como tal”²²⁴, pois a lei como tal - e não seu conceito puro - acolhe a diferença e dá para ela uma formulação universal e, com isso, subsistem os momentos como essencialidades indiferentes e em-si essentes, enquanto, por

²¹⁹Hegel, 2002, 120.

²²⁰Ibidem, 120.

²²¹Ibidem, 120.

²²²Ibidem, 120.

²²³Ibidem, 120.

²²⁴Ibidem, 121.

outro lado, o conceito puro da lei funciona como o simples absoluto no qual as diferenças retornam de novo ao interior como unidade simples, ou seja, como necessidade interior de lei. Nesse simples ser-retornado-a-si-mesmo do conceito puro de lei, a lei pode novamente chamar-se *força* (a lei da força acima apresentada, logo), força em geral ou força no seu conceito: “uma abstração que arrasta para si as diferenças do que atrai e do que é atraído”.²²⁵ Heidegger afirma que a força - tomada como o que na lei como lei se desdobra somente nos termos diferentes - é o que regra a lei como tal. No entanto, nas palavras de Heidegger, “a força é o indiferente ao *olhar da lei*”.²²⁶ A força em geral ou a força no seu conceito não é a lei como tal, mas é o conceito puro de lei na qual manifesta-se a necessidade interior de lei, ou seja, é a diferença como universal ou diferença simples na mudança absoluta do jogo de forças.

Trata-se, então, de dois modos sob os quais a lei está presente: como lei enquanto tal [ou ser] e como força em geral [ou conceito]. Hegel apresenta a eletricidade como exemplo no qual podemos perceber a lei presente nos seus dois modos: a eletricidade simples ou a eletricidade mesma é força ou é a força no seu conceito: “em sua essência não se encontra a dupla-essência de eletricidade positiva e negativa”.²²⁷ Mas o exteriorizar dessa mesma força ou diferença - a eletricidade - incumbe à lei enquanto tal, na qual as diferenças são expressas como momentos independentes, a saber, como carga positiva e como carga negativa. A lei enquanto tal diz que a eletricidade é assim - expressa-se como eletricidade positiva e negativa - porque “tem a lei de ser assim” ou porque “tem a propriedade de se exteriorizar assim”; ou seja, a lei enquanto tal aponta para a necessidade interior da lei, que vimos ser a força em geral ou a lei da força ou a força no seu conceito. No entanto, é uma necessidade *interior* da lei, logo, não vemos a necessidade de que assim seja, vemos apenas que deve ser assim pelos motivos já apresentados pela lei enquanto tal. Dessa forma, esse “ser assim porque deve ser assim”, de acordo com Hegel, aponta para a necessidade como uma palavra vazia - ou, poder-se-ia dizer, necessidade no sentido fraco da palavra. Hegel apresenta da seguinte forma essa necessidade:

“Como *força simples*, é indiferente [no caso da eletricidade] diante de sua lei *ser* como positiva e negativa. Chamemos o necessário, seu conceito, e a lei, seu ser: então, seu conceito é indiferente em

²²⁵Ibidem, 121.

²²⁶Heidegger, 1984, 189, “La force, (...) est (...) l’indifférent à l’égard de la loi.”

²²⁷Hegel, 2002, 121.

relação a seu ser; ela *tem* somente essa propriedade - o que significa precisamente que isso não lhe é, *em si*, necessário”.²²⁸

A necessidade no sentido forte só vai aparecer aos olhos do entendimento quando ele puder dar-se conta de que é uma necessidade sua e não uma necessidade do real essa necessidade que vimos no interior da lei, e que a única coisa que ele faz - por isso é uma necessidade na acepção fraca - é dizer que é assim porque é assim, isto é, dizer da necessidade interna da lei a partir da lei enquanto tal, isto é, da exteriorização da força, dizendo como se exterioriza - no caso da eletricidade, em carga positiva e negativa. E essa explicação de que é assim porque deve ser assim ou porque tem a propriedade de se manifestar assim - uma explicação tautológica uma vez que está sempre a dizer a mesma coisa - faz com que o entendimento se dê conta de que não consegue avançar porque fica dizendo sempre o mesmo. E o entendimento fica dizendo sempre o mesmo porque se trata de uma diferença puramente mental ou conceitual - logo, se trata de uma diferença do entendimento, no sentido que ele “*tem* o conceito *dessa diferença em si*, justamente porque a lei, de uma parte, é o interior, o *em-si-essente*; mas é, ao mesmo tempo, o que é *diferente* nele”.²²⁹ Essa diferença conceitual unicamente traça o ciclo da necessidade, mas não consegue tomar a necessidade do real. É justamente “esse movimento [que forma o círculo da necessidade, que] se denomina *explicar*”.²³⁰

Mas esse movimento explicativo - tautológico - do entendimento acaba introduzindo a mudança no calmo mundo das leis - o mundo supra-sensível ou o interior -, pois o entendimento ao tentar explicar algo - por exemplo, o ser da eletricidade pela sua exteriorização, ou seja, pela lei enquanto tal, acaba, como vimos acima, suprasumindo essa diferença e trazendo à tona a necessidade interior da lei, e esta [a necessidade interior da lei] por sua vez, acaba remetendo à lei enquanto tal, e esta última, mais uma vez... - assim como acontecia no jogo de forças. Dessa forma, esse movimento explicativo, “se o examinarmos mais de perto, é igualmente o contrário de si mesmo: põe *uma diferença* que, para nós, não é *diferença nenhuma*; e além disso, ele mesmo a suprassume como diferença”.²³¹ Descobrimos, assim, no interior ou no supra-sensível, o qual se apresentou primeiramente como o calmo reino das leis, a troca absoluta da diferença que, assim que é

²²⁸Ibidem, 122.

²²⁹Ibidem, 123.

²³⁰Ibidem, 123.

²³¹Ibidem, 124.

posta, é abolida.

Trata-se, é verdade, da troca absoluta acontecendo no interior do entendimento, ainda não na coisa mesma, uma vez que a necessidade interior da lei que encontramos e que, ao tentarmos explicá-la, somos levados a essa troca absoluta da diferença, é a necessidade do entendimento - necessidade no sentido fraco.

Necessidade no sentido fraco da palavra e que, então, devido a esse estatuto, mereceria ser desprezada; no entanto, é essa necessidade que leva ao supra-sensível ou interior a necessidade no sentido forte, pois é somente quando a mudança absoluta se encontra também no entendimento ele mesmo - através de seu movimento explicativo tautológico - que a força aparece para o entendimento como fundamento da lei, ou seja, que a força é para o entendimento o conceito da lei. Então, é pela explicação tautológica da lei enquanto tal que o entendimento é levado ao conceito puro da lei ou à necessidade interior da lei - à necessidade no sentido forte. Então, é pela explicação tautológica da lei enquanto tal que o entendimento é levado ao conceito puro da lei ou à necessidade interior da lei - à necessidade no sentido forte. E o conceito, lembra Heidegger, é o conceito do entendimento. Dessa forma, “a mudança que está no entendimento, alcança sua coisa ela mesma, o interior, ou, depois do que foi visto, a lei”.²³² Interior ou supra-sensível este que, até aqui - apesar de se originar do fenômeno - aparecia como calmo mundo das leis. Essa calma é agora incomodada, ela é propriamente desalojada e dá lugar à mudança absoluta, agora também no interior ou supra-sensível, na lei enquanto conceito da lei. Isto porque “enquanto o *conceito* como conceito do entendimento é o mesmo que o *interior* das coisas, *essa mudança vem-a-ser para o entendimento como lei do interior*”.²³³

Com tal mudança, a caracterização do supra-sensível como fenômeno fica completa, pois - depois de aparecer seu caráter de não-ser em si, isto é, de vazio devido à suprassunção das forças uma pela outra, e depois de aparecer também como imagem constante, apesar de sua instabilidade, graças à lei do primeiro supra-sensível - faltava-lhe ainda a mudança ou a instabilidade, a troca absoluta.

Assim se inverte a lei - que antes era constante, pois a diferença permanecia constantemente igual a si mesma ou, o que é o mesmo, a lei na qual o homônimo se atraía

²³²Heidegger, 1984, 192, “(...) le change, qui est dans l’entendement, atteint sa chose elle-même, l’intérieur, ou, d’après ce qu’on a vu, la loi.”

²³³Hegel, 2002, 125.

e o heterônimo se repelia de si mesmo - agora [a lei] é “uma constância da inconstância”²³⁴ - isto é, o que é constante na lei é a inconstância de modo que o igual vem a ser desigual e o desigual vem a ser igual, ou, o que é o mesmo, o homônimo se repele de si mesmo e o heterônimo se atrai. Esta inversão na lei inverte também o mundo supra-sensível: o que antes, no primeiro supra-sensível, era doce, agora, no segundo supra-sensível é amargo. Trata-se, pelo menos à primeira vista, de uma nova dualidade - assim como ocorreu com a força que se dividiu em duas forças (solicitante e solicitada). “Visto superficialmente, esse mundo invertido é o contrário do primeiro; a tal ponto que o mantém do lado de fora e o repele de si, como uma *efetividade* invertida: *um*, é o *fenômeno*, mas o *outro* é o *Em-si*; *um*, o mundo como é *para um Outro*, o *outro*, ao contrário, como é *para si*”.²³⁵ No entanto, assim como ocorreu com a dualidade da força que, pelo seu movimento de suprasumir-se (de uma pela outra), indicavam que eram uma força só que, quando emergia, aparecia como dividida, aqui também se trata de um só mundo que parece ser dois mundos um o inverso do outro, pois a consciência já fez a experiência da suprasunção do ser-para-si e do ser-para-um-outro, experiência esta que, agora, diz respeito aos dois interiores ou supra-sensíveis. É preciso, então,

“representar e aprender em sua pureza esse conceito absoluto da diferença como diferença interior - o repelir-se fora de si mesmo do homônimo como homônimo, e o ser-igual do desigual enquanto desigual. Há que *pensar* a mudança pura, ou a *oposição em si mesma: a contradição*”.²³⁶

O conceito absoluto da diferença como diferença interior aparece apenas quando chegamos na segunda lei (o homônimo se repele, o heterônimo se atrai) e na inversão dos mundos, pois a inversão, como aponta Heidegger, não é diversão.

“A inversão como inversão do primeiro supra-sensível transborda sobre esse primeiro supra-sensível e o toma em si. O mundo invertido é esse mundo *e* seu mundo oposto, numa unidade. Essa unidade que se diferencia e que é na diferença o para si não-diferenciado, é a diferença em si, a diferença interna, quer dizer, a *infinitude*”.²³⁷

²³⁴Ibidem, 125.

²³⁵Ibidem, 126-127.

²³⁶Ibidem, 128.

²³⁷Heidegger, 1984, 193, “(...) l’inversion comme inversion du premier suprasensible déborde sur celui-ci et le prend en soi. Le monde renversé est ce monde *et* son monde opposé, dans une

E é somente quando esse mundo invertido é ele mesmo e seu oposto numa unidade que esse mundo é a diferença como interior ou como uma diferença em si mesmo. Assim, foi preciso que o oposto aparecesse propriamente como oposto, isto é, como um oposto *em si* e *para si*, como o contrário de si mesmo, ou seja, foi preciso que a consciência tivesse de fato o Outro imediatamente em si mesma para chegar à diferença interior ou à infinitude simples.

“Esta infinitude simples - ou o conceito absoluto - deve-se chamar a essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal, que onipresente não é perturbado nem interrompido por nenhuma diferença, mas que antes é todas as diferenças como também seu Ser-suprassumido; assim, pulsa em si sem mover-se, treme em si sem inquietar-se. *É igual-para-si-mesma*, pois as diferenças são tautológicas; são diferenças que não são diferenças nenhuma”.²³⁸

As diferenças que aparecem na infinitude simples ou no conceito absoluto são tautológicas no mesmo sentido em que o são as explicações do entendimento: dizem sempre a mesma coisa porque o entendimento não sai de si mesmo; agora, no conceito absoluto, essa essência igual-para-si-mesma refere-se apenas a si mesma. E não precisa referir-se a outra coisa que a si própria já que é em si todas as diferenças e a suprassunção das mesmas, ou seja, ela é em si o próprio Outro ao qual a relação se dirige. Assim, esse relacionar-se consigo mesma dessa essência igual-a-si-mesma é um fracionar-se; fracionar-se em Outros que parecem para a consciência não ser ela[a essência igual-a-si-mesma], mas, na verdade, o são - por isso trata-se de diferenças tautológicas. O conceito absoluto é, então, o campo de todas as possibilidades lógicas de diferenças e de arranjo de diferenças desse igual-a-si-mesmo, agora, como diferença interior, isto é, como diferença sua ou como outro em si e não mais como outro enquanto estrangeiro.

Essas frações ou diferenças do igual-a-si-mesmo não são “o contrário de um *Outro*, mas somente o *contrário puro*; e assim, cada um é, em si mesmo, o contrário de si. Ou, de modo geral, não é um contrário, senão puramente para si, uma pura essência igual-a-si-mesma, que não tem nela diferença nenhuma”.²³⁹ Por isso, de acordo com Hegel, não

unité. Mais cette unité qui se différencie et qui est dans la différence le pour soi non-différencié, est la différence en soi, la différence interne, c'est-à-dire l'*infinité*.”

²³⁸Hegel, 2002, 129.

²³⁹Ibidem, 129.

precisamos indagar “*como brota dessa pura essência, e como vem para fora dela, a diferença ou o Ser-outro, pois já ocorreu o fracionamento, a diferença foi excluída do igual-a-si-mesmo, e posta de lado. Assim, o que devia ser o igual-a-si-mesmo, já é antes uma das frações, em vez de ser a essência absoluta*”.²⁴⁰

Essa unidade originária que devia ser a essência absoluta é uma abstração pensada como contrapartida da diferença, diferença esta que é a efetividade do movimento da consciência - diferir-se, cindir-se, fracionar-se - e, assim, é a efetividade desse igual-a-si-mesmo para a consciência. Nas palavras de Hegel: “de fato a unidade é apenas um momento do fracionamento, é a abstração da simplicidade que defronta a diferença”.²⁴¹ O que Hegel com isso assinala é que a consciência encontra sempre frações e supõe ser um movimento de fracionamento de algo não-fracionado ou originariamente igual-a-si-mesmo, isto é, algo que, para a consciência, não fosse o resultado de um processo de fracionamento - que é o que ela efetivamente encontra. Mas trata-se de uma suposição de unidade feita pela consciência: é uma abstração da simplicidade, o que há de fato é a diferença e o movimento de diferir-se, de fracionar-se.

O que se dá ou o que é posto pela consciência é o diferenciar do não-diferenciado, pois enquanto igual-a-si-mesmo abstrato não tem diferença, logo, é indiferenciado ou não-diferenciado. Sabemos que é um indiferenciado para a consciência, pois se a consciência vai pôr as diferenças ou diferenciar o indiferenciado é porque ele já é, desde sempre - porque é logicamente necessário que assim seja - em si diferenciado. Já é em si diferenciado no sentido de ser, como visto acima, todas as diferenças e seu Ser-suprassumido. A efetividade do movimento desse suposto igual-a-si-mesmo é de fracionamento ou de diferenciação; a efetividade do movimento é a infinitude. E “quando a infinitude - *como aquilo que ela é* - finalmente é objeto para a consciência, então a consciência é *consciência-de-si*”.²⁴²

A infinitude sempre foi “a alma de tudo o que houve até aqui”²⁴³, mas a consciência não o sabia, logo, a infinitude enquanto infinitude não era seu objeto; a infinitude foi o objeto da consciência através do jogo de forças e do interior e “no *explicar*

²⁴⁰Ibidem, 130.

²⁴¹Ibidem, 130.

²⁴²Ibidem, 130.

²⁴³Ibidem, 130.

(...) surgiu, livre, pela primeira vez”.²⁴⁴

“Enquanto esse conceito de infinitude é seu objeto, (...) a consciência é, *para-si-mesma*, o *diferenciar do não-diferenciado* ou *consciência-de-si*”.²⁴⁵

O que a consciência fez no entendimento, através do seu explicar tautológico, foi se ocupar consigo mesma enquanto estava em colóquio consigo mesma, pois, como vimos, a necessidade que parecia ser dos objetos ou do real era, na verdade, necessidade do entendimento.

Era preciso a consciência passar por isto para, agora, na sua nova figuração - consciência-de-si - poder tomar verdadeiramente um objeto em geral, pois, nas palavras de Heidegger, “o Eu compreende, em se compreendendo como Eu, a não-egoidade em geral e, assim, a possibilidade da objetividade em geral”.²⁴⁶ A consciência, agora consciência-de-si, sabe agora, enquanto sabe a si mesma, que “a consciência de um Outro, de um objeto em geral, é necessariamente *consciência-de-si*, ser refletido em si, consciência de si mesma em seu ser-outro”.²⁴⁷ O que ela não sabe é que a consciência-de-si é a verdade da consciência e das figurações da mesma; a consciência, agora consciência-de-si, ainda não veio-a-ser “como unidade com a consciência em geral”²⁴⁸, ou seja, ela não sabe que a consciência em geral é um ser-outro da consciência-de-si.

A consciência veio a saber, através do seu colóquio consigo mesma na sua figuração de entendimento, que um objeto necessariamente é um objeto *seu*, isto é, que ela precisa estar efetivamente presente como consciência para que haja um objeto ou uma relação com um objeto, pois essa relação com um objeto é, na verdade, uma relação na própria consciência que veio a ter consciência de um Outro ou de um objeto em geral enquanto *seu* ser-outro, isto é, enquanto ela é consciência de si. Assim, coincidem agora os dois extremos que surgiram quando do desdobramento do jogo de forças ou do fenômeno: um, o supra-sensível ou o puro interior, o outro, o entendimento ou “o interior que olha

²⁴⁴Ibidem, 130.

²⁴⁵Ibidem, 131.

²⁴⁶Heidegger, 1984, 194, “(...) le Moi comprend, en se comprenant comme Moi, la non-égoïté en général et ainsi la possibilité de l’objectivité en général.”

²⁴⁷Hegel, 2002, 132.

²⁴⁸Ibidem, 132.

para dentro desse interior puro”²⁴⁹; logo, nesse coincidir, desaparece o meio termo ou o fenômeno. O fenômeno desaparece pois era ele que levava um extremo ao outro e agora, finalmente, estes extremos são para a consciência uma coisa só: são a própria consciência que se sabe enquanto consciência e só assim pode ser consciente dos objetos em geral - até aqui o que tomava como objeto em geral era, na verdade, si própria.

“Levanta-se, pois, essa cortina sobre o interior e dá-se o olhar do interior para dentro do interior(...). (...) Fica patente que por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver; a não ser que *nós* entremos lá dentro - tanto para ver como para que haja algo ali atrás que possa ser visto”.²⁵⁰

Encontramos em Heidegger, um outro modo de dizer dessa cortina: o *interior da coisa*, onde o entendimento penetra, é a *interioridade do Si-mesmo*. É somente porque o interior da coisa é no fundo o mesmo que a interioridade do Si-mesmo que o entendimento se encontra constantemente satisfeito na sua explicação. “Se, então, a objetividade do objeto - e assim ele[o objeto] memo - desnuda sua independência *aparente*, não sobra mais nada de outro à consciência onde ela poderia se perder abstratamente como num outro estrangeiro”.²⁵¹ A objetividade do objeto - por paradoxal que à princípio pareça - depende da consciência se saber como consciência, isto é, da consciência ser consciência de si, pois até aqui o que ela tomava como objeto em geral era na verdade, como recém assinalado, si própria. Mas a partir de agora a consciência como consciência de si tem o objeto não mais como estrangeiro, mas o tem em si, como seu ser-outro; e isto só é possível porque seu objeto é, agora, a infinitude - “somente no Infinito uma realidade pode ser o contrário de si mesma, ou ter o outro imediatamente em si mesma: ser o Mesmo e o Outro numa unidade”.²⁵²

²⁴⁹Ibidem, 132.

²⁵⁰Ibidem, 132.

²⁵¹Heidegger, 1984, 195, “Si donc l’objectivité de l’objet - at ainsi celui-ci même - dépouille son indépendance *apparente*, il ne reste absolument plus rien d’autre à la conscience où elle pourrait se perdre abstraitement comme dans un autre étranger.” (grifo meu)

²⁵²Meneses, 1992, 52.

III De volta à função criadora da fala em Lacan

Vimos na experiência da consciência sobre si mesma, isto é, ao longo das diferentes figuras da consciência, o desdobrar da coisa no seu conceito. Neste desdobrar a consciência veio a si mesma e, assim, veio a ser-para-si o que sempre foi em-si: consciência-de-si. A verdade da consciência é ser consciência-de-si; só assim ela consegue efetivamente voltar-se para os objetos e tomá-los na sua objetividade, isto é, enquanto inevitavelmente são objetos para-a-consciência. Não há como sair da própria pele, já diz o conhecido jargão filosófico.

O ponto importante do desdobramento da coisa no seu conceito, conforme propõe Hegel na FE, é que ele permite à Lacan escapar de uma regressão ao infinito dos múltiplos sentidos ou “querer-dizer” da fala.

Lacan, dessa forma, toma emprestado do idealismo alemão seu modo específico de conceber a relação do conceito à coisa: o conceito como o tempo da coisa, ou seja, o conceito como sendo a própria coisa no seu desdobramento pela consciência.

Entretanto, como podemos ver a seguir, Lacan fala do conceito de conceito de Hegel, mas o modo como o faz e o exemplo que usa, leva-nos a pensar que está falando do conceito ordinário de representação:

“(…) o conceito não é a coisa no que ela é, pela simples razão de que o conceito está sempre onde a coisa não está, surge para substituir a coisa, como o elefante que fiz entrar, no outro dia, na sala, por intermédio da palavra *elefante*. Se isso espantou tanto alguns de vocês, foi porque era evidente que o elefante estava mesmo aqui, a partir do momento em que o nomeamos. O que é que, da coisa, pode estar aqui? Não é sua forma nem sua realidade, porque, atualmente, todos os lugares estão tomados. Hegel di-lo com grande rigor - o conceito é o que faz com que a coisa esteja aí, não estando”.²⁵³

²⁵³Lacan, 1975, 267, “(…) le concept n’est pas la chose en ce qu’elle est, pour la simple raison que le concept est toujours là où la chose n’est pas, il arrive pour remplacer la chose, comme l’éléphant que j’ai fait entrer l’autre jour dans la salle par l’intermédiaire du mot *éléphant*. Si ça a tellement frappé certains d’entre vous, c’est qu’il était évident que l’éléphant était bien là dès lors que nous le

O conceito só pode substituir a coisa ou estar onde a coisa não está, como foi colocado acima por Lacan, quando o conceito é tomado como representação no seu sentido comum, a saber, no sentido de que a representação substitui a coisa para o homem ou no homem enquanto ela está, para e no homem, onde a coisa, no que ela é, isto é, na sua materialidade, não está e não pode estar: então, a palavra *elefante* está no lugar ou substitui o elefante em si, na sua materialidade (ou forma e realidade). Trata-se da conhecida oposição entre representação ou sinal e objeto da representação ou referência.

Entretanto, o conceito de conceito em Hegel não tem propriamente relação de substituição com a materialidade dessa coisa ou referência. O conceito em Hegel é propriamente a coisa no seu desdobramento pela consciência, portanto, no tempo. De acordo com Rosenfield, o desenvolvimento do conceito em si mesmo ou em sua interioridade diz respeito ao processo - lógico ou lógico-metafísico - de engendramento e sucessão - não propriamente temporal - das categorias. A interioridade do conceito, como vimos na incursão na FE de Hegel,

“é resultado de todo um percurso de figuração, exposto pela lógica das figuras da *Fenomenologia do espírito*. Nessa acepção, o conceito é a coisa mesma em seu desenvolvimento e eis por que também ela pode estar ao alcance da razão, por ser a própria razão em seu processo de vir a ser ela mesma”.²⁵⁴

Assim, o conceito na acepção hegeliana não está onde a coisa não está ou surge para substituir a coisa no que ela é. A coisa no que ela é ou a coisa na sua materialidade, ou, dito ainda de outra forma, a coisa enquanto independente dos homens no seu acesso a ela, está fora de questão para Hegel e para o idealismo alemão. A questão central do idealismo alemão é a união indissolúvel entre o sujeito e o objeto na experiência; e a unidade entre o sujeito e o objeto, nesta união na experiência, é exatamente o conceito.

A proposta de Lacan da fala ter função criadora por fazer surgir a própria

nommions. Qu'est-ce qui peut être là, de la chose? Ce n'est ni sa forme, ni sa réalité, car, dans l'actuel, toutes les places sont prises. Hegel dit avec une grande rigueur - le concept est ce qui fait que la chose est là, tout en n'y étant pas.”

²⁵⁴Rosenfield, 2002, 46.

coisa que não é mais do que o conceito significa que a fala desdobra - assim como a consciência, na sua experiência - a própria coisa ou o conceito. A fala é, assim, aproximada à experiência da consciência. Dessa forma, a fala traz à tona um outro tempo que o seu, a saber, o tempo do conceito que, nas palavras de Lacan, “é o tempo de si mesmo, o tempo puro da coisa”²⁵⁵ ou o tempo do desenvolvimento do conceito em sua interioridade, como vimos acima em Rosenfield.

A aproximação da função da fala à experiência da consciência segundo Hegel, e com isso, também ao trazer à tona o tempo do conceito, acaba, entretanto, por sua vez, levando à aproximação do conceito ao inconsciente. O inconsciente é aproximado ao conceito uma vez que o inconsciente “coloca-se fora do tempo exatamente como o conceito”.²⁵⁶ Então a fala tem função criadora porque, assim como a consciência, faz surgir a própria coisa ou o conceito, este último que, como vimos, é aproximado por Lacan ao inconsciente. A fala faz surgir, assim, o inconsciente. E ela assim o faz na medida em que põe “num parêntesis de tempo, numa forma de tempo”²⁵⁷ diferentes falas - antiga e atual, como no exemplo do paciente de Nunberg tomado por Lacan. O parêntesis de tempo é justamente o tempo do inconsciente ou o tempo do conceito - que são, como vimos, o tempo de si mesmo ou o tempo puro da coisa.

O algo outro que aparece na fala e que, como visto anteriormente, foi colocado por Lacan em oposição ao *ego* é o inconsciente. Ele se manifesta ou vem à tona através dos símbolos lingüísticos, isto porque, como vimos anteriormente, eles têm a *Verschlungeneit*, propriedade que consiste em que todo símbolo lingüístico é solidário do conjunto e constitui-se pelas sobredeterminações oposicionais que o situam simultaneamente em vários registros. O conceito, por ser o tempo da coisa, tem nele as sucessivas *Aufhebung* pelas quais a coisa passou no seu desdobramento, assim como as sobredeterminações oposicionais que constituem os símbolos lingüísticos, o que faz tanto o conceito quanto os símbolos estarem “fora do tempo” no sentido anteriormente visto - enquanto são o tempo de si mesmo ou o tempo puro da coisa - podendo situar-se, no caso dos símbolos lingüísticos, assim, ao mesmo tempo em vários registros.

Pelas suas propriedades, os símbolos lingüísticos portam o inconsciente e parecem ser, dessa forma, o germe do conceito de significante desenvolvido e levado às

²⁵⁵Lacan, 1975, 267, “(...) il est de lui-même le temps, le temps pur de la chose (...)”

²⁵⁶Ibidem, 267, “ Il se place hors du temps exactement comme le concept(...)”

²⁵⁷Ibidem, 267, “(...) dans une parenthèse de temps, dans une forme de temps, (...)”

últimas conseqüências por Lacan ao longo de sua obra. A fala faz surgir o inconsciente ou o conceito enquanto traz à tona os símbolos lingüísticos ou significantes.

Esse algo outro que é trazido junto no ato de fala, tem o mesmo sentido do algo outro apresentado por Heidegger em *A origem da obra de arte*: “A obra nos faz conhecer abertamente algo outro, ela desvela outra coisa; ela é alegoria [*allo agoreuei*]. Junto com a coisa fabricada, algo outro é conectado na obra de arte. Trazer junto, conectar significa em grego *symballein*. A obra é símbolo”²⁵⁸.

Assim também a fala faz conhecer algo outro, ela desvela outra coisa que o que pretende ser comunicado, ela é alegoria. Junto com a mensagem ou enunciado que uma fala pretende comunicar, algo outro é ali conectado. Assim também a fala é símbolo.

A linguagem reduzida a sua função de signo ou de significação é como a moeda gasta de Mallarmé que passa de mão em mão em silêncio, conforme referência de Lacan na conferência “O Simbólico, o Imaginário e o Real”²⁵⁹. No entanto, nesse silêncio em que se passa a moeda de mão em mão, algo outro também passa - o símbolo ou o significante, e, com ele, a dimensão do reconhecimento – função propriamente inter-humana.

A fala traz junto, conecta o inconsciente através dos símbolos lingüísticos ou significantes.

O significante é apresentado por Lacan em “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud”²⁶⁰ de forma semelhante ao que foi anteriormente definido como símbolo lingüístico. Neste texto, ele afirma que a estrutura do significante está em ele ser articulado de tal forma que “estão submetidas [as unidades do significante] à dupla condição de se reduzirem a elementos diferenciais últimos e de os comporem [os significantes] segundo as leis de uma ordem fechada”²⁶¹. Os elementos diferenciais últimos do significante são os fonemas e as leis de uma ordem fechada são as leis da cadeia significante. É justamente por essas propriedades do significante - de se reduzirem a fonemas e de se comporem em cadeias - que é possível pensar em entrecruzamento lingüístico ou na propriedade de entrecruzamento lingüístico de todo símbolo lingüístico. As aflições, as sobre-determinações oposicionais e a simultaneidade nos registros de todo

²⁵⁸Heidegger, manuscrito inédito de *A origem da obra de arte*, 4.

²⁵⁹Lacan, 1983, 8.

²⁶⁰Lacan, 1998, 496-533.

²⁶¹Ibidem, 504.

símbolo lingüístico se devem a esta estrutura articulada do significante em fonemas e cadeia significante.

Vemos na aula de Lacan do dia 20 de novembro de 1957²⁶², que as formações de sentido são geradas numa fala pelas combinações do significante. Através do elemento diferencial último do significante - o fonema - podemos apreender a linguagem ao nível de certo registro elementar; “podemos defini-la duplamente como cadeia diacrônica e como possibilidade no interior dessa cadeia, possibilidade permanente de substituição no sentido sincrônico”.²⁶³ Está, assim, nesse nível fundamental elementar das funções significantes – metonímia (cadeia diacrônica) e metáfora (cadeia sincrônica) - a potência original presente em toda formação de sentido; presente, portanto, pelo menos em potência, em toda fala no sentido estrito, isto é, no sentido psicanalítico. É por isso que Lacan afirma, na já citada aula de 16 de junho de 1954, que a fala tem função criadora, que ela é antes de qualquer coisa que haja por detrás.

Dessa forma, a análise é uma técnica da fala e a fala é o próprio meio ambiente no qual se desloca a análise. Nas palavras de Lacan:

“Apesar de todos os esforços que podemos fazer para esquecer a fala, ou para subordinar [a fala] a uma função de meio, a análise é, enquanto tal, uma técnica da fala e a fala é o próprio meio ambiente em que ela [a análise] se desloca. É em relação à função da fala que as diferentes instâncias da análise se distinguem umas das outras e tomam o seu sentido, o seu lugar exato. Todo o ensino que vamos desenvolver em seguida se limitará a retomar esta verdade por mil formas.”²⁶⁴

Vimos, quando acompanhamos a experiência, apresentada por Hegel, da consciência na FE, que a coisa ou o objeto da certeza sensível é o isto apontado; a coisa ou o objeto da percepção é a coisa percebida; e a coisa ou objeto do entendimento é a força. O conceito é justamente a coisa tal como ela é desdobrada pela consciência nas suas diferentes figurações; ou seja, o conceito é propriamente o tempo da coisa, como extraído de Hegel por Lacan. A fala, segundo Lacan, faz surgir a própria coisa enquanto desdobra a coisa no tempo, isto é, no conceito; dessa forma, assim como ocorre com os diferentes objetos, que são, cada um no seu tempo, objeto da consciência e, apesar de diferentes, são

²⁶² Lacan, manuscrito inédito do *Seminário 5*, 22-31.

²⁶³ *Ibidem*, 23.

²⁶⁴ Lacan, 1986, 344.

o conceito, também diferentes falas podem trazer à tona o mesmo conceito, o qual aparece em diferentes falas assim como aparece em diferentes objetos da consciência na sua [da consciência] experiência.

Dessa forma, a procura psicanalítica pelos múltiplos sentidos de uma fala, de acordo com Lacan, não é sem fim. E, se seguimos levando à sério esta aproximação com Hegel, vemos que tal procura não pode ser sem fim porque, na verdade, quando estamos no domínio da fala, estamos sempre diante da coisa ou do conceito nos seus diferentes desdobramentos. Dessa forma, “devemos analisar a fala por degraus, procurar os seus múltiplos sentidos entre linhas. (...) Só o que se revela por último, a última palavra, o último sentido, é essa forma temporal com que venho ocupando vocês e que é, por si só, uma fala”.²⁶⁵ Este último sentido ou degrau da fala de um analisante ao qual, na verdade, todas as falas se referem ou são seu desdobramento e que é, por si só, uma fala, é a coisa mesma no seu último - enquanto mais alto - desdobramento, ou seja, esta fala ou último sentido, é o conceito.

Lacan ainda afirma que “o último sentido da fala do sujeito diante do analista é a sua relação existencial diante do objeto do seu desejo”.²⁶⁶ Esse último sentido de uma fala ou isso que é por si só fala - que é o conceito tal como entendido por Hegel, ou seja, que é o tempo de si mesmo ou o tempo puro da coisa - revela como está desdobrada nesse momento a relação existencial do sujeito ao objeto de seu desejo. Ou seja, a fala revela - porque desdobra - a coisa no conceito. O conceito simples, o em si ou o germe - conforme entendidos por Hegel - desdobrado pela fala, ou seja, na experiência inconsciente é, então, a relação - inconsciente - do sujeito diante do objeto de seu desejo. Tal conceito desdobrado pela experiência inconsciente, isto é, pela fala - através dos significantes que portam essa relação inconsciente - é uma relação, no caso, do sujeito com seu objeto de desejo -; assim como o que a consciência na sua experiência desdobra - a coisa no tempo ou o conceito - também é uma relação, uma vez que é a unidade entre o sujeito e o objeto, ou seja, a relação, em cada figura diferente, da consciência com seus objetos, na qual - dependendo da figuração - o absoluto se apresenta à representação de uma certa forma.

²⁶⁵Lacan, 1975, 268, “(...) nous devons analyser la parole par étages, en chercher les sens multiples entre les lignes. (...) Seulement, ce qui se révèle en dernier, le dernier mot, le dernier sens, est cette forme temporelle dont je vous entretiens, et qui est à soi tout seul une parole.”

²⁶⁶Ibidem, 268, “Le dernier sens de la parole du sujet devant l’analyste, c’est son rapport existentiel devant l’objet de son désir.”

E assim, Lacan pode afirmar, já no *Seminário 1*, que “a psicanálise é uma dialética”²⁶⁷. Dialética esta que, no *Seminário 5* vai ser especificada como “dialética significante”²⁶⁸, na qual o homem, enquanto ser de linguagem - fala-ser - está, inevitavelmente preso.

É possível, então, pensar que a intervenção de Nunberg sobre seu paciente a respeito da reprodução na análise - fala atual - da situação com a mãe dele na infância - fala antiga - produziu efeito na medida em que apontou o conceito ou o significante, ou seja, isso que se desloca ou desliza num outro tempo que o tempo cronológico, pois, como vimos, se situa no tempo puro da coisa - o tempo do conceito, que é o tempo de si mesmo. A dimensão sincrônica do significante, conforme definida por Lacan na aula do dia 20 de novembro de 1957, refere-se a esse tempo de si mesmo do conceito, o tempo do inconsciente.

²⁶⁷Lacan, 1986, 366.

²⁶⁸Lacan, manuscrito inédito do *Seminário 5*, 181.

Conclusão

A FE de Hegel responde ao problema levantado por Lacan, uma vez que indica uma articulação possível entre os múltiplos sentidos de uma fala - que seriam como as muitas determinações do em-si ou as diferentes figurações da consciência - sem que tal multiplicidade leve a uma regressão ao infinito.

A FE apresenta, como vimos, a experiência da consciência - primeiro e sobretudo sobre si mesma - que entra no mundo e do mundo que sai de si por esse processo de figuração da consciência de si. Experiência esta na qual se desdobram e aparecem diferentemente, em cada figura, as relações entre sujeito e objeto ou subjetivo e objetivo, ou, dito de outro modo, experiência na qual se desdobra diferentemente a unidade entre pensamento e ser, isto é, o conceito. Assim, cada figura da consciência apresenta ou desdobra de uma certa maneira o conceito e, nessa apresentação, o pensamento e o ser vão se complexificando. Cada figura expõe o conceito na sua última apresentação, no seu último engendramento dialético, isto é, nega, eleva e conserva os momentos anteriores nesse momento ou figura superior. Neste sentido, o conceito é a coisa mesma em seu desenvolvimento, ou seja, é o processo de vir a ser da razão, e é por isso que a coisa mesma é alcançada pela razão. O conceito é, então, o tempo da coisa, como lembrou Lacan.

Assim, a partir da FE, o estatuto da criação, a qual é apresentada por Lacan como a função da fala, deve ser pensado como uma efetivação, isto é, um tornar efetivo, um vir-a-ser no mundo ou para-si do que já é e sempre foi no germe, no embrulhado, no em-si (nessa unidade abstrata entre pensamento e ser). Criação tem, assim, o estatuto de fenômeno, de aparecer, surgir no mundo para depois desaparecer numa formulação mais elevada da unidade recém referida, ou seja, numa nova efetivação do conceito ou num novo desenvolvimento da coisa mesma, no caso, uma nova articulação significativa.

A função de criação atribuída à fala por Lacan tem, assim, o sentido de desvelamento, de desdobramento das virtualidades ou potencialidades (no sentido

Aristotélico) do em-si. Virtualidades estas que se parecem com o sentido fregeano - diferentes modos de apresentação do objeto - que estão, desde o início do processo de vir-a-ser, contidas no em-si, pois são o próprio em-si.

O absoluto contém desde o início todos esses diferentes modos de apresentação do objeto ou virtualidades do em-si; o trabalho é desdobrá-las, fazê-las vir à efetividade e, assim, serem para-si. Esse percurso do em si na direção do para si constitui propriamente a Fenomenologia do espírito e coincide com a função da criação.

A partir da incursão na FE e da análise da aula de Lacan, podemos chegar à complexidade da correspondência entre a experiência da consciência em Hegel e a experiência do inconsciente - a fala - em Lacan. Ambas as experiências desdobram a coisa em si ou o conceito.

No entanto, não é possível, desta aproximação, extrair conseqüências simplistas do tipo: o inconsciente funciona igual à (ou é a) consciência para Hegel, ou, que a filosofia e a psicanálise são a mesma coisa ou tem o mesmo objeto, ou quaisquer outras aproximações que simplesmente efetuam justaposição ou equiparação de categorias ou conceitos. Entendemos que a única conseqüência legítima de tirar da aproximação ao sistema de pensamento hegeliano feita por Lacan e que é objeto de estudo nesta dissertação é que a fala para Lacan tem a mesma função da consciência conforme entendida por Hegel: ser a responsável por desdobrar ou trazer à luz a coisa em si ou o conceito.

Se a função da fala, segundo Lacan, é de ser criadora, então, o estatuto de tal criação deve ser entendido a partir da função da consciência em Hegel, ou seja, a criação tem o estatuto de um trazer à tona, de um desdobrar algo que já estava ou já existia, mas estava e existia apenas em si ou como simples. O estatuto do criar é, então, de um desdobrar que visa explicitar progressivamente o que esse simples é em si e, assim, levá-lo a ser para si.

Referências Bibliográficas

Frege, G. *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: Cultrix, Ed. da Universidade de São Paulo, 1978.

Freud, S. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Rio de Janeiro: Editora Vozes Ltda., 2002.

_____. *Fenomenologia do espírito*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1999.

_____. *Introdução à história da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio. Vol.I: A ciência da lógica*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

Heidegger, M. *La "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel*. Paris: Éditions Gallimard, 1984.

_____. Manuscrito inédito de *A origem da obra de arte*. Traduzido por Kathrin H. Rosenfield.

Lacan, J. *As formações do inconsciente (Seminário - Livro 5)*. Manuscrito inédito. Traduzido por Paulo Medeiros. Para uso interno do Recorte de Psicanálise.

_____. *Os escritos técnicos de Freud (Seminário - Livro 1)*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986.

_____. *Le Séminaire de Jacques Lacan. Les Écrits techniques de Freud, livre I, 1953-1954*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

_____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. "O simbólico, o imaginário e o real", in: Boletim do Recorte - órgão de difusão interna do Recorte de Psicanálise: nº 4 - Ano 3 - Agosto/1993.

Meneses, P. *Para ler a Fenomenologia do espírito - Roteiro*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

Rosenfield, D. L. *Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

ERRATA

Localização do erro	Onde se lê:	Leia-se:
p.8, 3º parágrafo	O fato de o símbolo já ter surgido ou não e, com isso, ter possibilitado a criação ou surgimento do simbólico remete à diferença estabelecida por Hegel entre o devir do existir enquanto existir e o devir da essência ou da natureza interior da coisa.	O fato de o símbolo já ter surgido ou não e, com isso, ter possibilitado a criação ou surgimento do simbólico remete à diferença entre o devir do existir enquanto existir e o devir da essência ou da natureza interior da coisa.
p.8, 5º parágrafo	<i>dasein</i>	<i>Dasein</i>
p.11, 5º parágrafo	<i>dasein</i>	<i>Dasein</i>
p.12, parágrafo da folha anterior	<i>dasein</i>	<i>Dasein</i>
p.12, nota de rodapé 16	besoin de aprler	besoin de parler
p.21, 1º parágrafo da parte 1	A vida de acesso	A via de acesso
p.44, 1º parágrafo	Nesse momento “sua verdade (da certeza sensível) está no objeto como objeto <i>meu</i> objeto, ou seja, está no ‘visar’ [meinem/Meinem]”.	Nesse momento “sua verdade (da certeza sensível) está no objeto como <i>meu</i> objeto, ou seja, está no ‘visar’ [meinem/Meinem]”.
p.50, parágrafo da folha anterior	(<i>aufheben</i>)	(<i>Aufheben</i>)
p.52, parágrafo da folha anterior	(<i>aufhebung</i>)	(<i>Aufhebung</i>)
p.61, 1º parágrafo	(<i>aufhebung</i>)	(<i>Aufhebung</i>)
p.71, nota de rodapé 196	manuscrito inédito	versão não publicada
p.73, 1º parágrafo	Mais isso que vem ao parecer não é outra coisa que – isso que o fenômeno comporta e traz consigo, o interior, o <i>suprasensível</i> .	Mas isso que vem ao parecer não é outra coisa que – isso que o fenômeno comporta e traz consigo, o interior, o <i>suprasensível</i> .
p.81, 2º parágrafo	Então, é pela explicação	Então, é pela explicação

	tautológica da lei enquanto tal que o entendimento é levado ao conceito puro da lei ou à necessidade interior da lei – a necessidade no sentido forte. Então, é pela explicação tautológica da lei enquanto tal que o entendimento é levado ao conceito puro da lei ou à necessidade interior da lei – a necessidade no sentido forte.	tautológica da lei enquanto tal que o entendimento é levado ao conceito puro da lei ou à necessidade interior da lei – a necessidade no sentido forte.
p.90, nota de rodapé 258	Manuscrito inédito	versão não publicada
p.91, nota de rodapé 262	manuscrito inédito	versão não publicada
p.93, nota de rodapé 268	manuscrito inédito	versão não publicada
p.96, obra de Heidegger <i>A origem da obra de arte</i>	manuscrito inédito	versão não publicada