

DIOGO FERRER

*Universidade de Coimbra, Portugal*

ferrer.diogo@gmail.com

---

## **Teoria do conhecimento e experiência dialéctica na Introdução à *Fenomenologia do Espírito* de Hegel**

### **Theory of Knowledge and Dialectical Experience in Hegel's Introduction to the *Phenomenology of Spirit***

RESUMEN: Partiendo del estudio de Mariano Álvarez-Gómez, *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*, este artículo estudia el concepto de experiencia en la Introducción a la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel. Se exponen siete contrasentidos que Hegel atribuye a la gnoseología tradicional, que conducen a su sustitución por otro paradigma de conocimiento, denominado el de las “figuras de la conciencia”. Se estudia entonces el conocimiento desde la perspectiva fenomenológica en que la conciencia realiza la experiencia de su objeto y de sí misma a través de la transformación del propio patrón de medida que define, en cada momento, la verdad. Según esta redefinición dialéctica del concepto de experiencia, es reafirmada como conclusión que la dialéctica es la experiencia elevada al nivel del concepto, así como la tesis de Álvarez-Gómez de que la experiencia está en la base de todo el conocimiento según Hegel.

PALABRAS CLAVE: HEGEL, EXPERIENCIA, INTRODUCCIÓN A LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU, MARIANO ÁLVAREZ-GÓMEZ

ABSTRACT: Relating to Mariano Álvarez-Gómez's book, *Experiencia y sistema: introducción al pensamiento de Hegel*, this article studies the concept of experience in Hegel's Introduction to the *Phenomenology of Spirit*. Seven absurdities that Hegel ascribes to the traditional epistemology are presented, leading thus to its replacement by a new paradigm of knowledge, namely that of the “shape of consciousness”. Knowledge is therefore studied from the phenomenological point of view, where consciousness experiences its object and itself through the successive reshaping of the very standard which, at each moment, defines truth. As a conclusion, and according to this dialectical redefinition of experience, it is reaffirmed that dialectics is experience brought at the level of the concept, and Álvarez-Gómez's thesis that for Hegel knowledge is grounded on experience.

KEY WORDS: HEGEL, EXPERIENCE, INTRODUCTION TO THE PHENOMENOLOGY OF SPIRIT, MARIANO ÁLVAREZ-GÓMEZ

A INTRODUÇÃO À *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* de Hegel assume um papel significativo na vasta investigação que Mariano Álvarez-Gomez dedicou ao problema da experiência e do sistema de Hegel.<sup>1</sup> Essa breve Introdução, que condensa alguns aspectos centrais para a definição e compreensão do que é a experiência e de que modo se relaciona com a necessidade por Hegel declarada de constituir a filosofia como sistema, é considerada por Álvarez-Gomez como uma das chaves para a compreensão do pensamento hegeliano. A Introdução à *Fenomenologia* parte de uma argumentação crítica, que se dirige à filosofia transcendental, mas também a toda a teoria do conhecimento em geral, que permite situar o pensamento de Hegel perante o seu antecessor filosófico fundamental, Kant. Esse texto estabelece de que modo a *Fenomenologia do Espírito* pretende resolver numa unidade e deixar para trás as grandes dualidades estabelecidas na Introdução à *Crítica da Razão Pura*, nomeadamente entre fenómeno e coisa em si, *a priori* e *a posteriori*, analítico e sintético, intuição e conceito, cuja importância na teoria do conhecimento não se poderia exagerar. Esta crítica irá conduzir, como procuraremos mostrar, a uma redefinição do que é a experiência.

Irei em seguida defender a tese de que com este texto introdutório à *Fenomenologia*, Hegel pretende não só ir além da filosofia transcendental, mas tornar irrelevante a teoria do conhecimento ou a gnosiologia em geral, definida como a teoria acerca do saber que supõe como seu elemento básico uma fundamental separação entre representação e objecto representado. A teoria do conhecimento deverá ser abandonada como uma disciplina filosófica fundamental, e o problema do conhecimento relegado para uma posição secundária. Com a *Fenomenologia do Espírito*,<sup>2</sup> este problema não mais deve ser entendido como filosoficamente decisivo, mas como questão secundária, cujo tratamento caberá ao domínio específico do espírito subjectivo e, mais especificamente, da

[1] Álvarez-Gomez 1978. Para uma apresentação geral do projecto da *Fenomenologia do Espírito* cf. Pippin 2008.

[2] Isto não significa que anteriormente à *Fenomenologia do Espírito* Hegel não tivesse já compreendido a insuficiência da concepção do conhecimento assim enunciada. Sobre a questão poderia ver-se, por exemplo, a categoria do Conhecimento na *Lógica* de Iena. Interessa-nos, no entanto, aqui como texto chave somente a Introdução à *Fenomenologia*. R. D. Winfield interpreta o paradigma superado nesta argumentação de Hegel do modo mais geral, como «epistemologia fundacional» (Winfield 2014, pp. 6s.) que, tendo a partir de Kant substituído a ontologia como filosofia primeira, «has been embraced by most philosophers since Kant» (Winfield 2013, p. 1). Esta posição, generalizada desde Kant, «to make epistemology primary itself presupposes a fundamental opposition between knowing and its object,» (ibid., p. 2) é a posição a que chamamos aqui gnosiológica. S. Sedgwick identifica a posição visada com «die Bestrebungen einer ganzen Reihe von Philosophen: zum Beispiel von Locke und seine Nachfolgern und meiner Meinung nach auch von Kant» (Sedgwick 2008, p. 98).

psicologia filosófica. Não se trata, de modo nenhum, de um problema crítico ou metodológico prévio essencial à filosofia, e não constitui tão-pouco um núcleo central de questões cujas respostas nos permitissem caracterizar a razão humana de modo fundamental, as suas capacidades, o seu funcionamento e os seus resultados. Segundo Hegel, a teoria do conhecimento somente produz, desde a sua origem, um fundamental contra-senso («Widersinniges»<sup>3</sup>), que o autor expõe numa sequência de argumentos dialécticos em que se pretende mostrar o vazio da concepção gnosiológica que pressupõe «um conhecimento separado do absoluto, e um absoluto separado do conhecimento»<sup>4</sup> – onde o «absoluto» significa o objecto do conhecimento «em si».<sup>5</sup> Hegel apresenta os sete argumentos que passarei em revista em seguida.

### I. OS CONTRA-SENSOS DA TEORIA DO CONHECIMENTO

(1) *O instrumento do conhecimento é contraproducente.* Um primeiro problema desta concepção gnosiológica é que nela «utilizamos um meio [Mittel] que produz imediatamente o contrário da sua finalidade.»<sup>6</sup> Em geral, como se disse, começa-se por distinguir a representação do objecto desse mesmo objecto tal como é «em si», e é suposto que o conhecimento forme uma representação do objecto, sem contudo o aprender em si mesmo. Mas então, a relação da representação com o «em si» fora da representação se torna inteiramente opaca e incompreensível, sendo este declarado como incognoscível – ou seja, o exacto contrário daquilo que se pretendia, que era conhecer o objecto tal como é em si. Hegel expõe esta compreensão do conhecimento distinguindo duas possibilidades de o interpretar, que parecem corresponder à definição como activa e passiva das faculdades kantianas do entendimento e da sensibilidade. O conhecimento pode ser entendido então primeiro como um «instrumento» activo e, segundo, como um «meio [Medium] passivo» através do qual o objecto se dá.<sup>7</sup> Se o entendermos como instrumento, o conhecimento é contra-producente, posto que altera, pela sua aplicação, o objecto a conhecer, e mantém o sujeito inteiramente cego relativamente ao que seria o objecto na sua originariedade, anteriormente à aplicação do instrumento. A aplicação de um instrumento para conhecer o objecto tem como resultado a alteração desse objecto e, por conseguinte, o objecto conhecido já não corresponde ao objecto que se pretendia conhecer. Mas igualmente supérfluo seria conceber o conhecimento como um meio passivo, pelas razões que se abordarão no ponto 3 abaixo.

[3] Hegel 1980, p. 53.

[4] *Ibid.*

[5] Cf. *ibid.*

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*

(2) *Como instrumento, o conhecimento é inútil.* Poderia porém pensar-se que para recuperar o objecto na sua originariedade em si e «obtermos o verdadeiro puramente,» bastaria «subtrair ao resultado» os efeitos do instrumento. Teríamos então o objecto na sua pureza original e o conhecimento verdadeiro. No entanto, subtrair ao resultado a alteração produzida pela aplicação do instrumento apenas nos reconduziria de volta à posição inicial e, mais uma vez, não teríamos nenhum conhecimento do objecto. Todo o procedimento seria redundante: somar e subtrair, igual ao zero inicial. O factor diferenciador em relação ao em-si que faz do conhecimento conhecimento, ou da representação representação, não é um acrescento eliminável numa subtração simples, sob pena se se regressar simplesmente ao estado anterior. De que outro modo se pode então pensar este factor do conhecimento será uma tarefa que caberá à Fenomenologia responder.

(3) *O meio do conhecimento esforça-se pelo que já está presente.* Diferente da concepção «activa» do conhecimento como instrumento é a referida compreensão do meio (Mittel) utilizado para conhecer como um meio (Medium) passivo, comparável a uma armadilha que prende o em-si – ou o «absoluto» – sem o alterar, tal como um pássaro preso numa armadilha de visco («Leimruth»). Acerca desta concepção, o comentário de Hegel é que o absoluto «zombaria dessa artimanha, se não estivesse e quisesse já em si e por si estar entre nós.»<sup>8</sup> Mas também assim o conhecimento aparece novamente como um conjunto (ainda que passivo) de formas ou princípios que são na verdade supérfluos se o que se pretende é que o em-si se mostre sem alteração. «Os seus esforços dão a impressão de se atarefar com algo de inteiramente diferente do que somente apresentar a relação imediata que, por isso mesmo, não exige esforço.»<sup>9</sup> Também aqui o conhecimento, concebido como relação de representação, é uma concepção inútil que nos deixa rigorosamente no mesmo ponto onde estávamos sem ela, de nos esforçarmos por algo que está dado desde o início. Assim como a sensibilidade kantiana, o meio seria um continente dentro do qual o em-si estaria simplesmente posto. Mas se assim é, então a sensibilidade é inútil e inexistente como faculdade, devendo-se falar antes directamente da coisa em si dada tal como verdadeiramente é. Pode-se, por isso, entrever aqui uma via de compreensão mais fértil que entende o em si, ou o absoluto, como presente ele próprio na sua exposição, dotada de uma passividade ou essencial não intervenção, mas nunca, como está implicado nesta concepção da sensibilidade como meio ou forma passiva, ao modo do imediato. Contudo, esta

[8] *Ibid.* Por esta razão, Alvarez-Gomez insiste no momento de uma «contemplação» na apreensão do absoluto por Hegel. Vide n. 26 infra.

[9] *Ibid.*

compreensão mais fértil,<sup>10</sup> que não incorra no contra-senso denunciado por Hegel, já não corresponderá à filosofia transcendental, e sim a um outro modo de pensar a experiência que irá ainda ser caracterizado.

(4) *O meio do conhecimento é vazio.* A sequência de contra-sensos, sob a forma da inutilidade auto-declarada dos meios empregues para conhecer o que não precisa desses meios, prossegue com a tentativa de interpretação do meio (Medium) como por exemplo, o meio aquático, o qual provocaria uma refacção dos raios de luz que nos trazem a representação do objecto. Mas, neste caso, de nada nos adiantaria «conhecer as leis da refacção dos raios, para a subtrair ao resultado; porque o conhecimento não é o quebrar do raio, mas o próprio raio pelo qual a verdade nos toca e, subtraído este, ser-nos-ia indicado somente a pura direcção ou o lugar vazio.»<sup>11</sup> Neste passo é a própria imagem do meio, que seria perturbador da relação com o absoluto, que é recusada. Esta relação ou nos «toca» efectivamente como relação e «presença» concreta do absoluto, tal como já referido antes, ou mais uma vez é inútil falar dela, visto que é uma relação, poderíamos dizer, como uma intenção não preenchida, porque nada alcança efectivamente.

(5) *Ilegitimidade da desconfiança crítica.* Se abandonarmos o domínio da metáfora e considerarmos alguns aspectos conceptuais da teoria do conhecimento e da filosofia transcendental, os contra-sensos continuam a aparecer, principalmente através da auto-aplicação reflexiva dos seus próprios conceitos. A auto-aplicação reflexiva dos conceitos fundamentais é um exercício filosófico de coerência, responsabilidade e racionalidade do pensar: os conceitos aplicados aos conceitos, representações ou teses alheias devem também aplicar-se aos próprios conceitos e teses,<sup>12</sup> sob pena de múltiplas cegueiras do sujeito acerca de si próprio e da própria teoria. Assim, o procedimento hegeliano implica que a legitimidade da aplicação de um conceito gnosiológico a qualquer outro objecto não deve ser diferente da sua aplicação a si mesmo. Mas esta auto-aplicação conduzirá, directamente, a uma nova auto-anulação dialéctica dos procedi-

[10] Segundo J. Russon, este é «the basic principle of Hegel's phenomenology – the principle of scientific passivity», e a propria *Fenomenologia* «a project of passivity» (Russon 2011, pp. 47-67, 47, 48). Russon mostra também que esta passividade fundamental não deve ser tomada como algo de imediato, e não contradiz, por isso, a referência de Hegel aos «esforços» e a uma «tarefa» (cf. *ibid.*, p. 50). Deverá acrescentar-se que este princípio básico de cientificidade como não-intervenção não é válido somente para a *Fenomenologia*, mas para todo o pensamento sistemático de Hegel. Para o enunciado desse princípio de toda a cientificidade em geral, cf. Ferrer 2016, pp. 45-46.

[11] Hegel 1980, p. 54.

[12] Assim, por exemplo, a exigência de coerência aplicada a outras teorias ou afirmações deve aplicar-se a si mesma. Ou a recusa de validade universal para qualquer afirmação ou saber deve aplicar-se a esta mesma afirmação.

mentos gnosiológicos. Por isso, se a crítica do conhecimento nasce de uma «desconfiança» relativamente ao conhecimento, Hegel recorda que não menos legítima é a «desconfiança dessa desconfiança.»<sup>13</sup> Isto significa uma situação de fundamental indecisão, em que não há mais razão para desconfiar do que para não desconfiar. Esta posição vai abrir o caminho à solução proposta por Hegel para o problema do conhecimento, i.e., a sua anulação e substituição por uma exposição inteiramente diferente, sobre outras bases, do problema da verdade e da fundamentação do saber. Esta solução passará, a saber, por considerar, neste equilíbrio entre verdade e falsidade, entre desconfiança e desconfiança da desconfiança, o saber tal como aparece, sem essencialmente confiar ou desconfiar, o que significa, apenas como *fenómeno*. Como se verá mais abaixo, o igual valor das alegações dos diferentes saberes e a recondução de todos os saberes ao estatuto de fenómeno será, então, o início da *Fenomenologia*.

(6) *A prevenção contra o erro é a prevenção contra a verdade.* A prevenção crítica contra o erro, tornada possível, e exigível, pela posição gnosiológica de base é igualmente invertida por Hegel, numa nova figura de auto-aplicação. Perante o fenómeno do saber, não há, conseqüentemente, razão para não admitir que «o medo de errar seja já o próprio erro» e, portanto, «o que se chama o medo do erro, mostra-se antes como o medo da verdade.»<sup>14</sup> O medo do erro «pressupõe [...] a representação,» a que demos o nome de gnosiológica, «de uma diferença entre nós próprios e esse conhecimento; e principalmente que o absoluto está de um lado e que o conhecimento, do outro lado, por si e separado do absoluto, é ainda assim algo de real.»<sup>15</sup> E a separação crítica estabelecida perante o objecto, dada a possibilidade de que este não seja dado ao conhecimento como verdade, longe de constituir uma necessária crítica prévia do instrumento ou do meio do conhecimento, conforme já se viu anteriormente, consiste antes no receio e fuga perante o mundo real, em que o absoluto ou o em-si não pode senão se dar, e tem como resultado a recusa ou a limitação sistemática da experiência. O argumento hegeliano neste ponto irá reaparecer na *Fenomenologia do Espírito* sob diferentes formas, por exemplo na denominada Visão Moral do Mundo ou na Bela Alma que, à força de se separarem criticamente do mundo e das falsas aparências por medo do erro moral e da falsidade do mundo, acabam por se dissolver no erro e na falsidade ainda maiores da hipocrisia e da irrelevância.<sup>16</sup>

(7) *A verdade está fora da verdade.* Mas a seqüência de contra-sensos não pára aqui. A posição gnosiológica de cisão entre o objeto e a sua representação

[13] Hegel 1980, p. 54.

[14] *Ibid.*

[15] *Ibid.*

[16] Cf. *ibid.*, 340, 354-355.

cognoscitiva implica que «o conhecimento que, por estar fora do absoluto, está também fora da verdade, é ainda assim verdadeiro.» E, por isso, pretende que «um conhecimento que com efeito não conhece o absoluto, como requer a ciência, é, apesar disso, verdadeiro, e o conhecimento em geral, sendo incapaz de o apreender, seja ainda assim capaz de uma outra verdade.» Pressupõe-se assim uma «obscura diferença entre um absolutamente verdadeiro e um outro verdadeiro,»<sup>17</sup> numa oposição rígida entre um impossível verdadeiro em si e um conhecimento que, dadas as limitações fenoménicas inerentes a qualquer saber ou exposição da verdade, será sempre diferente desse absolutamente verdadeiro mas, ainda assim, de algum outro modo verdadeiro. No entanto, e contrariamente ao que poderia parecer, Hegel não está aqui a apelar a alguma verdade absoluta substantiva que desqualificaria uma outra verdade relativa como mera aparência de verdade, mas ao problema do simples significado das palavras, comentando a propósito desta diferença entre verdade absoluta e não absoluta: «o absoluto, o conhecimento, são palavras que pressupõem um significado, que é aquilo que aqui tratamos de alcançar.»<sup>18</sup>

Alcançar este significado verdadeiro das palavras, em que conceito e realidade coincidem, não acontece pela distinção imediata e simples entre a verdadeira ciência e o erro porque, como observa Hegel, a ciência também se apresenta como um fenómeno ao mesmo título que os outros e, por isso, aparece somente como uma «alegação» («Versicherung») que assevera uma verdade contra uma outra,<sup>19</sup> que assevera uma outra – numa forma de redução fenomenológica hegeliana, em que todo o saber fica reduzido ao fenómeno do saber. E, nestes termos, não há um apelo à contraposição entre uma verdade absoluta e outra aparente, ou fenoménica, mas, como simples «alegações», são todas somente fenómeno e estão igualmente sujeitas à mesma corrosão céptica e substituição que compete ao fenómeno. A corrosão e a substituição por outro são, na verdade, o destino inevitável do fenómeno. E, de modo a superar esta condição céptica e negativa e estabelecer o significado dos termos pertencentes à teoria do conhecimento – como o «absoluto», ou «em si», «conhecimento, ou também objectivo, subjectivo e incontáveis outros, cujo significado é pressuposto como universalmente conhecido,»<sup>20</sup> – não se poderá apelar a alegações e argumentos inevitavelmente limitados, mas à descrição de uma conexão mais vasta, que Hegel denomina «figura da consciência».<sup>21</sup>

[17] *Ibid*, p. 54.

[18] Alvarez-Gomez é especialmente sensível a esta questão da verdade absoluta em Hegel (cf. e.g. Alvarez-Gomez 1978, pp. 42, 87n., 120, 271. Cf. Sobre a questão da linguagem, *ibid.*, p. 197ss.

[19] Hegel 1980, p. 55.

[20] Hegel 1980, p. 55.

[21] L. Siep descreve as implicações do conceito de figura da consciência do seguinte

O paradigma que deverá substituir o paradigma gnosiológico está assim dependente da questão do significado das palavras, que encerra as possibilidades de compreensão e expressão de cada figura da consciência. Não podemos questionar, por exemplo, de que modo sujeito e objecto se relacionam, o que é a verdade, o absoluto ou a coisa em si mesma sem entender antes o que significam os termos. E o que se observa é que este significado varia segundo conexões e paradigmas diversos, a que corresponderão as diferentes figuras da consciência. Para cada uma delas, a «verdade» significa algo de diferente, e o «absoluto» é um outro. A compreensão do que é o conhecimento deve passar a encontrar-se na descrição de um processo de formação onde a consciência se desenvolve em figuras sucessivas, tendo a cada passo um objecto que lhe corresponde como o seu absoluto em si. Somente esta «pura descrição» do processo de formação da consciência e, conjuntamente com ela, do seu objecto, permitirá ultrapassar a ingenuidade da concepção gnosiológica criticada e os contra-sensos a que conduz. Esta será então a «Exposição do saber fenoménico» («Darstellung des erscheinenden Wissens»)<sup>22</sup> em que consistirá a *Fenomenologia do Espírito*.

## II. O CONHECIMENTO COMO EXPERIÊNCIA

Para além da crítica ao paradigma gnosiológico e transcendental, dois temas irão completar a discussão do problema do conhecimento na Introdução à *Fenomenologia do Espírito*: a questão do cepticismo e o método de descrição e conexão entre as diferentes figuras da consciência.

O cepticismo é discutido no âmbito do saber, ou seja, da relação entre a consciência e o seu objecto como fenómeno. Todo o saber é fenoménico, ou seja, nenhum aparece como o saber absoluto além do fenómeno do saber. Mas esta perspectiva é dupla. Por um lado, a fenomenalidade de todo o saber e a indiferença de todas as alegações colocam-nos numa posição de «dúvida» generalizada e, porque o saber se transforma em aparência, na «via do desespero».<sup>23</sup> Este aspecto está contemplado e exposto na *Fenomenologia* na figura específica do cepticismo, «um saber que faz desta unilateralidade a sua essência, uma figura da consciência incompleta, [...] que no resultado não vê jamais senão o *puro nada*, e abstrai do facto de que esta nada é determinado, é o nada *daquilo*

modo: «Wenn daher das Wissen den Anforderungen der Entsprechung nicht genügt, kommt es zum »Paradigmenwechsel« auch hinsichtlich des Maßstabes: ein grundsätzlich anderes Wissen verlangt eine andere Ontologie. Die Ansicht der Realität ändert sich: letztlich real sind nicht mehr einzelne Dingen, sondern Prozesse, Konstellationen von Kräften, usw. Modern gesprochen thematisiert die *Phänomenologie* den Paradigmenwechsel oder die Folge von Grundlagenkrisen der Wissenschaft, der Moral usw» (Siep 2000, pp. 76-77).

[22] Hegel 1980, p. 55.

[23] Hegel 1980, p. 56.



*de que resulta.*»<sup>24</sup> O negativo conforme considerado pelo cepticismo não faz a conexão entre as figuras que ele próprio corrói, e não vê que cada uma dessas figuras é produzida a partir da negação sucessiva das outras. Na verdade, é unicamente a observação desta articulação que a *Fenomenologia do Espírito*, como ciência da consciência conforme aparece, acrescenta. O seu carácter científico é somente a ligação entre as figuras, ou a descrição da articulação sistemática entre elas, articulação que não está presente *para elas* próprias, mas somente *para nós*, que as observamos de uma perspectiva exterior. Por isso, não temos senão que descrever a consciência conforme aparece, «qualquer acrescento nosso é supérfluo,» e a nossa função será a do «mero contemplar [Zusehen]» dessas figuras.<sup>25</sup> Assim, «o nosso acrescento é esta consideração [Betrachtung] da coisa mesma,»<sup>26</sup> ou seja, a consideração da articulação pela qual uma figura deriva da outra, consideração inteiramente ausente no cepticismo, que se caracteriza pela contingência e não sistematicidade do seu procedimento crítico.

Tendo exposto as insuficiências da concepção gnosiológica do conhecimento que não atende à figura da consciência onde se define o sentido das palavras, prévio e determinante das possibilidades expressivas e argumentativas, Hegel não se propõe, como se disse, substituir simplesmente uma teoria por outra, a afirmação de uma verdade absoluta em oposição a outras verdades que reivindicam o mesmo estatuto, caso em que a alegada verdade absoluta apareceria como mais uma teoria indiferentemente ao lado das outras. A sua proposta é pois a de remontar à fonte do significado dos termos gnosiológicos. Este exercício, de tipo historicista – mesmo que, evidentemente, a *Fenomenologia do Espírito* seja bem diferente de uma simples descrição histórica – tem também consequências cépticas, visto que relativiza todas as posições da consciência ao significado que é dado às palavras. O significado do «absoluto», da «coisa em si» ou da «verdade» varia de figura para figura, não havendo nenhuma medida ou «padrão» («Maßstab») absoluto que permita definir de uma vez por todas o significado dos termos, porquanto é o próprio «o padrão do exame [que] se altera quando aquilo de que ele deveria ser o padrão não resiste ao exame.»<sup>27</sup>

Assim, a filosofia não trata do estabelecimento de um padrão imutável para aferir como verdadeira ou falsa a relação entre o conhecimento e o seu objecto, mas da descrição de um padrão que se altera consoante a figura da consciência em apreço. Não é possível proceder conforme pretende a posição gnosiológica,

[24] *Ibid.*, p. 57.

[25] *Ibid.*, p. 59.

[26] *Ibid.*, p. 61. Alvarez-Gomez salienta especialmente a importância desta «Betrachtung» como condição da cientificidade do procedimento dialéctico da *Fenomenologia* (Alvarez-Gomez 1978, pp 162, 166, 170).

[27] Hegel 1980, p. 60.

como se pudéssemos isolar a consciência, o seu objeto e, em seguida, por um outro acesso independente ao objecto, pudéssemos ainda aferir a adequação ou inadequação da relação estabelecida entre a consciência e o seu objecto.<sup>28</sup> Estamos, na verdade, sempre já dentro dessa relação, e não dispomos de um padrão exterior. Esta posição conduziria inevitavelmente ao cepticismo caso o objecto, conforme presente à consciência não envolvesse já, no próprio significado dos termos com que designamos o objecto e a consciência, a definição da diferença entre os dois. Não se trata somente de verificar o facto de que a estrutura da consciência é intencional.<sup>29</sup> Hegel declara explicitamente este facto, de resto bem conhecido desde a sua formulação por Reinhold e desenvolvimento por Fichte.<sup>30</sup> Mas de acordo com as consequências retiradas do exame da posição gnosiológica, a impossibilidade de comparar por meio de um padrão absoluto a consciência com o seu objecto está em contradição directa com o significado de uma verdade objectiva, ou simplesmente da objectividade. No entanto, segundo Hegel, «esta contradição e a sua remoção resultarão de modo mais definido se começarmos por recordar as determinações abstractas do saber e da verdade, tal como ocorrem na consciência. Porque esta *diferencia* algo de si, a que simultaneamente se *refere*; ou como isso se exprime, ele é algo *para* a consciência.»<sup>31</sup> Esta estrutura em que objecto e consciência estão implicados no complexo indissociável da «figura da consciência» é o factor diferenciador que acima se questionou entre o objecto em si e conforme presente à consciência,

[28] Comenta Jäschke que evidentemente «der Versuch, den Gegenstand gegen das Bewußtsein auszuspielen, scheitert notwendig, da ja jeder Gegenstand ein gewußter ist» (Jäschke 2010, p. 185b). Embora a Introdução se volte, como temos vindo a ver, diametralmente contra o carácter apriorista e de prevenção crítica prévia ao conhecimento característico da filosofia transcendental, Jäschke considera que a descrição do processo do auto-exame da consciência evidencia muito claramente a herança da filosofia transcendental (*ibid.*, p. 185a). Poderá referir-se não à posição de Kant, que seria difícil compaginar com a descrição hegeliana, mas à definição de Reinhold da consciência (vide n. 30 infra).

[29] Acerca da relação com a intencionalidade em Husserl, v. Alvarez-Gomez 1978, p. 105 e Winfield 2013, pp. 16-17. Na verdade, está-se na Introdução à *Fenomenologia do Espírito* perante problemas e soluções comparáveis às desenvolvidas cem anos mais tarde na fenomenologia de Husserl. Deparamo-nos, na Introdução à *Fenomenologia do Espírito* com o mesmo problema da transcendência conforme, e.g., *A Ideia da Fenomenologia* de Husserl: como pode o objecto ser simultaneamente para nós e em si, isto é, não para nós; com a mesma estrutura de intencionalidade da consciência; com a pura observação como condição necessária para o acesso ao fenómeno. Naturalmente, uma diferença maior reside no facto de que, como se verá em seguida, para Hegel a comparação que garante a verdade não é feita por apelo a uma evidência intelectual, mas por comparação entre as diferentes figuras intencionais. Sobre a relação entre Husserl e Hegel cf. tb. Manca – Magri - Ferrarin 2015.

[30] Cf. Reinhold 2013, pp. 128-129, 210-212.

[31] Hegel 1980, p. 58.

factor que não se pode entender como simplesmente somável ou subtraível ao objecto em si, que permaneceria incólume à relação. A transcendência é inerente à consciência mas, segundo Hegel, isto é uma mera determinação abstracta que, se nos dá o princípio da solução do problema, não permite uma comparação efectiva do objecto e da consciência. É verdade que o «em si» pertence ao próprio significado das palavras «objecto» e «verdade», e é esse significado que queremos explicar e tornar plausível. Mas a comparação efectiva não acontece por via de nenhum acesso privilegiado ao objecto em si mesmo, acesso que é de todo impossível de modo imediato, mas unicamente entre um complexo consciência-objecto e um outro complexo consciência-objeto, ou entre uma figura e outra. O acesso privilegiado ao objecto não ocorre, segundo Hegel, em algum terreno puro e transcendental, mas consiste simplesmente no emergir de uma nova figura da consciência, de uma nova relação, derivada da crítica à anterior. A verdade é, assim, sempre relativa e inerente a um processo de esclarecimento sucessivo em que o objecto que antes parecia ser em-si se torna somente para nós, ou seja, aquilo em que acreditávamos se torna somente uma criação e, logo, uma ilusão nossa. Este é o processo de desencantamento ou desespero descrito pela Fenomenologia. A verdade é a comparação que a consciência realiza constantemente em si mesma, e por isso compreendemos o significado da palavra “verdade”. Mas o mistério de não podermos preencher este significado, ou este conceito, com uma comparação real, independente do próprio saber, deriva desse mesmo estado intencional estrutural da consciência, que é a condição de todo o saber.<sup>32</sup> Conforme Hegel define o saber, «o lado determinado deste *referir* [sc. do algo à consciência], ou do ser de algo para uma consciência é o saber.»<sup>33</sup> O padrão está sempre presente, como o constituinte estrutural da consciência e, por isso, não é possível uma consciência que não conheça o significado da palavra verdade. No entanto, o preenchimento concreto dessa palavra ou do conceito acontece não por acesso imediato ao absoluto em si mesmo, mas pelo que Hegel chama experiência.

Assim, a verdade é a comparação do objecto com a consciência, comparação que é a própria essência formal desta, sem a qual não se pode falar de consciência. Mas a *Fenomenologia* mostra que a validade desta comparação depende da comparação de e será exclusivamente a sistematicidade desta comparação entre padrões que permite constituir o lado positivo da *Fenomenologia do Espírito*, como uma proposta teórica alternativa, nomeadamente a de um sistema «científico» das figuras da consciência cuja conclusão será a da anulação da posição gnosiológica, ou seja, da oposição entre a consciência e o

[32] Refere Alvarez-Gomez justamente que esta mesma «falta de correspondencia emana de la índole misma de la conciencia.» (Alvarez-Gomez 1978, p. 159)

[33] *Ibid.*, p. 58.

seu objecto, e o acesso à «ciência especulativa» dos pensamentos objectivos, a *Ciência da Lógica*. Nesta última, o problema do significado das palavras e dos conceitos – referentes ao problema do conhecimento, mas também, como se viu, de «inumeráveis» outras – está exposto e desenvolvido sob a forma de determinações do pensar ou categorias. O problema do conhecimento estará então definitivamente superado, substituído por uma teoria de significações objectivas, no domínio das quais não faz sentido perguntar pela consciência ou sujeito que as pensa como seu objecto,<sup>34</sup> ou pelos modos da sua relação. Anulada a posição gnosiológica, e completado o sistema das figuras consciência, como diz Alvarez-Gomez, trata-se do sistema da «pura inteligibilidade»,<sup>35</sup> factor objectivo, mas que encerra em si também o princípio da subjectividade além da consciência, do sujeito que representa um objecto e do objecto para um sujeito.

O ponto central da *Fenomenologia do Espírito* é a descrição de uma «experiência», como alteração sucessiva do padrão de verdade. Conforme a experiência é aí definida: «este movimento dialéctico que a consciência exercita nela mesma, assim como no seu saber, como num objecto, na medida em que o novo objecto verdadeiro para ela daí emerge, é propriamente aquilo que se designa *experiência*.»<sup>36</sup> A experiência fenomenológica deriva da própria estrutura essencial da consciência, que torna sucessivamente para ela o que lhe aparece inicialmente como em si, que é integrado como um momento concluído e superado. Por isso, acentuando a verdade do empirismo, Hegel escreverá muitos anos mais tarde, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, que «tudo o que está na consciência, é experienciado – esta é mesmo uma afirmação tautológica.»<sup>37</sup> A ciência da experiência, a *Fenomenologia do Espírito*, implica sempre descrever a articulação da experiência, a qual consiste em deparar-se com o novo, que vem substituir o anterior, ao mesmo tempo em que o retém na sua base, por um lado como superado, por outro lado, também como constitutivo da consciência. A tese de Alvarez-Gomez é então, finalmente, que “a

[34] Observa Alvarez-Gomez a propósito da relação da Fenomenologia com a Ciência da Lógica, que «la *Fenomenología* es ya el sistema , pero por una parte las categorias no aparecen explicitadas y, por otra, el paso de unos contenidos a otros se hace ver primordialmente como generado por la actividad de la conciencia,» (Alvarez-Gomez 1978, p. 41) o que não acontece na *Ciência da Lógica*.

[35] Cf. *ibid.*, p. 258.

[36] Hegel 1980, p. 60. Alvarez-Gomez considera esta passagem um dos textos chave para a sua investigação (cf. Alvarez-Gomez 1978, p. 39).

[37] Hegel 1992, § 8, p. 20. Sobre este passo, cf. Álvarez-Gomez 1978, p. 50. Pela comparação sobretudo das três edições da *Enciclopédia*, Álvarez-Gomez defende a tese de uma crescente importância do conceito da experiência e da importância do papel das ciências empíricas ao longo do desenvolvimento da sua obra (cf. *op. cit.*, pp. 271, 296, 297, 304). A presença de uma definição tão clara da experiência já na Fenomenologia poderia matizar essa tese no que se refere à experiência.

experiência não é interpretada dialecticamente, mas ao contrário, a dialéctica é concebida e interpretada a partir do que Hegel considera como a essência da experiência.»<sup>38</sup> Por isso, a dialéctica segundo Hegel é somente a experiência bem compreendida, isto é, o conceito da experiência.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVAREZ-GÓMEZ, MARIANO 1978: *Experiencia y sistema: Introducción al pensamiento de Hegel*. Salamanca: Universidad Pontificia.
- FERRER, D. 2016: *A génese do significado: Introdução ao pensamento de Hegel*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida.
- HEGEL, G. W. F. 1980: *Phänomenologie des Geistes. Gesammelte Werke*. Vol. 9. Hamburg: Felix Meiner.
- HEGEL, G. W. F. 1992: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Gesammelte Werke*. Vol. 20. Hamburg: Felix Meiner.
- JÄSCHKE, W. 2010: *Hegel-Handbuch*. Stuttgart – Weimar: Metzler.
- MANCA- MAGRI - FERRARIN (eds.) 2015: *Hegel e la fenomenologia trascendentale*. Pisa: ETS.
- PIPPIN, R. 2008: «Eine Logik der Erfahrung? Über Hegels Phänomenologie des Geistes». In: Vieweg – Welsch (eds.): *Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 13-36.
- REINHOLD, K. L. 2013: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Gesammelte Schriften*. Basel: Schwabe.
- RUSSON, J. 2011: «The Project of Hegel's *Phenomenology of Spirit*». In: Houlgate - Baur (eds.), *A Companion to Hegel*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Sedgwick, S. 2008: «ERKENNEN ALS EIN MITTEL. HEGELS KANT-KRITIK». IN: VIEWEG - WELSCH (eds.): *Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 95-111.
- SIEP, L. 2000: *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes«: Ein einführender Kommentar*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- WINFIELD, R. D. 2013: *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Rethinking in Seventeen Lectures*. Lanham: Rowmann and Littlefield.

[38] Alvarez-Gomez 1978, p. 42. Igualmente Pippin enfatiza a unidade do conceito «mit seiner Entäußerung» na experiência (Pippin 2008, pp. 35-36). Uma vez que esta unidade é uma unidade diferenciada, que se trata aqui do *conceito* e da «essência» da experiência, e também que a Lógica, não obstante a constante e constitutiva referencia à experiência, manterá a sua autonomia como puro pensar, dever-se-á assumir a salvaguarda exposta por Winfield, de que esta concepção hegeliana não tem consequências simplesmente empiristas: «Hegel's reference to the «experience of consciousness» does not apply to the empirical domain in general. Rather, «experience» in the *Phenomenology* specifically refers to the process of «inversions» whereby each shape of consciousness discovers that what it took to be the object in itself is only what the object is for consciousness, leading to a new construal of the object by a new shape of consciousness» (Winfield 2013, p. 11).

WINFIELD, R. D. 2014: *Hegel and the Future of Systematic Philosophy*. New York: Palgrave.