



ESPÍRITO E CONSCIÊNCIA
NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* DE HEGEL

Leonardo Araújo Oliveira¹

Resumo: O presente artigo visa abordar, a partir da obra *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, o movimento dialético (necessário) de superação e conservação da consciência em suas sucessivas etapas; bem como sua relação com a formação do espírito em direção ao absoluto.

Palavras chave: Hegel; Fenomenologia do Espírito; Consciência; Absoluto.

¹ e-mail: leovash5@gmail.com.

INTRODUÇÃO

As três primeiras figuras da consciência (certeza sensível, percepção e entendimento), se detêm – no processo gnosiológico – ao objeto, mas já fazem parte, desde sua primeira etapa, do caminho da consciência em seu acesso ao saber em direção ao absoluto. Mas nesse primeiro movimento, a consciência ainda não toma conhecimento de si própria, pelo seu caráter objetivista, isto é, por *certeza sensível, percepção e entendimento* se definirem pela ligação do sujeito do conhecimento com, respectivamente, o *dado*, a *coisa* e a *força*, relacionando-se essencialmente com algo de ordem exterior a si próprio. A sucessão de figuras a partir da consciência-de-si é que evidenciará esse processo de conhecimento do próprio ato de conhecer, na medida em que se libera do objeto e se centra no sujeito – o que configura um avanço, pois se pretende identificar a realidade não somente como substância, mas também como sujeito. Assim, elaboraremos mais profundamente as etapas da consciência a partir da consciência-de-si, não ignorando as etapas anteriores, mas evidenciando-as como um processo que ainda não toma o homem e o espírito como centro (e um dos objetivos desse texto é mostrar como as etapas da consciência fazem parte de uma formação do espírito), mas que no fim, através do movimento dialético de superação e conservação, se unirá com as etapas da consciência de caráter mais subjetivista, na síntese do saber absoluto e na preparação do trono para o espírito absoluto.

Será também a partir da consciência-de-si que se formará o idealismo. Tal idealismo, quando não é absoluto (ou seja, quando não é o idealismo que Hegel toma para si) se contradiz, pois se prende ao visar e ao perceber (o idealismo atribuído a Kant), já que tal doutrina postula uma verdade, mas uma verdade incognoscível, de modo que o sujeito possa conhecer apenas o fenômeno. E o sistema de Hegel não se adéqua a uma filosofia que negue ao espírito o acesso ao absoluto.

Para Hegel, a filosofia deve acompanhar a apresentação do saber em seu processo de aparição, verificando, em que medida, o saber

absoluto se expõe no saber imediato, ou seja, se distanciando de Kant, pensa-se não em uma separação clara entre o fenômeno e coisa em si, mas uma participação do absoluto no próprio conhecimento fenomenal. A *Fenomenologia do espírito* é uma obra inserida nesse projeto, em que interessa não somente o objeto conhecido pela consciência, mas também e principalmente, os modos pelos quais a consciência conhece o mundo e a si mesma. Se nessa obra Hegel pretende fazer uma fenomenologia é porque busca compreender as maneiras de aparição do espírito, através das etapas da consciência. O saber absoluto é a última figura da consciência. Essa é a razão pela qual, nessa obra, o absoluto na forma do saber é mais bem desenvolvido do que na forma do espírito, que por sua vez, será melhor desenvolvida na *filosofia do espírito*, presente no último volume da *Enciclopédia das ciências filosóficas*². Mas, como indica Hegel (1992b, p.220), nas últimas palavras do texto o saber absoluto, enquanto a totalidade do processo, ainda está em movimento na forma da re-memoração e seu movimento implica a preparação para o estabelecimento da efetividade do Espírito absoluto.

HEGEL E O PROBLEMA DO ACESSO AO ABSOLUTO LEGADO POR KANT

A filosofia de Hegel e tudo o que é correntemente denominado de idealismo alemão, pode ser também caracterizada como pós-kantismo, na medida em que partem de resoluções e principalmente problemas deixados por Kant, ao se realizar a chamada revolução copernicana no campo da filosofia. Tal revolução consistia em fixar a razão como centro dos problemas gnosiológicos e das relações entre sujeito e objeto.

A crítica Kantiana estabelecia um tribunal da razão no domínio do pensamento, ao negar uma investigação que tivesse por objeto obstáculos

² O sistema da filosofia de Hegel pode ser dividido em três grandes eixos: Ciência da Lógica; Filosofia da Natureza; Filosofia do Espírito. A *Fenomenologia do Espírito* se enquadra nessa última parte, dentro do campo de investigação do Espírito subjetivo (pois o Espírito pode também ser tomado em sua face objetiva e em seu estágio absoluto), por isso a temática do Espírito absoluto só é desenvolvida no último volume da *Enciclopédia*, intitulado *A Filosofia do Espírito*, embora já tenha sua preparação na *Fenomenologia do Espírito*.

exteriores à razão, efetuando a crítica de um ponto imanente ao exercício dela própria; ou seja, não se buscava identificar inimigos do pensamento fora da razão ou através da experiência sensível (nas paixões do corpo, por exemplo), mas sim, se procurava verificar as ilusões – naturais e inevitáveis – que a razão engendra internamente³ (Cf. Kant, 2001, p, 297). Kant propõe seu projeto crítico, no prefácio da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*:

Por uma crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites; tudo isto, contudo, a partir de princípios (KANT, 2001, p. 6, grifos do autor).

Porém, como evidencia o filósofo de Königsberg, estabelecer o tribunal da razão implica em estabelecer os limites da própria razão e, com isso, os limites do conhecimento humano. Para Kant, o conhecimento humano se limita a ter acesso ao *fenômeno*, enquanto o *noumeno* – a *coisa em si* – não pode ser conhecida, mas que, também, não se pode evitar pensar a seu respeito, ou seja, permanece como um ideal da razão. Nessa instância é que se apresenta o problema para os pós-kantianos; e também, onde se situa o ponto de rompimento entre o idealismo posterior a Kant e a própria filosofia kantiana. Pois Hegel, como veremos, procurará, dialeticamente, destravar os obstáculos colocados ao espírito humano, através do movimento de sucessão das figuras da consciência, em vistas de possibilitar seu acesso ao absoluto.

Mas o que os filósofos posteriores a Kant lhe devem, em maior grau, é no que diz respeito ao postulado do Eu como condição primeira da relação entre pensamento e ser, pois a crítica implica como

³ Como argumenta Lebrun, ao comentar a filosofia de Kant: “é preciso parar de considerar o erro como um brusco acesso de loucura ou como a irrupção, no encadeamento das verdades, de uma causalidade fisiológica contingente, e desenterrar o seu germe na junção tenebrosa da *natureza* e da *ilusão*” (LEBRUN, 1993, p.60).

desdobramento, o retorno ao “eu penso” como instância seminal na relação entre consciência e ser. Mas a diferença do *cogito* kantiano para o cartesiano, reside precisamente na quebra de uma relação direta entre pensamento e ser – que Hegel procurará restituir (ainda que, no caso de Hegel, não seja só a restituição da relação direta, mas também da relação mediada entre pensamento e ser) – já que, para Kant, a verdade absoluta não pode ser conhecida pelo espírito humano, de modo que o acesso ao absoluto se efetue apenas pelo caminho da razão prática, como ratifica Lima Vaz: “O absoluto só se apresenta para Kant no domínio da Razão prática como postulado de uma liberdade trans-empírica, fora do alcance de uma ciência do mundo” (VAZ, 1992, p.10). A distinção se faz, então, no âmbito das formas puras da intuição, pois Kant introduz no “eu penso” as categorias do tempo e do espaço, o que delinea os limites do cogito.

Hegel também se atentará, em primeiro plano, ao problema do Eu, na esteira de Kant e de Fichte. Porém, enquanto Fichte, mesmo não reduzindo o mundo a uma unidade que se configura como indiferença absoluta (pois é Sujeito), ainda se detém nos limites do conhecimento intuitivo – Hegel recorrerá, para além da intuição, à forma do conceito. Mas no que diz respeito ao espírito, Hegel, acompanhando um movimento já iniciado por Fichte, ao se desvencilhar de Kant, busca reconhecer a realidade absoluta, não como coisa em si incognoscível, pois não a identifica apenas enquanto substância (como já estabelecera Spinoza), e sim, como sujeito.

A questão do Eu como problema da formação do Espírito em direção ao absoluto, através da sucessão das etapas da consciência, é posta em maior evidência no início do quarto capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, quando Hegel trata da dependência e da independência da consciência-de-si (Cf. HEGEL, 1992a, p.126). O Homem se diferencia do animal, fundamentalmente, por ser consciente de si próprio, de sua realidade e de sua dignidade. Tal consciência vem à tona, primeiramente, pela forma do Eu: “De início, a consciência-de-si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir de si todo o outro. Para ela, sua essência e objeto

absoluto é o Eu” (HEGEL, 1992a, p. 128). Esse Eu é devir e o seu Ser é ação, que será no *futuro* a sua própria obra, através da negação *presente* do que foi no *passado* (Cf. Kojève, 2002, p.12).

A *Fenomenologia do Espírito* se insere no projeto hegeliano de, através da apresentação do processo de sucessão das etapas da consciência, apontar para a formação do espírito – tomado em seu devir –, pela ação e pelo conceito, no movimento dialético de retorno às figuras da consciência, possibilitando, ao espírito, o acesso ao absoluto.

Contudo, o suceder da consciência ocorre somente por um processo em que, o movimento de transcendência daquilo que é limitado, lhe é imanente. Nesse sentido, a necessidade de ultrapassar a si mesma vem da própria consciência: “Essa violência que a consciência sofre – de se lhe estragar toda a satisfação limitada – vem dela mesma” (HEGEL, 1992a, p. 68). O movimento dialético da consciência é o devir da consciência, que se especifica em diferentes momentos de aparição, experimentando diferentes níveis de conhecimento, segundo suas diversas figuras.

O MOVIMENTO DE SUCESSÃO DAS ETAPAS DA CONSCIÊNCIA

A *Fenomenologia do Espírito* demonstra como o conhecimento sensível se eleva a condição de Ciência, através do processo das figuras da consciência: “A série de figuras que a consciência percorre nesse caminho é, a bem dizer, a história detalhada da *formação* para a ciência da própria consciência” (HEGEL, 1992a, p.67). A *Ciência* deve mostrar à *consciência-de-si* – potencial essencial do homem – que a efetividade lhe pertence, pois é princípio intrínseco à consciência.

Hegel se preocupa em mostrar a formação do espírito, demorando-se em cada etapa da consciência, pois busca uma concepção de filosofia que esteja intrinsecamente ligada ao processo demonstrativo. Diferente de outros tipos de conhecimento, como o matemático (de onde se retira uma crítica a Spinoza, por aplicar o método geométrico à exposição filosófica), o conhecimento filosófico se relaciona com a verdade por uma interação

onde o processo não desaparece. No interior do conhecimento filosófico, o processar tem sua importância assim como o resultado; a prova de onde se tira um produto lhe é inerente e não é posta de lado:

Nem o *resultado* é o todo *efetivo*, mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser. O fim para si é o universal sem vida, como a tendência é o mero impulso ainda carente de sua efetividade; o resultado nu é o cadáver que deixou atrás de si a tendência (HEGEL, 1992a, p. 23).

A filosofia, ao lidar com o real efetivo (não se limitando à abstração) lida com o movimento, pois o efetivo é a totalidade do processo, o resultado somado a seu vir-a-ser. O real é o todo e não se chegará ao verdadeiro sem que o movimento esteja completo. O verdadeiro é o Sujeito que, enquanto movimento dialético, é movimento que produz a si mesmo e retorna a si durante o processo. Por isso, não se permite apartar a dialética da demonstração.

A *Fenomenologia do Espírito* apresenta o caminho da consciência ao sofrer o impulso em direção ao verdadeiro saber; o caminho de elevação da alma ao espírito; conhecendo a si mesma, através da experiência completa de si mesma.

A consciência em seu estágio inicial, ou seja, a *consciência natural*, provará para si mesma ser um saber não-real, pois se evidenciará a si própria como, apenas, o ‘conceito’ do saber. Com isso, a consciência perde a sua verdade, traçando o caminho da dúvida e do desespero. A dúvida surge como a conscientização, como a descoberta da consciência de que, no interior do saber fenomenal (que toma o conceito não-realizado como verdade suprema), ela se encontra no âmbito da não-verdade. Forma-se o *ceticismo*.

O ceticismo (categoria que será ainda retomada aqui), em seu caráter mais comum, representa a si, em um primeiro momento, enquanto uma etapa da consciência imperfeita e não-verdadeira, como uma figura totalmente negativa, contemplando o resultado como algo puramente

vazio, como um nada de onde não se vislumbra saída. Mas, a consciência, ao notar que o *nada* é sempre *negação*, ou seja, que para se chegar ao resultado do nada, o processo correspondente é o de negar alguma coisa, e que, assim sendo, possui conteúdo e determinação, transmuta-se em outra forma, liberando o caminho para a completa sucessão das figuras da consciência. Dessa maneira se pode vislumbrar uma face positiva para o ceticismo: “o ceticismo que incide sobre todo o âmbito da consciência fenomenal torna o espírito capaz de examinar o que é verdade, enquanto leva a um desespero, a respeito de representações, pensamentos e opiniões pretensamente naturais” (HEGEL, 1992a, p. 67).

O ceticismo serve como purificador do espírito, na medida em que limpa o percurso de sua formação em direção à verdade. Tal limpeza é efetuada, principalmente, com a preocupação de se manter as opiniões fora do campo da filosofia, pois, como afirma Hegel em sua *Introdução à história da filosofia*: “O que logo se coloca diante da opinião é a verdade. Diante dela a opinião empalidece” (HEGEL, 1983, p.17). Não importa se o pensamento é próprio ou alheio, se estiver sob a forma da opinião, embarçará a consciência e a tornará incapaz de empreender sua busca.

Alcança-se o resultado do processo quando o saber se encontra a si mesmo. O que difere a consciência – enquanto potência humana – das faculdades dos demais entes, ou seja, das coisas naturais, é que enquanto estes não podem superar a si próprios, senão pela morte, aqueles, enquanto determinados a chegar ao fim do processo, não podem se fixar em nenhuma das etapas e estagnarem-se. A consciência, enquanto atuante e formando-se como o próprio ato de superar o limitado e de superar a si mesma, causa angústia, pois entra em um processo em que o desejo nunca se satisfaz, mas onde essa própria insatisfação é condição para a não conformidade com toda limitação:

A angústia ante a verdade pode recuar e tentar salvar o que está ameaçada de perder. Mas não poderá achar nenhum descanso: se quer ficar numa inércia carente-de-pensamento, o pensamento perturba a carência-de-pensamento, e seu

desassossego estorva a inércia (HEGEL, 1992a, p. 68).

Daí a necessidade da consciência, de ultrapassar-se a si mesma, conservando-se, no entanto, pois permanece como consciência, superando apenas a forma do que é limitado.

No que diz respeito às figuras da consciência, interessa aqui partir da consciência-de-si – quando a consciência sabe que sabe a si mesma –, que caracteriza a diferença última do homem e a própria verdade das figuras da consciência anteriores: *certeza sensível*, *percepção* e *entendimento*.

Em síntese, nas figuras da consciência anteriores à consciência-de-si, a consciência tinha sempre algo de ordem exterior como objeto de conhecimento, seja na figura da *certeza sensível*, onde o objeto é o *dado*, seja na figura da *percepção*, onde a *coisa* é o que entra em contato com a consciência (Cf. HEGEL, 1992a, p.86); ou também, seja na figura do *entendimento*, que tem como objeto a *força* (Cf. HEGEL, 1992A, p. 119). A diferença é que, no estágio da consciência de si, a investigação que faz a consciência reside no seio de sua própria certeza. Como ratifica Paulo Menezes:

Agora, a consciência examina sua própria certeza: seu objeto coincide com sua verdade. Com efeito: sendo o objeto ‘aquilo que é para o outro’, quando a consciência é objeto para si mesma, nesse caso coincidem ser-para-outro e ser-em-si. O Eu é o conteúdo da relação, como também o relacionamento; o que se opõe ao outro e o que ultrapassa; só que então é a si mesmo que se opõe e que ultrapassa (MENEZES, 1992, p. 56).

Objeto e verdade coincidem, pois, se se designa o objeto como algo que ‘é para outro’, une-se *ser-em-si* e *ser-para-outro* em uma identidade. Assim, o Eu surge dessa relação e é ela própria, opondo-se e ultrapassando o outro, que é também o si mesmo. O Eu, relacionamento entre ser-para-outro e ser-em-si, ultrapassa e conserva a si mesmo no mesmo movimento de ultrapassar e conservar o outro.

Ao tentar superar o outro, negando-o, a consciência reproduz

o outro como existência independente, reproduzindo a si mesma como desejo, mas desejo ininterrupto. A satisfação da consciência só viria então quando o objeto negado realizasse sua própria negação, de seu lado, como ser para-si e não somente ser em si. A satisfação se efetivaria então no encontro de duas consciências, uma vez que o desejo de uma consciência reside na busca por outra consciência, o que implica uma busca pelo *reconhecimento*. Como estabelece Lima Vaz: “a dialética do desejo deve encontrar sua verdade na dialética do *reconhecimento*” (VAZ, 1992, p.17). Assim, a consciência-de-si será apenas, em-si e para-si, segundo o reconhecimento de outra consciência-de-si.

Notar-se-á então que o ser-para-si não é diverso da consciência. A consciência-de-si é também para-si. O filósofo pode constatar tal identidade, enquanto se distancia para investigar. A consciência poderá aparecer, então, sob outra forma, ao abstrair-se de si mesma. Uma nova figura da consciência – como desdobramento da consciência-de-si – surge: a *consciência que pensa* (Cf. MENEZES, 1992). O pensamento, não enquanto representação, mas enquanto conceito possibilita ao Eu (relação) sua objetivação. Enquanto que as representações formam um outro para a consciência, a relação desta, ao contrário, com o conceito, se faz por uma identificação direta. O pensamento permite que o Eu exerça sua liberdade de mover-se dentro dele, conceitualmente, pois se identifica com seu objeto. Para Hegel, na história das ideias, essa liberdade pode ser encontrada no *estoicismo*:

Como é sabido, chama-se estoicismo essa liberdade da consciência-de-si, quando surgiu em sua manifestação consciente na história do espírito. Seu princípio é que a consciência é essência pensante e que uma coisa só tem essencialidade, ou só é verdadeira e boa para ela, à medida que a consciência aí se comporta como essência pensante. (HEGEL, 1992a, p. 135).

Mas Hegel criticará o estoicismo; basicamente, em três pontos: por seu abstracionismo, onde a consciência põe sua essência em abstrações; seu formalismo, pois o indivíduo não demonstra sua vida pela

ação, bem como não compõe um sistema através do pensamento; e por sua inacabada negação, pois não negando absolutamente o ser-outro, cai novamente em uma liberdade puramente abstrata.

A liberdade efetiva do pensamento, se não pode ser efetuada no estoicismo, encontra sua forma adequada no ceticismo. Nesse âmbito, não mais há abstração em relação às diferenças fora da consciência, mas sim a própria incorporação das diferenças, como pensamento em ato: “O cepticismo é a realização do que o estoicismo era somente o conceito; - e a experiência efetiva do que é a liberdade do pensamento: liberdade que em-si é o negativo” (HEGEL, 1992a, p.137). É eliminada a relação entre a consciência e a objetividade, tanto externa como internamente, pois não há nada de imutável e que não entre em movimento, buscando-se apenas a certeza da liberdade.

Porém, para Hegel, o ceticismo também comporta uma série de limitações; essas residem na confusão de onde tal doutrina é gerada e que também gera, qual seja: necessitando manter a certeza por trás da incerteza que afirma, pronuncia o nada no âmbito do conhecimento e da moral, mas se guia por valores e por uma certeza: a da negação completa – o que configura uma consciência dupla e contraditória: “No cepticismo a consciência se experimenta em verdade como consciência em si mesma contraditória; e dessa experiência surge uma nova figura que rejunta os dois momentos que o cepticismo mantém separados” (HEGEL, 1992a, p.140). Ao se reconhecer como dupla e incapaz de reconciliar o que se separa em seu interior, a consciência se torna, então, *consciência infeliz*, pois “a consciência infeliz é a consciência-de-si como essência duplicada e somente contraditória” (HEGEL, 1992a, p.140).

A consciência infeliz ainda mantém como representação do ‘em-si’, um além de si, negando. Mas, ao negar a si própria, subsume sua singularidade no negativo da consciência, chegando, assim, no universal – pois se eleva ao universal com a supressão do singular. Mas é a própria submissão ao universal que traz à consciência a assunção de

sua singularidade, pois a consciência pode chegar, assim, a se reconhecer como a própria verdade, como expressão mental de toda realidade efetiva. Desse modo a consciência pode encontrar-se identificada no *idealismo*.

No idealismo, é a ‘certeza da consciência de se identificar com a realidade efetiva imediatamente’ que define o conceito de Razão. Como evidencia Paulo Menezes:

Pois o Idealismo é o *resultado* que todo o movimento dialético, percorrido até aqui, produz e demonstra: No decurso das etapas da ‘certeza sensível’, da ‘percepção’ e do ‘entendimento’, o ser-outro foi esvaziado como *ser-em-si*. Em seguida, nas etapas da consciência- de-si, a demonstração se completou: o ser-outro deixou de ser real também *para-a-consciência* [...]. Foram duas fases e duas faces: na primeira, a verdade ou a essência era posta no ser, ou em-si; na segunda, ela se determinava somente para a consciência. Eis que agora se reduzem a uma verdade única, onde o que é em-si é apenas enquanto é para-a-consciência; e vice-versa (MENEZES, 1992, p. 79, grifos do autor).

Hegel demonstra também como esse idealismo precisa ser superado, pois não é absoluto e, sim, parcial. Aqui parece situar-se o ponto central do rompimento com Kant, pois, como afirma Hegel, o idealismo que se liga à razão pura, para chegar ao Outro que é em-si – que a razão não tem em si mesma, mas que lhe é essencial, pois não recua em pensá-lo – revela-se contraditório:

A Razão pura desse idealismo é remetida a esse saber do verdadeiro. Ela assim se condena, sabendo e querendo, a um saber não-verdadeiro; e não pode desprender-se do ‘visar’ e do perceber, que para ela própria não têm verdade nenhuma. Encontra-se numa contradição imediata, ao afirmar como essência algo que é duplo, e pura e simplesmente oposto (HEGEL, 1992a, p.158).

Tal idealismo não pode separar-se da percepção, que, no entanto, não lhe dá a verdade, pois é apenas fenômeno e não coisa-em-si. A contradição surge ao se afirmar um conceito abstrato da razão como verdadeiro. A realidade aparece como algo que não é realidade da própria

razão, quando “a razão deveria ser toda a realidade” (HEGEL, 1992a, p.158). Assim, a razão se declara como um permanente buscar que reconhece como impossível aquilo que busca.

A consciência tornada razão, retornando à percepção e à certeza sensível, regressa modificada – buscará, agora não mais a certeza do ser do outro, e sim, ao invés, no outro, buscará a certeza de si mesma. A consciência deixa então de apenas recolher impressões e passa a realizar a efetiva observação.

A *razão observadora* levará a consciência-de-si a encontrar a si própria como *coisa*, pois identificará a coisa como a si mesma. A consciência-de-si sabe que o objeto também é consciência-de-si, que é independente como coisidade, portanto, que também lhe reconhece como consciência-de-si que, por sua vez, se reconhece como consciência observada e observadora. Reside nesse ponto uma unidade no desdobramento das duas consciências, que é efetivada segundo o reconhecimento mútuo; ou seja, reside aí uma certeza da unidade que já é *espírito*, onde a razão escapa à condição de observadora, movimentando para a condição de *razão que-opera*.

O espírito é a ideia que alcançou o em-si e o para-si de sua existência; o conceito concreto; o sujeito na história. Ao realizar sua “filosofia do espírito”, na última parte do projeto da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* – dividida em Ciência da Lógica, Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito - Hegel propõe mais uma vez a divisão triádica que lhe é cara:

O desenvolvimento do espírito é este:

1º) O espírito é na forma da *relação a si mesmo*: no interior dele lhe advém a totalidade *ideal* da ideia. Isto é: o que o seu conceito é, vem-a-ser para ele; para ele, o seu ser é isto: ser junto de si, quer dizer, ser livre. [É o] *espírito subjetivo*.

2º) [O espírito é] na forma da *realidade* como [na forma] de um *mundo* a produzir e produzido por ele, no qual a liberdade é como necessidade presente. [É o] *espírito objetivo*.

3º) [O espírito é] na unidade – *essente em si e para si* e produzindo-se eternamente – da objetividade do espírito e de sua idealidade, ou de seu conceito: o espírito em sua verdade absoluta. [E] *o espírito absoluto*. (HEGEL, 1995, p.29, grifos do autor).

O espírito será dividido, então, em: *espírito subjetivo*, quando busca seu autoconhecimento e sua auto-realização, elevando-se à vontade e à liberdade na vida interior individual; *espírito objetivo*, quando o espírito se auto-concretiza como liberdade plena, através da realização de sua vontade situada na história – encontrando sua forma concreta no estado, que assegura a passagem do universal ao individual; *espírito absoluto*, quando subjetividade e objetividade são superadas e ocorre a reunião substancial dos dois, que antes eram tomados como pontos de vistas separados. O espírito torna-se, então, em-si e para-si e é elevado ao absoluto.

A FORMAÇÃO DO ESPÍRITO E SEU ESTÁGIO ABSOLUTO

Embora a alma (*Seele*) viesse a ser desenvolvida como tema filosófico apenas na *Enciclopédia* (na parte da “Antropologia”, que junto à “Fenomenologia” e à “Psicologia”, compõe o eixo do espírito subjetivo), Hegel já estabelece, na introdução à *Fenomenologia do Espírito*, que busca demonstrar um movimento que parte da alma ao espírito, isto é, da alma em sua imediatidade, e do espírito em sua ciência:

Já que esta exposição tem por objeto exclusivamente o saber fenomenal, não se mostra ainda como ciência livre, movendo-se em sua forma peculiar. É possível, porém tomá-la, desse ponto de vista, como o caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro. Ou como o caminho da alma, que percorre a série de suas figuras como estações que lhe são preestabelecidas por sua natureza, para que se possa purificar rumo ao espírito, e através dessa experiência completa de si mesma alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma (HEGEL, 1992a, p.66).

Esse processo, que é formado através da sucessão de etapas

da consciência, tem também um caráter pedagógico⁴, pois evidencia o processo de formação da consciência. Nesse âmbito, o da formação do espírito, Hegel acompanha as ideias do romantismo alemão, pois a noção de “formação” (*Bildung*) é característica dos romances desse período, como por exemplo, a obra de Goethe *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Em tal romance, o herói percorre diversas experiências, em que prevalece a negação das mesmas, onde o caráter pedagógico se revela pelo aprendizado através do erro, como ratifica Barbosa: “A experiência de *Wilhelm Meister* é posta como uma pedagogia do erro, uma autoeducação que traz a formação pelo próprio erro” (BARBOSA, 2010, p.68). Como anunciou a personagem do pároco rural, criada por Goethe: “não é obrigação do educador de homens preservá-los do erro, mas sim orientar o errado; e mais, a sabedoria dos mestres está em deixar que o errado sorva de taças repletas seu erro” (GOETHE, 2006, p.470).

Na *Fenomenologia*, Hegel descreve precisamente o retorno da consciência às etapas imprescindíveis para a formação do espírito, que no fim se revela como efetiva pela forma da *re-memoração*, evidenciando o percurso da consciência pelas etapas que eram tomadas como verdadeiras, mas que seriam provadas como verdades parciais, se revelando então, ao fim do percurso, não como mentiras, mas como não-verdades. É assim que a consciência aprenderá com os seus erros, reconhecendo que a negação do que era tomado como verdade, já traz, por um movimento dialético, uma nova verdade a ser percorrida.

O espírito que aparece na certeza da unidade no desdobramento

⁴ No que diz respeito ao caráter pedagógico da *Fenomenologia do Espírito*, além da influência do ambiente romântico na literatura vigente em sua época, outra experiência marcante para Hegel, nesse âmbito, teria sido a leitura do *Emílio*, de Rousseau. Alguns interpretes, como Leandro Konder, comentam essa influência: “Hegel leu o *Emílio*, de Rousseau, que representa o movimento pelo qual um educador ideal ajuda um jovem ideal a amadurecer. O livro lhe causou forte impressão. Foi então que lhe veio a ideia de descrever, no plano filosófico mais abstrato, as ‘figuras’ correspondentes aos momentos mais significativos do movimento “necessário” da consciência, desde seu despertar inicial até a conquista de uma situação na qual esse movimento coincide com o movimento da essência da realidade” (KONDER, 1991, p.27).

da consciência, ainda não é elevado da certeza para a verdade. Apenas se eleva à condição de verdade quando, efetivamente, o espírito se tornar substância, fazendo com que a razão que opera retorne às outras etapas da consciência, e também, quando se formar como essência espiritual simples, ou seja, transparente à consciência. Mas, para tanto, necessita de atravessar duas etapas anteriores, em que, primeiramente, enquanto indivíduo, busca sua efetividade no ser outro, e em um segundo momento, enquanto consciência-de-si que se unifica como razão universal. Essa verdade alcançada é a substância ética, que forma o todo das leis e dos costumes de um povo: “A totalidade dos costumes e das leis é uma substância ética *determinada*, que só se despoja da limitação no momento superior, a saber, *a consciência a respeito de sua essência*” (HEGEL, 1992a, p.224, grifos do autor).

A substância ética é a ‘Coisa Mesma’, a multiplicidade da consciência onde o espírito absoluto se realiza: “Assim, a substância ética é nessa determinação a substância *efetiva*, o espírito absoluto *realizado* na multiplicidade da *consciência* aí-essente” (HEGEL, 1992b, p.11). Ao experimentar a Coisa Mesma, a consciência experimenta uma essência que é também Sujeito, cuja operação é imediatamente para os outros e que é o Universal, cujo ser é o agir de todos e de cada um em sua individualidade; é também efetividade, pois a consciência que a experimenta a reconhece como tal ser efetivo singular, que é também, imediatamente, efetividade para todos.

O espírito é o Todo, o movimento do conhecer, em que a substância se transforma em sujeito; e o em-si, em para-si; e o objeto da consciência, em objeto da consciência-de-si, ou seja, em conceito. A força do saber de si nasce do trabalho do espírito na História. É na História que, no plano do espírito objetivo, a Ideia se realiza como liberdade, o que permitirá o autoconhecer-se absoluto, no retorno a si próprio. Porém, segundo a filosofia do espírito, o autoconhecimento do espírito tem que passar ainda por três formas: a arte, a religião e a filosofia – como estabelecido no terceiro volume da *Enciclopédia das ciências filosóficas*.

A arte apresenta a verdade à consciência através da intuição sensível. A religião ultrapassa a arte; e assim como as figuras da consciência – na *Fenomenologia* –, a partir da consciência de si, se diferem em maior grau das etapas da certeza sensível, da percepção e do entendimento, a religião se diferencia da arte – na *Enciclopédia* –, no que diz respeito à relação entre sujeito e objeto. Pois no plano artístico, o absoluto, se apresentando pela via da forma sensível, centra-se no objeto, enquanto que na religião, pelo caminho da interioridade transfere o absoluto para o sujeito. A filosofia é a terceira forma do Espírito absoluto, onde ocorre a síntese entre a objetividade artística e a subjetividade religiosa, pois:

Essa ciência é a unidade da arte e da religião, enquanto o modo de intuição da arte, exterior quanto à forma, o seu produzir subjetivo e o fracionar do conteúdo substancial em muitas figuras autônomas são reunidos na *totalidade* da religião; e o dispersar-se que se desdobra na representação da religião e a mediação dos [elementos] que se desdobram não só são recolhidos em um todo, mas também unidos na intuição espiritual simples, e elevados depois ao *consciente-de-si*. Por isso esse saber é o conceito, conhecido pelo pensamento, da arte e da religião, em que o diverso no conteúdo é conhecido como necessário, e esse necessário como livre (HEGEL, 1995, p.351, grifos do autor).

A filosofia requer o conceito, expressão concreta do pensamento⁵. O livre-pensamento, mais que o sentimento artístico e a interioridade religiosa, é a forma pura do saber. O pensamento pode ser reconhecido então, tanto como a subjetividade mais íntima, quanto como a exterioridade mais objetiva e universal.

⁵ Gilles Deleuze e Félix Guattari souberam reconhecer em Hegel, bem como em Schelling, esse trabalho de configuração do conceito como uma realidade filosófica concreta, que no autor da *Ciência da lógica*, não aparece sem o processo necessário de sucessão das etapas da consciência pela formação do espírito: “Hegel definiu poderosamente o conceito pelas Figuras de sua criação e os Momentos de sua auto-posição: as figuras tornaram-se pertencas do conceito, porque constituem o lado sob o qual o conceito é criado por e na consciência, [...] enquanto os momentos erigem o outro lado, pelo qual o conceito se põe a si mesmo e reúne os espíritos no absoluto de Si. Hegel mostrava, assim, que o conceito nada tem a ver com uma idéia geral ou abstrata, nem tampouco com uma Sabedoria incriada, que não dependeria da própria filosofia” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.20).

Mas se Hegel só aprofunda a ideia de *espírito absoluto* em sua *filosofia do espírito* – que compõe a *Enciclopédia das ciências* – é porque na *Fenomenologia do espírito* sua preocupação maior, como indica o próprio título, são os modos de aparecimento do espírito, através das figuras da consciência. E não poderia se falar do Espírito absoluto sem passar pela figura do Saber Absoluto, enquanto puro saber de si-mesmo: “O espírito absoluto só entra no ser-aí no ponto culminante, onde seu puro saber de si mesmo é a oposição e permuta consigo mesmo” (HEGEL, 1992b, p.141).

No entanto, é preciso alertar que o Saber absoluto, sendo o último estágio da consciência, não se identifica com a quietude. Ao contrário, é o saber absoluto que possibilita a re-memoração, enquanto consciência do movimento realizado pelo sujeito humano, ao recordar os momentos cruciais que compõem a totalidade de sua experiência, mas podendo transcendê-las com sua liberdade. Hegel explica esse processo de recordação, nas últimas linhas da *Fenomenologia do espírito*, ao marcar a necessidade de união entre a história (pelo lado da contingência) e da ciência (pelo lado do conceito), se preocupando menos com a perspectiva do movimento da consciência do que com a formação mesma do espírito; o que aponta para seu cuidado, nessa obra, com a ideia de Espírito absoluto (não parece uma escolha arbitrária concluir o livro falando de tal ideia) – mesmo ela sendo mais profundamente desenvolvida apenas posteriormente:

A meta - o saber absoluto, ou o espírito que se sabe como espírito - tem por seu caminho a recordação dos espíritos como são neles mesmos, e como desempenham a organização de seu reino. Sua conservação, segundo o lado de seu ser-aí livre que se manifesta na forma da contingência, é a história; mas segundo o lado de sua organização conceitual, é a ciência do saber que-se-manifesta. Os dois lados conjuntamente - a história conceituada - formam a recordação e o calvário do espírito absoluto; a efetividade, a verdade e a certeza de seu trono, sem o qual o espírito seria a solidão sem vida (HEGEL, 1992b, p.220).

CONCLUSÃO

A consciência precisa atravessar uma sucessão de figuras de si mesma, segundo uma ordem sistemática necessária, pois o processo pelo qual passa a consciência não aparece à consciência fenomenal, como se a consciência passasse, de maneira contingente, de um objeto a outro que a faz mudar. Ao verdadeiro filósofo, cabe reconhecer que a sucessão de etapas da consciência se realiza, dialeticamente, não por contingência, mas por uma necessidade interna, imanente ao processo da mudança.

O espírito alcança, no saber, realizando o movimento da sucessão de figuras da consciência, a pureza do seu ‘ser-aí’, que é o conceito. Seu ‘ser-aí’ se expande e as figuras são apresentadas como conceitos. Mas o movimento apenas se completa quando o saber reconhece o seu limite; quando seu ‘ser-aí’ for situado no tempo e no espaço, ou seja, na História e na Natureza. A natureza é o devir do espírito se reintegrando como sujeito; enquanto a História é o reencontrar-se do espírito consigo próprio, é a recuperação da perda de si no tempo.

Mas o Espírito só entra novamente em movimento quando se encontra em um nível mais alto. Assim, encontra sua forma superior na *re-memoração*. O espírito que se sabe como tal encontra sua meta no saber absoluto. Chegar-se-á ao saber absoluto pela rememoração dos espíritos na História, pelo agir livre na contingência. Mas pela forma conceitual, a via de acesso ao absoluto no saber é a Ciência do saber fenomenal. Através da reunião dos dois planos, entre a ação e o conceito, entre a História e a Ciência, chega-se a re-memoração, estabelecendo a efetividade, a verdade e a certeza do Espírito Absoluto.

Résumé: Cet article vise à présenter, à partir de l'oeuvre *Phénoménologie de l'esprit*, de Hegel, le mouvement dialectique (nécessaire) à la fois de dépassement et de conservation de la conscience à travers ses étapes successives, et de la relation de la conscience avec la formation de l'esprit vers l'absolu.

Mots-clés: Hegel ; Phénoménologie de l'esprit ; Conscience ; Absolu.

Referências

BARBOSA, Alexandre de Moura. *Ciência e experiência: um ensaio sobre a Fenomenologia do espírito* de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997.

GOETHE, Johann Wolfgang Von. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio III: A filosofia do espírito*. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992a. (Vol. I).

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992b. (Vol. II).

_____. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Hemus, 1983.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 5ª Edição. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto; EDUERJ, 2002.

KONDER, Leandro. *Hegel: a razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

MENEZES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1992.

VAZ, Henrique C. de Lima. A significação da Fenomenologia do Espírito. In: HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Vozes, 1992. (Vol.1).