

HEGEL E A CERTEZA SENSÍVEL

Anderson Aparecido Lima da Silva¹

Instituto Federal de São Paulo (IFSP)

 <https://orcid.org/0000-0001-8394-5525>

E-mail: Anderson.usp@outlook.com

RESUMO:

O objetivo deste artigo consiste em acompanhar parte da trajetória da experiência da consciência na filosofia hegeliana, tomando como ponto de incisão a subseção “Certeza-sensível ou o isto ou o visar” da *Fenomenologia do Espírito*. Num primeiro momento, trataremos de expor o que Hegel denomina “consciência natural”, tomando por base seu dito “saber imediato”. Com isso, analisaremos a relação cognitivo-instrumental tecida entre a consciência e o objeto da consciência, notadamente quando o objeto é posto como essencial, a saber, como o “Isto”. Ao ser visado, o “Isto” revela-se como um “Isto-aqui-agora”, como algo que traz em si sua negação, isto é, como um processo de mediação ancorada na universalidade contida na particularidade. Essa noção de universal impõe à “consciência imediata” uma série de premissas que esta não poderia aceitar sob o risco de se descaracterizar. A principal dentre elas diz respeito à impossibilidade de dizer seu objeto e, por conseguinte, de aspirar a constituir-se enquanto conhecimento. Por fim, destacamos que o malogro instrutivo dessa primeira forma de saber que denomina a si mesmo uma “certeza” expõe o caráter pedagógico do procedimento dialético desenvolvido na *Fenomenologia do Espírito*: o da consciência que se aperfeiçoa com as ilusões que perde na imanência de suas experiências, de seus fracassos e superações, isto é, no próprio ato de experienciar.

PALAVRAS-CHAVE: Hegel; Certeza sensível; Dialética; Mediação; Linguagem; Experiência.

HEGEL AND THE SENSE-CERTAINTY

ABSTRACT:

The purpose of this article is to follow a precise period of the trajectory of the experience of consciousness in Hegelian philosophy. It was chosen the subsection “sense-certainty or this or the aiming” of the *Phenomenology of Spirit* as standpoint. In a first moment, the aspects that Hegel calls “natural conscience”, based on his “immediate knowledge” are underscored. Since such perspective, it is analyzed the cognitive-instrumental relationship between consciousness and the object of consciousness, notably when the object is considered essential, namely, as “This”. In as much as it is targeted, the “This” reveals itself as an “This-here-now” as something that carries itself its negation, that is, the “this” has the role of a mediation process anchored in the universality contained in the particularity. This notion of universal imposes on the “immediate conscience” a set of premises that it could not accept under the risk of being mischaracterized. The main aspect amid them concerns the impossibility of saying what its object is and, therefore, aspiring to constitute itself as knowledge. Finally, it is highlighted that the failure of this first form of knowledge that calls itself a “certainty” exposes the pedagogical character of the dialectical procedure developed in the *Phenomenology of the Spirit*: the consciousness improves itself with its own illusions, losing itself under the immanence of its experiences, its failures and the process of overcoming, upon on the act of experiencing.

KEYWORDS: Hegel; Sense-certainty; Dialectic; Mediation; Language; Experience.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), São Paulo – SP, Brasil. Professor do Instituto Federal de São Paulo (IFSP), Jacareí – SP, Brasil.

“A *Fenomenologia do Espírito* é uma obra pedagógica, no mais rigoroso sentido do termo, ela visa conduzir aquele que está na ignorância, na *in-sciência*, a isto, que é o desenvolvimento do saber” (CHÂTELET, 1974, p. 179). Não foram poucos os estudiosos de Hegel a sublinhar, com François Châtelet, o caráter “pedagógico” da *Fenomenologia*. Tampouco faltaram ilustrações que propusessem analogias entre o livro de 1807 e *Fausto*, de Goethe – ressaltando nesse ponto a “travessia” de um percurso que “instrui” e “enriquece a experiência de si e do mundo” (BLOCH, 1977, pp. 55-56) –; ou ainda, a semelhança com *o Emílio* de Rousseau – asseverando que as duas obras visam ressaltar o caráter “formador” de uma “consciência natural” elevada à “liberdade” por meio das “experiências que lhe são próprias” (HYPPOLITE, 2003, p. 27). O que nos interessa nessas analogias diz respeito tanto ao solo comum do qual partirá o saber em sua forma mais “ignorante” ou “humilde”, qual seja, a “consciência natural” das coisas no mundo, que Hegel nomeará “certeza sensível”, quanto alguns dos aspectos de sua conseqüente suprassunção no desvelar da experiência da consciência. Assim, cumpre antes de tudo interrogar: do que se trata exatamente esse ponto inicial, qual o saber da certeza sensível?

O saber que, de início ou imediatamente, é nosso objeto, não pode ser nenhum outro senão o saber que é também imediato: - saber do *imediato* ou do *essente*. Devemos proceder também de forma *imediate* ou *receptiva*, nada mudando assim na maneira como ele se oferece, e afastando de nosso compreender o conceituar (HEGEL, 2000, p. 74)².

Neste primeiro parágrafo do subcapítulo “A Certeza sensível ou: o isto ou o visar”, Hegel delinea uma série de aspectos dessa “mais inocente” forma de saber. Podemos notar de saída que a certeza sensível se propõe a ser uma pura imediaticidade que adquire seu saber ou suas certezas recusando qualquer atividade prévia do conceito, isto é, de “forma imediata e receptiva” por meio dos objetos, também imediatos, que lhe advêm pelos sentidos. A certeza da certeza sensível é a de que a presença do ser se dá através da receptividade da sensibilidade. Sensibilidade essa na qual a consciência imediata reconhece-se e perde-se, à medida que, de certa forma, com ela se confunde, tal é sua pretensa imediaticidade entre pensar e ser. “A consciência sabe imediatamente o objeto, relação imediata que está tão perto quanto possível da unidade” (HYPPOLITE, 2003, p. 99).

Mais do que isso, a certeza sensível pretende-se um saber “fundante” no que diz respeito a todas as demais possibilidades do saber de algo ou do conhecimento, o que, nas palavras de Pinkard (1996, p. 23), seria dizer que “este conhecimento imediato (não-inferencial) – se possível – poderia ser o exemplo de algo que sabemos sem a necessidade de nada mais saber”. Uma das implicações deste tipo de afirmação seria aquela segundo a qual “há algo que conhecemos através desta “consciência natural” (não-inferencial) – isto é, algo que nós podemos conhecer sem a necessidade de conhecermos nada a mais? Se há algum conhecimento que é independente de prática social ou histórica, então o conhecimento imediato deve sê-lo” (PINKARD, 1996, p. 23). Em suma, o que afirma esta possível forma de conhecimento – a certeza sensível – é a certeza de que a presença do ser se dá através da receptividade da sensibilidade, o que o torna, desta feita, um saber puramente imediato, ou ainda, uma pura intuição da singularidade do objeto desobrigado das estruturas reflexivas da representação.

Desse modo, o que podemos afirmar sobre essa consciência é que estamos imediatamente conscientes de um objeto singular – numa relação que parece ser ao mesmo tempo não-inferencial e completa –, e que essa consciência é somente essa ligação direta com esse objeto singular e nada além, não havendo, dessa forma, nenhuma diferença expressiva entre a consciência e o objeto do

² Todas as traduções foram corrigidas quando julgado por mim necessário.

qual se é consciente. Tendo como lastro essa aparente plenitude, Hegel afirmará que “a certeza sensível aparece como a *mais verdadeira*”, ou ainda, como “o mais rico conhecimento”, isso na medida em que “do objeto nada ainda deixou de lado” (HEGEL, 2000, p. 74).

Não há dúvidas de que Hegel pretende criticar tal “saber”³. Contudo, o alemão não procede de modo a efetuar uma crítica superficial a essa confrontação entre sujeitos e objetos do mundo totalmente independentes uns dos outros afirmando, por exemplo, que na verdade se trata de um saber inferencial e mediado pelas estruturas do saber (tal como afirmar, ainda, de um ponto de vista *filosófico*, que a própria distinção entre sujeito e objeto já implica uma mediação – na qual cada um só é pelo outro –, uma afirmação que o dito saber imediato não aceitaria), mas procede antes de modo a conduzir sua crítica de dentro para fora, isto é, propõe a efetuar uma crítica imanente que faça com que a própria consciência reconheça a “pobreza” desse conhecimento supostamente “o mais rico”.

Para tanto, é mister checar mais detidamente esse “saber” ou essa “certeza” da certeza sensível, afinal de contas, se esse saber imediato é também, como afirma Hegel, um saber *do* imediato, deve-se sublinhar primeiramente que, para além daquela suposta “plenitude” entre o intuir e o ser que o saber imediato postula, este admite, no entanto, que o objeto traz a medida do saber. Nesse ínterim, “o objeto é o verdadeiro e a essência” da certeza sensível, pois “o saber não é se o objeto não é” (HEGEL, 2000, p. 75). A verdade da certeza sensível é a revelação do objeto através da intuição imediata que, como “saber” ou “certeza”, crê poder mostrar aquilo que intui, mesmo que não admita pressupostos de conceitualização desse intuído. É por este prisma que Hegel afirmará (2000, p. 75): “o objeto portanto deve ser examinado, a ver se é de fato, na certeza sensível mesma, aquela essência que ela lhe atribui; e se esse seu conceito – de ser uma essência – corresponde ao modo como se encontra na certeza sensível”.

Isto posto, o próximo passo requer que lancemos a seguinte questão: o que sabe o saber sensível de seu objeto? Ora, de saída, tem-se a certeza de que o objeto nos está diretamente ligado, entretanto, se nos mantivermos nas vias da imediaticidade da certeza sensível, não poderíamos ir muito além de dizer sobre este objeto singular que, além de nos estar ligado, ele *é*. Em outras palavras, uma vez que recusa toda espécie de mediação que pudesse alterar seu objeto, a única certeza do saber sensível é o *ser*, nada além do ser: “do que ela [certeza sensível] sabe só exprime isto: ele *é*”, ou ainda, “a coisa é, para o saber sensível isso é o essencial: esse puro ser, ou essa imediatez simples, constitui sua verdade” (HEGEL, 2000, pp. 74-75).

Um excerto de Jean Hyppolite (2003, p. 100) é bastante elucidativo do que ora se dispõe:

Ela própria [a certeza sensível] não se desenvolve enquanto consciência que se representa diversamente as coisas ou as compara entre si, uma vez que isso seria fazer intervir uma reflexão e, conseqüentemente, substituir, ao saber imediato, um saber mediato. Se digo que é noite ou que essa mesa é preta, emprego nomes que designam qualidades e que supõem comparações, as quais introduzem uma mediação nesse saber. [...] Não se poderia sequer falar de algo como a mesa, conhecida somente por suas qualidades e inferida a partir destas. Se quisermos descrever a situação dessa consciência ingênua que sabe imediatamente o seu objeto, segundo a expressão de Hegel na *Lógica*, devemos voltar ao estado de espírito dos negros que, diante da novidade de um objeto, apenas exclamam: “há algo aqui”.

Assim, o que podemos afirmar sobre o objeto da certeza sensível – levando-se em conta que a inserção de qualquer predicado inseriria uma mediação que a descaracterizaria – é que este

³ Hyppolite deixa claro, igualmente, que a subseção que temos em vista “é uma crítica de todo saber imediato e, ao mesmo tempo, uma passagem da certeza sensível à percepção” (HYPPOLITE, 2003, p. 98)

“puro ser” (objeto singular imediato) é algo ao qual só podemos nos referir através de demonstrativos não predicados, tal como “Isto”. Em virtude de ser seu objeto imediato, o “Isto” é dado à certeza sensível como sua verdade.

Assim, caso se exija que esse saber sensível não fique apenas no campo de sua certeza (subjativa) e apresente no campo público sua verdade (objetiva), urge ir ao encontro da certeza sensível pedir para que nos indique o “Isto” que afirma, no intuito de examinar qual o estatuto dessa imediatez que sustenta. Será esse processo de indicar o visado (o “Isto”) – a capacidade da consciência de expressar o que aparece à sua intenção de maneira imediata – a força motriz do movimento dialético da consciência sensível. Por esse meio a consciência realizará a experiência de que a expressão do ser indicado manifesta-se não mais como imediata, mas como processo de mediação, como operação inferencial. O pronunciar da pergunta que dará início efetivamente a esse movimento dialético será: “*Que é o isto?*”, ou ainda, nos termos em que Heidegger (1994) formula a pergunta, “em que consiste a istoidade (l’heccité) do Isto”?

O isto e o visar

Se o tomamos [o Isto] no duplo aspecto de seu ser, como o *agora* e como o *aqui*, a dialética que tem nele vai tomar uma forma tão inteligível quanto o ser mesmo. À pergunta: *que é o agora?* Respondemos, por exemplo: *o agora é a noite*. Para tirar a prova da verdade dessa certeza sensível basta uma experiência simples. Anotamos por escrito essa verdade; uma verdade nada perde por ser anotada, nem tampouco porque a guardamos. Vejamos de novo, agora neste meio-dia, a verdade anotada; devemos dizer, então, que se tornou vazia. (HEGEL, 2000, p. 76).

O que Hegel expõe de maneira sintética é que todo “Isto” visado, por ser uma singularidade imediata, só pode ser um “Isto-aqui-agora”⁴, o que é um outro modo de dizer que todo visar dá-se sempre a partir da dupla forma da intuição, qual seja, num determinado tempo, que é imediato, o agora; e num determinado espaço, também imediato, o aqui. Ao comentar a temática que se desenha no parágrafo aludido, Heidegger (1994, p. 109) oferece uma profícua observação:

“Que diz a certeza sensível assim que a interrogamos, assim que perguntamos efetivamente e em um caso efetivo isso [ce] que é para ela o isto [ceci]? Que é para ela a istoidade [l’heccité] dessa janela? Resposta: ela é a janela aqui. Ou a istoidade dessa pulsação cardíaca? Resposta: ela é este agora. O aqui e o agora constituem a istoidade do isto”.

Dado que a própria “istoidade” do Isto é o aqui e o agora, o próximo passo de Hegel consistirá em investigar o que acontece a uma coisa quando a intuímos no espaço e no tempo, ou melhor, como se dá a experiência no interior do espaço e do tempo. Nesse caso, notadamente, Hegel dá preferência à análise do tempo tal como aparece à certeza sensível, ou seja, ao “Agora”.

Qual é, pois, realmente o estatuto desse agora que apareceu como verdade do Isto? Ora, o agora não pode ser mais do que isso que é imediatamente agora, sua verdade aponta ao ser que constitui precisamente o agora neste instante: no exemplo de Hegel, “agora é noite”. Contudo, o filósofo não parece satisfazer-se com essa conclusão e propõe uma experiência que possa “tirar a prova da verdade dessa certeza sensível”. Traduziremos essa experiência na seguinte articulação

⁴ “O que é crucial para caracterizar o objeto da 'certeza sensível' é sua singularidade, seu 'isto-aqui-agora'”. (PINKARD, 1996, p. 25).

ilustrativa: suponhamos que no momento em que escrevo essas linhas seja noite: eis aí uma verdade incontestável: agora é noite. Podemos conservá-la anotando-a em um pedaço de papel e fixando-o na parede. Porém, suponhamos que alguém, na manhã posterior, entre na sala e atente a esta afirmação fixada na parede: “agora é noite”. De forma alguma esse alguém assentiria à confirmação da veracidade da frase. Durante a madrugada, a proposição tornou-se não-verdadeira, isto é, a “verdade anotada” “se tornou vazia”. E caso se queira ainda “consertar” essa verdade ou preencher tal vazio escrevendo “agora é dia”, dali a poucas horas essa verdade terá se desvanecido, assim como a primeira. Há sempre, portanto, um desvanecimento do agora indicado instantaneamente. Desta feita, poderíamos dizer que, devido a seu caráter evanescente, *o agora não é*.

Não obstante, há de se consentir que se trata de um desvanecimento bastante peculiar:

O agora que é noite foi conservado, isto é, foi tratado tal como se ofereceu, como um essente; mas se mostra, antes, como um não-essente. O agora mesmo, bem que se mantém, mas como um agora que não é noite. Também em relação ao dia que é agora, ele se mantém como um agora que é o dia, ou seja, mantém-se como um negativo em geral. Portanto, esse agora que se mantém não é um imediato, mas um mediatizado, por ser determinado como o que permanece e se mantém porque outro – ou seja, o dia e a noite – não é. Com isso, o agora é tão simples ainda como antes: agora; e nessa simplicidade é indiferente àquilo que se joga em torno dele. Como o dia e a noite não são o seu ser, assim também ele não é o dia e a noite; não é afetado por esse seu ser-Outro. Nós denominamos universal esse tal Simples que é por meio da negação; nem isto nem aquilo – um não-isto –, e indiferente a ser isto ou aquilo. O universal, portanto, é de fato o verdadeiro da certeza sensível (HEGEL, 2000, p. 76).

Se há sempre um desvanecimento do agora em suas diversas tentativas de designar o instante, é possível notar certo descompasso incessante entre o agora e o instante que tenta designar. Algo que leva diretamente a sublinhar que o agora não é exatamente – tal como antes supunha – presença ao singular, mas é antes de tudo, de certa forma, o nome que indica a negação de todos os instantes (manhã, tarde ou noite). No entanto, Hegel enfatiza que, nessa negação mesma de todos os instantes que é, o agora ainda assim “é conservado”, isto é, *o agora é*.

Deve-se compreender o caráter disso que poderíamos designar como “conservação evanescente” da seguinte maneira: porquanto o agora não se mostra como um ente, muda sem cessar, ou seja, é sempre um ser-outro, ainda assim se continua a dizer: agora, este agora. O agora é porque continua idêntico entre as diferenças através das diferenças entre noite, dia ou amanhã. Além disso, somente é agora porque nem é dia, nem noite, nem qualquer outro momento do tempo e, todavia, pode ser também noite e dia: ele se conserva através da negação de todos os outros momentos do tempo. Em seu caráter constantemente evanescente, o agora não é designação desse instante, tampouco do outro-instante que se segue, o agora é, na verdade, apenas essa passagem incessante no outro. O agora passa a ser, desse modo, aquilo que *não sendo, é*.⁵

Sob este prisma pode ser compreendida a afirmação de que o agora é um “negativo em geral”, ou ainda, que não é “nem isto nem aquilo – um não-isto –, e indiferente a ser isto ou aquilo”.

⁵ Vale pontuar: processo semelhante ocorre com a outra forma do “Isto”, a saber, o “Aqui”: “‘o aqui, por exemplo, é uma árvore’. Quando me viro, essa verdade desvaneceu, e mudou na oposta: o aqui não é uma árvore, mas antes uma casa. O próprio aqui não desvanece, mas é algo que fica, no desvanecer da casa, da árvore etc. [o “aqui” não é nem uma casa nem uma árvore, e pode ser uma ou outra]; e indiferente quanto a ser casa ou árvore [não é afetado pelo seu ser outro]. Assim, o isto se mostra de novo com a simplicidade mediatizada, ou como universalidade” (HEGEL, 2000, p. 77). As observações entre colchetes são minhas.

Não se trata, pois, de afirmar tão somente que o “Agora não é”, tampouco que o “Agora é”, mas sim que o “Agora” é aquilo que, “não sendo, é”. Hegel buscou sistematizar esse procedimento dialético nos seguintes termos:

1) indico o agora, que é afirmado como 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. (HEGEL, 2000, p. 79)

É a apresentação dessa dialética do visar que nos remete ao fato de que o “Isto”, objeto da “consciência natural” que é sempre um “Isto-aqui-agora”, não é um termo imediato, tal como se pretendia, mas, antes, algo que traz em si sua negação. Ora, “este simples que é por meio da negação” é justamente o que Hegel denomina o “universal”. O que nos permite colocar a análise em tela nas vias de um *processo de mediação* que tem como eixo a revelação da *universalidade* contida na particularidade, isto é, a revelação da negatividade contida no cerne daquilo que se pretendia completa positividade, dando-se através do inquirir a essa “positividade/particularidade” mesma. Foi o que bem notou Marcuse (1969, p. 104), ao afirmar que

a análise da certeza sensível demonstra a realidade do universal e desenvolve, ao mesmo tempo, o conceito filosófico de universalidade. A realidade do universal é provada pelo próprio conteúdo dos fatos observáveis; ele existe no processar-se daqueles fatos, e só pode ser apreendido dentro e através do que é particular.

Assim, o descompasso incessante existente entre o agora e o instante expõe a relação intrínseca que aí havia implicada como “o verdadeiro da certeza sensível”, qual seja, a negatividade do universal que inseria a mediação no cerne do objeto da certeza sensível, que se pretendia imediata.

O visar e o dizer

Há de se ressaltar ainda que o descompasso entre o agora e o instante – isto é, a experiência da incapacidade de designar a particularidade do instante – enuncia concomitantemente certo descompasso entre significação e designação, ou ainda, entre o visar e o dizer (a intencionalidade e sua expressão). Aspecto que podemos aferir ao tomar nota da afirmação hegeliana:

Enunciamos também o sensível como um universal. O que dizemos é: isto, quer dizer, o isto universal; ou então: ele é, ou seja, o ser em geral. Com isso, não nos representamos, de certo, o isto universal ou o ser em geral, mas enunciamos o universal; ou por outra, não falamos tal e simplesmente tal como nós o visamos na certeza sensível. Mas, como vemos, o mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente nosso visar, e porque o universal é o verdadeiro da certeza sensível, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está pois totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que “visamos” (HEGEL, 2000, p. 76).

Compreendamos paulatinamente o que ocorre a partir dessa inflexão. Pois bem, se até então ressaltamos que “indicar é fazer a experiência de que o agora é um universal” (MENEZES, 1985, p. 38), doravante a consciência efetua um novo passo e constata que o universal – e, conseqüentemente, a negação e a mediação que nele estão implicadas – invade não só a esfera da

designação mais simples, mas também aquela da enunciação verbal. Neste ponto, atingimos o problema eminentemente linguístico implicado na consciência sensível, qual seja, o problema ligado aos modos de expressão do que aparece à consciência como presença imediata do ser em sua integralidade. Trata-se da fratura instaurada entre o “visar” e o “pronunciar”:

Nós dizemos: *isto*. Isso (*ce*) que nós dizemos então, é o isto universal e, no entanto, nós visamos isso (*ce*) que é um isto (*ceci*), a árvore. Isso (*ce*) que nós visamos propriamente *no* isto (*ceci*) universal nós não podemos absolutamente o dizer com o isto. Nós dizemos “isto”, e ele resulta no isto universal. A língua diz o contrário disso que nós visamos. Nós visamos o singular, ela diz o universal (HEIDEGGER, 1994, p. 112).

Incapaz de se exprimir para além da intuição espaço-temporal, a certeza sensível estará sempre imersa no caráter evanescente de uma referência que diz sempre o universal (“Isto” que vejo “aqui” e “agora”) enquanto visa um particular (a mesa, a árvore, etc.), e, por conseguinte, ao tentar expressar-se a outra consciência, não será capaz de ir além desse impasse da intuição espaço-temporal do imediato. Ao tentar exprimir-se, a certeza sensível percebe necessariamente que aquilo que acreditava poder abranger em sua imediaticidade nada mais é do que um processo dialético de negação e mediação que, por sua vez, a atira a uma universalidade não muito diferente do incomunicável, do inefável, pois “dizer o aqui e o agora, o que parece ser o mais determinado, é dizer de fato qualquer momento do tempo ou qualquer ponto do espaço. O mais preciso é também o mais vago”, isso porque “o ser que é o imediato, a verdade essencial da certeza sensível, é ele próprio todo o ser e nenhum” (HYPPOLITE, 2003, p. 102). Pra Hegel, o “puro ser” não é, portanto, marca de plenitude, mas de indeterminação e esvaziamento.

Cabe notar que os termos mobilizados pela consciência sensível em seu “léxico primitivo” (“isto”, “aqui”, “agora”) têm uma característica muito peculiar, que é a de serem “termos cuja referência varia de acordo com o contexto de sua articulação” (PINKARD, 1996, p. 25). Tais termos são aquilo que poderíamos chamar de *deíticos*. Os *deíticos* estão ligados ao problema linguístico da assim chamada “designação ostensiva”, que consiste, *grosso modo*, na tentativa de fundar a significação de um termo através da indicação de um caso que cairia sob a extensão do uso deste termo: se digo que agora é noite, dali a poucas horas, não mais será noite, contudo manter-se-á em qualquer relação temporal sempre um agora, o qual passou pela tentativa de fundamentar-se enquanto significação daquele instante chamado noite e, contudo, cai sob a extensão de qualquer outro instante que busque designar imediatamente; aliás, se se referem imediatamente a um determinado objeto, podem ser universalmente usados para se referir a todo e qualquer objeto e, ao mesmo tempo, a nenhum, tal sua extensão: todo e qualquer objeto pode ser um “Isto” e um “Agora”, embora “Isto” e “Agora” não digam respeito a nenhum objeto em particular. Os *deíticos* procuram definir a significação através da indicação da designação ostensiva da referência.

Nestes termos há uma dupla natureza: funcionam, por um lado, como símbolo, devido a sua relação convencional à referência, mas, por outro lado, funcionam também como índice, devido a sua relação existencial à referência particularizada pelo e no contexto; é esse o nó da incongruência inconciliável entre a significação e a designação que experimenta a certeza sensível. Nas palavras de Paulo Arantes,

Hegel apoia-se manifestamente numa propriedade do termo “agora”, ao passo que a consciência sensível referia-se apenas à *coisa*, de sorte que, ao ser instada a enunciar a sua certeza, dirá exatamente o contrário do que tem em vista. A propriedade em questão vem a ser a da unicidade da experiência. Aplicando-se a um único “objeto” de cada vez quando

começa a referir-se a um novo objeto, o termo “agora” deixa de ser aplicável ao antigo objeto.

A dialética do particular e do universal conduz à impossibilidade da linguagem em fundamentar significações a partir de designações ostensivas, pois – uma vez que a linguagem está necessariamente vinculada a operações universalizantes do signo – embora a consciência imediata vise sempre um caso particular que lhe aparece de forma imediata à intuição sensível, ao tentar enunciar o particular sensível visado, ela anuncia, necessariamente, sempre o universal. Nessa direção segue a afirmação de Lyotard (1985, p. 36) segundo a qual “a *Fenomenologia do espírito* se inicia a partir da declaração de uma exterioridade irreduzível do sensível ao dizível”.

O singular visado pela consciência sensível é sempre um universal, é impossível ao saber imediato, então, definir um singular sensível. Mais do que isso, “o singular visado pela própria certeza sensível é de fato seu próprio contrário, é seu universal mais abstrato. De certo a consciência visa outra coisa, mas não pode dizê-lo, portanto não atinge aquilo que visa. A linguagem recusa-se a isso” (HYPPOLITE, 2003, p. 102). Não é por outro motivo que Hegel destaca que aqueles que acreditam “que a realidade ou o ser das coisas externas, enquanto estas ou enquanto sensíveis, tem uma verdade absoluta para a consciência” – enfim, os defensores da certeza sensível –, sequer compreendem o que propõem: “uma afirmação dessas não sabe o que diz; não sabe que diz o contrário do que quer dizer”, e isso porque, sendo o universal a verdade da certeza sensível, “dizem imediatamente o contrário do que ‘visam’” (HEGEL, 2000, pp. 80-81).

Não se trata de afirmar, entretanto, que a proposta hegeliana aponta a uma queda no mutismo do “indizível” ou num silêncio “eleusiano”. Ao contrário,

tentar dizer a percepção significa, para Hegel, ter a experiência da impossibilidade de dizer aquilo que queremos-dizer [aquilo que visamos], mas isto não, como em Elêusis, por uma incapacidade da linguagem para proferir o indizível (em virtude de uma “pobreza de palavras” e dos “ressequidos signos”), mas porque o próprio universal é a verdade da certeza sensível, e é, portanto, precisamente esta verdade que a linguagem perfeitamente diz” (AGAMBEN, 2006, p. 25).

Em outros termos, o que Agamben busca enfatizar é que a certeza sensível propõe-se a atingir um conhecimento que não pode sustentar, ou melhor, que está para além da esfera de sua imediaticidade: o universal que carrega em si deveria forçar a certeza sensível a admitir algo que não admite, a saber, o estabelecimento de um contexto (realidade mediatizada) que pudesse referendar a aplicação de déiticos e impedir sua queda numa total incompreensão.

Um “isto” só poderia ter sentido no contexto de determinada mensagem, ou seja, o “isto” deveria ser posto sempre “em relação a...”, o que é o mesmo que dizer que a designação ostensiva – a pura imediatez – só teria sentido se inserida numa estrutura de mediação, pois se

o déitico “agora” não remete à “realidade”, nem a posições objetivas no tempo, mas à enunciação, cada vez única, que o contém e assim reflete seu próprio emprego, ou seja, remete à mensagem, é enfim auto-referencial ou, na língua hegeliana, mostra-se como simplicidade “mediatizada” (ARANTES, 1996, p. 389).

Nesse aspecto, o epicentro da crítica que Hegel dirige aos defensores do saber sensível concerne ao fato de que estes pressupõem que a certeza sensível é consciente de seu objeto, sem que, porém, esse objeto esteja posto num contexto de articulação.

Desse modo, não se trata apenas de afirmar que a certeza sensível não pode “dizer” seu objeto, ou que diz o universal quando tenta designar o particular, mas, antes, que a dita

“unicidade” do “Isto-aqui-agora” por esta proclamada não é suficiente para a expressão pública de um saber que se pretenda conhecimento, e isso em sua dupla natureza – como símbolo e como índice. De acordo com Terry Pinkard (1996, p. 26),

devido à maneira como os objetos da certeza sensível variam, o ponto de Hegel é que o uso de demonstrativos (“isto”, “aqui”, e “agora”) dividem com o uso de referências descritivas singulares (como “o gato no chapéu”) a característica de serem mediados por “universais” -, isto é, a característica de estarem ligados com outros contextos [sets] de descrições e, portanto, serem formas de conhecimento mediato.

Em outras palavras, não podemos intuir objetos imediatamente, mas somente a partir de estruturas de relações: o contexto é a condição de possibilidade da consciência. Não aceitando as consequências de sua própria verdade, a saber, o universal – que leva à implicação de que “a determinação da forma mais pura de conhecimento é sempre mediada por outros fatores ao invés de ser simplesmente o que primeiramente parece estar incluído na consciência mesma” (PINKARD, p. 27), frise-se –, a certeza sensível atira-se no contrassenso de não poder expressar linguisticamente seu objeto, enfim cai numa inefabilidade que lhe tira automaticamente qualquer pretensão cognitiva. A certeza sensível não pode, assim, tratar-se de um *conhecimento* imediato, no sentido forte do termo: “de fato, o desfecho da certeza sensível é que não há consciência (*awareness*) *imediatamente* significativa de qualquer objeto e, portanto, qualquer conhecimento imediato no sentido em que a 'certeza sensível' originalmente alegava” (PINKARD, p. 27).

Nota-se, assim, o que poderíamos designar como um “fracasso” da certeza sensível ao tentar dizer seu objeto: se antes a certeza desse saber fazia-se passar como “o mais rico conhecimento”, agora “esta certeza se faz passar a si mesma como a verdade mais abstrata e mais pobre” (HEGEL, 2000, p. 74), pois, imersa na incapacidade de expressar seu objeto, dele afirma apenas sua existência. Posto que “o mais verdadeiro é a linguagem” (aquilo que não se pode exprimir não é objetivamente verdadeiro), uma consciência que apresente como seu conteúdo apenas um puro “Isto” indeterminado não pode aspirar a grandes conquistas na ordem do saber, pois embora esse sentimento da imediatez inefável possa parecer a si mesmo de uma riqueza extrema, todavia, sob pena de sair de sua imediatez, não pode dar provas dessa riqueza. Por esse viés, o inefável deve ser visto como indicador daquilo do qual não podemos ter nenhuma cognição e, por conseguinte, nenhum conhecimento. O que é da ordem do saber só pode ter validade objetiva se for expresso, “a opinião de Hegel aqui parece ser: se você não pode dizer isto ou mostrar isto, você não sabe isto” (PINKARD, 1996, p. 27). E por isso esse indizível que atinge a certeza sensível ao visar seu objeto não pode ser outra coisa senão “o não-verdadeiro, não racional, o puramente 'visado’” (HEGEL, 2000, p. 82). Outro modo de dizer que a certeza sensível é incapaz de dizer o que “visa”:

se quisessem dizer efetivamente este pedaço de papel que “visam” – e se *quisessem dizer* [mesmo] – isso seria impossível, porque o isto sensível, 'que é visado', é *inatingível* pela linguagem, que pertence à consciência, ao universal em si. [...] Quando digo: uma *coisa singular*, eu a enuncio antes como de todo *universal*, pois uma coisa singular todas são; e igualmente, *esta* coisa é tudo o que se quiser. Determinando mais exatamente, como este pedaço de papel, nesse caso, *toda e cada* papel é um *este pedaço de papel*, e o que eu disse foi sempre e somente o universal.” (HEGEL, 2000, PP. 81-82)

Conclusão

Ao partirmos daquilo que se denominava “consciência natural” e demandando que nos indicasse o objeto de seu “saber imediato”, encontramos o “Isto”, que, por sua vez, nos indicou como estatuto de sua imediaticidade as figuras da intuição chamadas “aqui” e “agora”. Ao tomar o “agora” como parâmetro discursivo, colhemos como fruto dessa passagem inicial o fato de que no momento em que a certeza sensível tenta sair de si mesma e indicar aquilo que visa, ela percebe necessariamente que aquilo que acreditava abarcar imediatamente no gesto de mostrar é, na realidade, um processo dialético de mediação e negação. Tal processo encontra sua mola propulsora no papel central desenvolvido pelo conceito universal. Nesse sentido, podemos reiterar com Hyppolite (2003, p. 107), que “o que se ganhou com essa experiência é a primeira noção do universal oposto ao singular e mediatizado por ele”. Essa noção de universal impõe à “consciência imediata” uma série de premissas que esta não poderia aceitar sob pena de se descaracterizar. Nessa direção, destacam-se as implicações linguísticas do uso dos *deíticos* e sua inerente impossibilidade de designação referencial “ostensiva” que não se permitisse a aceitação de uma estrutura de mediação prévia. A consciência “imediata”, não podendo dizer seu objeto, não pode tampouco aspirar a foros de conhecimento: a certeza sensível sucumbe sob a tentativa de manutenção de suas próprias bases. Assim, cumpre concluir que a certeza sensível não realiza o seu próprio conceito – que consistia em apreender o particular que se coloca sob a designação –, em outros termos, a verdade da certeza sensível está para além de si mesma⁶.

Nada mais conveniente do que ressaltar a importância ou, ao menos, a centralidade desse desfecho provisório na economia de um livro paradigmaticamente pedagógico. Para ser breve, o autoliquidar-se de um saber que denomina a si mesmo uma “certeza”, a “certeza sensível”, não é uma tarefa que deixa de ter, para além de suas conclusões cognitivo-instrumentais, um valor emblemático. Ainda mais se, atendo-nos à indissociabilidade entre forma e conteúdo, recordarmos como é posta esta liquidação: trata-se do primeiro capítulo de um livro que se propõe a expor “o caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro” (HEGEL, 2000, p. 66). Esse caminhar da “consciência natural” não apenas reafirma o sentido pedagógico da *Fenomenologia*, como mas também ressalta o caráter inicial dessa pedagogia, algo que poderíamos batizar de “pedagogia do fracasso”: afinal, “a realização do conceito vale para ela [consciência] antes como perda de si mesma, já que nesse caminho perde sua verdade” (HEGEL, 2000, p. 66).

Contudo, se se trata de um “fracasso”, deve-se salientar que está em causa um *fracasso instrutivo*: “cada resultado que provém de um saber não verdadeiro não deve desaguar em um nada vazio, mas tem de ser apreendido necessariamente como nada *daquilo de que resulta*: um resultado que contém o que o saber anterior possui em si de verdadeiro” (Hegel, 2000, p. 81). É nesse sentido que devemos reafirmar a analogia com o *Fausto* e o *Emílio*: também na *Fenomenologia* se dá a formação de si por meio de uma experiência interna e inalienável, que faz com que a consciência só se forme na imanência de suas experiências, de seus fracassos e superações, isto é, no próprio ato de experienciar.

Não é difícil assim entender porque a emblemática afirmação hegeliana de que “o chamado medo do erro é, antes, medo da verdade” (HEGEL, 2000, p. 72) poderia ser estendido à *Fenomenologia do Espírito* quanto um todo e, de modo especial à subseção “A Certeza sensível: ou o Isto ou o ‘Visar’”, afinal, seguir a contrapelo de uma “representação natural” e iniciar um discurso contestando uma “certeza” partindo de suas próprias premissas dá a prova da

⁶ “A consciência que crê nada fazer além de ‘visar’ um puro ‘isto’, ‘pronuncia’ em realidade um saber mais verdadeiro que atinge a ‘coisa’ nisso que ela é, em sua complexidade intrínseca, fazendo isso, a consciência vem a tomar o objeto em sua verdade: *Wahrnehmung* [Percepção] (LABARRIÈRE, 1968, p. 76.)

radicalidade de uma pedagogia que pretende, não contestar, mas “experienciar” seu iniciado. Talvez seja mais justo, portanto, afirmar que a *Fenomenologia do espírito* não se trata exatamente de uma “pedagogia do fracasso”, tampouco de uma “pedagogia da superação”, mas, antes de tudo, de uma “pedagogia da experiência”, no sentido mais profundo do termo.

Referências

- AGAMBEN, G. *A linguagem e a morte – um seminário sobre o lugar da negatividade*, BH, Editora UFMG, 2006.
- ARANTES, P. “Entre o nome e a frase”. In: *Ressentimento da Dialética – Dialética e Experiência Intelectual em Hegel (Antigos Estudos sobre o ABC da Miséria Alemã)*, SP, Paz e Terra, 1996.
- BLOCH, E. *Sujet-Objet. Éclaircissements sur Hegel*, Éditions Gallimard, 1977.
- CHÂTELET, F. G. W. F. “Hegel”. In: *História da filosofia, idéias, doutrinas*, vol 5 (*A Filosofia e a História*), RJ, Zahar, 1974.
- CHÂTELET, F. *Hegel segùn Hegel*, Barcelona, Editorial Laia, 1973.
- HEGEL, F. *Fenomenologia do Espírito*, trad. Paulo Menezes, RJ, Vozes, 2000.
- HEGEL, F. *Phénoménologie de l'esprit*. Trad. J. P. Labarrière. Paris, Éditions Gallimard, 1973.
- HEGEL, F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburgo, Felix Meiner, 1988.
- HEIDEGGER, M. *La “Phénoménologie de l'esprit” de Hegel*, Éditions Gallimard, 1994.
- HYPOLITE, J. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*, SP, Discurso Editorial, 2003.
- KOYRÉ, A. “Nota sobre a língua e a terminologia hegelianas”. In: *Estudos de história do pensamento filosófico*. Trad. M. L. Menezes, RJ, Forense universitária, 1991.
- LABARRIÈRE, J, P-. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris, Aubier-Montaigne, 1968.
- LYOTARD, J. F. “Dialectique, index, forme”. In: *Discours, Figure*. Paris, Éditions Klincksieck, 1985.
- MARCUSE, H. *Razão e Revolução – Hegel e o advento da teoria social*. Trad. Marília Barroso. RJ, Editora Saga, 1969.
- MENEZES, P. *Para ler a “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*, SP, Loyola, 1985.
- PINKARD, T. *Hegel's Phenomenology: the sociality of reason*, Cambridge University Press, 1996.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Anderson Aparecido Lima da Silva. Avenida Ulisses Guimarães, 215, Bairro Jardim Rosas, Francisco Morato – SP, Brasil. Anderson.usp@outlook.com