

AS POSSIBILIDADES DO CONHECIMENTO NA SEÇÃO CONSCIÊNCIA E O PAPEL DA LINGUAGEM NA FILOSOFIA DE HEGEL

THE POSSIBILITIES OF KNOWLEDGE IN THE CONSCIOUSNESS SECTION AND THE ROLE OF LANGUAGE IN HEGEL'S PHILOSOPHY

Luiz Filipe da Silva Oliveira¹

Resumo: Este artigo tem por objetivo analisar, no interior da seção *Consciência* da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, as possibilidades de conhecimento analogamente às especificidades de expressões linguísticas, elencando assim as particularidades de cada uma das *figuras da consciência* representadas nas subseções sobre a *Certeza sensível*, a *Percepção*, e *Força e entendimento*. Não obstante, nossa análise não visa apenas adentrar nos pormenores de tais figuras, mas contextualiza-las no interior de uma disposição conceitual presente no interior do pensamento hegeliano. Mais especificamente, no interior de uma possível teoria da linguagem que perpassa não somente a *Fenomenologia*, mas se dispõe também no trato que Hegel apresenta em sua *Lógica e Estética*.

Palavras-chave: Consciência; Hegel; Linguagem; Fenomenologia

Abstract: This paper aims to analyze, inside the *Conscience* section of Hegel's *Phenomenology of Spirit*, the possibilities of knowledge in its linguistic expressions

¹ Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2790-8452>. E-MAIL: luizfilipe3r@gmail.com



framework, establishing the specifics of every *figures of consciousness* presented in the sub-sections *Sensible Certainty*, *Perception*, and *Force and Understanding*. This analysis does not intend to get only in the details of those pictures, but to contextualize them inside the conceptual framework of Hegel's thought. Specifically, at a plausible theory of language that partakes not only the *Phenomenology* but also his other works *Logic* and *Aesthetics*.

Keywords: Consciousness; Hegel; Language; Phenomenology

1. Introdução

Pretendemos analisar a forma como Hegel expõe as condições cognitivas e de possibilidade de expressão da consciência na seção *Consciência da Fenomenologia do Espírito*. Mais especificamente, esta questão nos traz a necessidade de compreender o movimento da consciência e suas condições de conhecimento, juntamente com uma possível teoria da linguagem no interior da *Fenomenologia*. De antemão, trata-se de investigar a operação da consciência, mais especificamente a *certeza sensível*, a *percepção* e a figura do *entendimento*, diante de problemas postos na relação fundamental entre conhecimento e linguagem, tanto como na necessidade de articulação entre conceito e objeto, sentido e referência, e significação e designação. A linguagem aparece aqui com papel central na produção da verdade, dentro de um sistema inferencial intrínseco à experiência dos sujeitos. Será necessário então conduzir nossa exposição à problemas tradicionais na compreensão de temas próprios ao idealismo hegeliano, tais como: a ação do *conceito* na produção da verdade, e a atividade dialética proporcionada por *negação determinada*. Mais especificamente, iremos 1) analisar na seção *Consciência da Fenomenologia do Espírito* como Hegel, em seu campo expositivo, examina as condições de possibilidade do conhecimento e de sua expressão nas figuras da *consciência*, isto é, como ele articula o percurso da *consciência* e sua atividade linguística usual, para logo em seguida expor como este conteúdo se insere dentro do campo de determinações linguísticas e ontológicas

próprias ao idealismo; e 2) investigar o papel da linguagem na produção da verdade, a partir do resultado de performances operacionalizadas na ação do *conceito*, no interior de articulações e conteúdos movidos por *negação determinada*. Para isso, aludimos aqui a leitura que Brandom faz da filosofia de Hegel, à luz de uma semântica inferencialista, onde o desenvolvimento do conceito vai ser aceito apoiado a partir de uma espécie de semântica não-objetual, ou seja, não-referencialista².

2. As possibilidades do conhecimento na seção *Consciência*

O eixo expositivo da *Fenomenologia do Espírito*, mais especificamente a aqui estudada seção *Consciência*, em sua raiz, tratará do caminho dialético entre as vicissitudes e adequações do saber do sujeito e o saber mesmo, no processo gradativo da relação entre *consciência* e seu conhecimento. À primeira vista, neste caminho, o saber da ordem do sujeito parte do problema notável de expectativas referenciais no uso da linguagem. Assim, parece-nos consistente afirmar que é existente, no seio de relações entre *conceito* e *objeto*, uma disposição negativa funcionando como motriz do movimento dialético. Esta negação, pela maneira como se desdobra desde a *certeza sensível* até as disposições postas na figura do *entendimento*, demonstra que toda finitude determinada não se conserva em si, mas é antes perpassada por uma condição negativa que lhe condiciona, na qual o determinado só se afirma por meio de oposições que delimitam e afirmam a coisa enquanto tal através de seu oposto. Entendemos tal concepção como *negação determinada*, onde a negação conserva aquilo

² “O inferencialismo propõe uma nova via explicativa que parte do uso correto das expressões linguísticas para chegar à representação. Brandom pretende mostrar assim que as locuções representacionais não desempenham um papel primitivo na teoria semântica. É necessário, portanto, romper com o modelo semântico designacional e propor outro tipo de teoria semântica, entendida por ele como uma abordagem inferencial” (ALVES, Marco Antonio Sousa. O inferencialismo de Robert Brandom e a rejeição da análise da significação em termos de referência. *Peri*, Florianópolis, v. 2, n. 2, p. 1-14, 2010).

que o nega³. Podemos assim afirmar que a questão central perpassada por *negações determinadas* não se dá por relações entre termos diversos, mas é voltada para a problemática em torno das disposições postas dialeticamente entre *conceito* e *objeto*.

De acordo com Brandom, “o conceito-mestre da lógica, semântica e metafísica de Hegel é a negação determinada”⁴. Mais especificamente, Brandom entende este conceito de modo diferente do conceito de mediação. Enquanto este “é uma questão de manter relações inferenciais”, aquele funciona como uma espécie de “incompatibilidade material”, de modo com que as inferências sejam dissociadas de uma lógica e semântica formal e tenham sua raiz nas relações de incompatibilidade propriamente ditas⁵. Isto significa que as mediações são submetidas à operacionalidade geral da negação determinada. Isto também diz muito sobre a estratégia teórica de Brandom de utilização dos termos hegelianos para produzir soluções para os impasses oriundos da questão da correspondência entre significação e referência. Sua ação teórica se volta para a tentativa de fundamentação de uma explicação imanente para a origem da performance dos conceitos, ou seja, trata-se de explicar tais conceitos à luz de seus usos e não de seus conteúdos. Seria como se toda enunciação implicasse numa atitude normativa acompanhada de um processo dinâmico onde a complementaridade entre sentido e referencia dependesse de garantias e compromissos dos agentes. Essa prática lhe permite então, através de uma abordagem da ação do conceito como operador dinâmico e criador, se opor a todo referencialismo e alterar o princípio da consideração sobre a experiência para as práticas discursivas, ou seja, linguísticas, onde toda atividade conceitual passa a ser considerada a partir de sua expressibili-

³ BRANDOM, Robert B. *Tales of the mighty dead: historical essays in the metaphysics of intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002, p. 180.

⁴ BRANDOM, Robert B. Hegel e a filosofia analítica. *Veritas*, Porto Alegre, v. 56, n. 1, p. 78-94, jan./abr. 2011, p. 87.

⁵ BRANDOM, Robert B. Hegel e a filosofia analítica. *Veritas*, Porto Alegre, v. 56, n. 1, p. 78-94, jan./abr. 2011, p. 87.

dade. O “resgate” que Brandom faz de problemas abordados pela análise hegeliana ajuda-o a afirmar a aprioridade pragmática à luz de um holismo semântico onde se abandona a explicação representacional. A via mais profícua para se entender este “resgate” é a de análise do caminho fenomenológico que Hegel apresenta na seção *Consciência* da *Fenomenologia do Espírito*. Com ela podemos observar mais especificamente a inovadora concepção hegeliana ao se asseverar uma crítica mordaz ao modelo referencialista. De acordo com Braida,

A tese referencialista diz que a significação das sentenças é inteiramente determinada pelas propriedades referenciais nelas articuladas. Por sua vez, as propriedades referenciais das expressões constituintes são decorrentes das relações com coisas no mundo não-linguístico⁶.

Vai ser na crítica a esta prática referencialista que começa a confluência entre o projeto de Brandom e a análise fenomenológica de Hegel. Mais especificamente o que pretendemos mostrar adiante vai ser o fracasso que os autores atestam a esta prática referencialista que: 1. “supõe que a relação entre o termo singular e o objeto que ele designa ou representa seja precedentemente inteligível”; e que 2. “supõe que a noção de representação como referência, que se aplica à categoria dos termos singulares e predicados, pode ser, sem qualquer problema, estendida para se aplicar também à categoria das sentenças”⁷. Isso, de certa maneira, ancora a sustentação que Hegel elabora de um sistema com base no princípio da negação determinada correspondendo à concepção onde o conceito se

⁶ BRAIDA, C. R. Para uma crítica da semântica inferencial. In: DUTRA, Luiz Henrique; MORTARI, César (org.). *Epistemologia: anais do IV Simpósio Internacional Princípio*: parte I. Florianópolis: NEL/UFSC, 2005. p. 79-122, p. 85.

⁷ ALVES, Marco Antonio Sousa. O inferencialismo de Robert Brandom e a rejeição da análise da significação em termos de referência. *Peri*, Florianópolis, v. 2, n. 2, p. 1-14, 2010, p. 6-7.

determina a partir de uma disposição dinâmica e inferencial, e explicita o motivo do resgate da leitura de um autor contemporâneo como Brandom.

Reconhecendo a especificidade última da dialética hegeliana no interior da *Fenomenologia*, percebemos que o motor desta se dá a partir da inadequação correspondente entre *conceito* e *objeto* no seio das *experiências da consciência*. A *consciência* no uso de suas condições cognitivas, dando o sentido que ela tem para-si a uma referência, jamais dá conta de conceitualizar o *objeto* na experiência. Deste processo resulta uma nova figura da *consciência* a partir da constatação de tal estranhamento, isto é, num novo momento onde para a *consciência* se origina um novo *objeto* e assim um novo *saber*, e isso nos faz crer que “o exame consiste em saber se o conceito corresponde ao objeto”⁸. Assim, o caminho traçado na *Fenomenologia* parte de um problema epistemológico, entre o objeto de conhecimento e as representações feitas pela consciência.

Como poderemos ver, o ponto de partida da *Fenomenologia* tratará de expor a consciência em sua figura mais simples e imediata, mais especificamente, aquela *consciência* onde o seu *saber* é pura *intuição sensível*, ou seja, a figura da *certeza sensível*. Sobre ela Hegel diz que:

[...] essa *certeza* se faz passar a si mesma pela *verdade* mais abstrata e mais pobre. Do que ela sabe, só exprime isto: ele é. Sua verdade apenas contém o *ser* da Coisa; a consciência, por seu lado, só está nessa *certeza* como puro *Eu*, ou seja: *Eu* só estou ali como puro *este*, e o objeto, igualmente apenas como puro *isto*⁹.

Hegel trata esta como a mais elementar figura da *consciência* em sua forma de saber sobre os *objetos*. Ela, na *Fenomenologia*, toma o saber

⁸ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Menezes, Karl-Heinz Effen e José N. Machado. Petrópolis: Vozes, 2013, p.76.

⁹ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Menezes, Karl-Heinz Effen e José N. Machado. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 83.

imediatamente, obtido pela sensibilidade não-conceitual, como o mais rico e puro do conhecimento acreditando se relacionar com o mundo de forma pura e direta sem admitir mediações, “como um conhecimento de riqueza infinda, para o qual é impossível achar limite”¹⁰. Desta forma, um saber só é válido enquanto possuidor de objetividade, podendo afirmar da coisa somente sua existência a partir de uma intuição pura, sem determinação. O apresentar-se do *objeto* é vazio de predicado, dando-se apenas a sua existência, ou seu ser, como um “isto”. Todo *objeto* é sempre pressuposto por uma consciência possuidora de um saber sobre tal. Logo, a *consciência* que percebe seu *objeto* como puro ser, nada vai expressar de seu *Eu*, isto é, tem-se um *Eu* indeterminado como puro “este” e vazio que se dá conta apenas do ser de algo. Nesta etapa, a *consciência* não faz reflexão sobre si, enquanto o *objeto* aparece para ela como *essente* simples singular. Entretanto, enquanto acredita ser possuidora da verdade do *objeto*, a *consciência* como prova de seu saber acredita deter a capacidade de indicar a significação do ser conforme lhe aparece.

Neste movimento a *consciência* anseia mostrar que a sua certeza sobre o *objeto* é válida e verdadeira de forma imediata. Esta tentativa dar-se-á a partir da crença na possibilidade de *designação ostensiva* do *objeto*, ou seja, a tentativa de dar a *significação* de algo a partir de sua *referência*, ou seja, a partir de um singular empírico. A figura da *certeza sensível* acredita tanto ter a *intuição* do ser de forma verdadeira, quanto poder mostrar ostensivamente designando-o. Entretanto do seu *objeto* assegura-o somente por meio de dêiticos, como, “isto”, “este”, “aqui”, “agora”, ou seja, por um ato de enunciação designativo e definido somente por uma possível referência. Aqui o *objeto* se constitui como detentor de verdade, possuindo a medida do *saber*, no qual a *essência* não é derivação do pensamento. Entretanto, a inadequação deste saber se verifica na análise da intuição da coisa a partir da disposição no *tempo* (agora) e no

¹⁰ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Menezes, Karl-Heinz Effen e José N. Machado. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 83.

espaço (aqui), ou seja, a partir de toda uma estrutura de relações postas. Vejamos como Hegel expõe tal problema:

Se o tomamos 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. 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 não é dia, ou seja, mantém-se como um *negativo* em geral (...). Nós denominamos um *universal* um tal Simples que é por meio da negação; nem isto nem aquilo - um *não-isto* -, e indiferente também a ser isto ou aquilo. O universal, portanto, é de fato o verdadeiro da certeza sensível¹¹.

Hegel reconhece *tempo* e *espaço* como formas desta intuição, de maneira a analisar neste momento tal intuição do *objeto* no *espaço* e no *tempo*, isto é, como ele é experienciado pela *consciência*. A relação necessária de *tempo* e intuição leva a necessidade de afirmação do *objeto* existente diante do sujeito, mas, conforme Hegel expõe, o “*agora*” nada mais é do que um *negativo em geral*. Isto se dá exatamente pelo fato de que, continuamente, na designação do instante como “*agora*”, este não se conserva temporalmente e a indicação do sujeito passa a ser de um

¹¹ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Menezes, Karl-Heinz Effen e José N. Machado. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 85.

estágio contínuo de instantes distintos de sua requerida indicação. Logo, o “*agora*” é uma negação contínua e constante de momentos temporais, numa exposição daquilo que apenas se revela como um *não-isto*. Para Hegel o “*agora*” é passagem contínua de instantes referenciais, ou seja, é *negação* de todos os instantes em sua forma particular, de maneira que nele pode ser designado apenas um *não-isto*. Assim se revela a impossibilidade de designação do particular temporalmente.

Ao querer expressar a singularidade do *objeto* na imediatidade, a *consciência* acaba resvalando no caráter de universalidade da própria linguagem que, nesse caso, apareceria como *mediação* entre o *pensamento* e o *objeto* sensível. Na tentativa do sujeito de indicar a particularidade do *objeto*, em sua experiência no *tempo*, ele acaba enunciando a *universalidade* abstrata. Por isso Hegel diz que pela linguagem “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’”¹². A *consciência*, deste modo, não consegue uma relação imediata com o mundo, porque a linguagem já contém pressupostos do universal, onde, assim, a particularidade do *objeto* aparece no seio da generalidade expressa pela linguagem.

Nestas condições, conforme Hegel explicita, parece haver uma inversão significativa, onde a *consciência* reivindica domínio sobre a verdade da coisa a partir dela mesma. Assim, para a *consciência*, o *objeto* aparece como o *inessencial*, porque ele somente “é porque Eu sei dele”¹³. Entretanto vai mostrar que a verdade não está fundada pura e exclusivamente na objetividade, tão menos no próprio indivíduo, isto é, o *essencial* não está no *objeto*, e tampouco é derivada da individualidade. Vejamos: “*Eu, este, vejo a árvore e afirmo a árvore como o aqui mas um outro Eu vê a casa e*

¹² HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Menezes, Karl-Heinz Effen e José N. Machado. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 86.

¹³ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Menezes, Karl-Heinz Effen e José N. Machado. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 86.

afirma: o aqui não é uma árvore, e sim uma casa. As duas verdades têm a mesma credibilidade, uma porém desvanece na outra”¹⁴. O que Hegel pretende mostrar é que ambos os discursos são verdadeiros pois partem de uma expressão universal. O sujeito que julgava ser particular na constituição do conhecimento, resvala na condição de universalidade do pensamento diante da condição geral de representação. Inevitavelmente, desta forma, se pode dizer que uma designação ou representação tem que ser entendida em meio ao contexto inserido sempre em relação a outras demonstrações que perfazem sua posição, numa relação mediada. Exatamente por isso mostra-se a impossibilidade de expressão do sensível designando-o ostensivamente. Entender isso pressupõe entendermos a posição do conceito de representação que Hegel introduz. Mais especificamente, ele busca a construção filosófica de uma “unidade original”, cuja realização é dada graças ao desdobramento interno ao modelo de representação introduzido, ou seja, o papel da filosofia vai ser transformar representações em pensamento conceitual. Esse papel, tão logo, não deve funcionar como uma espécie de instrumento visando uma realização específica, mas sua realização se dá de modo imanente, no tatear interno a estas representações, de modo que seu desdobramento funcione como a realização de si mesma em outro¹⁵.

Estamos aqui diante do início da *Fenomenologia* e, tomado o conhecimento desta primeira *figura da consciência* em relação a um projeto

¹⁴ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Menezes, Karl-Heinz Effen e José N. Machado. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 87.

¹⁵ “A simples representação não distingue entre certeza e verdade. Chama verdadeiro o que para ela é certo, o que tem por um subjetivo, em consonância com o objeto – por mais insignificante e ordinário que possa ser o conteúdo desse subjetivo. A filosofia, ao contrário, deve distinguir o conceito da verdade, essencialmente, da simples certeza; pois a certeza que o espírito tem de si mesmo, do ponto de vista da simples consciência, é ainda algo não-verdadeiro, contraditório de si mesmo, porque aqui o espírito, ao lado da certeza abstrata de estar junto de si mesmo, tem a certeza diretamente oposta de referir-se a algo que lhe é essencialmente Outro. Essa contradição deve ser suprassumida: reside nela própria o impulso para resolver-se. A certeza subjetiva não pode ter limite no objeto: deve adquirir verdadeira objetividade”. (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Tradução: Paulo Menezes e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995, p. 186-187).

maior de exposição da *performance do conceito*, moldando as experiências linguísticas da *consciência*, não nos parece estranho tal início partir da exposição de um problema linguístico existente na *figura da consciência* mais elementar da exposição hegeliana.¹⁶ Tomamos tal recurso por indicar que toda a dialética tem como princípio as vicissitudes inerentes às expressões linguísticas da *consciência* em suas expectativas referenciais. O que vemos é esta figura da *consciência* tentando a todo momento poder indicar a verdade sem a pressuposição e sem o conhecimento da coisa posta diante de uma cadeia de relações e determinações que constituem as estruturas da experiência linguística. No ato de indicar, na medida em que é perpassada por determinações, se revela a *mediação* entre o *simples* e o *múltiplo*, entre a *particularidade* e a *universalidade*. O problema da *designação ostensiva* se coloca então como um problema no seio do descompasso entre significação e designação de uma consciência que não parte de uma forma cognitiva *inferencial*. Problemas referentes a uma possível teoria da linguagem aparecem na *Fenomenologia*, sendo necessários dialeticamente como *mediação*, na tentativa de expressão do *objeto* pela consciência, e o seu papel nesta mediação surgiria pela sublimação do sensível enquanto intuição.

Adiante, o que se caracteriza é o movimento da *consciência* tentando afirmar somente a si como imediatez, sem oposições e determinações, onde ela não se baseia em momentos a partir de comparações e expressões, mas somente se atém na direção de sua relação com o *objeto*, tomando isto como o todo. Desta forma, esta *consciência* se prende aos limites de si própria, podendo relacionar-se somente consigo mesma. Logo, seu resultado é o resultado de um fracasso de designação de uma referência que se perdeu pela intuição.

Diante disso, a próxima figura da consciência, isto é, a *figura da percepção*, nasce da ilusão de uma apreensão puramente sensível. Como

¹⁶ SAFATLE, Vladimir. *A paixão do negativo*: Lacan e a dialética. São Paulo: UNESP, 2006, p. 117.

fruto da *certeza sensível*, ela reconhece que o problema que a envolve se enquadra como problema cognitivo entre suas representações e a coisa. O fracasso da *certeza sensível*, na tentativa de designar o particular pela linguagem, produziu na consciência a noção do *universal* perpassando pelo polo do sujeito e do *objeto*. Sobre isso Hegel escreve:

A certeza sensível não se apossa do verdadeiro, já que a verdade dela é o universal, mas a certeza sensível quer captar o *isto*. A percepção, ao contrário, toma como universal o que para ela é o *essente*. Como a universalidade é seu princípio em geral, assim também são universais seus momentos, que nela se distinguem imediatamente: o Eu é um universal, e o objeto é um universal¹⁷.

Num primeiro momento esta consciência parece ainda tomar o verdadeiro como aquilo que está contido exclusivamente no *objeto*, tendo em conta que a ele é indiferente ser ou não percebido. O *objeto* é então algo *mediado* e *suprassumido*, mostrando-se possuidor de múltiplas propriedades, isto é, um *sensível universal*. Esta visão, um tanto quanto restrita, reconhece o universal contido na coisa e não nas relações do pensamento. Nesta concepção o universal aparece apreensível somente por mediações, e como aquilo que permite apreender a coisa singularmente, onde esta aparece com um simples dotado de propriedades gerais. Por esta concepção, a necessidade da *consciência* de indicar os universais por meio de dêiticos é, aparentemente, superada na *percepção* pela noção da propriedade do objeto como *universalidade determinada*. Isto releva a tentativa da *percepção* de se resguardar quanto ao caráter universalizante da linguagem, já percebido com a *certeza sensível*, em meio à concepção do universal como propriedades do *objeto*.

¹⁷ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Menezes, Karl-Heinz Effen e José N. Machado. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 93.

Entretanto, a constatação que Hegel faz das insuficiências desse *saber* vai diretamente na noção que este toma do *objeto*. O que ele faz é mostrar a constatação da *consciência* sobre o conceito de *objeto* como puramente contraditório. *Objeto* este que é postulado como uma unidade em meio a predicacões, isto é, uma multiplicidade de propriedades. A coisa, desta forma, se dá apenas por meio de um “*também*”, articulando a coexistência de múltiplas propriedades determinadas. Entretanto este “*também*” seria incapaz de exprimir a coisa mesma, já que esta ultrapassa a soma de suas propriedades. Exatamente por isso, Hegel demonstra que nesta experiência jamais se chegaria a uma apreensão unívoca da coisa pela constatação de suas propriedades determinadas. Estas propriedades seriam as determinações do *objeto* enquanto universalidade, mas na concepção hegeliana determinar é negar (*Omni determinatio est negatio*). Isto é, ao determinar um *objeto* ele é definido por uma operação de negações de determinações opostas. A *coisa*, desta forma, não se prende na pura relação consigo mesma, mas participa de uma unidade que exclui o *Outro* enquanto propriedade oposta. Determinação, assim, pressupõe oposição, onde tudo tem seu limite em relação com aquilo que exclui. A *consciência* toma como saber verdadeiro o modo como o *objeto* se apresenta à *percepção*, entretanto constata logo em seguida que o saber que ela sabe é um saber de coisas determinadas em relação a outras coisas dentro de um sistema inferencial. Vejamos como Hegel expõe tal característica:

Embora a contradição da essência objetiva se distribua, assim, entre coisas diversas, a diferença, no entanto, deve situar-se na própria coisa singular e isolada. Desse modo, as coisas diversas são postas para si, e o conflito recai nelas com tanta reciprocidade que cada uma é diversa não de si mesma, mas somente da outra. Ora, com isso, cada coisa se determina como sendo ela mesma algo diferente, e tem nela a distinção essencial em relação às outras; mas ao mesmo tempo não tem em si essa diferença, de modo que fosse uma oposição nela mesma. Ao contrário: é para si uma determinidade simples, a qual constitui seu caráter essencial, distinguindo-a

das outras. De fato, já que a diversidade está na coisa, sem dúvida está nela necessariamente como diferença efetiva de constituição multiforme¹⁸.

Não obstante, no interior da *consciência*, tendo-se em vista o fracasso na tentativa de unificar a duplicidade da coisa - como Uno e como “*também*”, como multiplicidade e unidade – ela, a *consciência*, assume a aceitação da coisa a partir de uma divisão daquilo que é *em-si* e daquilo que é *para-a-consciência*. Isto é, faz uma distinção daquilo que é da ordem do *objeto* e o que é da ordem da *consciência*. A *consciência* neste momento já não se mantém na passividade perceptiva, mas “já não percebe, simplesmente; senão que também é cônica de sua reflexão-sobre-si, e a separa da simples apreensão”¹⁹. Desta maneira, na ordem da *consciência*, preserva-se a unidade da coisa, mas suas predicções são da ordem da *consciência*. Ela, assim, agiria mesclando a *percepção* com uma reflexão sobre o conteúdo apreendido, separando aquilo que ela toma para si, isto é, o *inessencial*, daquilo que a coisa é *em-si*. Nesta ordem, o *objeto em-si* é dado de forma unívoca e acabada, fora do pensamento - que aqui apareceria como algo deficitário de preenchimento pela coisa - ou seja; ela ainda não sabe que o *objeto* que ela tenta apreender “não é verdadeiramente igual-a-si-mesmo, mas é uma universalidade afetada de um oposto; a qual se separa, por esse motivo, nos extremos da singularidade e da universalidade, do Uno das propriedades e do também das matérias livres”²⁰. Entretanto, Hegel afirma que a mera postulação da coisa como unidade gera determinação. A diferenciação entre coisas só se dá por determinações; assim, ao afirmar a unidade da coisa, a *consciência* afirma que ela participa de uma especificidade que a separa de outras coisas. A coisa só é para si *essente*, longe da esfera de relação com um outro. De

¹⁸ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Menezes, Karl-Heinz Effen e José N. Machado. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 101.

¹⁹ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Menezes, Karl-Heinz Effen e José N. Machado. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 98.

²⁰ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Menezes, Karl-Heinz Effen e José N. Machado. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 103.

certa forma, operacionaliza-se a tentativa de mostrar como que, retirando da coisa suas propriedades essenciais, a *consciência* ainda não dá conta de pensá-la livre de determinações, longe de um contexto específico e estrutural. Isso por si só reforça a fala de Brandom de que aqui, na figura da *percepção*, é possível encontrar uma espécie de *holismo*, uma vez que Hegel assevera que “a propriedade pode ser entendida como determinada apenas pela compreensão de muitas outras propriedades - aquelas incompatíveis com ela - como determinadas de maneira semelhante”, ou seja, na realidade “a articulação por relações de incompatibilidade material é necessária para um conteúdo determinado”²¹.

A transição da figura da *percepção* ao *entendimento* pode ser reconhecida, segundo Hegel, já na distinção que a *consciência* faz entre aquilo que é da ordem da *consciência* e aquilo que é da ordem da coisa. Aquilo que a consciência toma por ser da ordem da coisa, aparece como a *coisa-em-si*, longe de determinação, no qual não se acessa em nenhum nível. Isso remete nos remete ao que Hegel afirma quando diz que “é como se a um homem fosse concedido possuir uma inteligência correta, acrescentando que, todavia, não seria capaz de reconhecer [*einsehen*] nada de verdadeiro, mas apenas o não verdadeiro”²². Desta maneira, apresenta-se uma diferença sobre a forma de apreensão do *objeto* na figura da *certeza sensível* e na base primeira da figura da *percepção*, pois, desta maneira, o que o sujeito toma do *objeto* é somente uma representação própria do sujeito. Este mecanismo é aqui inserido como um recurso em meio à constatação de uma ineficácia inerente à tentativa de apreensão do *objeto* em sua forma puramente indeterminada e *verdadeiramente igual-a-si-mesmo*. Constatação esta que levará o movimento da *consciência* a uma nova visão sobre a experiência, de forma que, ao invés de realizar a tentativa

²¹ BRANDOM, Robert B. *Tales of the mighty dead: historical essays in the metaphysics of intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002, p. 183.

²² HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica: a doutrina do ser*. Tradução: Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 49.

de apreender *objetos* e seus predicados imediatamente, ela se prostrará diante da necessidade de operações reflexivas. Lembremos que a figura da *percepção* partia primeiramente do legado de ineficácia da *certeza sensível* em apreender o *objeto* na imediatidade sem determinações, ou seja, a *percepção* reconhecia a necessidade do universal na produção do conhecimento, onde o *objeto* era tomado como universalidade dotado de propriedades. Entretanto, na *percepção* o universal partia de um condicionamento opositivo, isto é, ele era unidade condicionada por múltiplas propriedades. É exatamente pela incapacidade da multiplicidade de determinações opostas coexistirem em um *objeto*, que se apresenta o paradoxo dialético no interior da figura da *percepção*, isto é, a cisão entre unidade e multiplicidade. No fundo a *consciência* almejava buscar a coisa em seu *ser-para-si*, igual a si mesma, excluindo toda diferença, mas a constatação do negativo a levava a se pôr de forma diferente, alterando suas posições. A figura do *entendimento*, desta forma, surge determinando as abstrações da figura precedente num caminho de “alternância perpétua entre o determinar do verdadeiro e o suprasumir desse determinar”²³.

Será graças ao novo empreendimento da *consciência*, mais especificamente com o conceito de *força*, que tais abstrações próprias às dicotomias da *percepção* estarão suprasumidas num fundamento não-sensível, mas universal e incondicional. Multiplicidade e unidade se apresentam em suprasunção no universal incondicionado, onde “as diferenças, postas como independentes, passam imediatamente à sua unidade e sua unidade imediatamente ao seu desdobramento; e esse novamente, de volta, à redução”²⁴. A *força* se apresenta assim como o universal incondicionado e como pura *mediação* e regularidade entre relações e oposições da coisa. Desta forma ela é a causa de unificação sobre dois momentos de

²³ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Menezes, Karl-Heinz Effen e José N. Machado. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 104.

²⁴ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Menezes, Karl-Heinz Effen e José N. Machado. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 108.

uma mesma coisa através da noção de *causalidade*. Tal conceito pode ser explicado como uma nova operação da *consciência* onde “qualquer força subjacente invocada na explicação do fenômeno vai exigir alguma força oposta, e a ‘aparência’ agora vem a ser entendida como expressão de um ‘jogo de forças’”²⁵. A concepção de *jogo de forças* se coloca diante da duplicidade da própria *força* que, como Hegel expõe, perpassa por dois momentos específicos: em um ela é pura exteriorização, n’outro é *força* recalcada sobre si mesma. Esta *força* recalcada sobre si mesma carece de uma *força* para exprimir-se, ou seja, para que seja “tanto força em-si mesma essente, quanto exteriorização nesse ser-em-si-mesmo”²⁶. Tal solicitação é operacionalizada pelo *entendimento* como requisição de conhecimento pelo *objeto* e ao *objeto*. A relação de oposição entre *forças* aparece aqui de forma especulativa, o que, dentro do sistema e disposições hegelianas, remete-nos necessariamente esta forma como *negação determinada*, isto é, uma negação que conserva o que é negado, onde na negação de um termo se passa necessariamente a outro. O que nos leva a ver que a existência dessas *forças* segue um movimento relacional necessário com um outro, isto é, tais *forças* somente são-deixando-de-ser-o-que-são, e isto se dá em contato com o outro. Isto levará Hegel a reconhecer tais como *significação do desvanecer*²⁷.

Entretanto, a *consciência* ainda se encontra presa ao saber representativo e entende a realização de tais determinações somente como fenômeno. O caráter desvanescente da *força* é encarada por ela somente como aquilo que é perda, isto é, desaparecimento, mas não como o fazer de uma realização. O fenômeno então traz em seu interior esta perda, esta não-realização, ele é a presença de um *não-ser para-a-consciência*.

²⁵ REDDING, Paul. Hegel’s anticipation of the early history of analytic philosophy. *The Owl of Minerva*, [s. l.], v. 42. n. 1/2, p. 19-39, 2010, p. 29.

²⁶ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Menezes, Karl-Heinz Effen e José N. Machado. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 108.

²⁷ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Menezes, Karl-Heinz Effen e José N. Machado. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 112.

Logo, o *entendimento* é preso à rigidez de uma finitude e não dá conta de compreender esse desvanecer como marca de uma negatividade necessária à realização essencial da coisa. Desta forma, o *entendimento* determina a essencialidade, ou seja, o *em-si* num *além permanente*, por não enxergar a negação ocorrente como ponto de partida da própria essência. Este *além permanente* é um indeterminado incognoscível, produzido pelo devaneio da *consciência*, tomado por Hegel como transposição e esvaziamento das coisas em sua objetividade. Fica claro a partir disto a tentativa de mostrar como que a postulação deste *além-suprassensível* provém do fenômeno:

Mas o interior, ou Além supra-sensível, surgiu: provém do fenômeno, e esse é sua mediação. Quer dizer: o fenômeno é sua essência, e de fato, sua implementação. O supra-sensível é o sensível e o percebido postos tais como são em verdade; pois a verdade do sensível e do percebido é serem fenômeno. O supra-sensível é, pois, o fenômeno como fenômeno²⁸.

Isto é, este *além-suprassensível* se origina do fenômeno, sendo este sua *mediação*, sua essência e seu conteúdo. Isto não nos leva a crer que este suprassensível se pareça tal como o mundo pareceu à *certeza sensível* e à *percepção*; ao contrário, o fenômeno aparece aqui como *suprassumido*, isto é, demonstra a negação operando no mundo dos fenômenos.

O próximo passo que a *consciência* dará é transformar essa diferença constante e basilar entre o mundo conforme aparece *para-a-consciência* e sua essencialidade em *lei*. Esta concepção altera a própria noção da *consciência* sobre o conceito de *força*, porque este antes era dado somente na descrição da relação de regularidade entre os *objetos* no mundo. O *conceito* de *lei* é instrumentalizado na necessidade de postulação da regularidade estrutural na relação entre o sensível e o suprassensível, ordenando a multiplicidade dentre os fenômenos. Mas conforme Hegel

²⁸ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Menezes, Karl-Heinz Efkens e José N. Machado. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 116.

indica, esta postulação se mostra problemática, na medida em que *não preenche completamente o fenômeno*, isto é, *o fenômeno tem sempre outra realidade*. Parece assim que a determinação da *lei*, conforme postula a *consciência*, não esgota a realidade do fenômeno. Assim sendo, Hegel afirma que estas leis constituem uma *pluralidade indeterminada*, ao passo que o *entendimento* buscava a *unidade em si universal*²⁹. O *entendimento* busca condensar a multiplicidades de leis em somente uma, mas essa reunião faz escapar das leis suas determinidades. Assim, onde a *consciência* buscava apreender uma *lei* universal encontrou apenas o conceito *da lei mesma*. Esta unidade universal das *leis* contrasta diretamente com as leis determinadas, onde a primeira é vista como o essencial, e a determinidade, para a *consciência*, ainda se encontra aferrada aos fenômenos. Sobre o mundo sensível, esta *consciência* só o afirma como um *feixe de leis*, de forma apenas constatativa e descritiva, de modo que sua explicação sobre o mundo recai numa circularidade referencial sobre o funcionamento das próprias *leis*. Esta forma tautológica de dizer sobre o mundo, traduzindo-o por operações, vai diretamente em direção daquilo que Hegel chama de *mundo invertido*. Este explicar da *consciência* acarreta apenas na circularidade de uma proposição de igualdade que faz que um termo acarrete no outro, isto é, não acarretaria em mudança alguma sobre a coisa. Proposições tautológicas, segundo Hegel, em sua aplicação formal, estão em contradição com elas mesmas, pois de uma proposição se espera uma diferenciação substancial entre sujeito e predicado.

Sobre o *mundo invertido*, pelo domínio apreendido sobre as leis do mundo, o *entendimento* parece poder alterar as operações significativas de funcionamento de tal, mas pela circularidade já apontada parece poder inverter tal fundamento apenas ao fundamento negativo, isto é, de oposição. Neste mundo os valores se inverteram em seus opostos, numa relação onde os princípios do *mundo tranquilo das leis* apareceram em

²⁹ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Menezes, Karl-Heinz Effen e José N. Machado. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 118.

seu contrário. Com esta inversão o movimento fenomenal toma forma no suprassensível como *mediação* e enquanto unidade negativa do *conceito*. Entretanto, Hegel vai identificar que o que aqui se caracteriza é que tais diferenças entre os mundos apenas são internas, de forma que, “assim o mundo suprassensível, que é o mundo invertido, tem, ao mesmo tempo, o outro mundo ultrapassado, e dentro de si mesmo: é para si o invertido, isto é, o invertido de si mesmo; é ele mesmo e seu oposto numa unidade”³⁰. Esta unidade deve então portar internamente, em meio à diferença, uma identidade, e é exatamente a partir desta concepção que Hegel sustenta sua ideia de infinito, pois somente nele uma determinidade pode ser si mesma e seu contrário. Apresenta-se assim um impasse, onde a infinidade necessita ser objeto para a *consciência*. Estamos então em meio do basilar problema que se forma diante de um caminho sem voltas rumo à *autoconsciência*.

3. O papel da linguagem na produção da verdade

Conforme Hegel explicita em sua *Ciência da Lógica*, o *conceito* funciona como *base absoluta*, constituído em si mesmo em momentos de universalidade, particularidade e singularidade, completando-se somente enquanto identidade entre interioridade e exterioridade. Esta automeadiação completa-se na posição da objetividade enquanto racionalidade universal. Entretanto, levando em consideração as implicações das experiências da *consciência* na *Fenomenologia*, não se pode apreender o caminho da *consciência* a partir de um desvelamento sequencial sobre aquilo que estava predisposto ao conhecimento, isto é, como caminho previamente ordenado. A ação do *conceito* parece aqui atuar como *operador performativo* modificando a apreensão desta *consciência* sobre o mundo na medida em que é deparada pela ineficácia de seu saber. Assim sendo,

³⁰ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Menezes, Karl-Heinz Efkens e José N. Machado. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 116.

O conceito é um operador performativo no sentido daquilo que instaura um processo, no interior do campo da experiência da consciência, capaz de produzir modificações estruturais na apreensão do mundo posto seja pela certeza sensível, seja pela percepção, seja pelo entendimento. Hegel diz claramente que o conceito cria, e isto em vários momentos da Ciência da Lógica. Ele divide o que parecia indivisível (crítica ao princípio de identidade) e unifica o que parecia oposto (através da internalização de negações)³¹.

O *conceito*, desta forma, não pode ser apreendido por categorias fixas, mas somente em seu movimento. Não obstante, é possível ver, desta maneira, uma certa disposição conceitual objetiva, próxima daquilo que Brandom chamou de *holismo semântico*. Para este, no interior do pensamento hegeliano, as relações entre *conceitos* atuam definindo o conteúdo da experiência. Esta visão se ancora numa radicalização da compreensão das relações de inferência, notando que a inferência material independe de uma lógica e semântica formal, privilegiando a prática inferencialmente conceitual, à luz de uma *pragmática normativa*³². Assim, para Brandom, estatutos normativos são um tipo de estatuto social onde a disposição do mundo lógico não estaria desassociada das práticas da vida cotidiana, mas a aplicabilidade de conceitos puros “está implicitamente em uso em qualquer conceito empírico”³³. A verdade advém, assim, do processo

³¹ SAFATLE, Vladimir. Linguagem e negação: sobre as relações entre pragmática e ontologia em Hegel. *doispontos*, Curitiba, v. 3, n. 1, p. 124-167, 2006, p. 117.

³² Cf. BRANDOM, Robert B. *Making it explicit: reasoning, representing, and discursive commitment*. Cambridge: Harvard University Press, 1994, p.92. Robert Brandom defende que a determinação de significação de palavras está associada com uma espécie de estrutura normativa, de forma que o significado de uma sentença é definido de acordo com sua estrutura inferencial. Ou seja, o significado aqui é identificado enquanto uso inferencialmente posto. A perspectiva do pragmatismo normativo se deve ao fato de Brandom, recuperando estruturalmente as contribuições de Wilfrid Sellars, atribuir asserções à dinâmica de pedir e dar razões de ações para uma possível interação no jogo de linguagem.

³³ BRANDOM, Robert B. *Tales of the mighty dead: historical essays in the metaphysics of intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002, p. 213.

de experiências linguísticas dos sujeitos, onde o *conceito*, desta forma, molda experiências a partir de problemas postos diante da expectativa de complementariedade entre linguagem e referência. Desta forma,

É por isso que as mesmas relações de negação determinada, que articulam os conteúdos determinados dos nossos conceitos, também são o motor da mudança dos nossos compromissos conceitualmente articulados – tanto ao nível dos juízos como ao nível das inferências, portanto, ao nível dos próprios conceitos. A negação determinada (e determinante) é o que faz a *Vernunft* dinâmica. É a fonte de mudança conceitual³⁴.

Como vimos, o ponto de partida da *Fenomenologia* expõe a *consciência* em sua figura mais simples e imediata a partir dos modos de inadequação da certeza do sujeito ao saber do *objeto*. A forma como Hegel aborda a experiência desta figura expõe impreterivelmente um problema de linguagem, surgido a partir da expectativa de referência pelo ato designativo. Se, conforme explicitado, tal propriedade é evidente na figura da *certeza sensível*, já nas figuras da *percepção* e do *entendimento*, ela de maneira alguma é posta de lado, mas sua atividade não é um simples apontar, mas antes demanda um nível maior de abstração em relação à compreensão do *objeto*. A partir disto, podemos concluir que parece que a exposição hegeliana das figuras da *consciência* na seção *Consciência* da *Fenomenologia* perpassa por uma problemática no seio da teoria da enunciação, onde os “paradoxos do ato são pensados através dos paradoxos da enunciação e vice-versa”³⁵.

³⁴ BRANDOM, Robert B. Hegel e a filosofia analítica. *Veritas*, Porto Alegre, v. 56, n. 1, p. 78-94, jan./abr. 2011, p. 92-93.

³⁵ SAFATLE, Vladimir. Linguagem e negação: sobre as relações entre pragmática e ontologia em Hegel. *dois pontos*, Curitiba, v. 3, n. 1, p. 124-167, 2006, p. 118.

Trata-se aqui de ter uma compreensão aproximativa entre linguagem e trabalho no interior da exposição hegeliana. Lembremos como Hegel expõe tal aproximação tratando estas como exteriorizações onde o indivíduo não se conserva e não possui mais a si mesmo. Esta leitura alude a uma concepção na qual o trabalho em sua raiz, isto é, exteriorizado, não pertence mais ao indivíduo e a linguagem não tem especificamente uma objetividade, “porque o interior na linguagem e na ação se faz um Outro”³⁶. No princípio de expressabilidade linguística o sujeito já não conserva a si mesmo, isto é, seu saber não permanece, mas dá lugar a um outro e assim sendo “podemos esperar, em Hegel, que problemas derivados da teoria da linguagem determinem a configuração das possibilidades da realização da razão em sua dimensão prática”³⁷. Esta problemática diz respeito ao que se pronuncia diante da intencionalidade expressiva da *consciência*, ou melhor, parece que em seu verdadeiro sentido Hegel mostra que a *consciência* representacional jamais expressa verdadeiramente aquilo que é por ela visado, e no processo de experiências jamais se encontraria uma correspondência entre significação e designação. De certo modo, a linguagem, “ao que parece, funciona sem que ainda apareça o sentido de sua operação”³⁸. Podemos entender melhor esta prática à luz de uma problemática específica sobre a constante presença do símbolo e do signo no interior das experiências da *consciência*, enquanto representações que os sujeitos fazem do *objeto*.

O problema do símbolo alude e nos leva à apresentação que Hegel faz sobre este na exposição de seus *Cursos de Estética*. Nesta obra Hegel introduz a noção de símbolo como aquilo que não se adequa ao significado.

³⁶ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Menezes, Karl-Heinz Effen e José N. Machado. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 221.

³⁷ SAFATLE, Vladimir. Linguagem e negação: sobre as relações entre pragmática e ontologia em Hegel. *dois pontos*, Curitiba, v. 3, n. 1, p. 124-167, 2006, p. 118.

³⁸ LEBRUN, G. *A paciência do conceito*. Tradução: Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Unesp, 2006, p. 210.

O símbolo em geral é uma existência exterior imediatamente presente ou dada para a intuição, a qual, porém, não deve ser tomada do modo como se apresenta de imediato, por causa dela mesma, mas deve ser compreendida num sentido mais amplo e mais universal. Por isso, devem ser distinguidas a seguir duas coisas no símbolo: primeiro o significado e depois a expressão do significado. Aquele [o significado] é uma representação de um objeto (...), esta [expressão] é uma existência sensível ou uma imagem de qualquer espécie³⁹.

Esta questão perpassa o eixo central de nossa exposição, tratando prontamente sobre o problema da significação e do conteúdo da representação. O símbolo do *objeto* apreendido utilizaria apenas uma, dentre a multiplicidade de determinações independentes daquela designada, fazendo desta o significante da relação. A partir disto, a *consciência* motivada por símbolos toma tal significante como o essencial do *objeto*. No movimento de *experiência da consciência* podemos localizar tal motivação no interior do saber da figura da *certeza sensível* e também da *percepção*. Na *certeza sensível* o conhecimento simbólico aparece pela atividade referencial que esta *consciência* toma do *objeto* por meio da utilização de dêiticos, onde a não apreensão referencial numa estrutura inferencial leva a *consciência* a perder de vista aquilo que ela mesmo visa. Desta forma, é possível dizer que a figura da *certeza sensível* se operacionaliza por meio de símbolos sem a noção da multiplicidade de determinações e atributos do *objeto*. Em contraponto, a *percepção* enquanto consciência da mediação entre objetos individuais e propriedades gerais, sensíveis e universais, tem para si um saber simbólico baseado na *convenção partilhada*, isto é, noção do *objeto* enquanto multiplicidade de atributos distintos coexistentes⁴⁰. Assim, ela elege propriedades dos *objetos* como

³⁹ HEGEL, G. W. F. *Cursos de estética*. Tradução: Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp, 2000. v. 2, p. 26.

⁴⁰ Cf. SAFATLE, Vladimir. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: UNESP, 2006, p. 212.

significantes, mas pela universalidade de oposições o seu saber se mostra insuficiente. Enquanto na *certeza sensível* há um simbolismo sem o saber de propriedades, na *percepção* seu saber reconhece a multiplicidade de propriedades, mas não consegue apreendê-las coexistindo no *objeto*. Podemos dizer que tais dificuldades perpassam qualquer saber atrelado a símbolos. De fato, o “apelo à referência sempre é indeterminado, ela sempre desliza através do infinito ruim da multiplicidade de perspectivas possíveis de apreensão”⁴¹.

Entretanto, ainda nos *Cursos de Estética*, Hegel parece indicar ser a partir de um saber por signos que a *consciência* se desdobrará de sua ilusão aferrada à intuição sensível através do caráter motivador dos símbolos.⁴²

Mas na mera designação a conexão que possuem o significado e a sua expressão mutuamente é apenas uma *junção inteiramente arbitrária*. Esta expressão, esta coisa sensível ou imagem se representa então tampouco a si, de modo que leva diante da representação muito mais um conteúdo estranho a ela, com o qual não precisa estar em nenhuma comunidade peculiar⁴³.

Não obstante, na *Fenomenologia*, a relação de arbitrariedade do signo no processo de experiências da *consciência* é evidente, levando-se em consideração que ele é “uma expressão exterior contingente cujo lado

⁴¹ SAFATLE, Vladimir. Linguagem e negação: sobre as relações entre pragmática e ontologia em Hegel. *dois pontos*, Curitiba, v. 3, n. 1, p. 124-167, 2006, p. 112-113.

⁴² Enxerga-se tal concepção até mesmo na leitura de Derrida, quando este diz que: “a produção de signos arbitrários manifesta a liberdade do espírito. E há mais liberdade manifesta na produção do signo do que na do símbolo. O espírito aí é mais independente e está mais próximo de si mesmo. Pelo símbolo, ao contrário, está um pouco mais exilado na natureza”. (DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Tradução: Joaquim T. Costa e Antônio M. Magalhães. São Paulo: Papirus, 1991, p.123).

⁴³ HEGEL, G. W. F. *Cursos de estética*. Tradução: Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp, 2000. v. 2, p. 26.

efetivo seria para si carente-de-significado⁴⁴. O caráter arbitrário do signo, no interior da seção da *Consciência*, nos remete a problemática perpassada pela experiência da figura do *entendimento*. Esta, enquanto consciência da cisão entre o fenômeno e o mundo suprassensível, põe-se diante de uma explicação tautológica, aferrada a um saber representativo do mundo, baseado no conhecimento movido por signos. Neste sentido podemos afirmar que ela é consciência da distância existente entre o intuído e a coisa mesma, entre o expressivo e o expresso. Tal concepção poder ser vista especificamente diante do movimento que esta *consciência* faz postulando um *Interior* além de si, puramente incognoscível, e o fenômeno como um ser não sendo, ou melhor, uma simples aparência de ser. O saber movido pelo *jogo de forças*, e por *lei*, tal qual Hegel expõe, dá-se numa *consciência* que tem o conhecimento da impossibilidade da referência, mas, de certa forma, busca uma conexão entre *objetos* por meio validade universal objetiva. O que aparece imediatamente a essa *consciência* é a manifestação, o *jogo de forças*, onde a essência das coisas é meramente conceitual. Desta forma, a existência de coisas no *mundo dos fenômenos* só pode ser explicada apenas como um manifestar-se, ou tornando-se aparência enquanto “distância figurada nesta pirâmide, neste túmulo de pedra que guarda em si uma alma estranha que, no entanto, é fonte de significado”⁴⁵. Esta consciência enquanto saber atrelado a signos é expressão de uma clivagem entre o conteúdo intuído e o conteúdo designado. Neste caso o intencionalmente designado continua incisivamente distante do conteúdo intuído. Aqui então é exposta necessariamente a arbitrariedade do signo enquanto negação simples que não traz a reconciliação, mas cinde o conteúdo próprio entre sentido e referência,

⁴⁴ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Menezes, Karl-Heinz Effen e José N. Machado. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 222.

⁴⁵ SAFATLE, Vladimir. Linguagem e negação: sobre as relações entre pragmática e ontologia em Hegel. *dois pontos*, Curitiba, v. 3, n. 1, p. 124-167, 2006, p. 112.

no âmago de uma abstração em relação a sensibilidade. Sendo assim, podemos acompanhar no pensamento de Lebrun tal característica do signo:

O saber, isto é, a expressão unívoca, começará, portanto, para além da manipulação dos signos. Tal é a “teoria” do sentido que o simbolismo pressupõe, e nisso é que Hegel vê a máxima deformação do significar. Pois não é verdade que a indicação por signos seja um modelo do advento do sentido, ou mesmo um de seus momentos imutáveis, de tal maneira que se poderia superá-lo (em um saber intuicionista: conhecimento do terceiro gênero ou ideias claras e distintas), mas sem a esperança de jamais reabsorvê-lo. Simbolismo e concepção simbólica da linguagem são simplesmente marcas da imaturidade do significar, da impotência em situar a significação noutra lugar que não em um afastamento em relação à letra⁴⁶.

Retomando o ponto central desta investigação, isto é, de que a verdade advém do processo de experiências linguísticas dos sujeitos, parece-nos que no processo interno da *consciência*, seja no saber simbólico ou no saber por signos, o uso da linguagem revela gradativamente uma predisposição a uma abstração inerente a qualquer ato expressivo. Se no saber simbólico a referência se esvanecia, no arbitrário do signo o saber da figura do *entendimento* parte da impossibilidade total do conhecimento desta referência. O uso da linguagem neste caso expressaria a tentativa da *consciência* de pôr sua certeza sobre a realidade não-problematizada em sua raiz. Isto remonta a compreendermos todo o recurso da dialética hegeliana, assentada sobre noção de *negação determinada*. Em consonância com o percurso da *consciência* em sua exposição fenomenológica, podemos enxergar tal negação como força motriz do movimento de revalidação do conceito no projeto hegeliano. Ela, desta maneira, num movimento de suprassunção, retém

⁴⁶ LEBRUN, G. *A paciência do conceito*. Tradução: Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Unesp, 2006, p. 88.

e conserva o conteúdo negado. Desta forma, “tal negação ontológica, negação que apresenta o que é *em-si* negativo, manifesta-se sempre através do caráter evanescente (*Vergehen*), através do desvanecimento (*Verschwinden*) da referência diante das operações do conceito”⁴⁷. Tal negação se assenta sobre este caráter desvanecente, por natureza, na indicação da referência. Esta afirmação retoma a ideia da impossibilidade de uma positividade pura nas operações conceituais. Desta maneira, se a aceção da existência de uma relação possível entre as palavras e as coisas pode ser afirmada no interior do pensamento hegeliano, ela parece ser possível apenas quando pensada através de uma *negação determinada*, isto é, a indicação da referência de forma expressiva deve ser encarada como negação evanescente enquanto modo produtivo de significação. A atividade do *conceito*, assim, seria capaz de salvaguardar aquilo que é negado na expressão de forma a *internalizar* seu conteúdo e “reconfigurar os regimes de relação entre termos”⁴⁸. Isto não reduz o trato substancial que Hegel tem para com a linguagem em seu sistema, mas a realoca como o motor próprio da dialética que perpassa as figuras da *consciência*, possibilitando e orientando, por meio de *negação determinada*, a ascensão rumo ao saber mesmo. Isso nos leva a assentir com Brandom quando este diz que

do fato de que estamos fadados a descobrir a inadequação e a incorreção de cada conjunto de conceitos determinados, não devemos concluir que estejamos no caminho da desesperança. Pelo contrário, a experiência do erro é o caminho para o esclarecimento. É assim que nós melhoramos nosso entendimento, construímos conceitos-e-compromissos melhores, conseguimos rastrear melhor o que real e objetivamente se segue

⁴⁷ SAFATLE, Vladimir. Linguagem e negação: sobre as relações entre pragmática e ontologia em Hegel. *dois pontos*, Curitiba, v. 3, n. 1, p. 124-167, 2006, p. 136.

⁴⁸ SAFATLE, Vladimir. Linguagem e negação: sobre as relações entre pragmática e ontologia em Hegel. *dois pontos*, Curitiba, v. 3, n. 1, p. 124-167, 2006, p. 137.

do que é e exclui o que, nas inferências e incompatibilidades, nós subjetivamente endossamos. Este é o processo-verdade, o caminho da verdade (“o movimento da vida da verdade”)⁴⁹.

4. Conclusão

À guisa de conclusão, em proeminência, elencamos no texto hegeliano a seção *Consciência* da *Fenomenologia* como investigação central de nossa análise pelo motivo de estar mais diretamente ligada às considerações feitas sobre as possibilidades de expressabilidade da consciência. Entretanto, de nenhum modo poder-se-ia fazer tal análise sem um substancial aprofundamento sobre as condições próprias do saber no pensamento hegeliano. Desta forma, não valorizamos a sobreposição descritiva da análise das figuras da consciência, mas, ao contrário, a exposição dos seus conteúdos só foi, e será possível, em meio à pesquisa de problemas clássicos do pensamento hegeliano, tais como a operacionalidade do *conceito* e a raiz dialética movida por *negação determinada*. Foi exatamente isso que tentamos esclarecer na terceira seção de nosso texto. Para isso buscamos atrelar a apresentação deste recurso, estritamente hegeliano, ao projeto contemporâneo de Robert Brandom, de crítica ao modelo representacional.

Acreditamos que subsiste um paralelismo entre os dois projetos ao se valorizar a análise puramente imanente da construção do significado sobrepujando uma perspectiva formal, ou seja, instrumental, de construção da significação em termos de referência. Isto nos ofereceu a possibilidade de concluir, desta maneira, que, para Hegel, como também para Brandom, “as propriedades inferenciais de uma expressão constituem o seu significado, isto é, a partir da negação do primado da relação de referência na constituição do conteúdo semântico, sem, note-se logo,

⁴⁹ BRANDOM, Robert B. Hegel e a filosofia analítica. *Veritas*, Porto Alegre, v. 56, n. 1, p. 78-94, jan./abr. 2011, p. 93.

negar a referencialidade da linguagem”⁵⁰. Esta crítica foi apresentada de duas maneiras, a primeira a partir da análise das figuras da consciência, em sua tentativa de captar o verdadeiro significado a partir de práticas ainda arcaicas, e a segunda foi, à luz da filosofia hegeliana, mostrando o impasse a que toda cognição com base em símbolos e signos, isto é, representacionalista, está fadada. Foi-nos apresentado assim o desafio de analisar as etapas cognitivas das figuras da *consciência* em consonância com as condições de possibilidade de expressão destas, identificando neste processo as motivações da negatividade inerente àqueles discursos. O que estava pressuposto era que, segundo essas formas, as propriedades referencias de cada expressão decorriam da existência ontológica de coisas no mundo não-conceitual, assim, igualmente, não-linguístico, fossem elas dadas de modo mais imediato, como na figura da *certeza sensível*, ou de modo mais abstrato, como na figura do *entendimento*. Essa possibilidade de uma explicação não referencialista só foi possível resgatando aquilo que Hegel chamou de negação determinada que, em seu sentido estrito, em cada ato expressivo seria capaz de salvaguardar negativamente, isto é, suprassumir os conceitos de modo a media-los inferencialmente.

Referências

ALVES, Marco Antonio Sousa. O inferencialismo de Robert Brandom e a rejeição da análise da significação em termos de referência. *Peri*, Florianópolis, v. 2, n. 2, p. 1-14, 2010.

BRAIDA, C. R. Para uma crítica da semântica inferencial. In: DUTRA, Luiz Henrique; MORTARI, Cézár (org.). *Epistemologia: anais do IV Simpósio Internacional Principia: parte I*. Florianópolis: NEL/UFSC, 2005. p. 79-122.

BRANDOM, Robert B. *Making it explicit: reasoning, representing, and discursive commitment*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

⁵⁰ BRAIDA, C. R. Para uma crítica da semântica inferencial. In: DUTRA, Luiz Henrique; MORTARI, Cézár (org.). *Epistemologia: anais do IV Simpósio Internacional Principia: parte I*. Florianópolis: NEL/UFSC, 2005. p. 79-122, p.83.

BRANDOM, Robert B. *Tales of the mighty dead: historical essays in the metaphysics of intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002. <https://doi.org/10.1017/S0012217300000779>

BRANDOM, Robert B. Hegel e a filosofia analítica. *Veritas*, Porto Alegre, v. 56, n. 1, p. 78-94, jan./abr. 2011. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2011.1.9294>

DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Tradução: Joaquim T. Costa e Antônio M. Magalhães. São Paulo: Papirus, 1991.

HEGEL, G. W. F. *Cursos de estética*. Tradução: Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp, 2000. v. 2.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Menezes, Karl-Heinz Effen e José N. Machado. Petrópolis: Vozes, 2013.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica: a doutrina do ser*. Tradução: Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Tradução: Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburgo: Felix Meiner, 1988.

HYPOLITE, J. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*. Tradução: Sílvio R. Filho, Andrei J. Vaczi e Denílson S. Cordeiro. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

LEBRUN, G. *A paciência do conceito*. Tradução: Silvio Rosa Filho. São Paulo: Unesp, 2006.

REDDING, Paul. Hegel's anticipation of the early history of analytic philosophy. *The Owl of Minerva*, [s. l.], v. 42, n. 1/2, p. 19-39, 2010. <https://doi.org/10.5840/owl2010/2011421/22>

SAFATLE, Vladimir. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: UNESP, 2006. <https://doi.org/10.7476/9788539303335>

SAFATLE, Vladimir. Linguagem e negação: sobre as relações entre pragmática e ontologia em Hegel. *dois pontos*, Curitiba, v. 3, n. 1, p. 124-167, 2006. <https://doi.org/10.5380/dp.v3i1.5163>

SELLARS, Wilfridi. *Empiricism and the philosophy of mind*. 2nd ed. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

SURBER, Jere O'Neill (ed.). *Hegel and language*. Albany: State University of New York Press, 2006.