

EXPERIÊNCIA E SENTIDO (I)

Marcelo Fernandes de Aquino
Fac. Filosofia CES-SJ (BH)

1. A obra de Vaz será citada com a ajuda das seguintes siglas: OH: *Ontologia e História*, São Paulo, Duas Cidades, 1968; EF I: *Escritos de Filosofia. Problemas de Fronteira*, São Paulo, Ed. Loyola, 1986; EF II: *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*, São Paulo, Ed. Loyola, 1988.

2. O significado dominante da palavra *experiência* na língua latina é o de *peritus*, aquele que se submeteu a uma prova e por isso adquiriu um saber, sendo capaz de envolver, percorrer a coisa. Cícero fala de um *peritus iuris*. Fala-se ainda de um *belli peritus*, *peritus matheseos*, *peritus cantus*. Destarte, o perigo é a situação da experiência. Há situações que são um perigo para a vida, ou perigo social, advindo a necessidade do *peritus rerum civilium*. Não se excluem desse significado as situações de perigo intelectual.

3. Citado por A. Koyré, "A l'aube de la science classique" in *Études Galiléennes*, Paris 1966, p. 11.

O conceito de experiência desempenha um papel decisivo no hodierno debate filosófico. O autor pretende reconstruir o conceito de experiência no pensamento de H.C. Lima Vaz. Para tanto, nesta primeira parte histórica, considera quatro teorias da experiência, importantes nessa reconstrução. As contribuições de Aristóteles, Locke, Kant e Hegel são ainda atuais e mostrar-se-ão presentes no pensamento de H.C. Lima Vaz.

The concept of experience and its rôle in modern philosophical debate is the starting point of this paper. The author tries to reconstruct this concept in the thought of the Brazilian philosopher H.C. Lima Vaz. The present text is only the first part of the paper. A historical perspective presents four theories of experience: Aristotle, Locke, Kant and Hegel. The relevance of these theories will be shown afterwards in the analysis of the concept of experience in the thought of H.C. Lima Vaz.

Introdução

A tentativa de reconstruir sistematicamente o caminho filosófico percorrido por Henrique Cláudio de Lima Vaz¹ nos idos dos anos cinquenta e sessenta, aqui no Brasil, leva-nos necessariamente aos subterrâneos teóricos da noção de experiência,² que se foi formando em torno da questão, então candente, da consciência histórica. Leitor e intérprete da grande tradição filosófica ocidental, Lima Vaz recolhia três mutações intelectuais, segundo a expressão feliz de G. Bachelard,³ no esforço do espírito humano de realizar a inteligência do real. A primeira é a invenção do Cosmos pelo pensamento grego.

Mediando a antiguidade clássica e a modernidade, a segunda é a descoberta da subjetividade e o seu relacionamento com um Absoluto transcendente em termos de história característicos da inspiração judeu-cristã. A terceira é a revolução científica do século XVII, cuja expressão e fruto é, dizendo com Koyré, a Física clássica.

Estava em jogo, no posicionamento eminentemente teórico de Vaz, uma visão de homem. A verdadeira transformação da Filosofia ocorrida com a gradual elaboração de um conceito de razão por parte dos pensadores modernos destes últimos três séculos e meio constituía-lhe o cenário. No contexto da modernidade, o *conceito filosófico de experiência*, subjacente ao pensamento moderno e ao pensamento do próprio Vaz, pede explicitação crítica. Como poucos, o conceito de experiência desempenha papel central no ideário da modernidade. Antes de tudo, é mister desfazer o equívoco de que os sistemas empiristas clássicos se tivessem ocupado principalmente da fundamentação das ciências naturais, pelo fato da investigação experimental ter-se imposto frente à pura especulação a respeito da natureza. Mesmo tendo presente a teoria baconiana da experiência metódica totalmente organizada, concebida como princípio e instrumento de uma concepção que visava ao domínio da natureza, é preciso não se esquecer que os filósofos modernos se serviram do conceito de experiência como de uma *atividade da razão* sistemática e planificadora, que torna possível a ciência da natureza na sua forma.⁴

Este ensaio de reconstrução filosófica constará de uma parte histórica e de uma parte sistemática. A propósito do pensamento de Henrique Vaz, o leitor será convidado a revisitar alguns pensadores da grande tradição filosófica ocidental, relevantes para a temática da experiência: Aristóteles, Locke, Kant e Hegel.

Ora, o interesse inicial da atividade filosófica vaziana é ontológico. Nas suas investigações da ontologia clássica, Vaz critica⁵ sem ambigüidade o dualismo que marca estruturalmente a forma cosmocêntrica de pensar, que partia da *diferença* dos seres, levada ao extremo na concepção da multiplicidade original e irredutível da matéria eterna, para constituir a ordem eterna das essências e seu Princípio ordenador, de uma parte, e a eternidade da matéria, de outra. No bojo da crítica vaziana ao dualismo clássico grego, é importante ver como Aristóteles correlaciona *ontologia* e *teoria da ciência*, em cujo espaço lógico ele desenvolverá uma teoria da experiência como etapa da elevação do saber à sua universalidade.

4. Esta é uma das teses de fundo de F. Kambartel exposta em sua obra *Er-fahrung und Struktur. Baumsteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus*, F.a.M., 1968.

5. OH 75-76, 80-81.

Enraizando a sua concepção de experiência numa antropologia, Vaz ultrapassa a pura reflexão crítica sobre a ciência.⁶ Destarte, ele se refere criticamente à tradição *empírico-filosófica* que, de uma ou de outra maneira, se reconhece em Locke, que por primeiro vinculou o conceito de experiência ao de *percepção*.

Vaz percebe que, a partir de Descartes, a ciência moderna passa a atribuir à subjetividade do *cogito* o predicado da identidade original que a forma de pensar teocêntrica atribuía a Deus. Tal atribuição termina por conduzir ao dualismo kantiano do fenômeno e da coisa-em-si. A fundação de uma *metafísica da subjetividade*, como se propôs uma parte expressiva da modernidade, lança desafios imensos para o pensamento vazeano, que se reconhece na concepção cristã de subjetividade. Na modernidade, o dualismo se constitui entre *natureza e liberdade*, entre a subjetividade legisladora dos fenômenos, de uma parte, e o campo inacessível da realidade numenal, de outra.⁷

A leitura de Kant, mediada pela obra do jesuíta belga J. Maréchal, abre o pensamento de Vaz para a temática da filosofia da consciência, em que a afecção de si e a temporalidade estão reciprocamente referidas. Ora, a afecção de si e a síntese imaginativa como parte da afecção de si fundamentam-se no conceito de pura apercepção. Mais ainda, o conceito da pura e espontânea autoconsciência, através da qual uma multiplicidade dada em representações alcança uma unidade sintética, não é concebível sem uma passividade do sujeito, que no homem é o *sentido interno*. Segue-se que, para Kant, o ser-aí do fenômeno existe no tempo. Em Kant, portanto, a metafísica da subjetividade cumpre-se como metafísica da experiência.

A questão da passividade do sujeito embutida no conceito de afecção de si, quando referida à questão do tempo, serve de trampolim para o passo efetuado por Hegel em direção ao tema da historicidade. Ora, a intuição de si trazida no sentido interno faz com que o sujeito só possa se conhecer como fenômeno. O eu, que no seu estado interno se experimenta intuído só em relações temporais, conhece-se a si mesmo como fenômeno. Na afecção de si, mediante a impressão da pura autoconsciência, serão trazidas para a clareza e para a diferenciação as representações tidas por obscuras, e precisamente no sentido interno. As representações postas em determinadas relações temporais franqueiam as portas para a temática hegeliana da formação da consciência.

Em que pese a crítica vazeano ao idealismo absoluto de Hegel, Vaz reconhece-o como um pensador da posição da identidade

original e absoluta do ser. Averso às soluções propostas por qualquer dualismo filosófico, Hegel é hostil a pensar a identidade obtida a partir de uma diferença irreduzível. O esforço feito por Vaz será o de reler a ontologia clássica, para, com a contribuição de Hegel, pensar a originalidade do ato de ser como existência na sua historicidade.

Esta é a temática histórico-conceitual que deságua no pensamento de Vaz em torno da questão da consciência histórica, cuja subjacente concepção de experiência procurar-se-á reconstruir.

A parte sistemática deste trabalho procurará expor o conceito vazeano de experiência como uma *estrutura em movimento*. O primeiro passo a ser dado é o de expor três pressupostos teóricos que desempenham um papel relevante em Vaz: a doutrina tomásica da unificação do objeto no juízo, a significação husserliana do sujeito como ser-no-mundo, e a teoria dialética da reflexão, através da qual Vaz começa a relacionar ontologia e história.

O segundo passo dado sistematicamente é o de analisar a estrutura da experiência mediante uma análise da estrutura da consciência. Finalmente, o terceiro é o de ver como Vaz pôs as premissas, mas não pensou sistematicamente a experiência como movimento.

Primeira Parte: Histórica

A leitura dos textos de Henrique Vaz é um verdadeiro trabalho de arqueologia do conceito. Com efeito, um corte nos mesmos põe a olho nu as diferentes camadas de estratificação histórica dos temas filosóficos desenvolvidos por Vaz. Por conseguinte, o estudo do conceito de experiência subjacente ao seu pensamento deve ser precedido por uma breve exposição de quatro posições filosóficas a respeito da experiência.

Aristóteles

A teoria aristotélica da *empeiria* e a sua posterior recepção medieval são o termo referencial a partir do qual é possível falar de uma história conceitual da palavra experiência. Antes de mais nada, a teoria da experiência é um elemento da teoria da ciência e da idéia de saber que estão na base da metafísica

aristotélica. A experiência age como elemento problemático ou problematizador na metafísica aristotélica, repropoando os problemas em relação a uma sempre mais ampla base possível de constatação sensível e, portanto, a uma sempre mais válida generalização realizada pela experiência. Para Aristóteles, a primeira raiz da investigação científica é o *desejo natural e universal de saber*, que leva o homem a amar sumamente as sensações, e dentre estas a vista, que de todas as sensações é a que melhor leva ao conhecimento. Por conseguinte, mesmo que a ciência não esteja diretamente ligada aos sentidos como sua faculdade, ela contudo é condicionada pela sensibilidade como primeiro momento imprescindível de sua atividade. O processo psicognosiológico da teoria aristotélica da ciência é formado pelos seguintes momentos: *aísthesis* (sensação), *phantasia* (imaginação), *mnéme* (memória), *empeiria* (experiência) e *epistéme* (ciência).

8. Cf. *De Anima* II 5, 417b 22-26.

9. *Top.* II, 8, 114a 20-25.

Através da análise do processo sensitivo, em conexão e confronto com o especulativo, Aristóteles ilumina a diferença entre o *particular* (objeto da sensação) e o *universal* (objeto da ciência). Por outro lado, ele estabelece a conexão estreita entre o sentido, que exerce a função indutiva do particular, e o intelecto, que intui os princípios dos quais parte a demonstração e que se dirige aos universais.⁸ *Sentido e intelecto, particular e universal, sensação e ciência* são pólos extremos de um único desenvolvimento que põe o *primum* segundo sentido e o *primum* segundo razão enquanto extremos, opostos entre eles, de um processo, mas que se integram reciprocamente. Resumindo o quanto foi dito com as palavras do Estagirita: *to gar aisthetòn epistetòn estin, he d'aísthesis ouk epistéme*.⁹

Para Aristóteles, a partir do sentido, a fantasia, que *fixa em imagens* o conteúdo da sensação, faz surgir a memória. Em outras palavras, as imagens têm a característica de permanecerem. Sem imagem não é possível a memória, que é a faculdade mediante a qual *conservamos as representações*, enquanto são imagens dos objetos, como objetos já conhecidos antes. A memória é a faculdade mais ligada ao tempo porque se põe como a faculdade que conserva aquilo que aconteceu, isto é, a faculdade do passado (*he dè mnéme tōu genoménou*), sendo responsável pela fixação das sensações no tempo.

As sensações fixadas mediante as imagens na memória estão presentes no homem cada uma na própria particularidade. Destarte, sobrepondo-se na recordação as imagens de um mesmo objeto, vem a se constituir uma forma nova de conhecimento que, mesmo não sendo conhecimento do universal, e sem as-

sumir a forma do saber científico, *refere as imagens naquilo que elas têm de igual*. Portanto, quem tem este gênero de conhecimento pode perceber o que são as realidades sentidas, ainda que não possa formular um juízo sobre o porquê das mesmas. *A experiência é, pois, a unificação de múltiplas recordações de um mesmo objeto.*¹⁰

Ora, sem a experiência, sem o sobrepor-se de recordações e a redução destas à unidade não é possível que surja a *téchne* (arte). Mesmo que a experiência participe da incerteza da sensação, pois é uma forma de conhecimento particular, ela é *quase* uma ciência. É uma forma de saber, ainda que não se possa falar de ciência no sentido estrito que Aristóteles confere a esta. Onde não há experiência não é possível a unificação dos particulares sensíveis e se produz o *acaso*. O homem apreende a ordem que há entre os particulares sensíveis graças à ação unificadora da experiência que começa a resgatá-los da indeterminidade e da casualidade.

Nos *Analytica Posteriora*, Aristóteles estuda a ciência enquanto *conhecimento verdadeiro*: conhecimento de um fenômeno, da sua *causa enquanto causa* e do seu não poder ser diferente daquilo que é. O objeto da ciência é o cognoscível e o demonstrável: os nexos inteligíveis entre existentes do tipo S é P. A ciência busca o conhecimento dos predicados *universais* e *necessários* de S. Universal é a unidade idêntica não equívoca predicável de mais sujeitos. Necessária é a inerência de P em S. A ciência coloca-se e soluciona, pois, o problema de saber se S é / ou não é P. A solução aristotélica é a descoberta do *termo médio* como segundo termo mais conhecido que P, que permite incluir ou excluir P de S. Tal termo é a *causa* (*aitía*) de um fenômeno experimental. Se a causa tem uma função de meio, resulta que a ciência é o *conhecimento demonstrativo estruturado logicamente na forma do silogismo*. Para Aristóteles, a ciência procede rigorosamente de *primeiras verdades* através do *silogismo científico* que é o seu instrumento formal. A demonstração científica recebe seu valor intrínseco dos primeiros princípios. Melhor, o conhecimento dos primeiros princípios constitui a ciência e a distingue da *dialética*. Nos *Analytica*, Aristóteles distingue a verdade da *doxa*. Aquela é objeto de uma intuição infalível, esta é objeto da dialética. Em outras palavras, a teoria aristotélica do método separa a lógica demonstrativa da ciência do campo da dialética.

O método científico de Aristóteles realiza-se na sua teoria do silogismo científico que implica a verdade necessária e imediata dos princípios indemonstráveis. Nesse sentido, a contribuição decisiva do Estagirita para a formulação da teoria silogística foi

10. Em alguns textos dos *Analytica Posteriora* parece que a experiência já inclua um certo universal: o *uno* com relação aos múltiplos. Ver *An. Post.* II 19, 100a 6-7.

a descoberta da relação do termo médio com os extremos, de tal modo que da sua inerência às duas proposições externas, resulta uma nova verdade necessária. Em seu núcleo, a questão fundamental do método científico aristotélico é a do *significado do ser*: *tò d'ón légetai men pollachós*. Para resolver esta questão Aristóteles põe-se quatro perguntas: *hóti éstin*, *dióti éstin*, *ei éstin*, *t' éstin*. Ora, as perguntas *dióti éstin* / *ti éstin* são objeto da ciência, enquanto as perguntas *hóti éstin* / *ei éstin* são objeto da experiência. Tanto a *epistéme* quanto a *empeiria* são conversíveis à questão do significado do ser. Para Aristóteles o ser se revela na linguagem, cuja condição de possibilidade é o princípio não somente lógico, mas ontológico de contradição.

Resumindo: o conceito aristotélico de experiência, 1) é a possibilidade, adquirida através do conhecimento de muitos fenômenos particulares, de apreender o universal no particular; 2) insere-se no contexto mais amplo da teoria aristotélica da ciência, que por sua vez é a articulação formal da questão do significado múltiplo do ser; 3) serve para a eliminação da casualidade.

Concluindo, é preciso destacar a conexão existente no pensamento de Aristóteles entre *empeiria* e *historia*. Considerando-se a tríade aristotélica: *epistéme-téchne-empeiria*, a história não é nem ciência nem técnica, mas ocupa o plano inferior que é o empírico. Para Aristóteles, história não é uma disciplina específica, mas é a observação do particular sensível.

Locke

O conceito de experiência sofre uma virada epocal na aurora da modernidade com John Locke, para o qual *experience* tem quase sempre o significado de uma superposição do dado isolado enquanto possibilidade de ordenação em um contexto amplo de distinção e, desta maneira, enquanto possibilidade de interpretação e domínio do dado. Em outras palavras, experiência para Locke é *percepção*: "Percepção é o primeiro passo e o primeiro estágio de todo conhecimento, e o acesso de todo seu material".¹¹

Nesta virada, o dado puro do conhecimento tem o significado do fundamento último além do qual não é possível continuar perguntando e que por conseguinte deve ser aceito como algo que simplesmente existe. Esta teoria do dado puro implica uma separação entre *percepção* e *juízo* enquanto dois estágios do

11. Cf. *An essay concerning human understanding*, ed. by A. S. Pringle Pattison II, 9, p. 78.

conhecimento que não podem ser pensados como reciprocamente dependentes, pois são estágios virtualmente consecutivos do conhecimento. Ou seja, na teoria de Locke há uma distinção entre uma percepção não julgada e um juízo que a interpreta.

Experiência, portanto, é a fonte universal de conceitos e de conhecimento. O material de conhecimento são as idéias simples, isto é, não divisíveis. Assim, a percepção não seria senão a encarregada de subministrar estas idéias simples que se encontram, enquanto forma da base imediata da experiência, sob o processo do conhecimento e da formação dos conceitos no homem. As idéias simples *reproduzem o puramente dado*, sendo o entendimento meramente passivo na sua recepção. Para Locke a percepção interna e externa (*sensation and reflection*), enquanto subministradoras do material do pensamento, são as fontes do conhecimento das quais surgem todas as idéias que temos ou podemos ter segundo nossa natureza.

Por sua vez, o *entendimento* é a instância simplesmente ordenadora e agrupadora dirigida à matéria da experiência. Ele é espontâneo no sentido que pode reunir e dividir livremente as idéias dadas, mas não que produza materialmente algo de novo. As idéias criadas pelo entendimento continuam sendo "empíricas", já que todos seus elementos procedem da percepção. Para Locke os conceitos têm que ser *livres de contradição* (consistent).

A virada empírica imprimida por Locke no conceito de experiência deixa a seguinte herança: 1) a origem do conhecimento dada em maneira de uma fonte pura é o começo de todo saber; 2) a consciência é totalmente vazia e se enche, através do processo de experiência, com o dado e com seus produtos de elaboração racional; 3) a idéia de um entendimento que, aplicado ao material puro da experiência, atua elaborando posteriormente este material.

Assim, a experiência é a base de todo conhecimento e o entendimento é a fonte de toda verdade. A experiência é a base de todo conhecimento e o entendimento é a fonte de toda verdade. A experiência é a base de todo conhecimento e o entendimento é a fonte de toda verdade.

Kant

A concepção de experiência subjacente ao pensamento de Kant após sua revolução copernicana está ligada a sua suposição de que existam *juízos sintéticos a priori*, ou seja, de que exista um conhecimento da realidade rigorosamente *universal e necessário*. Neste sentido, a *Estética* e a *Analítica* transcendental da sua *Crítica da razão pura* são uma verdadeira metafísica da experiência,¹² destinada a provar a possibilidade de um tal conhecimento. Em Kant o conceito de experiência está intimamente entrelaçado ao

12. Cf. H. J. Paton, "Kants Metaphysik der Erfahrung", ed. por J. Kopper e R. Malter na obra *Materialien zu Kants "Kritik der reinen Vernunft"*, F.a.M., 2ª ed., 1980, pp. 134-172. H. Holzhey, *Kants Erfahrung Begriff*, Basel, 1970.

problema extremamente importante numa Lógica transcendental que é o da aplicação das categorias aos fenômenos.

13. O texto da *Crítica da razão pura* é o editado pela Felix Meiner na coleção Philosophische Bibliothek, Hamburg 1976. A tradução usada é a de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, publicada pela Fundação C. Gulbenkian, Lisboa 1985. Doravante citada assim: CRP. Cf. CRP 194.

14. CRP 195.

Para Kant, os juízos sintéticos e a experiência estão intimamente relacionados. A experiência é o princípio supremo dos mesmos, uma vez que "a possibilidade da experiência é, pois, o que confere realidade objetiva a todos os nossos conhecimentos a priori".¹³ A virada kantista impressa na questão acerca da experiência, superando pois as teorias aristotélica e lockiana, gira em torno da expressão *condições de possibilidade da experiência*, que "são, ao mesmo tempo, condições da *possibilidade dos objetos da experiência* e têm, por isso, validade objetiva num juízo sintético a priori".¹⁴ Assim, a experiência tem por fundamento regras gerais da unidade da síntese dos fenômenos. A realidade objetiva de tais regras proporciona as condições necessárias de tal síntese. Formulando uma questão: quais são os pressupostos que podem explicar o fato de que exista experiência?

Antes de mais nada, constata-se que o vocábulo *Erfahrung* é empregado por Kant num sentido amplo e num sentido restrito. No primeiro caso, significa a percepção de um conteúdo qualquer no espaço e no tempo. Neste sentido subjetivo os juízos sobre experiência se referem também aos estados subjetivos da consciência que experimenta e ao seu contexto subjetivo casual. Nesta acepção ampla, experiência constitui a base de generalizações empíricas, porém não proporciona conhecimentos necessários e universais.

No segundo caso, dá-se experiência quando objetos são apreendidos no espaço e no tempo num contexto regido por leis, exprimindo-se em juízos de experiência nos quais a relação das determinações é afirmada como subsistente no objeto. Diversamente dos juízos sobre experiência, os juízos de experiência têm validade objetiva: são universais e necessários. Neste segundo caso, o conceito de experiência desdobra-se como uma questão acerca da objetividade da experiência.

O conhecimento experimental é composto de *dados sensoriais*, como elemento material, e do princípio de correlação do *entendimento*. As premissas da explicação da experiência são a natureza do dado e a faculdade cognitiva: os princípios estruturais do tempo e do espaço e os princípios do entendimento puro.

Para dar um passo ulterior, é mister antes esclarecer o respectivo papel desempenhado pelo *entendimento* e pela *razão* na teoria kantiana da experiência. Para Kant, o entendimento é o criador

da experiência: "A experiência é sem dúvida o primeiro produto que o nosso entendimento gera, à medida que este elabora a matéria bruta das sensações".¹⁵ Precisamente por isso, o entendimento é *função especial da razão*, pois "a razão tem (...) como objeto só ao entendimento e ao seu emprego ajustado a seus fins".¹⁶ Em resumo, o entendimento possibilita à razão um uso empírico daquilo que esta carece imediatamente.

15. Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, ed. da Academia, vol. IV, Berlin 1911, p. 17.

16. CRP 534.

Prolongando este esclarecimento, deve-se recordar que no pensamento kantiano estão subjacentes dois conceitos de razão. Numa perspectiva mais geral, razão é a faculdade suprema do conhecimento, é a espontaneidade própria do homem pela qual ele se converte num ser autônomo, que se dá a si mesmo as leis do seu agir. Num sentido especial, razão já não é a faculdade suprema do conhecimento, mas é uma das três funções do conhecimento: entendimento, juízo e razão, que são concebidas sob o nome usual de entendimento. Graças a este uso restrito da razão, Kant distingue na *Dialética transcendental* a razão, enquanto faculdade dos princípios, do entendimento, enquanto faculdade das regras. A unidade do entendimento é a unidade dos fenômenos mediante regras, ao passo que a unidade da razão é a unidade das regras do entendimento sob os princípios.

Nos juízos de experiência as determinações das coisas não nos dão mais que os dados sensíveis, sendo necessário fundamentar a objetividade dos mesmos na constituição dos objetos segundo princípios *a priori*. Uma vez que o objeto da experiência é *gerado por nós*, possuindo caráter de fenômeno, a nossa experiência está submetida a certos princípios que ordenam o dado de forma constante e igual para todos os sujeitos da experiência. Assim, os conteúdos ordenados dentro deste quadro aparecem como objetos. Portanto, a validade objetiva da experiência está ligada à constituição do objeto mediante alguns princípios do sujeito transcendental.

Se os objetos da experiência são *gerados* por nós, isto implica o relacionamento de uma atividade generativa do sujeito, uma *síntese* da qual se pode ser consciente. O conhecimento da experiência pressupõe um dado, um múltiplo que é apreendido pela *sensibilidade* e cuja síntese é elaborada pela *faculdade imaginativa*. A unidade desta síntese na *apercepção original* é pensada pelo *entendimento*. Para que seja possível a experiência é preciso que a faculdade imaginativa exerça a função transcendental de correlacionar a sensibilidade e o entendimento. Por conseguinte, a forma da experiência está determinada pela síntese do múltiplo segundo os conceitos do entendimento.

Traduzindo a questão mais livremente! A análise da realidade da experiência leva a distinguir dois momentos heterogêneos. Primeiramente, a matéria da experiência é uma multiplicidade de sensações (dados sensíveis) desordenadas e desarticuladas, *dadas* por parte das coisas através da “afeição” do sujeito. Em segundo lugar, as relações que possibilitam a ordenação dos dados e, especificamente, os princípios ordenadores *a priori* do tipo de leis pressupõem a *unidade da apercepção* ou *atuação da espontaneidade* pela qual o sujeito produz a unidade da experiência.

Dando mais um passo, pode-se dizer que se por um lado a *Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento* é o núcleo teórico-sistemático da *Crítica da razão pura*, a *Analítica dos princípios* é o primeiro e o mais importante nível da sua configuração teórico-experiencial. A *Analítica dos princípios* pertence plenamente à *lógica da verdade*, e nela o entendimento e a faculdade de julgar têm o cânone do seu uso objetivamente válido: “A *Analítica dos princípios* será portanto apenas um cânone para a *faculdade de julgar*, que lhe ensina a aplicar aos fenômenos os conceitos do entendimento, que contém as condições das regras *a priori*”.¹⁷ Portanto, a *Analítica dos princípios* articula os fundamentais conceitos transcendentais dos princípios da possível experiência objetiva e da objetividade. O problema de fundo concernente ao conceito de experiência é o da *subsumção* das regras do entendimento: *a priori*, simultaneamente à regra dada no entendimento, é mister indicar o caso em que a mesma deve ser aplicada. A aplicação das condições das regras *a priori* dos conceitos do entendimento significa expor as condições pelas quais podem ser dados objetos de acordo com esses conceitos.

O primeiro passo dado na questão da experiência no livro da *Analítica dos princípios*, enquanto esta é uma exposição das condições supramencionadas, é o esquematismo do entendimento puro. Kant o concebe como a condição sensível que permite o uso, ou melhor, que restringe o uso possível da correspondente categoria. Aplicação de categorias aos fenômenos e subsunção dos fenômenos nas categorias são pensamentos equivalentes. Esquemas transcendentais “são as condições verdadeiras e únicas que conferem aos conceitos puros do entendimento uma relação a objetos, portanto uma significação”.¹⁸ Por outras palavras, são condições realizadoras e restritivas do conteúdo das categorias enquanto estas são só funções formal-sintáticas do juízo.

A pergunta metodológica que se põe no capítulo do esquematismo é pela união de fenômeno e categoria. Precisamente aí

17. CRP 176.

18. CRP 186.

surge a relevância do *tempo* para o conceito kantiano de experiência. A determinação transcendental do tempo "é homogênea à categoria (que constitui a sua unidade) à medida que é *universal* e assenta sobre uma regra *a priori*. É, por outro lado, homogênea ao fenômeno, à medida que o tempo está contido em toda a representação empírica do diverso".¹⁹ Em breve, a subsunção dos fenômenos na categoria, para Kant, é possível mediante a determinação transcendental do tempo.

19. CRP 182.

Na Filosofia transcendental do autor agora estudado há uma concepção tanto do *tempo objetivo* quanto do *tempo subjetivo*. Para a doutrina da experiência é relevante o tempo objetivo, cuja estrutura é dada nas Analogias da experiência. Com efeito, na Estética transcendental só se afirma que o tempo é uma representação *a priori* necessária para o conhecimento científico. Antes de propor a primeira analogia Kant escreve: "Os três modos do tempo são a *permanência*, a *sucessão* e a *simultaneidade*".²⁰ A sua terminologia sobre o tempo, diga-se de passagem, não é muito coerente. Há indícios que deixam supor que, para ele, a permanência seria mais que um modo do tempo. Ela ofereceria a própria estrutura do tempo, formando a fundamentação sucessiva, idêntica e permanente, para a série dos momentos temporais que vão fluindo. O tempo consta como fundamento relacional idêntico para tudo que transcorre na série de um depois do outro, bem como para a simultaneidade e a duração, que já são determinações temporais da permanência.

20. CRP 209.

A unidade da permanência é dada pela *unidade sintética da auto-consciência*. Ora, o tempo objetivo é uma forma universal pura da intuição sensível enquanto é uma fonte de conhecimento. Novamente se reabre a problematicidade da unidade da multiplicidade. Como é sabido, na *Crítica da razão pura* a unidade sintética é uma condição de toda apreensão e um produto da síntese especiosa da imaginação.

Kant faz uma distinção entre o objeto da representação, isto é, o tempo com as relações nele contidas, e o modo original de doar-se da multiplicidade, que não é deduzível das categorias, mas é co-representado nas determinações do tempo enquanto objetos da intuição. À luz desta diferença há uma diferença ulterior entre as *determinações do tempo*, que são objetos da intuição, e as *determinações transcendentais do tempo*, i. é, o esquema dos conceitos puros do entendimento. Precisamente, é através da categoria de substância que se tem a permanência do fenômeno no tempo.

Passando às analogias da experiência, constata-se que Kant não segue à risca a arquitetura da *Crítica da razão pura*. Seria legítimo

esperar que às 12 categorias se seguissem 12 esquemas e 12 princípios e, na prática, ele só propõe 9 esquemas e 3 genuínos princípios que são, no caso, as 3 analogias da experiência.

Kant distingue entre princípios *constitutivos* e *regulativos*. Os primeiros são os princípios matemáticos, cujo significado teórico-experiencial é o de fundamentar a aplicabilidade empírica da matemática, i. é, eles autorizam a aplicação empírica da matemática. Os segundos “entendem dever submeter a regras a priori a existência dos fenômenos”.²¹ Destarte as analogias da experiência são as leis transcendentais da natureza que valem como princípios da objetividade. Nas palavras de Kant, “uma analogia da experiência será pois apenas uma regra, segundo a qual a unidade da experiência (não como a própria percepção, enquanto intuição empírica em geral) deverá resultar das percepções e que, enquanto princípio a aplicar aos objetos (aos fenômenos), terá um valor meramente regulativo”.²²

A primeira analogia fundamenta através da categoria de *substância* a constituição lógica da permanência como pré-condição da objetividade em geral. A segunda analogia fundamenta através da categoria de *causalidade* a constituição lógica da objetividade empírica do tempo. A terceira analogia fundamenta através da categoria da *ação recíproca* a constituição lógica da objetividade empírica do espaço.

Na 1ª analogia Kant parte quase que descritivamente da sucessividade da série das percepções subjetivas, nela incluindo a categoria da substância como condição de possibilidade de correlacionar-se a um objeto percebido a distinção entre uma mutação objetiva ou uma imutação objetiva. Uma tal distinção não seria possível nem na mutação dos fenômenos percebidos como permanentes, nem no tempo que *ex definitione* não é objeto de experiência. Portanto, é o próprio *permanente*, enquanto determinação objetiva das relações temporais, que é o fenômeno no tempo. Com as palavras do próprio filósofo: “Ora, o tempo em si mesmo não pode ser percebido; por conseguinte, este permanente nos fenômenos é o substrato de toda determinação de tempo, é portanto também a condição de possibilidade de toda a unidade sintética das percepções, isto é, da experiência”. O resultado da primeira analogia é o pressuposto de Kant tanto para a 2ª quanto para a 3ª analogia. Para ele é claro agora que a mutação é uma variação de estado e não uma variação de existência: “toda a variação (sucessão) dos fenômenos é apenas mudança”.

A 2ª e 3ª analogias da experiência expõem as outras duas condições categoriais da objetividade. Na segunda, Kant afirma que a estante possibilidade como um fato pressupõe a percepção de um estado de coisa objetivo como uma mutação que está sob a categoria da causalidade. Na 3ª analogia o estado de coisa é percebido como uma conexão coexistente que está sob a categoria da ação recíproca. Tal como acontecia na 1ª analogia, a 2ª e a 3ª analogias estruturalmente partem da realidade estante da possibilidade da experiência das relações objetivas do tempo, incluindo em si uma condição categorial desta possibilidade. Ora para Kant, na 2ª analogia a possibilidade da experiência das relações objetivas do tempo não só é uma condição fática, mas é uma condição necessária da autoconsciência. Com outras palavras, sem a relação objetiva do tempo não seria possível a série subjetiva da percepção, isto é, o *sentido interno*.

Analisando os pressupostos que explicam o fato de que existem experiências: a unidade da apercepção, a permanência do fenômeno na mutação, a objetividade do tempo e a objetividade do espaço, chega-se à impressão de que a teoria kantiana da experiência sofre de uma certa circularidade enquanto a unidade da permanência é dada pela unidade sintética da autoconsciência e, por sua vez, a relação objetiva do tempo, isto é, a permanência, é uma condição necessária da autoconsciência.

Portanto, em resumo, para que haja experiência é necessário que nos fenômenos seja correlacionado o seu ser-aí temporal à unidade da apercepção e, por sua vez, que seja correlacionada a autoconsciência à relação objetiva do tempo, isto é, a permanência. O conceito do eu transcendental é necessário mas não suficiente porquanto não se pode atribuir nenhuma experiência de objetos a ele. Os princípios das analogias da experiência são necessários mas não suficientes porquanto supõem o eu transcendental para a fundação da própria validade objetiva.

Colocando o tempo como o elemento homogêneo às categorias e aos fenômenos, Kant não logra resolver por via da experiência a subsumção dos fenômenos nas categorias.

Hegel

Para Hegel, herdeiro de Kant, consciência significa a unidade da consciência como tal com a autoconsciência. A sua doutrina da autoconsciência se desdobra como uma doutrina da *experiência*

da consciência. De um modo geral, a consciência implica uma relação do sujeito consigo mesmo, relação que se sabe. A consciência é aquela dimensão do sujeito que se abre à dadivosidade e, nesta abertura, sabe que é atividade do si mesmo. Ora, a experiência de tal consciência, e que ademais a constitui, é a elevação daquilo que é experimentado à condição de propriedade da consciência.

A estrutura da experiência é dada no § 36 do Prefácio à *Fenomenologia do Espírito*: "O existir imediato do espírito, ou seja, a consciência, possui os dois momentos, o momento do saber e o momento da objetividade que é o negativo com respeito ao momento do saber. Quando o espírito se desenvolve nesse elemento e expõe os seus momentos, essa oposição incide em cada um deles, e todos surgem como momentos da consciência. A ciência de um tal caminho é a ciência da experiência que a consciência faz (...). Esse movimento justamente é denominado experiência. Nele, o imediato, o não-experimentado, isto é, o abstrato, seja do ser sensível ou do simples que é apenas pensado, se aliena e, em seguida, retorna a si desta alienação. Somente então ele se apresenta na sua efetividade e verdade, e é também propriedade da consciência".²³ Se por um lado a consciência é considerada como o sujeito da experiência, por outro lado, a articulação do saber e da objetividade está pensada em função da experiência: "A consciência não sabe nem compreende senão o que se encontra em sua experiência" (§ 36).

Na *Fenomenologia do Espírito* é possível detectar um plano formal da experiência,²⁴ que é o do objeto incompleto que se protraí até o início da razão. As presentes considerações acerca do conceito de experiência na *Fenomenologia* vão procurar expor o aspecto formal do movimento dialético que Hegel denomina de experiência.

Desde o nível mais imediato, a experiência se dá na linguagem, como a dizer que é no médio do discurso sobre a relação entre o sujeito e o objeto da mesma que emerge a fórmula da inerência S é P. Além disso, no corpo da *Fenomenologia* vão se constituindo gradativamente *totalizações* que encerram níveis mais articulados da experiência. Na secção *consciência* estas são: a certeza sensível, a percepção, a força e o intelecto; na secção *autoconsciência* são: a dialética da vida-apetite, a autoconsciência reconhecente, a autoconsciência universal. Nestas totalizações, a dadivosidade articula-se no conjunto das referências linguísticas ao sujeito.

23. O texto da *Fenomenologia do Espírito* (= PhG) é o editado pela Felix Meiner na coleção Philosophische Bibliothek, Hamburg 1952. A tradução usada (= FE) é a de H. C. Lima Vaz publicada pela Abril, São Paulo, 1974. Cf. FE 27.

24. O autor toma a liberdade de indicar a sua obra *O conceito de religião em Hegel*, Coleção Filosofia nº 10, São Paulo, Edições Loyola, 1989, pp. 114-115.

A *certeza sensível* é a forma mais elementar de experiência que a consciência faz. Ao cabo da mesma perfila-se um movimento que, tendo passado pelas dialéticas da *essência* e do *exemplo*, do *isto* e do *agora*, tem o significado da relação sujeito e objeto expressa como referência lingüística. O conteúdo desta referência é o universal que existe na linguagem, que é para Hegel o meio originário da experiência da consciência.

A totalização que tem lugar na *percepção* assume a universalidade resultada da certeza sensível acrescentada de um novo elemento constitutivo da experiência, i. é, a *necessidade*. Não se trata mais de uma apreensão aparente, antes porém de uma apreensão necessária que se exprime no *meio da coisa*, no qual coexistem o *também* das propriedades e o *uno* como momento da negação. O processo que se desencadeia na percepção é o de comparar o verdadeiro com a consciência, dele resultando que a consciência possui em si mesma uma verdade oposta. A unidade da consciência é cindida pela existência da coisa, que se põe como diferença absoluta: põe-se como *ser-para-si*. Na percepção o objeto resulta ser a unidade do *ser-para-si* e do *ser-para-outro* da coisa, que constitui a *universalidade incondicionada* do resultado da percepção.

A terceira totalização é a da *força* e *intelecto* que se caracteriza pela *duplicação* dos seus elementos. A força que se exterioriza, ao retornar a si tornando-se força propriamente dita, duplica-se em *força solicitante* e *força solicitada*. Duplicação na experiência dialética significa auto-diferenciação, fluidez das determinidades. O segundo momento desta passagem é o *jogo das forças*, no qual uma força é para outra. Forma-se para o intelecto um universal imediato.

O terceiro momento desta totalização é constituído pelas relações entre interior e exterior, tendo por meta a geração dialética da unidade entre interior, fenômeno e intelecto. Tem lugar a seguir a duplicação do *mundo* em *mundo sensível* e *mundo ultra-sensível*, tornando-se este último o verdadeiro e o universal absoluto contraposto ao evanescente, ao universal sensível.

O quinto passo, a *lei* e o *fenômeno*, expõe o primeiro *mundo ultra-sensível*. Na lei se exprime a negação, que portanto pertence ao universal. Aqui, negação significa *mediação*, e com isso a diferença torna-se universal. Contudo, esta diferença não está na coisa mesma. Este é, justamente, o passo seguinte que leva o nome de *explicação*. Esta mostra que a diferença interna expressa na lei ainda está somente no intelecto.

O sétimo passo, o *mundo às avessas*, também é o *segundo mundo ultra-sensível*. Se o primeiro mundo ultra-sensível elevou de maneira imediata o mundo que foi percebido até o elemento universal, ele agora vem posto às avessas neste movimento que preenche o interno como fenômeno. Para Hegel, com a realização do interior como fenômeno desaparece a contradição entre duas realidades distintas, o interior e o exterior. O ato de pôr o interior às avessas instaura a diferença no interior da coisa, alcançando-se destarte a infinidade.

Diga-se de passagem que este movimento da duplicação da consciência adquire consistência e relevância epistemológicas notáveis na epistemologia marxiana, i.é, na sua teoria da *alienação* e da *ideologia*, num contexto que não é mais o da experiência da consciência. Por outras palavras, na Lógica dialético-especulativa de Hegel, a lógica da aparência faz parte da lógica da verdade, ao passo que para Marx o mundo da aparência vem elevado ao plano da superestrutura.

Na *infinidade* a consciência emerge igual a si mesma, relacionando-se consigo mesma e, desta maneira, duplicando-se. A consciência relaciona-se consigo mesma, e nesta relação põe-se em-si e para-si, de tal modo que em si emerge o contrário de si. Todavia, o movimento através do qual a consciência igual a si se duplica é o mesmo de supracumir este ser duplicado. Com a infinidade se passa do ser em-si ao ser para-si. 13,00

Neste processo de experiência da consciência foi alcançada a *universalidade incondicionada subjetiva*. Em outras palavras, constata-se que a experiência é um processo: na coisa e na consciência mesma. Quando a coisa entra no reino do intelecto, ela se *duplica*, passando através de numerosos níveis até se tornar a coisa da consciência. Por sua vez, a consciência também inicia a duplicar-se, tornando-se para si mesma outra consciência. Este dinamismo de duplicação da consciência (tornar-se para si mesma uma outra consciência) não aparece suficientemente desenvolvido por Vaz na sua teoria do reconhecimento. Ora, na *Fenomenologia* de 1807, do intelecto para frente há uma série de duplicações de cada um dos termos. Na *consciência* são: a força e a sua duplicação, o mundo sensível e o mundo ultra-sensível, a infinitude; na *autoconsciência* são: vida e apetite, estoicismo, o imutável na consciência infeliz. Através destas duplicações, a fórmula S é P não é mais adequada a exprimir a experiência da consciência, mas antes a fórmula SP é PS. Pode-se adiantar que para Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, a experiência da consciência tem o significado primário do co-envolvimento recíproco entre o experimentante e o experimentado. A duplicação torna possível a passagem recíproca das grandezas já totalizadas. }

Um outro aspecto que importa destacar é o da *realidade às avessas* que se reverte sobre o termo considerado como inteligível. Na *consciência* esta realidade às avessas é o mundo às avessas, i. é, o segundo mundo ultra-sensível. Na *autoconsciência*, ver-se-á o pôr-se às avessas da consciência do senhor e a do escravo. Neste procedimento, Hegel é coerente com a tradição platônica da crítica dialética da realidade sensível, que encontra a sua inteligibilidade no mundo das idéias.

À seção da consciência segue-se a seção da autoconsciência como resultado do processo anterior e início dum novo processo de experiências, no qual as relações que o constituem se sabem a si mesmas. O resultado alcançado é a igualdade da certeza com a verdade. A experiência anterior pode ser resumida brevemente da seguinte maneira: a consciência é para si mesma medida da verdade. Destarte, a autoconsciência configura-se quando já existe uma primeira correspondência entre o conceito e o objeto, entre o movimento do saber e o eu. O movimento da infinidade efetuou a passagem do ser em-si ao ser para-si. O movimento da experiência da autoconsciência é o de unificar o em-si com o para-si.

A autoconsciência tem por imediatidade a dialética da *vida e appetite*, em que se contrapõem o seu fenômeno e a sua verdade. Na autoconsciência, o dado imediato é a relação da oposição do objeto da certeza sensível e da percepção com a autoconsciência. Ambos objetos da autoconsciência! Porém, o objeto da certeza sensível e da percepção já foi alcançado pela autoconsciência mediante a *reflexão* da consciência, de modo que se tornou vida.

A esta altura já foi efetuada uma *primeira duplicação* da autoconsciência com este seu objeto assinalado pelo negativo. Por um lado, a autoconsciência põe-se como a consciência independente e, por outro lado, há este objeto tornado vida, ele também independente. Neste sentido, a experiência imediata da autoconsciência é a da independência, tanto dela como do objeto.

O início da experiência da autoconsciência está, precisamente, no movimento desta duplicação. Início que consiste no intercâmbio e na passagem das determinações dum no outro. Assim, o objeto inicial, o negativo da experiência da autoconsciência, é um objeto reflexo em-si e para-si. Em outras palavras, é a sua *reflexão* na unidade que se duplica ela também e, portanto, tem em si a diferença. Para Hegel, este duplicar-se se suprassume. Porém, por sua vez, o objeto que é a vida também é um movimento, i. é, duplica-se: é uma unidade reflexa. Destarte, os dois objetos pertencem ao mesmo gênero, a *consciência*.

O eu é o gênero no qual se contemplam um e outro. Hegel formula esta expressão: "A autoconsciência alcança a sua satisfação só numa outra autoconsciência".

O segundo momento da autoconsciência é o *reconhecimento*, no qual a autoconsciência em-si e para-si é para-o-outro. Operacionalmente, há um jogo de relações que implicam modos distintos de reconhecimento. Ou melhor, processos de um reconhecimento não pleno mesclados ao *reconhecimento efetivo*. Considerando que há dois sujeitos (a autoconsciência duplicada em duas consciências) e dois objetos (as mesmas no pólo oposto), para Hegel um reconhecimento é efetivo quando cada termo de um movimento é sujeito para si e para o outro e, ao mesmo tempo, é objeto para si e para o outro. Por outras palavras, é o intercâmbio e a passagem das determinidades nos opostos.

O segundo passo a ser dado na dialética do reconhecimento é o *puro conceito do reconhecimento*, que orienta o processo rumo à unidade da duplicação da autoconsciência. Na sua imediatidade, a autoconsciência é um ser para-si que exclui o outro de si, pois o seu objeto é o eu. Tudo o que para ela é o outro de si vem marcado pelo negativo. Entretanto, o outro também se desenvolveu como autoconsciência. Instaura-se novamente um reconhecimento unilateral em que uma é a *autoconsciência reconhecente* e a outra é a *autoconsciência reconhecida*. Por isso a *certeza de si da primeira* não possui nenhuma verdade.

O terceiro passo da dialética do reconhecimento é a *luta da vida e da morte*. A experiência da autoconsciência agora é a do *duplo operar*: o operar do outro e o operar através de si mesmo. O primeiro orienta-se à morte do outro, incluindo o segundo, porque já contém o dispor da própria vida. A morte suprassume os dois extremos anteriores: a independência sem a absoluta negatividade e a negação sem a independência.

Olhando o conjunto das relações do ponto de vista do servo, os termos são: *fruição*, da parte do senhor, e *transformação*, da parte do servo. Para Hegel, ainda não ocorreu um reconhecimento efetivo, sendo mister que o senhor e o servo mudem de posição entre si. Neste momento, há uma inversão da consciência de tal modo que a verdade da autoconsciência é invertida.

Em-si e para-si a experiência da servidão acontece mediante o *medo da morte*. Ela se determina, então, ou mediante o *serviço*, ou mediante o *trabalho* através do qual a autoconsciência chega a si mesma e à *formação*. A experiência do reconhecimento, em outras palavras, é processo cultural.

O terceiro momento alcançado na experiência da autoconsciência é o *pensamento*, que em termos de experiência da consciência significa um modo de referir-se à essência objetiva, “de modo que ela tenha o significado do ser para si daquela consciência para a qual ela é”. Ora bem, no pensamento instaura-se uma nova relação do objeto. Este não é mais distinto da consciência, pois já se move no conceito. Ademais, o pensamento implica a liberdade. Em termos de experiência, para Hegel ser livre é estar *junto de si*.

O primeiro passo é a experiência da imediata cisão entre a vida e o pensamento no âmbito da liberdade, situação esta que já caracterizava a dialética da vida e do apetite. Então, uma determinação era exterior à outra. Agora, também, a determinação é exterior: dada à consciência. Ora, a liberdade que possui a sua determinação fora de si é abstrata, negando inadequadamente o ser outro.

A liberdade do pensamento vem realizada mediante a interiorização do negativo. Assumir o negativo significa o dever da inessencialidade do outro para a consciência. Isto é, a *dialeiticidade* torna-se momento da consciência e assim a negação torna-se autoconsciente. O resultado alcançado, “a negação consciente de si, mediante a qual a autoconsciência se procura *para si mesma a certeza da própria liberdade*, produz a experiência e, através disso, a eleva à verdade”.²⁵ Assim se refaz no nível do pensamento a experiência do que já havia acontecido: o mutuamento daquilo que aparecia como fixo. Todavia esta consciência ainda não é igual a si mesma. Finalmente, o resultado do segundo passo é a *duplicação* da autoconsciência em si mesma, aparecendo a *consciência duplicada*.

25. PhG 156.

O terceiro passo é o da apresentação do espírito: “Mas o seu verdadeiro retorno em si mesmo, ou a sua reconciliação consigo, apresentará o conceito do espírito que, tornado vital, entrou na esfera da existência”.²⁶ Simultaneamente, neste momento Hegel apresenta a duplicação da consciência. Porém esta unidade ainda não é para a consciência.

26. PhG 159.

Inicialmente, na unidade imediata da consciência há uma contraposição entre a *essência* (o imutável) e o *inessencial* (o mutável). Seja permitido recordar que, na imediatidade da certeza sensível, a contraposição existente era entre a *essência* e o *exemplo*. Ora bem, a consciência, enquanto é consciência da contraposição, está da parte da consciência mutável, razão pela qual deve libertar-se de si mesma, sendo também consciência do imutável. Em dois passos, Hegel propõe uma libertação de si por parte da

consciência inessencial. No primeiro, o contrário reproduz-se como contrário no contrário. No segundo, a consciência inicia a *subida* rumo ao imutável, ocorrendo o intercâmbio entre individualidade e consciência do imutável. Agora é o imutável que se duplica, tornando-se para a consciência um duplicar-se e um ser para si. A meta a ser alcançada é a realização do individual no universal.

A experiência da *consciência infeliz* visa articular lingüisticamente a universalidade da qual brota a razão. Ela apresenta três dialéticas. Na primeira o imutável figurado não emergiu em si e para si. A *devoção* é a relação própria desta dialética, cuja tarefa é a de encontrar a universalidade verdadeira. Na segunda dialética há um retorno em si da consciência. A consciência infeliz descobre-se como *apetecente e laborante*. Ora bem, o apetite e o trabalho eram expressões da cisão e da suprassunção da exterioridade cindida. Pois é justamente esta consciência que sofre uma duplicação, cujos dois lados estão em relação recíproca no imutável. A relação do *agradecimento* vem se acrescentar à relação do trabalho. Na terceira dialética a consciência duplicada no sentimento da sua infelicidade e da miséria do seu operar é consciência da sua unidade com o imutável. O meio unificante é uma essência consciente, e precisamente neste meio acha-se a objetividade. O meio é, portanto, a razão que unifica o ser-objeto e o ser-para-a-consciência. O universal é a individualidade suprassumida, e é com este universal que a consciência se une. Deste modo, o universal não cai mais fora da consciência como no início, ao nível da experiência da certeza sensível.

A experiência da unidade da consciência com a autoconsciência deságua na razão, que articula a forma da referência positiva à alteridade. Dito de outra maneira, a razão institui uma referência positiva ao outro.

Uma tal referência pode ser uma espécie de idealismo unilateral, isto é, fichtiano, segundo o qual a razão é a certeza da consciência de ser qualquer realidade. No parecer de Hegel, o eu deste idealismo é o objeto com a consciência de não ser consciência de um outro objeto. Para o idealismo de matriz fichtiana, o eu é o objeto único e toda a realidade. No idealismo absoluto de Hegel, a autoconsciência não é tão somente para si toda a realidade, mas é igualmente, em si toda a realidade. Isto é, os níveis já percorridos são os níveis para-si dela mesma. Justamente neste caminho emergem os dois lados que constituem o núcleo da concepção fenomenológica da categoria: "Num lado a *essência* ou o *verdadeiro* tinha por consciência a *determinidade do ser*; no outro a *essência* tinha a determinidade de ser *só para*

ela".²⁷ Estes dois lados se reconhecem numa única proposição: "O que é, ou o *em si*, só é enquanto é *para* a consciência, e o que é *para* ela, também é *em si*".²⁸

27. PhG 178.

28. PhG 180.

A fraqueza do idealismo que se esquece do caminho percorrido, através do qual a razão se constitui, é a de apresentar a razão na sua imediatidade. Razão que se torna fenômeno, mais como certeza do que como verdade. Ora bem, sempre se pode contrapor uma certeza a uma outra. Observar o caminho da experiência da razão é observar o movimento por meio do qual ela passa do *ser presente* ao *ser devindo*.

Inserida na razão desdobra-se a categoria. Ou melhor ainda, a razão desdobra-se numa doutrina da categoria. A concepção do idealismo absoluto de Hegel une-se à concepção da teoria aristotélica das categorias, suprassumindo-a, no sentido que em si e para si a realidade é a realidade pensante. Uma tal concepção está em polêmica com a concepção de categoria proposta por Kant e Fichte, pois segundo Hegel, também o ser para si do objeto é para a consciência.

Na perspectiva fenomenológica, a categoria ou a realidade pensante, enquanto unidade de autoconsciência e ser, possui em si o negativo. E é isto o que constitui a essência da categoria. Por sua vez, a negação, fazendo parte da essência da categoria, não é negação. Assim, o compreender inicia quando no puro eu inicia a diferença e desta maneira inicia também o desaparecimento da imediatidade.

O percurso pela estrutura formal da concepção hegeliana da experiência acaba por mostrar a gênese, ou melhor, a formação da autoconsciência. Experiência é o movimento da unificação de consciência e autoconsciência que constitui a razão. Destarte, na *Fenomenologia do Espírito*, experiência é uma atividade da razão que estrutura a mutualidade da relação sujeito-objeto como um processo cuja objetividade se acha na categoria enquanto realidade pensante.

(a seguir)

SÍNTESE NOVA FASE
47(1989): 29-50

Endereço do autor:
Av. Cristiano Guimarães, 2127
31710 — Belo Horizonte — MG