

HEGEL E A DIVINA NATUREZA DA LINGUAGEM

HEGEL AND THE DIVINE NATURE OF LANGUAGE

Alisson Ramos de Souza¹

Orcid: [0000-0001-5856-5168](https://orcid.org/0000-0001-5856-5168)

Resumo: Trata-se de revisitar o capítulo dedicado à certeza sensível, na *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, a fim de reconstruir seus argumentos e mostrar o caráter incontornável da linguagem, o qual consideramos o solo pré-fenomenológico do Espírito. O hegelianismo, segundo a expressão de Lebrun, passa a ser compreendido como uma formidável máquina de linguagem. A Certeza Sensível é a primeira etapa de uma consciência singular (ingênua/natural) em direção ao Saber Absoluto, no qual se expõe uma tentativa de destruir a imediateidade, ou seja, o isto. O imediato é retido sob a forma da mediação, e não há, em última instância, uma singularidade imediata que, de algum modo, poderia se preservar do domínio da linguagem: não existe silêncio ontológico! Aliás, apenas a linguagem é capaz de dizer o silêncio. Noutras palavras, é preciso realizar inúmeras mediações para conceber o que se pretende como imediato. Portanto, o verdadeiro saber não está ao lado de uma experiência cega e tateante do imediato, mas ao lado da universalidade da linguagem.

Palavras-chave: Hegel; Certeza Sensível; Linguagem.

Abstract: It is about revisiting the chapter dedicated to sense-certainty, in Hegel's *Phenomenology of Spirit*, in order to reconstruct his arguments and show the unavoidable character of language, which we consider the pre-phenomenological ground of Spirit. Hegelianism, according to Lebrun's expression, comes to be understood as a formidable language machine. Sense-Certainty is the first stage of a singular consciousness (naive/natural) towards Absolute Knowledge, in which an attempt to destroy immediacy, that is, the this, is exposed. The immediate is retained in the form of mediation, and there is ultimately no immediate singularity that could somehow preserve itself from the domain of language: there is no ontological silence! In fact, only language is capable of expressing silence. In other words, it is necessary to carry out numerous mediations to conceive what is intended as immediate. Therefore, true knowledge is not on the side of a blind and groping experience of the immediate, but on the side of the universality of language.

Keywords: Hegel; Sensitive Certainty; Language

¹ Doutorando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos. E-mail: alissonramosdesouza@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5481869110264674>

Introdução

Que interesse a filosofia de Hegel ainda pode suscitar? A pergunta por si mesma parece tola e desprovida de propósito, uma vez que a filosofia não se preocupa – ou, pelo menos, não deveria se preocupar – meramente, com os interesses inscritos na ordem do dia. Se a assim chamada “falência dos grandes sistemas” anunciada, principalmente, pela filosofia de 68 e seus avatares franceses, parecia sepultar em definitivo as pretensões de uma filosofia voltada à apreensão da totalidade, o que se pode perceber, na verdade, é que a filosofia hegeliana permanece “hegelmônica”². Por isso, deve-se recusar os diagnósticos peremptórios que recusam a vitalidade da dialética e acusam o espírito de prostração. Por isso, seria prudente suspeitar de uma pretensa inércia do espírito. Assim, visitar um dos mais célebres capítulos da *Fenomenologia do espírito* – aquele consagrado à “certeza sensível” – não é, então, uma tarefa impertinente. A Certeza Sensível é a primeira etapa de uma consciência singular (ingênua/natural) em direção ao Saber Absoluto. Isso porque, entre outras coisas, o que esse texto mostra é o caráter incontornável da linguagem – tema que atravessa quase toda a filosofia do século XX: da *linguistic turn* às tentativas pós-fenomenológicas de superação do hegelianismo. Mathieu Robitaille (2003), observa que a linguagem não é um tema lateral na filosofia hegeliana, antes, ela exerce um papel central, sobretudo, na *Fenomenologia*: a linguagem é o elemento pré-fenomenológico do Espírito. Em certo sentido, poder-se-ia dizer que a *Fenomenologia do Espírito* é uma espécie de romance de formação – à maneira d’*Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*, de Goethe – uma vez que narra o processo pedagógico da consciência tornando-se gradativamente Espírito – ou ainda, reconhecendo-se nele – a partir da superação de si mesma rumo ao Absoluto. Para Robitaille (2003), o fio condutor desse itinerário é a linguagem ou o conceito, uma vez que a linguagem não é apenas o lugar onde o Espírito se aliena e se reapropria, mas também a abertura à intersubjetividade, onde o eu é um nós, e o nós, inversamente, é um eu. Trata-se, assim, de conceber o hegelianismo, segundo a expressão de Lebrun (2006, p. 50), “como máquina de linguagem”.

Vale destacar que o Absoluto não está acima ou aquém do conhecimento, ele acompanha todos os estágios do saber mesmo que, inicialmente, de maneira confusa. Nesse sentido, o movimento de ascese da consciência é um movimento de auto coincidência consigo mesmo. Na *Filosofia do Espírito*, Hegel (HEGEL, 2011, p. 8) advertia que “o desafio ao

² “Para melhor compreender a amplitude fenomenal desse autor dos cimos, propomos o vocábulo ‘hegelmonia [hégélmonie]’” (GOUIN, 1999, p. 165).

autoconhecimento, lançado pelo Apolo délfico aos gregos, não tem, pois, o sentido de um preceito dirigido de fora ao espírito humano por uma potência estranha; antes, o deus que impele ao autoconhecimento não é outra coisa que a própria lei absoluta do espírito”. A tarefa fenomenológica não é senão um processo de autoconhecimento do espírito, isto é, compreender as exteriorizações do espírito como uma compreensão de si mesmo. Se se começa no absoluto e se termina nele, é porque o trabalho do espírito consiste em reconhecer – após o desfile das inúmeras figuras de consciência – como obra sua aquilo que se apresentava como outro. Afinal, Hegel (2011, p. 8) diz que “para o espírito não existe absolutamente nada que seja totalmente outro”; daí a sugestão de Châtelet, para quem, um dos protocolos de leitura da *Fenomenologia* é o fingimento. Segundo ele, embora o espírito esteja presente desde o início, “convém fingir sua ausência, isto é, supor que a consciência não sabe que *deve* vir a ser espírito. É esse fingimento que constitui o movimento fenomenológico” (CHÂTELET, 1995, p. 73). Se convém fingir que ainda não se sabe, é porque a ciência não está ao lado da segurança do início, isto é, dos pressupostos abstratos supostamente sólidos que orientariam o caminho do saber, mas, antes, está no resultado. Charles Taylor (2014, p. 155) observa, a esse respeito, que “a natureza mesma do sistema de pensamento de Hegel é que ele apresenta toda a realidade parcial como dependente de um absoluto que, por seu turno, necessariamente gera essa realidade parcial”. Portanto, o finito está compreendido desde o início no infinito, mas essa compreensão só se revela após o árduo e paciente trabalho do conceito. Para Hegel (2014, p. 33) “sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade”. É por isso que a coruja de Minerva só alça voo no crepúsculo.

There's no such thing as singularity

Hegel (2014) inicia o primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito* apresentando o tema da certeza sensível, qual seja, o saber imediato *do* imediato. O seu ponto de partida é o saber ingênuo do primeiro homem, anterior à toda reflexão, história e experiência. Maldiney (2012, p. 338) nota que Hegel distingue o sensível da certeza: “um especifica seu estado, o outro, a sua pretensão – geralmente confundidos. Quando ele nomeia a certeza sensível um saber imediato *do* imediato, Hegel já institui sua distinção”. Nesse primeiro estágio, deve-se acolher esse saber tal como ele se oferece, sem nada acrescentar ou retirar dele, ou seja, sem em nada alterá-lo. Assim, todo o conceituar deve ser afastado, porquanto o saber não pode ser

outro que o saber imediato, ou melhor, saber *do* imediato ou do essente [*seiende*]. A certeza sensível ainda não pode admitir a distinção entre imediato e mediado, visto que isso já implicaria a determinação da consciência, por um lado, e do objeto, por outro lado. Ela deve operar, então, nessa co-presença da consciência e do objeto. À diferença da percepção – que será assunto do capítulo seguinte da *Fenomenologia* –, em que se percebe coisas que têm um nome, uma essência e uma definição (mesa, porta, janela etc.), na certeza sensível não se é capaz de designar as coisas por nomes, pois “na sensação, não há, propriamente falando, percepção de uma coisa, há certeza clara, mas não distinta” (MARQUET, 2004, p. 39). Quer dizer, na certeza sensível eu tenho uma certeza clara das minhas sensações, entretanto, tal certeza não é distinta, considerando que sinto algo mas sou incapaz de dizer do que se trata. Se na percepção o sujeito é substituível, na certeza sensível o mesmo não ocorre, pois as sensações do Eu não são intercambiáveis. Por exemplo, “se você estivesse no meu lugar, perceberia da mesma maneira que eu vejo esta mesa, este microfone, esta folha de papel etc., mas você não teria as mesmas sensações” (MARQUET, 2004, p. 40). Trata-se, então, de impressões puramente individuais sem termos de comparação. Em sua individualidade empírica, a consciência está certa de alguma coisa, a saber, um “este”. Segundo Marquet (2004, p. 39), “a certeza sensível é, portanto, o lugar da sensação pura, e tudo o que podemos dizer dela se resume a esta simples declaração: ‘é’. De uma certa maneira, ‘é’ é a coisa mais elementar, a verdade mais primitiva que pode sair da boca da consciência”.

O conteúdo de um tal saber é, ao mesmo tempo, o mais rico e o mais pobre (HEGEL, 2014). Mais rico, porque ele não pode encontrar nenhum limite – e, simultaneamente, o mais verdadeiro, pois nada deixou de lado, tendo-o por completo; porém, ele é igualmente o mais pobre, porque se trata do saber mais abstrato, porquanto só pode dizer da coisa que ela é. Em suma, é o mais rico de conteúdo e o mais pobre de pensamento, pois se trata, ainda, somente de determinações dos sentimentos, pertencendo assim ao intuir. Portanto, esse conhecimento, afirma Hyppolite (2003, p. 97), “acredita possuir o conhecimento mais rico, mais verdadeiro e mais determinado, porém é o mais pobre ali onde imagina ser o mais rico, o mais falso onde imagina ser o mais verdadeiro, e sobretudo o mais indeterminado onde imagina ser o mais determinado”. Na certeza sensível, “nem o Eu nem a Coisa tem aqui a significação de uma mediação multiforme. O Eu não tem a significação de um multiforme representar ou pensar, nem a Coisa a significação de uma multidão de diversas propriedades; ao contrário, a Coisa é, e ela é somente porque é” (HEGEL, 2014, p. 84). Não se pode, ainda, comparar uma coisa à outra coisa, ou melhor, um isto a um outro isto, pois a mediação estaria implicada no ato de

comparação; um saber imediato *do* imediato deve dispensar a mediação e a atividade conceitual³. A certeza sensível sabe o ser e nada mais, na medida em que ela deve dispensar a mediação ou a abstração que possa vir a alterar seu objeto. Hyppolite (2003, p. 100) precisa que “ela própria não se desenvolve enquanto consciência que se representa diversamente as coisas ou as compara entre si, uma vez que isso seria fazer intervir uma reflexão e, conseqüentemente, substituir, ao saber imediato, um saber mediado”. Tudo o que se pode enunciar são os chamados dêiticos: isto/este, aqui/ali/acolá, agora, eu/você etc. Portanto, a certeza sensível – certeza do imediato – é incapaz de dizer seu objeto; ela deve, então, experimentá-lo em sua inefabilidade. Nesse sentido, ela tenta exprimir algo que deve se manter no anonimato. Segundo Hegel (2014, p. 84):

Para nós, refletindo sobre essa diferença, resulta que tanto um como o outro não estão na certeza sensível apenas de modo imediato, mas estão, ao mesmo tempo, mediatizados. Eu tenho a certeza por meio de um outro, a saber: da Coisa; e essa está igualmente na certeza mediante um outro, a saber, mediante o Eu.

Assim, uma consciência que pretende viver na singularidade pura deve se dissolver, pois “é em vão que ela recusa a linguagem e o discurso, pretendendo alcançar esse absoluto inefável. O que ela diz é o contrário do que ela visa, é a linguagem que tem razão; ou se, por teimosia ela recusa a linguagem, ela não pode senão se perder, se dissolver” (HYPPOLITE, 1953, p. 14). Se ela, a consciência, diz o contrário do que visa – isto é, a imediateidade sensível –, ela acaba por se contradizer, visto que o sensível se realiza como sensível ao deixar de ser sensível. Hegel conclui, assim, que é impossível se ter conhecimento imediato do particular, na medida em que o próprio particular é inalcançável, de tal modo que “a certeza sensível acaba dizendo oposto do que ela quer dizer, e esta é a prova de sua natureza contraditória. Desse modo, a certeza sensível refuta-se a si mesma. E qualquer tentativa de atingir a consciência efetiva do particular só pode ser bem-sucedida se fizer uso de termos descritivos, isto é, gerais” (TAYLOR, 2014, p. 172). Todo imediato é retido sob a forma da mediação. Não há, em última instância, uma singularidade imediata que, de algum modo, poderia se preservar do domínio da linguagem: não existe silêncio ontológico! Aliás, apenas a

³ “Se digo que é noite ou que essa mesa é preta, emprego nomes que designam *qualidades* e que supõem comparações, as quais introduzem uma mediação nesse saber. A noite ou o preto não convêm somente àquilo que experimento imediatamente, mas designam ainda outras noites ou outros objetos pretos. [...] Não se poderia falar sequer de algo como a mesa, conhecida unicamente por suas qualidades e inferida a partir destas. Se quisermos descrever a situação dessa consciência ingênua que sabe imediatamente seu objeto, segundo a expressão de Hegel na *Lógica*, devemos voltar ao estado de espírito dos negros [sic] que, diante da novidade de um objeto, apenas exclamam: ‘há algo aqui!’” (HYPPOLITE, 2003, p. 100).

linguagem é capaz de dizer o silêncio. Noutras palavras, é preciso realizar inúmeras mediações para conceber o que se pretende como imediato. Portanto, o verdadeiro saber não está ao lado de uma experiência cega e tateante do imediato; antes, “a elevação à região do sentido – primeiro momento do conceito, portanto, do ser verdadeiro – não somente se manifesta, mas se opera na fala” (MALDINEY, 2012, p. 327). Isso significa que não há conhecimento do ente particular, o verdadeiro conhecimento deve se elevar ao ser do ente, e este ser do ente. Maldiney (2012, p. 325) observa, “não é um dado imediato. Ele não é experimentado ou sentido. Ele é dito” (MALDINEY, 2012, p. 325). Nesse sentido, a verdade da certeza sensível não reside em si mesma, mas em outro lugar, isto é, no elemento da universalidade. O imediato só pode aparecer como “uma reconstrução artificial e tendenciosa do referente” (MALDINEY, 2012, p. 342). Eis porque a certeza sensível “consiste na projeção retrospectiva de uma estrutura do saber mediatizado no não-saber imediato” (MALDINEY, 2012, p. 344). O significado do objeto não é, então, um dado positivo⁴. Portanto, “fora da linguagem não há com-preensão possível, e portanto não há verdade” (ROBITAILLE, 2003, p. 122). Não é normal acreditar que a verdade da linguagem se encontra fora dela, lembra Lebrun (2006).

Hegel divide a dialética da certeza sensível em dois exemplos: um temporal e outro espacial. Ele exemplifica a dialética interna do ser do *isto*. Nesse momento, o próprio “isto” deve ser indagado. Indagar o “Isto” é, então, indagar suas coordenadas espaço-temporais: pois, dizer que há um dado qualquer significa dizer que ele existe em algum ponto do espaço e em algum momento do tempo. Se à pergunta “que é o agora?” responde-se que “agora é noite” e, em seguida, escrevo esta verdade num papel, e depois, novamente, pergunto por este “agora”, mas a minha experiência indica que é meia-noite, então a verdade anterior tornou-se vazia. O agora que era meio-dia contradiz o agora que é noite. Todavia:

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 (HEGEL, 2014, p. 85).

⁴ É evidente que Hegel não é um estruturalista *avant à lettre*, mas, de certo modo, a concepção saussuriana da linguagem que não admite significações positivas – visto que o signo se encontra em um jogo de diferenças – aproxima-se de um tal ponto de vista. Pois, “enunciar a identidade é enunciar que a coisa ocupa um lugar em um sistema lingüístico de determinações, não tendo sua identidade em si mesma, mas em um sistema de relações” (SAFATLE, 2006, p. 126).

O *agora* é, portanto, tão simples quanto era antes, indiferente ao conteúdo que o preenchia. Para Marquet (2004, p. 42), “há alguma coisa que permanece estável, portanto, verdadeira, é o próprio agora” (MARQUET, 2004, p. 42). Hegel denomina “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 sensível”. Assim, também o sensível é um universal, isto é, todo “isto” é um universal. Hegel (2014, p. 86) observa que: “o mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente nosso *visar*, e porque o universal é o verdadeiro da certeza sensível, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está pois totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que ‘*visamos*’”. E na *Ciência da Lógica*, ele afirma algo semelhante, quando diz que:

Enquanto a *linguagem* é a obra do pensamento, também nela nada se pode dizer que não seja universal. O que eu apenas *viso* é *meu* [meine/mein], pertence-me enquanto a este indivíduo particular; mas, se a linguagem só expressa o universal, eu não posso dizer o que apenas *viso*. E o *indizível* — sentimento, sensação — não é o mais excelente, o mais verdadeiro; e sim o mais insignificante, o mais inverídico. [...] O *aqui*, por exemplo, é a *árvore*. Quando me viro, essa verdade desvaneceu, e mudou na oposta: *o aqui não é uma árvore*, mas antes uma *casa*. O próprio *aqui* não desvanece, mas é algo que fica, no desvanecer da casa, da árvore etc; e indiferente quanto a ser casa ou árvore. Assim o *isto* se mostra de novo como *simplicidade mediatizada*, ou como *universalidade* (HEGEL, 2012, p. 71-72, 86).

À guisa de explicação, convém observar que a linguagem não é obra do pensamento. Seria preciso dizer, à maneira de Heidegger⁵, que a linguagem não nos pertence, ao contrário, somos nós que pertencemos à linguagem. Em Hegel, o pensamento não predomina sobre a linguagem, uma tal compreensão “subentende que *meu* pensamento *subjetivo* tem o encargo de retificar e criticar o que o uso das palavras sugere, pois o próprio ‘pensamento subjetivo’ é um produto desse uso irrefletido; ela tem seu sítio na configuração já desenhada pela linguagem ingênua” (LEBRUN, 2006, p. 210). É o que afirma Lebrun (2006, p. 214) quando lembra que “é sempre ‘dentro das palavras que nós pensamos’, e as proposições que formo, os textos que escrevo não são os comentários de nenhum silêncio” (LEBRUN, 2006, p. 214).

Assim, pode-se perceber que ocorre com o “aqui” o mesmo que ocorreu com o “agora”. Se o verdadeiro é aquilo que dura, então, essas indicações são falsificadas pela própria experiência. Desse modo, chega-se à conclusão de que tudo se pretende

⁵ “[...] a linguagem não é expressão e nem atividade do homem. A linguagem fala” (HEIDEGGER, 2003, p. 14).

absolutamente singular revela-se absolutamente um universal. Aquilo que se pretende o mais determinado revela-se o universal mais indeterminado. Dito de outro modo, “auxiliando-me no *agora, aqui, ser*, não posso enunciar senão fórmulas absolutamente gerais, enquanto eu visava, ao contrário, o ser inefavelmente singular” (MARQUET, 2004, p. 42). Nesse sentido, Labarrière (1968, p. 74) observa que a certeza sensível não suprime a determinação, mas, antes, a reconduz ao ponto de sua origem e engendramento. Franco Chiereghin (1994, p. 70) explica que:

Se o modo mais imediato de se relacionar com alguma coisa na sua singularidade empírica é estabelecer as coordenadas espaço-temporais capazes de o identificar, o seu ser ‘aqui’ e ‘agora’, é fácil de mostrar como – seja o ‘aqui’, seja o ‘agora’ – podem ser preenchidos por qualquer objeto; e, justamente porque se adaptam a todos, não têm em si nenhuma capacidade de os determinar na sua individualidade: o ‘agora’ pode ser preenchido indiferentemente pelo dia ou pela noite, e o ‘aqui’ pela casa, pela árvore e assim por diante.

É lícito dizer que o que pretendia ser o mais singular revela-se, no fundo, como sendo o mais universal. Aquele que enuncia “é um isto”, nada diz a respeito do daquilo que tem diante de si. Há, pois, uma disjunção entre visar e falar; ou ainda, há um divórcio entre a linguagem e a experiência. A linguagem não é capaz de fixar de uma vez por todas a experiência. Aliás, não seria essa defasagem que impulsiona o movimento dialético? Não seria a tensão presente, desde o início, entre visar e o falar que impele o Espírito? Pois, o Eu sempre fracassa ao tentar dizer o que visa. Pelo menos, é o que defende Gadamer (1982, p. 210), quando diz que:

Na *Fenomenologia do Espírito*, esse progresso da ciência se realiza como um vai-e-vem entre o que nossa consciência quer dizer e o que é o conteúdo realmente dito naquilo que ela diz. Assim, vemos sempre a contradição entre o que queremos dizer e o que dizemos realmente; [...] Tal é o progresso metódico pelo qual a *Fenomenologia* atinge seu objetivo, e chega a compreender que o saber se encontra lá onde não há mais diferença entre o que queremos dizer, a intenção (*Meinung*), e o que é. Ao contrário, a *Lógica* de Hegel não concede mais qualquer lugar à opinião. Aqui, o saber não é mais diferente de seu conteúdo. A *Fenomenologia* chegou a esse resultado em que a figura mais elevada do saber é aquela em que não há mais diferença entre a intenção, o que eu quero dizer, e o seu objeto.

A partir do §100, Hegel continua a dialética da certeza sensível, a partir da verdade posta ao lado do Eu. A certeza sensível, lembra Hegel (2014, p. 86), “foi desalojada do objeto, sem dúvida, mas nem por isso foi ainda suprassumida, se não apenas recambiada ao Eu”.

Pois, ainda que o agora ou aqui visados sejam substituíveis acreditamos que, ao menos, uma coisa, ou melhor, um “este” deve permanecer, a saber, o Eu. Após fracassar em sua pretensão de exprimir o imediato por meio do objeto, a consciência busca apreender-se a si mesma. Com efeito, o “aqui” e o “agora” são universais, mas o “eu” deve ser único e insubstituível. Assim, já não se trata mais de buscar o em-si do “agora é noite”; antes, trata-se de pensá-lo em seu ser para mim. De acordo com Hegel (2014, p. 86), “sua verdade está no objeto como *meu* objeto, ou seja, no ‘visar’ [meinem/Meinem]: o objeto é porque eu sei dele”. A noite ou o dia, a árvore ou a casa, só o são porque eu os vejo como tal. Pois bem, “a verdade é no eu que sabe, mas que eu?” (HYPPOLITE, 2003, p. 109). O que se pode notar é que ocorre com o Eu o mesmo que ocorria com o “agora” e com o “aqui”. Pois, apesar do Eu visar algo absolutamente singular quando enuncia “eu”, o que se constata é que embora o “eu” seja o que há de mais singular e individual, ao mesmo tempo, qualquer indivíduo pode enunciá-lo: todas as pessoas são igualmente um “eu”. Hegel expõe o argumento da seguinte maneira:

Agora, pois, a força de sua verdade está no Eu, na imediatez do meu *ver, ouvir etc.* O desvanecer do agora e do aqui singulares, que visamos, é evitado porque *Eu* os mantenho. O *agora é dia* porque *Eu* o vejo; o *aqui é uma árvore* pelo mesmo motivo. Porém a *certeza* sensível experimenta nessa relação a mesma dialética que na anterior. *Eu, este*, vejo a árvore e *afirmo a árvore como o aqui*; mas um *outro Eu* vê a casa e afirma: o aqui não é uma árvore, e sim uma casa. As duas verdades têm a mesma credibilidade, isto é, a imediatez do ver, e a segurança e afirmação de ambos quanto a seu saber; uma porém desvanece na outra (HEGEL, 2014, p. 86-87).

Assim, apesar de sua pretensão singular, o eu se mostra – assim como o objeto – como universal, visto que sua presunção pode ser preenchida indiferentemente por qualquer conteúdo; mais ainda, ela se perde no confronto com outros eus. Em suma, “o que o meu eu sabe imediatamente é a antítese daquilo que um outro eu sabe não menos imediatamente” (HYPPOLITE, 2003, p. 109). Uma verdade desaparece na outra, isto é, os esses eus singulares acabam por se anular, restando apenas o eu universal. Novamente, essa posição refuta a si mesma, haja vista que “quando digo ‘eu’, viso um ser particular, mas eu digo em geral todos os ‘eus’ (MARQUET, 2004, p. 43). Pois, “[q]uando digo: *este aqui, este agora*, ou um *singular*, estou dizendo *todo este, todo aqui, todo agora, todo singular*. Igualmente quando digo: *Eu, este Eu singular*, digo todo *Eu* em geral; cada um é o que digo: *Eu, este Eu singular*” (HEGEL, 2014, p. 87). O eu não tem sentido lexical, mas, antes, o seu conteúdo é meramente ocasional. Mais adiante:

Eu, este, afirmo assim o aqui como árvore, e não me viro de modo que o aqui se tornaria para mim uma não-árvore. Também não tomo conhecimento de que um outro Eu veja o aqui como não-árvore, ou que Eu mesmo em outra ocasião tomasse o aqui como não-árvore, e o agora como não-dia. Eu, porém, sou um puro intuir; eu, quanto a mim, fico nisto: o agora é dia; ou então neste outro: o aqui é árvore. Também não comparo o aqui e o agora um com o outro, mas me atenho firme a *uma* relação imediata: o agora é dia (HEGEL, 2014, p. 88).

Finalmente, depois de fracassar ao lado sujeito e também do objeto, “há uma última tentativa que se poderá tentar para salvá-la: colocando como sendo essencial nem o sujeito nem o objeto, mas sua relação; isso consiste em dizer: “Eu sou intuição do isto e recuso dizê-lo; não direi nada” (MARQUET, 2004, p. 45). Ora, mas aquilo que se recusa a dizer pode ser mostrado. Hegel apresenta esta última etapa do seguinte modo:

Já que essa certeza sensível não quer mais dar um passo em nossa direção – quando lhe fazemos notar um agora que é noite ou um Eu para quem é noite –, vamos a seu encontro e fazer que nos indique o agora que é afirmado. Temos de fazer que nos *indique*, pois a verdade dessa relação imediata é a verdade *desse* Eu, que se restringe a um *agora* ou a um *aqui*. A verdade desse Eu não teria a mínima significação se a captássemos *posteriormente* ou se ficássemos *distante* dela; pois lhe teríamos supressumido a imediatez que lhe é essencial. Devemos, portanto, penetrar no mesmo ponto do tempo ou do espaço, mostrá-los a nós, isto é, fazer de nós [um só e] o mesmo com esse Eu que-sabe com certeza (HEGEL, 2014, p. 88).

Entretanto, também a designação ostensiva fracassa em sua pretensão. Por exemplo, mesmo que eu peça a alguém que me indique o agora, esse agora indicado não será o agora do momento preciso de minha solicitação, mas um outro agora. Noutras palavras, o agora indicado deixou de sê-lo enquanto era indicado. Hegel diz que o agora é justamente isso: “enquanto é, já não ser mais. O agora, como nos foi indicado, é um *que-já-foi* – e essa é sua verdade; ele não tem a verdade do ser. É porém verdade que já foi. Mas *o que foi* é, de fato, *nenhuma essência* [*Kein Wesen/gewesen*], *Ele não é*; e era do ser que se tratava” (HEGEL, 2014, p. 88). No ato de indicação experimento o agora como universal, uma vez que ele reúne uma pluralidade de outros agora. Uma vez mais, se eu pedir a alguém que me mostre o aqui, também o aqui indicado não coincidirá com o meu pedido. A título de exemplo:

O *aqui indicado*, que retenho com firmeza, é também um este aqui que de fato *não é este* aqui mas um diante e atrás, um acima e abaixo, um à direita e à esquerda' O acima, por sua vez, é também esse múltiplo ser-Outro, com acima, abaixo etc. O aqui que deveria ser indicado desvanece em outros aquis; mas esses desvanecem igualmente. O indicado, o retido, o

permanente, é um *este negativo*, que só é tal porque os aqvis são tomados como devem ser, mas nisso se suprassumem, constituindo um complexo simples de muitos aqvis. O aqui que foi ‘visado’, seria o ponto; mas ele não é. Porém ao ser indicado como *essente*, o indicar mostra que não é um saber imediato, e sim um movimento, desde um aqui ‘visado’, através de muitos aqvis, rumo ao aqui universal; e, como o dia é uma pluralidade simples de agoras, esse aqui universal é uma multiplicidade simples de aqvis (HEGEL, 2014, p. 89).

O que se evidencia, no final, é que toda aspiração de exprimir uma singularidade sensível está condenada ao fracasso. Na medida em que “não se trata de um agora ou um aqui únicos e inefáveis, mas de um agora e um aqui que têm a mediação em si mesmos, os quais são coisas tendo simultaneamente em si a unidade da universalidade e da multiplicidade dos termos singulares” (HYPPOLITE, 2003, p. 113). Pois, opera na certeza sensível – independente da verdade ser posta do lado do objeto ou do eu – uma mediação, e “aquilo que é posto já não é mais, assim que é posto” (HYPPOLITE, 2003, p. 113). Todo imediato é, de saída, mediado; toda coisa singular deve ser enunciada como universal. Tudo se passa como se a linguagem pudesse funcionar no vazio, uma vez que ela dispensa a percepção intuitiva do objeto, na verdade, “o isto singular indicado se inscreve sob um indicativo universal, que pode funcionar mesmo no vazio, sem preenchimento intuitivo” (MALDINEY, 2012, p. 325). O imediato não pode ser dito ou experimentado como tal, ele pode tão-somente ser dito. Entretanto, não se deve dizer que há conversão da coisa em palavra – em suas inflexões vocais ou traços escritos –; a linguagem não é uma abstração do real, ao contrário, é o que lhe dá concretude. Ao recusar a imediateidade, “instaurando o Universal como fundamento do singular, ela funda a idealidade que ela instaura o reino no coração da realidade, que ela faz a essência do ente” (MALDINEY, 2012, p. 327).

O capítulo da certeza sensível é, assim, uma tentativa de destruir a imediateidade, ou seja, o isto. É o próprio Hegel (2014, p. 90) quem diz que “[a] verdade do *isto* sensível para a consciência tem de ser uma experiência universal; mas o que é experiência universal é, antes, o contrário”. Em suma, “a certeza sensível ilustra o primeiro teorema da lógica hegeliana, aquele que, pondo o imediato, o ser, descobre-o como idêntico ao nada. Tal posição refuta-se a si mesma” (HYPPOLITE, 2003, p. 102). Na *Filosofia do Espírito*, Hegel (2011, p. 190) condenava a consciência sensível a ser incapaz de ir “mais longe do que a uma fanfarrice e jactância que se toma por religiosa, com suas asserções contingentes em relação à natureza do divino que está além dela”. À guisa de conclusão: “Ao criticar as pretensões da certeza sensível, Hegel critica todo saber imediato, toda filosofia da intuição ou do *álogon*, filosofias

que renunciam a pensar para nos reconduzir ao inefável, ou seja, ao ser puro” (HYPPOLITE, 2003, p. 102). A verdade não está em uma intuição confusa, tampouco, no puro sentir inefável, porquanto “o isto sensível, que é ‘visado’, é *inatingível* pela linguagem, que pertence à consciência, ao universal em si” (HEGEL, 2014, p. 91), mas ao lado do sentido, da linguagem. Não é possível dizer o sensível que visamos, assim, “não há portanto compromisso entre o sentido e o visível: a elevação daquele é o apagamento deste” (LEBRUN, 2006, p. 60). A coisa mesma se transmuta em linguagem – um verdadeiro milagre de conversão. Donde a afirmação de Hegel (2014, p. 92), segundo a qual, “[o] falar tem a natureza divina de inverter imediatamente o ‘visar’, de torná-lo algo diverso, não o deixando assim *aceder à palavra*”.

Quando dizer é fazer?

A dialética da certeza sensível poderia ser resumida na fórmula anti-wittgensteiniana proposta por Adorno: “seria preciso dizer o que não pode ser dito” (ADORNO, 2006, p. 16). Se para Berkley, ser é ser percebido; para Hegel, ser é ser dito. Assim, “afirmar-se-á que a filosofia não busca dizer algo, ela o diz” (BRAFMAN, 2010, p. 280). Daí o esforço empreendido por Hegel em fazer a singularidade confessar sua puerilidade. Pois, quando confrontado com a linguagem, o sensível se contradiz, mostrando sua incapacidade de dizer o seu próprio nome. Desse modo, “o pensamento já está previamente assegurado da vitória sobre seu adversário” (FEUERBACH, 2012, p. 48). Os sentidos são abolidos em prol do sentido; e o imediato é oferecido em sacrifício no altar das mediações. Razão pela qual, Maldiney (2012, p. 328) diz que “a mediação hegeliana é uma reconstituição tendenciosa da certeza sensível real”. Como observa Agamben (2006, p. 32) “Hegel, no primeiro capítulo da *Fenomenologia*, afirma simplesmente que o limite da linguagem cai no interior da linguagem, está desde sempre contido nela como negativo”. É a linguagem que prescreve seus próprios limites, guardando dentro de si mesma as suas fronteiras, que, posteriormente, ela mesma transgride⁶. Assim, só se pode colocar fora da linguagem com a permissão da linguagem, assim, o indizível se coloca de antemão sob sua jurisdição. Não pode haver, portanto, uma realidade prévia, isto é, concreta. Aliás, concreto, deve-se recordar, é aquilo cresce em conjunto, que se realiza em seu desenvolvimento. Por isso, a dialética não se contenta, simplesmente, em descrever aquilo que é ou que é dado. Safatle (2006, p. 115) lembra que

⁶ “[...] somente os conceitos podem realizar aquilo que o conceito impede” (ADORNO, 2009, p. 53).

Para a dialética hegeliana, no entanto, esta clivagem entre a língua e o que vem antes da língua, ou seja, a referência em sua autonomia metafísica, é apenas um *momento* (absolutamente necessário) do movimento próprio à compreensão especulativa da pragmática da linguagem. A hipóstase deste momento significa a conservação de uma perspectiva externalista na compreensão da referência que absolutiza o que não tem vínculo com a determinação essencial da coisa.

Isso não quer dizer, lembra Lebrun (2006, p. 215), “que Hegel deposite na linguagem uma confiança cega”. No entanto, é preciso admitir que não ganhamos nada quando renunciamos à linguagem. O que deve mudar é a própria compreensão da linguagem: que deixa de ser pensada a partir do entendimento e passa a ser pensada do ponto de vista especulativo. Para Safatle (2006), o conceito⁷ não descreve um estado de coisas sujeito às regras de verificação, adequando-se a um objeto previamente disponível; antes, ele é um “operador performativo”, produzindo a realidade que ele se refere. O conceito, Safatle afirma (2006, p. 117), “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”. Lebrun (1988, p. 72) sugere algo parecido quando afirma que “a promessa, o juramento de fidelidade são os atos de palavra que melhor revelam o ser da linguagem: prometendo, eu falo em nome de um eu que ainda não existe, eu desautorizo o ‘eu’ que se limitaria a ser apenas *este* individuo, neste lugar, neste instante”. Com efeito, do ponto de vista do Espírito, encontrar ou produzir são o mesmo. Seria permitido perguntar se a existência de algo singular já não é ele mesmo produzido pela linguagem. Se isso for verdade, uma singularidade sensível – avessa às determinações – não é senão uma ilusão retrospectiva, ou melhor, um ponto cego determinado pelos limites da linguagem, na medida em que o indeterminado é determinado como indeterminado. O triunfo da linguagem sobre a singularidade ocorre, então, em seu próprio campo; mais do que isso, sua vitória – antecipadamente assegurada – reside no fato de e a linguagem ter retirado tudo do sensível para restitui-lo artificialmente. Noutras palavras, “ela divide o real inteiramente contra si mesmo para reinar sobre ele” (MALDINEY, 2012, p. 327). Para Feuerbach (2012, p. 48):

Hegel não se colocou nem se introduziu efetivamente no interior da consciência sensível, porque a consciência sensível apenas é objeto *enquanto* objeto da consciência de si do pensamento, porque é apenas a exteriorização

⁷ “Hegel jamais separa ‘linguagem’ e ‘conceito’, não mais que ele não separa absolutamente a *representação* (*Vorstellung*) do conceito” (ROBITAILLE, 2003, p. 130).

do pensamento *no interior* da certeza de si mesmo, então a *Fenomenologia*, ou a *Lógica* – porque vai dar no mesmo – começa com uma pressuposição imediata de si mesma, por consequência – *quod erat demonstrandum* – com uma contradição não mediatizada, uma ruptura absoluta com a consciência sensível.

Ora, se para a certeza sensível a linguagem é desprovida de valor (como o inverso também é verdadeiro), então, como ela poderia ser refutada ou assumir o ponto de vista da linguagem? Pois, se o singular é refutado, certamente, não o é pela certeza sensível, mas pela linguagem. O singular pertence ao domínio da sensibilidade, e não da linguagem: quem refuta o singular é a própria natureza. É evidente que o *este* é transitório, mas quem assume seu lugar – imediatamente – é um outro *este*. Noutras palavras, “a natureza refuta assim *este* singular, mas ela corrige-se imediatamente a seguir, ela refuta a refutação ao pôr no lugar dele um *outro* singular. E por isso, a consciência *sensível* o ser sensível é o ser permanente, inalterável” (FEUERBACH, 2012, p. 46). Portanto, a refutação não ocorre ao lado da certeza sensível; ao contrário, sua refutação é lógica. Hegel “refuta o *pensamento* do ser-isto, a *haecceitas*; ele mostra a não-verdade do ser singular, tal como é *fixado na representação* como uma realidade (teorética)” (FEUERBACH, 2012, p. 48). Nesse sentido, Lyotard recorda que a abstração em que a certeza sensível se enreda não pertence ao seu próprio movimento, antes, “ela resulta do encontro dessa certeza com a linguagem” (LYOTARD, 1971, p. 37). Por isso, o singular se contradiz, mas certamente ele não se “contrassente”. Deve-se lembrar que a diferença entre a linguagem e a não-linguagem é determinada pela linguagem. Isso quer dizer que a consciência sensível não é refutada a partir de si mesma, mas pela perspectiva que a linguagem possui sobre a consciência sensível. Para Lyotard:

A Fenomenologia do espírito inicia com esta confissão de uma exterioridade inultrapassável do sensível ao dizível. O que se mostra, antes de tudo, no começo do primeiro capítulo, sem dúvida, é totalmente o contrário, é que o *Meinen*, a visada significante concreta, não pode se dizer sem se perder e que assim é convocada a se expor, ela deve reconhecer sua insignificância e abstração. Mas ela não aparece tal como foi desafiada pela linguagem e a partir de si, pois o filósofo – infiel a sua promessa de não intervir no desenvolvimento do objeto – obriga a certeza sensível se dizer (e mesmo *se escrever*) e, por conseguinte, se contradizer, pois seu *agora* será ora dia, ora noite, seu *aqui*, ora árvore, ora casa, em todos os casos em um universal vazio, um *agora*, um *aqui* que não estão vinculados organicamente aos seus conteúdos (LYOTARD, 1971, p. 36).

Ora, contestar a dialética e seus operadores não seria uma forma de regressão ao pensamento entendimento? Não! Na verdade, assumir o lado da certeza sensível significa

assumir o indeterminado e confessar uma impotência do pensamento, adotando uma atitude de humildade diante do real. Se, em Hegel, “a pobreza das palavras não deve me convidar a transgredi-las e a sonhar com um conhecimento consumado porque, de direito, mudo” (LEBRUN, 2006, p. 214), para Lyotard (2013, p. 68), por outro lado, “quando não encontramos nossas palavras, não é que elas faltem a nosso pensamento, e sim porque é nosso pensamento que falta àquilo que lhe faz sinal”. A recusa ao conceito não seria, assim, uma tarefa destinada ao fracasso, como a dialética da certeza sensível mostrou. Na verdade, este o paradoxo maior sobre o qual boa parte da filosofia do século XX – de Bergson a Heidegger, passando por Deleuze e Lyotard – teve que lidar, na medida em que o esforço filosófico consistiria, precisamente, em “ir além do conceito por meio do conceito” (ADORNO, 2009, p. 22).

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- BRAFMAN, Jacques. Discours, langage et totalité (Hegel et Saussure). *Revue de métaphysique et de morale*. V.66, 2, 2010, p. 265-285. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2010-2-page-265.htm> [Acessado em 23 de outubro de 2022].
- BOURGEOIS, Bernard. *Hegel, les actes de l'esprit*. Paris: Vrin, 2001.
- CHÂTELET, François. *Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- CHIEREGHIN, Franco. *Introdução à leitura de Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1994.
- FEUERBACH, Ludwig. *Para a crítica da filosofia de Hegel*. São Paulo: LiberArs, 2012.
- GADAMER, Hans. Signification de la “Logique” de Hegel. *Art de comprendre: Hermeneutique et tradition philosophique*. Paris: Aubier, 1982.
- GOUIN, Jean-Luc. *Hegel ou la raison intégrale*. Québec: Bellarmin, 1999.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas, v. 1: A ciência da Lógica*. 3ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas, v. 3: A filosofia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. 9ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

- HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2003.
- HYPPOLITE, Jean. Essai sur la logique de Hegel. *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 6, nº 19 (1), pp. 35-49, 1952. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/23936919>. [Acessado em 11 de outubro de 2022].
- HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- HYPPOLITE, Jean. *Logique et existence: essai sur la logique de Hegel*. Paris: PUF, 1953
- LABARRIÈRE, Petro-Joanne. *Structures et mouvement dans la “Phénoménologie de l’esprit” de Hegel*. Paris: Aubier, 1998.
- LEBRUN, Gérard. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.
- LEBRUN, Gérard. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. São Paulo: Companhia das letras, 1988.
- LYOTARD, Jean-François. *Discours, figure*. 5ª ed. Paris: Klincksieck, 1971.
- LYOTARD, Jean-François. *Por que filosofar?* São Paulo: Parábola, 2013.
- MALDINEY, Henri. *Regard, Parole, Espace*. Paris : Les Éditions Cerf, 2012.
- MARQUET, Jean-François. *Leçons sur la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*. Paris: Éditions Ellipses, 2004.
- ROBITAILLE, Mathieu. Esprit et langage chez Hegel: une relecture de la “certitude sensible”. *Laval théologique et philosophique*. V. 59, 1, 2003, p. 115-135. Disponível em: <https://id.erudit.org/iderudit/000792ar> [Acessado em 10 de setembro de 2022].
- SAFATLE, Vladimir. Linguagem e negação: sobre as relações entre pragmática e ontologia em Hegel. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 3, nº1, 2006, p.109-146.
- TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*. São Paulo: É realizações, 2014.