



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA – UFSC
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – CFH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL**

PHILIFE PIMENTEL DE RESENDE SILVA

O TEMPO NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* DE HEGEL

Florianópolis
2016

PHILIPPE PIMENTEL DE RESENDE SILVA

O TEMPO NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* DE HEGEL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria de Lourdes Alves Borges

Florianópolis
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Silva, Philipe

O tempo na Fenomenologia do Espírito / Philipe Silva ;
orientadora, Maria de Lourdes Borges - Florianópolis, SC,
2016.

161 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Tempo. 3. Conceito. 4. Hegel. 5.
Fenomenologia do Espírito. I. de Lourdes Borges, Maria. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós
Graduação em Filosofia. III. Título.

Philippe Pimentel de Resende Silva

“O TEMPO NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL”

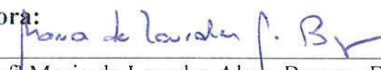
Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 14 de dezembro de 2016.

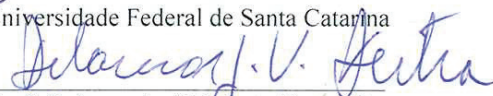


Prof. Roberto Wu, Dr.
Coordenador do Curso

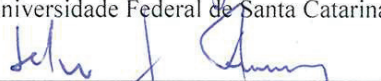
Banca Examinadora:



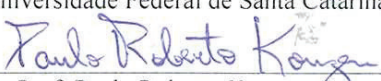
Prof. Maria de Lourdes Alves Borges, Dr^a
Orientadora
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Delamar José Volpato Dutra, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Selvíno José Assmann, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Paulo Roberto Konzen, Dr.
Universidade Federal de Rondônia

À Josi e à Catarina.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, inicialmente, a minha mãe e ao meu padrasto, pelos esforços, pelo carinho e pela dedicação que sempre me destinaram. Sou grato por tudo que fizeram e por desejarem o melhor para mim.

Aos meus amigos e colegas, pelas inúmeras lições aprendidas do dia-a-dia, por compartilhar alegrias e tristezas, como também pelas inúmeras conversas travadas nos bares ao redor da UFSC, em específico, a antiga Nina, ponto de encontro por muito tempo. Agradeço especialmente a Daniel – Chileno -, Denise, Ulisses, Gil, Lucas, que por muito tempo estiveram presentes na minha vida.

Agradeço a Maria de Lourdes, por toda a dedicação que me conferiu durante o mestrado e pela competente orientação deste trabalho. Sem ela, dificilmente este trabalho sairia. Também gostaria de agradecer aos professores Werner Ludwig Euler e Paulo Roberto Konzen, pelos apontamentos dados na qualificação. Gostaria de agradecer também aos professores que participaram da minha banca de defesa, Delamar, Selvino e Konzen – novamente -, que aceitaram prontamente participar e ajudaram a melhorar esta dissertação.

E por fim, a minha companheira Josi, por ter me dado tudo aquilo que eu nunca imaginava ter na minha vida: a paz, a felicidade e o amor; e ao nosso maior feito juntos: a pequena Catarina, a graça que transforma todos os meus dias em dias bons.

*Vós viveis no tempo e o tempo não conheceis;
Do que sois e onde estais, vós, homens, não sabeis.
O que sabeis é só que num tempo nascestes
E que haveis de partir num tempo, tal viestes.
Mas o que foi o tempo que em si vos deu guarida?
E que será esse outro que de vós fará nada?
O tempo é tudo e nada, o homem a ele igual;
Mas sobre o tudo e o nada a dúvida é geral.
O tempo morre em si, e de si renasceu.
Um vem de mim e de ti, outro és tu e sou eu.
O homem é no tempo, este nele também.
E no entanto o homem, quando ele fica, vai.
O tempo é o que vós sois, vós sois o que o tempo é,
Mas bem menos sois vós que aquilo que o tempo é.
Ah, viesse aquele tempo em que tempo não há,
Pra nos levar do nosso para os tempos de lá
E a nós de nós mesmos, para podermos ser
Iguais àquele tempo que já deixou de ser!*

(PAUL FLEMING)

RESUMO

Esta dissertação pretende analisar a contribuição do conceito de tempo para o desenvolvimento da *Fenomenologia do Espírito*. Dessa forma, o que se tentará evidenciar é a importância desse conceito para o desdobramento da obra, salientando que o tempo é a peça-chave que a estrutura em toda a sua extensão. Para que se alcance tal objetivo, organiza-se em três capítulos este trabalho. O primeiro capítulo tem como mote um velho questionamento: o que é o tempo? Nesse sentido, busca-se na *Filosofia da Natureza* a compreensão de Hegel sobre este tema, de modo que se compreendam as características que compõem o conceito de tempo. O segundo capítulo, por sua vez, apresenta como o conceito de tempo ajuda a estruturar – como um esqueleto – toda a *Fenomenologia*. Já o terceiro e último capítulo trata da relação entre tempo e história, demonstrando que o Espírito necessita do tempo para que consiga retornar a sua forma pura. É diante desse escopo que se abre a questão do conceito de tempo na *Fenomenologia do Espírito*, a qual objetiva mostrar que o desdobramento do tempo esconde algo além de sua fugaz aparência.

Palavras-chave: Tempo. Conceito. Hegel. Fenomenologia do Espírito.

ABSTRACT

This dissertation intends to analyze the contribution of the concept of time to the development of the Phenomenology of the Spirit. Thus, what is tried to highlight is the importance of this concept for the unfolding of the work, emphasizing that time is the key piece of the structure in all its extension. In order to achieve this goal, this work is organized in three chapters. The first chapter has as its theme an old question: what is time? In this sense, Hegel's understanding of this theme is sought in the Philosophy of Nature, in order to understand the characteristics that make up the concept of time. The second chapter, in turn, presents how the concept of time helps to structure - as a skeleton - the whole Phenomenology. The third and last chapter deals with the relation between time and history, demonstrating that the Spirit needs time to be able to return to its pure form. Within this scope that the question of the concept of time opens itself in the Phenomenology of the Spirit, which aims to show that the unfolding of time hides something beyond its fleeting appearance.

Keywords: Time. Concept. Hegel. Phenomenology of the Spirit.

LISTA DE ABREVIATURAS

- FE** : Fenomenologia do Espírito
CL : Ciência da Lógica
ECF : Enciclopédia das Ciências Filosóficas
LI : Lógica de Iena
LHF : Lições sobre a História da Filosofia
LFH : Lições sobre a Filosofia da História

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	21
A CONFIGURAÇÃO DO TEMPO NA ENCICLOPÉDIA	23
1.1- A ENCICLOPÉDIA DAS CIÊNCIAS FILOSÓFICAS	25
1.2- O TEMPO NA ENCICLOPÉDIA	33
1.3- O PONTO: O AGORA	39
1.4- O VIR-A-SER DO TEMPO	50
1.5- A FINITUDE DO TEMPO	59
O TEMPO NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO	73
2.1- A FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO	75
2.2- O TEMPO, O AGORA E A CERTEZA SENSÍVEL	88
2.3- TEMPO E CONSCIÊNCIA	100
2.4- TEMPO E CONCEITO	109
2.5- ABSOLUTO: O ETERNO NO TEMPO E VICE-VERSA	113
TEMPO E HISTÓRIA NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO	121
3.1- A HISTÓRIA CONTADA DO FIM. A REMEMORAÇÃO DA NOITE DO ESPÍRITO	123
3.2- O ESPÍRITO OBJETIVO	130
3.3- O TERRÍFICO TEMPO DA UNIVERSALIDADE FRIA E INFLEXÍVEL	141
CONCLUSÃO	151
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	157

INTRODUÇÃO

Esta dissertação pretende analisar o conceito de tempo na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. No exame a ser efetuado, se destacam algumas considerações: o fato de Hegel não ter realizado um estudo minucioso sobre esse conceito na obra em questão, demonstrando os elementos que o caracterizam. Dessa forma, o tempo é sempre aludido enquanto forma da exterioridade, sem que haja um aprofundamento sobre ele, o que, à primeira vista, faz com que, diante do intrincado emaranhado exibido na FE, pareça ser um conceito de pouca importância. Mas, o caminho empreendido neste trabalho vai a contrapelo desse prognóstico inicial, procurando manifestar como o tempo pode ser considerado peça-chave para a interpretação dessa obra. Nesse sentido, os três capítulos que se seguem visam alcançar esse objetivo, sendo o primeiro um necessário passo atrás, para que seja compreendido o tempo em sua complexidade total, e os outros dois, os desdobramentos em que o tempo atua, de maneira que demonstre toda sua complexidade e importância então escamoteadas na FE.

Para atingir tal objetivo, o presente trabalho inicia com o exame do fenômeno do tempo na *Filosofia da Natureza* da *Enciclopédia*. Apresentamos como para Hegel se dá a formação do tempo, sua localização no sistema, além de sua importância como abertura da realidade. A apreciação desses momentos será mostrada a partir da análise do desdobramento dos elementos fundamentais na constituição do tempo, por exemplo: *agora*, *vir-a-ser*, *finito*, *a negatividade*; é através desses elementos que Hegel chega a uma observação racional do conceito de tempo, tentando justificar à sensibilidade o insensível que sente. Além disso, as dimensões temporais mostram como, analogamente, o pensamento de Hegel se estrutura, servindo de apoio para compreender a maneira como funciona seu sistema.

Já o segundo capítulo lida com o tempo na *Fenomenologia do Espírito*. Assim, inicialmente, examina de que maneira o tempo é essencial para que a consciência se constitua, demonstrando que o conhecimento somente é possível quando inserido no espaço-tempo. Essa dependência que o espírito tem, frente ao tempo, não se apresenta somente diante desta condição básica. O tempo é fator preponderante para a intensificação do conceito, que se exprime enquanto movimento do que

é o conhecer. A transformação do *em-si* no *para-si*, ou a suprassunção¹ do tempo para a apreensão do conceito puro, reflete a saída da finitude ao “Eterno *interiormente revelado*” (HEGEL, FE, 2008, p. 539). Desse modo, após a consideração do tempo como imprescindível para o conhecer, se debate a relevância do tempo para a intensificação do conceito e a revelação do infinito, dando respaldo para a compreensão, que é de suma importância para a formação e a estrutura da FE.

Abordadas as questões sobre o que seja de fato o tempo e qual seu papel no desenvolvimento da *Fenomenologia*, o terceiro capítulo devota-se à maneira como o espírito objetivo se relaciona com o tempo. Busca-se tentar estabelecer como a sucessão temporal influencia na intensificação do conceito, culminando com a figura da liberdade absoluta e o terror.

Acredita-se que com a exposição destes três capítulos seja possível traçar o paralelo entre o tempo e a FE, evidenciando a importância deste conceito na obra, de modo que, sem ele, a configuração do texto sofreria uma grande perda.

¹ Esse termo é um neologismo do verbo *aufheben* e do substantivo *Aufhebung*. Sua tradução tem de compor três elementos distintos ao mesmo tempo; no caso, suprimir [sumir], conservar [assumir] e elevar. A junção desses elementos criou o neologismo supra+assumir, suprassumir. Esse termo será constantemente utilizado, por isso a ênfase dada aqui.

Capítulo 1

A CONFIGURAÇÃO DO TEMPO NA *ENCICLOPÉDIA*

1.1- A ENCICLOPÉDIA DAS CIÊNCIAS FILOSÓFICAS

Em 1817, no período em que lecionava na Universidade de Heidelberg, Hegel finalizou a primeira versão da obra intitulada “Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio²”. Essa obra coroou³ os esforços de mais de vinte anos de trabalho filosófico do autor, que confessa sua pretensão em carta a Schelling, no ano de 1800: “Minha formação científica começou por necessidades humanas de caráter secundário; assim, fui sendo empurrado até a Ciência e o ideal juvenil teve que tomar a forma da reflexão, convertendo-se em sistema”. (HEGEL, 1978, p. 433, tradução nossa).

Com então 47 anos de idade, Hegel fica diante do objetivo pretendido anos antes e obtém, com a Enciclopédia, o fechamento de seu sistema. Contudo, cabe ressaltar que o ideal de elaboração daquilo que foi considerado sistema não foi encetado por Hegel. Ele foi formulado antes, na obra do filósofo de Königsberg, Immanuel Kant. Em seu livro, *Crítica da Razão Pura*, Kant apresenta as características fundamentais para o conteúdo de uma ideia de sistema, mais especificadamente, no capítulo sobre “a arquitetônica da razão pura”. Ali, demonstra a maneira pela qual está assentada essa razão, isto é, de que modo é possível reunir todo o conhecimento científico através de uma espécie de estrutura arquitetônica responsável por unificar todos esses saberes; Kant entende essa estrutura como sendo a arte dos sistemas.

Desse modo, Kant estabelece que “a unidade sistemática é o que converte o conhecimento vulgar em ciência, isto é, transforma um simples agregado desses conhecimentos em sistema” (KANT, 2001, p. 669). Para o autor, a ideia de sistema é entendida como aquela em que os conhecimentos comuns, até então fragmentados e dispersos em seus nichos, passam a ser arranjados sob a tutela de uma ideia. Ela tem como propósito justificar racionalmente a ligação dos mais variados conhecimentos no mesmo bojo, sob a ordem de uma razão que organiza e define sua forma e seu fim. O que transcorre desse domínio da razão, que age como princípio unificador entre os vários conhecimentos científicos espalhados, é que, para que se possa realmente instituir uma

² Outras duas edições foram publicadas em 1827 e 1830. Nesse trabalho será utilizada a terceira edição de 1830.

³ “A Enciclopédia pode ser apresentada por isso mesmo como o coroamento do idealismo alemão”. (BOURGEOIS in HEGEL, ECF, 2005, p. 382)

ideia de sistema, é necessário que esses conhecimentos sejam determinados não pela forma como se apresentam empiricamente, o que Kant define como unidade técnica, mas a partir de uma razão que forneça fins *a priori*, ou seja, que essas partes derivem de um fim único e supremo, de modo que estejam de acordo com o todo. Com base nessa razão, que é *a priori* e, por isso, superior ao conhecimento empírico, Kant estrutura seu ideal de sistema. Em suma, seu objetivo é conseguir que todos os conhecimentos sejam determinados a partir da razão que os estruture em um sistema de conhecimento racional completo – no entanto, esse sistema de conhecimento seria estático, dado de fora; ele não seria um sistema vivo que se autoengendra, de modo que se determine internamente em seu desenvolvimento⁴. Esse sistema, que tem na razão, *a priori*, seu fundamento, é a filosofia.

Os então chamados idealistas alemães se inspiram nesse ideal de sistema proposto por Kant, mas não o seguem integralmente. Isso porque, a partir de Kant, está lançado o desafio de que filosofar só é possível conhecendo o todo. O desdobramento dessa ideia, nesses pensadores, não segue da mesma maneira que Kant a executa em sua obra, mas de uma maneira geral eles conservam o pensamento de que somente através do conhecimento total do sistema a razão se apodera do mundo. As palavras de Schelling sobre isso são ilustrativas: “se o sistema fosse uma vez exposto e conhecido em sua totalidade, a harmonia absoluta do universo e a divindade de todos os seres seriam fundados para a eternidade nos pensamentos dos homens” (SCHELLING apud BOURGEOIS in HEGEL, ECF, 2005, p. 382). A unidade, o todo, é o que gera sentido e razão e, por consequência, somente através dela é que a filosofia pode emprestar sentido às partes do até então conhecimento difuso.

Nesse sentido, afirma Kervégan (2008, p. 47): “essa concepção forte de sistematização encontra-se em Hegel, que faz da apreensão da totalidade (o verdadeiro é o todo) a pedra de toque da liberdade do saber”. Seguindo a linha de raciocínio de Kervégan, mas já nas palavras de Hegel (ECF, 2005, p. 55):

O pensamento livre e verdadeiro é em si concreto, e assim é ideia, e em sua universalidade total é a ideia ou o absoluto. A ciência [que trata] dele é essencialmente *sistema*, porque o verdadeiro, enquanto *concreto*, só é enquanto desdobrando-se em si mesmo, e recolhendo-se e mantendo-se junto

⁴ Mais adiante no desenvolver desse item, se mostra como em Hegel o sistema é vivo e pulsante.

na unidade (...) Um filosofar *sem sistema* não pode ser algo científico; além de que tal filosofar exprime para si, antes, uma mentalidade subjetiva: é contingente segundo seu conteúdo. Um conteúdo só tem sua justificação como momento do todo; mas, fora dele, tem uma hipótese não fundada e uma certeza subjetiva. Muitos escritos filosóficos se limitam a exprimir desse modo somente *maneiras de ver e opiniões*. Por sistema entende-se erroneamente uma filosofia que tem um *princípio* limitado, distinto dos outros; ao contrário, é princípio da verdadeira filosofia conter em si todos os outros princípios particulares.

O sistema é a ciência do pensamento livre e verdadeiro que efetua seu trabalho sobre si mesmo e nele se mantém coeso. É somente através do sistema que a filosofia passa a ser compreendida como uma verdadeira ciência, uma vez que seu conteúdo pertence ao momento do todo. A totalidade, então, é o universo no qual a filosofia perpetua sua existência, pois nela estão contidos todos os momentos. Fora deles, o que perdura é somente uma mentalidade subjetiva, formada por hipóteses sem justificação no todo.

Hegel eleva a filosofia em sua busca pela verdade ao sistema e reconhece que sem ele tudo não passa de meras opiniões somente justificáveis para os indivíduos que a afirmam. Gérard Lebrun (2006a), em um de seus vários ensaios sobre Hegel, polemiza ao comentar que o pensador alemão foi um dos primeiros a afirmar que a filosofia de Aristóteles não era um sistema. Apesar de sua vasta obra, Aristóteles não teria conseguido apresentar uma justificativa racional que agrupasse todos os conhecimentos ali estudados.

Isso porque, para Hegel, não basta apresentar todos os princípios particulares como uma série de pluralidade de causas para o mundo sem estarem interconectadas. Quando Hegel afirma que (ECF, 2005, p. 55) “cada uma das partes da filosofia é um Todo filosófico, um círculo que se fecha sobre si mesmo”, sua pretensão está em dizer que os princípios particulares ou círculos singulares são partes de um Todo. Por mais que o círculo singular se feche sobre si mesmo, como são as disciplinas da Filosofia ou qualquer ramo de uma ciência positiva, Hegel ultrapassa Aristóteles por apreender que cada círculo não é um fim em si mesmo. Dito de outro modo, *à la* Hegel, o círculo é e não é singular; o círculo, apesar de representar uma figura fechada, não se restringe a ele próprio, não fica contido em sua redoma, ele é atravessado por algo que rompe sua

circunferência para gerar um novo círculo. O conhecimento, por mais específico que ele seja, é trespassado por uma ideia filosófica (o círculo singular faz parte de uma totalidade) e é ela que fundamenta e a faz progredir a uma nova esfera⁵. Portanto, o círculo singular ultrapassa a si próprio num movimento progressivo que dá azo a um novo círculo e assim sucessivamente. O sistema é a universalidade total do conhecimento, é perante ele que “o todo se apresenta como um círculo de círculos, cada um dos quais é um momento necessário, de modo que o sistema de seus elementos próprios constitui a ideia completa, que igualmente aparece em cada elemento singular” (HEGEL, ECF, 2005, p. 56).

Para Hegel, a definição cabal de seu sistema está expressa em suas palavras citadas anteriormente. Nelas, além da consolidação do todo como o sistema de um círculo de círculos, ou seja, a relação do todo com suas partes e vice-versa, um ponto marcante dessa passagem consiste em dizer que cada círculo singular constitui um momento necessário ao sistema. A dinâmica do hegelianismo é, então, a de um sistema **processual**, no qual cada círculo é responsável por si e pelo outro de modo que, conseqüentemente, todas essas partes ligadas formem o todo. Para que seja possível atingir esse resultado, os círculos estão dispostos no todo a partir de sua própria concentração conceitual, sua localização depende disso. O movimento em direção ao todo deve ser entendido como aquele que busca a mais alta determinação do conceito, ou seja, “o próprio sistema deve ser entendido como dinâmica de auto-produção da verdade” (KERVÉGAN, 2008, p. 51).

O sistema é o todo e o todo é a verdade absoluta. Porém, o todo não é uma construção formal, como se ele já estivesse acabado desde o início. No prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel salienta a tarefa de sua filosofia no trabalho de apreensão dos conceitos. Um processo de formação no qual o conceito tenha o poder de ser aquilo que de fato representa. Hegel utiliza-se de algumas proposições bastante corriqueiras,

⁵ Hegel viveu o apogeu das ciências positivas que tinha como padrão um discurso polarizado na defesa da neutralidade investigativa e por suposta autonomia. As especialidades científicas cada vez mais se encerravam sobre si mesmas numa espécie de miopia generalizada e um total desconhecimento de postulados que iriam além delas. A concepção hegeliana de que as ciências positivas participariam de um Todo, na qual a filosofia seria o norte que a daria sentido parece uma clara resposta ao entusiasmo e euforia científicas que permaneciam enclausuradas em sua própria verdade e longe de um ideal comum. Sem a visão que compõe o todo, a ciência é algo formal, sem vida, morta.

cujo objetivo é o de representar o absoluto através delas: “Deus é o eterno” ou “a ordem moral do mundo” ou “o amor”. Conforme suas palavras: “em tais proposições, o verdadeiro só é posto como sujeito diretamente, mas não é representado como o movimento do refletir-se em si mesmo” (HEGEL, FE, 2008, p. 37). Isso se deve ao fato de que a palavra Deus “é um som sem sentido, um simples nome; só o predicado diz *o que Deus é*. O predicado é sua implementação e seu significado; só nesse fim o começo vazio se torna um saber efetivo” (HEGEL, FE, 2008, p. 37). Mas nem por isso a proposição “Deus é o eterno”, uma expressão possuidora de um sujeito e predicado, seria a solução para a carência de reflexão sobre ela. O que Hegel ressalta sobre esse ponto é que, para haver o movimento do refletir-se em si mesmo, existe a necessidade, tanto do sujeito quanto do predicado, de que não sejam tomados como um ponto fixo, estabelecido por um saber externo a ele. Em outras palavras, a proposição deve emanar o movimento do conteúdo de seu saber, ao contrário do que acontece quando seu saber é determinado através do movimento de um ponto fixo. Conforme o filósofo: “Assim, aquela antecipação – de que o absoluto é sujeito – longe de ser a efetividade desse conceito, torna-a até mesmo impossível, já que põe o absoluto como um ponto em repouso; e no entanto, a efetividade do conceito é o auto-movimento” (HEGEL, FE, 2008, p. 38).

O absoluto é a auto-geração de si mesmo, é um saber do conteúdo que somente por meio do movimento de si próprio se efetiva. O todo não pode ser entendido como um saber que é instituído externamente, de fora, e conhecida sua amplitude somente por uma proposição que objetiva dar de antemão a grandeza dele, como na afirmação: Deus é o eterno. Apenas é possível conhecer tal expressão quando inserido no Todo: “Entre as várias consequências decorrentes do que foi dito, pode-se ressaltar esta: que o saber só é efetivo – e só pode ser exposto – como ciência ou como sistema” (HEGEL, FE, 2008, p. 38).

A verdade não é o todo que está alheio ao seu conteúdo, ele é o movimento, o processo pelo qual o conceito se intensifica e se desenvolve. Somente a ciência ou sistema pode expor o conhecimento em sua plenitude na ação de tornar-se efetivo, de ser aquilo que se é. Desta maneira, Hegel rechaça não somente a ideia da possibilidade de representação do todo a partir de um saber de fora, como também acaba com o juízo antigo de empoderar proposições de princípios e fundamentos filosóficos como aqueles que em si mesmos estão cheios de conteúdo. Segundo o autor, a consideração dos antigos é falha, uma vez que suas proposições estão apenas no âmbito universal, e por isso elas são gerais,

abstratas e vazias de conteúdo; são desse modo por constituírem o começo – e em todo começo falta preenchimento, carne, substância.

Refutar esses pontos demonstra, em contrapartida, a elucubração hegeliana da constituição e do funcionamento de seu próprio sistema quanto à apreensão filosófica antiga. Ao invés de apoiar-se nela, Hegel abre uma nova percepção para o filosofar, em que o princípio e o fundamento, quando entendidos sob a ordem sistêmica, são apenas o início, o começo da ciência. É diante desse aspecto de vacuidade que o todo caminha no sentido de efetivar-se, preencher-se de significado.

A completude desse movimento é o absoluto, o círculo dos círculos, que como tal é a verdade que se torna efetiva através do sistema. Assim sendo o trabalho de Hegel passa a evidenciar uma nova consideração sobre o todo, como algo que em si mesmo produz seu saber, e é defendido com as seguintes palavras:

Porém, esse ser-em-si-e-para-si é, primeiro, para nós ou *em si*: é a substância espiritual. E deve ser isso também para *si mesmo*, deve ser o saber do espiritual e o saber de si como espírito. Quer dizer: deve ser para si como *objeto*, mas ao mesmo tempo, imediatamente, como objeto suprassumido e refletido em si. Somente para-nós ele *é-para-si*, enquanto seu conteúdo espiritual é produzido por ele mesmo. Porém, enquanto é para si também para si mesmo, então é *esse* autoproduzir-se, o puro conceito; é também para ele o elemento objetivo, no qual tem seu ser-aí e desse modo é, para si mesmo, objeto refletido em si no seu ser-aí. (HEGEL, FE, 2008, p. 39)

O trabalho do espírito é a força motriz que gera o autoconhecimento, o conhecimento de si próprio. Segundo Hegel (ECF, 2011, p. 7), “o conhecimento do espírito é o mais concreto, portanto o mais alto e o mais difícil. *Conhece-te a ti mesmo* [...] tem a significação do conhecimento do verdadeiro do homem, como do verdadeiro em si e para si – da *essência* mesma enquanto espírito”. A autoprodução do conhecimento em seu ser-aí como reflexão de si mesmo, é o que Bourgeois afirma ser “o desenvolvimento do ser pensado e do movimento desse ser” (BOURGEOIS in HEGEL, ECF, 2005, p. 375), movimento pelo qual o espírito sabe o que o constitui sabendo o que ele é. Hegel (FE, 2008, p. 39) assim se expressa: “O espírito, que se sabe desenvolvido assim como espírito, é a ciência. A ciência é a efetividade do espírito, o

reino que ele para si mesmo constrói em seu próprio elemento”. O espírito é a ciência. E a ciência, aquela que busca o conhecimento do verdadeiro, é a filosofia. Sua ocupação por aquilo que constitui o conhecimento mais alto e mais difícil faz do universal seu principal ofício, pois é nele que está concentrado o solo pelo qual o absoluto reconhece a si mesmo. Para que seja possível tal reconhecimento, a filosofia deve atingir o puro conceito, somente alcançável pelo movimento de seu vir-a-ser, suprassumindo momentos contingentes que não chegam ao espírito mesmo, tendo em vista que “o solo da ciência, o pensar, só está no espírito” (HEGEL, FE, 2008, p. 39).

Esse caminho que percorre o espírito através do pensar para a completude é o que leva Bourgeois (in HEGEL, ECF, 2005, p. 375) a afirmar que: “o sistema hegeliano é, ao contrário, verdadeiramente um sistema e o sistema; porque nele a ordem das razões de conhecer e a ordem das razões do ser são idênticas e, no seu curso, verificam a afirmação de Hegel de que o pensamento e ser fazem um só”. Ou seja, é pela ação do espírito no trabalho de conhecer a si próprio que o sistema hegeliano se desenvolve. A reflexão é o meio pelo qual se determina o tamanho da abrangência do sistema, depurando os momentos contingentes até o momento em que não haja mais distinções entre aquilo que é em-si e para-si. Portanto, um lugar que o conceito se abriga do erro de sua manifestação para ser aquilo que se é, um EU=EU.

A filosofia hegeliana reencontra a verdade na transcendentalidade que ela própria produz. A recuperação da metafísica esboçada por Hegel vai a contrapelo de uma época preocupada única e exclusivamente com os avanços materiais e diante dos quais as explicações de cunho mais “abstrato” são rechaçadas pela falta de uma justificativa verificável. O trabalho que Hegel submete à Enciclopédia visa apresentar como as ciências em suas particularidades são condicionadas por aquilo que ele considera mais concreto, a ideia. É a partir dessa substância imaterial que a filosofia percorre todo o conhecimento até, finalmente, sua chegada ao saber absoluto.

A incumbência da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* é a de não ser tratada vulgarmente como um simples catálogo que reúne todos os conhecimentos. Hegel (ECF, 2005, p. 56) assim expressa sua compreensão sobre o assunto:

A Enciclopédia filosófica distingue-se de uma outra enciclopédia – a enciclopédia ordinária – porque esta deve ser, digamos, um *agregado* das ciências, que são acolhidas de modo contingente e

empírico, e entre as quais há algumas que de ciências têm apenas o nome, embora elas mesmas sejam uma simples coleção de conhecimentos.

A Enciclopédia filosófica se diferencia da enciclopédia vulgar pelo fato de que as ciências não são acolhidas de modo contingente e empírico, ela é “um saber que reúne todos os conhecimentos essenciais em um ciclo, um círculo, uma esfera, na qual o fechamento sobre si faz com que seu conteúdo também se diferencie, e seja identificado no e com ele mesmo” (BOURGEOIS, 2004, p. 5, tradução nossa). Decerto, a *Enciclopédia* é a execução do programa de um sistema. Nela, cada parte constitui um momento necessário para o desenvolvimento, ao contrário do que acontece quando sua escolha depende da pertinência empírica. O que interessa, na construção da Enciclopédia filosófica, é a exposição dos conceitos essenciais que alicerçam as ciências particulares em sua singularidade, de modo que, em vista disso, sejam considerados apenas os elementos racionais de cada ciência a serem expostos na enciclopédia hegeliana⁶.

Por se tratar de uma Enciclopédia, as particularidades de cada ciência não são desenvolvidas em suas minúcias. O foco desse resumo reside nos conceitos fundamentais dessas ciências em seu conteúdo racional - ideal. A reunião desses conhecimentos forma sua unidade que, por sua vez, deve ter cada momento inscrito nela. Assim, como já explicitado anteriormente, o conhecimento, em sua totalidade, está representado por meio da Enciclopédia como a exposição da filosofia em si mesma, ou seja, do caminho até o absoluto.

Apesar de a *Enciclopédia* mostrar a evolução do conceito até seu resultado último, para o sistema, o resultado que ele alcança representa de novo seu começo e o retorno sobre si. “Dessa maneira a filosofia se mostra como o círculo que retorna sobre si, que não tem começo” (HEGEL, ECF, 2005, p. 58), e nem fim. Em outras palavras, não existe destino para a filosofia a não ser a busca por ela mesma que é empreendida no sistema. Sendo assim, a Enciclopédia deve mostrar o movimento pelo qual a ciência apreende o conceito por si mesma, sendo, desse modo, sua meta, “alcançar o conceito de seu conceito, e assim a seu retorno [sobre si] e à sua satisfação” (HEGEL, ECF, 2005, p. 58).

As etapas que a *Enciclopédia* representa são:

⁶ “As ciências na qual está Enciclopédia hegeliana é a exposição racional” (BOURGEOIS, 2004, p. 6, tradução nossa)

- I – A *lógica*, a ciência da ideia em si e para si;
- II – A *Filosofia da Natureza*, como a ciência da ideia em seu ser-outro;
- III – A *Filosofia do Espírito*, enquanto ideia que em seu ser-outro retorna a si mesma. (HEGEL, ECF, 2005, p. 58)

Essas etapas constituem as determinações da ideia mesma, o movimento que o conceito realiza em sua jornada para conhecer a si próprio. A experiência do saber absoluto desvelando a si próprio é o que a Enciclopédia hegeliana revela mais genuinamente autoral: o saber que aprende a conhecer a si mesmo através das estruturas de si.

1.2- O TEMPO NA ENCICLOPÉDIA

Santo Agostinho oferece uma observação bastante perspicaz em suas “*Confissões*” quando relata a proximidade inconsciente das pessoas com o tempo. Ali, o que está à baila é a intimidade intrínseca que há no uso corriqueiro e banal do dia-a-dia de termos correspondentes à apreensão temporal; a linguagem está repleta de tempo. Esse olhar acurado do bispo de Hipona emborça na constatação de que, se perguntado às pessoas o que de fato significa “tempo”, quase nenhuma delas teria algum ensejo sobre ele. Para desvendar esse enigma, Agostinho pede aos céus que lhe concedam essa graça.

A filosofia, por sua vez, não se manteve imune ao problema do tempo e o percebeu como uma chave para compreender o mundo. Afinal, o que é a filosofia de Heráclito senão a mais pura transcrição da noção de “agoras” trabalhada e desenvolvida depois por Aristóteles? O movimento intermitente em que não existe barreira que consiga represá-lo; é sob essa lente que se constituiu uma de suas possíveis nuances. O ciclo repetido sem fim, a natureza que sempre volta ao seu início, constatações provenientes da empiria sem nenhum conteúdo subjacente que a elevem ao momento metafísico. O tempo é uma partícula vazia, uma simples característica natural. Até então o tempo é o momento que se desdobra temporalmente, fisicamente.

No fim de “*Ser e Tempo*”⁷, Heidegger afirma que Hegel fez pastiche de Aristóteles. Tal acusação visava retirar um pouco do brilho incontestável de Hegel e o transferir para o próprio Heidegger,

⁷ Mais especificadamente o parágrafo § 82 da obra.

depositando sobre si a originalidade de algo que teria permanecido mais de dois mil anos intacto e só com ele ganhado um novo horizonte.

Pois bem, a grande lição de Hegel para a filosofia jaz no incessante e paciente trabalho do conceito. Hegel não é um simples pastiche de Aristóteles, pois, se de alguma forma a noção de tempo físico pode se assemelhar bastante com a do estagirita, a refutação que Plotino⁸ constrói de Aristóteles - para dar ênfase à procura da origem do tempo - também pode ser vista, de algum modo, fazendo parte da especulação hegeliana. Heidegger cometeu um grande deslize ao limitar a compreensão sobre o tempo em Hegel somente destacando sua característica física. E ainda assim, por mais que o movimento do tempo, como acusa Heidegger, siga em Hegel a forma temporal aristotélica, o que se segue nesse trabalho tenta desmitificar esse tipo de ataque, mostrando nas relações com o absoluto uma perspectiva mais abrangente do conceito na obra de Hegel. Conforme salienta o próprio autor, “alienada da ideia, a natureza é apenas o cadáver do entendimento” (HEGEL, ECF, 1997, p. 27).

No que tange a Enciclopédia, o tempo é a segunda categoria abordada na *Filosofia da natureza*, depois de um breve estudo dedicado ao *espaço*. Esses momentos são partes constitutivas da *Mecânica* e expressam o primeiro degrau da própria natureza na forma do ser-outro da ideia.

O tempo, quando inicialmente tratado por Hegel, pode ser entendido em sua relação com o espaço. A necessidade de interação que existe entre esses dois elementos distintos constitui a chave para a compreensão do movimento no suprasumir de seu ser-outro para o vir-a-ser do espírito. Estabelece-se, assim, na união do espaço-tempo, a formação pela qual será responsável a derradeira ocasião para a sua supressão.

Essa visão geral de progressão da obra tem de ser suprimida para ilustrar o problema da natureza do espaço e do tempo concernentes à *Enciclopédia*. Nela, Hegel procura trazer à discussão a ampla história desse problema como apontamento para aquilo que Kant compreende como sendo a natureza do espaço e do tempo. Segundo suas palavras (ECF, 1997, p. 47):

Desde sempre e de muitas maneiras se têm feito exposições sobre a natureza do espaço (e do tempo*). Relembro apenas a determinação de *Kant*

⁸ “a eternidade é o fundamento do tempo ou, dizendo de modo diverso, o tempo nasce da própria eternidade e isso é assim para Plotino”. (PUENTE, 2010, p. 138)

que ele [o espaço], como o tempo, seja uma *forma da intuição sensível*. Aliás tornou-se habitual pôr como fundamento que o espaço deve ser considerado somente como algo subjetivo na representação.

No engodo de todas as leituras preocupadas com o problema da natureza do espaço e do tempo, Hegel procura desconstruir a tese kantiana de que o espaço e o tempo sejam apenas uma forma da intuição sensível. O fato é que "Hegel não reduz o tempo, como tampouco o espaço, a um puro sentido subjetivo, a uma pura forma da sensibilidade, como fazia Kant" (BOURGEOIS, 2004, p. 193) e seus sucessores que seguiram tal tese e a elevaram, como diz Hegel, ao patamar de hábito. A compreensão de que no eu a natureza do tempo e do espaço já estariam pré-dados e existentes como um momento *a priori* leva ao questionamento que Arantes identifica nas *Preleções sobre a História da Filosofia* de Hegel. Segundo identifica, Hegel pergunta a Kant o "como e o por que acontece ao espírito ter em si essas duas formas puras que deveriam exprimir a natureza do espaço e do tempo" (ARANTES, 2000, p. 21). A indagação hegeliana tem, aqui, uma motivação reprobatória, pois visualiza em Kant a presunção de ter o espaço e o tempo como uma forma acabada da faculdade de perceber. Na filosofia kantiana não haveria questionamento sobre a sua origem, muito menos do porque essas formas são como se apresentam.

Em todo o caso, Hegel, ao negar que o conhecimento do mundo exterior se daria apenas pela intuição sensível, ou seja, que estaria condicionado somente a um puro sentido subjetivo, estabelece uma nova forma de compreender essa relação. Ao eliminar a total concentração do conhecimento na pura forma da sensibilidade, a questão passa a ser vista por outro viés; a apreensão dessas formas não acontece apenas de maneira subjetiva, como Hegel afirma ser em Kant, mas de modo que também seja possível conhecê-lo objetivamente, ou em-si, como o ser-outro-da-ideia que foi (*Entäusserung*) exteriorizado de si. Sua realidade provém do ser e determina o que o espaço e o tempo são.

O deslocamento realizado por Hegel do pensamento kantiano que determinava, através da Estética transcendental, o conteúdo de uma "ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*" para uma *Naturphilosophie* implica no abandono do uso somente da subjetividade como chave para a apreensão dos objetos exteriores. Na Filosofia da Natureza da *Enciclopédia*, é a Ideia em sua exterioridade o que constitui a condição para que o pensamento se desenvolva.

Como foi dito anteriormente, o espaço e o tempo são as primeiras determinações de pensamento da filosofia da natureza. Embora seja o primeiro, o espaço somente alcança sua efetividade através do tempo. Höslé (2007, p. 342) define que o tempo institui o espaço por causa de algo que ele classifica como sendo uma deficiência, já que o espaço não apresentaria a característica de ser negativo, mas apenas positivo. A leitura é que a pura positividade do espaço seria incapaz de colocar algo por si só na exterioridade, sendo necessário o tempo para a verdadeira conquista da espacialidade. Arantes (2000, p. 22) sintetiza assim esse momento: “o tempo não é mais que o termo final da dialética interna do espaço; mais precisamente, o tempo é a negatividade do espaço ‘posta para si’. Em suma, o tempo é a verdade do espaço”.

O arremate que decreta o termo final da dialética do espaço é a negação de si próprio que culmina com o aparecimento do tempo. A verdade de o espaço ser tempo se dá justamente por causa do desdobramento interno que pretende cessar a indiferença e a paralisia do seu existir. Hegel, quando apresenta o espaço como a primeira determinação da natureza, classifica-a a partir do resultado da Ideia na *Ciência da Lógica*⁹. O ser, em seu primeiro momento fora de si mesmo, nada mais é do que a abstrata universalidade, algo que em si não contém nenhuma diferença determinada. Por isso, uma das primeiras características apontadas por Hegel para o espaço está em considerá-lo sendo simplesmente *contínuo*, derivado de uma natureza imediata que, por ainda estar concentrada no totalmente ideal, permanece *ao lado-um-do-outro* em sua total abstração.

Ademais, a exterioridade imediata do espaço impossibilitaria que qualquer elemento positivo fosse imputado a sua essência; segundo Hegel, isto seria "inadmissível, pois ele, por causa de sua indiferençabilidade, é somente a possibilidade" (HEGEL, ECF, 1997, p. 48). A positividade do espaço consistiria em suas características abstratas - como salientadas anteriormente - ao invés da compreensão de que a punctualidade o seria. Ao discorrer sobre a questão do ponto, Hegel afirma que ele seria a exteriorização que nega o espaço interrompendo seu fluxo; o ponto só tem sentido enquanto é espacial.

Ainda que haja diferenças substanciais entre o ponto e o espaço, elas são somente diferenças abstratas. Hegel (ECF, 1997, p. 48) chega a afirmar que "a diferença não é nenhuma diferença". O ponto que nega o

⁹ A *Ciência da Lógica* é a obra na qual o pensamento está desenvolvido como pensamento em si mesmo. Ela é a ciência da ideia pura no elemento abstrato do pensamento, que procura enunciar o ser na totalidade.

espaço não o nega, apenas convive com ele na possibilidade de negá-lo efetivamente. Assim, estaria no âmago do conceito de espaço não somente o momento da continuidade, como também o de sua interrupção. Todavia, esse conceito é somente a abstração do espaço; o ponto é incapaz - até esse momento - de ser o último "aqui" que impediria o espaço de ultrapassá-lo.

Poder-se-ia concluir, então, que o espaço nada mais é do que a exterioridade meramente contínua, desobrigada de qualquer forma de estruturação. Hegel, ao afirmar que o espaço enquanto conceito contém em si diferenças, estaria reconhecendo-as a partir da estrutura triádica das três dimensões. Contudo, essas diferenças ainda seriam totalmente indeterminadas, já que:

ela repousa sobre a natureza do conceito, cujas determinações, aliás, nesta primeira forma do for-um-do-outro, [isto é] na quantidade abstrata, são de todo apenas superficiais e uma diferença plenamente vazia. Não se pode dizer de que modo altura, comprimento e largura se distinguem entre si, porquanto elas apenas devem ser diferentes, mas não são nenhuma diferença; é plenamente indeterminada a classificação de uma direção como altura, comprimento ou largura. (HEGEL, ECF, 1997, p. 50).

As determinações do espaço a partir do conceito em suas diferenças não resultariam na distinção entre as três dimensões, pelo contrário, repousariam em sua indeterminação como quantidade abstrata que são. Para que a tridimensionalidade não fique num plano abstrato do espaço, Hegel precisa que as diferenças sejam determinadas. Dessa maneira, a iniciativa proposta por ele vai ao encontro do princípio que imana do espaço: o ponto. É através do ponto que o espaço é negado; uma negação que se insere nele enquanto momento do espacial. Em outras palavras, o ponto é a negação por negar o espaço, só que, ao negar o espaço, o ponto não se ausenta dele, portanto, o ponto é em si o espacial. Hegel, ao construir essa relação entre o espaço e o ponto que o nega, transforma o ponto em linha e por fim: "sua verdade seria, enquanto negação da negação, o plano, o princípio do espaço, que seria, assim, tridimensional"¹⁰ (HÖSLE, 2007, p. 339). A superfície - o plano -

¹⁰ A título de nota, o texto de Hösle leva a discussão da tridimensionalidade para um outro ponto. Ao tentar justificar o conceito de espaço, não através da física

condicionaria em si os momentos suprassumidos do espaço, encerrando-os em sua negação.

O desdobramento do conceito de espaço em ponto, linha e superfície resulta na tridimensionalidade espacial. O pensamento que continha o espaço em sua natureza imediata e irrefletida dá lugar, através de sua dialética interna, pelo mecanismo do negar, ao momento no qual é possível determinar as diferenças e conceber o espaço como superfície em que se instalam as figuras geométricas. Mas que ainda estariam como puras figuras do pensar contidas na abstração do espaço em si mesmo.

O espaço em-si, na totalidade abstrata que o compõe, como também os momentos de reflexão de seu ser para-si, não permitiriam a ele extravasar em um “aqui” determinado. Apesar de constituírem as etapas que negam a totalidade abstrata e imediata do espaço, o ponto, a linha e a superfície seriam insuficientes para o calmo ao lado-um-do-outro que não se perturba com um “aqui”. A exterioridade é somente a possibilidade de lugar que está certa de ser ilimitada. Por mais que em seu desdobramento o espaço dê azo ao refletir que o exteriorize em uma tridimensionalidade, o máximo atingido por esse momento está nas formas geométricas. Essas figurações do espaço, que através do ponto e da linha configuram-se em triângulos, quadrados e etc. são desenhos que tornam possíveis e fundamentam a capacidade de conhecer. A suprassunção do espaço pelos pontos que o formam daria ao desenvolvimento do ser-outro a oportunidade de uma nova etapa, na qual estaria inscrita, fora de si, não mais a simples intuição¹¹ de um "sensível não-sensível", mas a objetividade que imporia ao espaço a tridimensionalidade de um "aqui".

Esse primeiro estágio da ideia em seu ser-outro apresenta as propriedades que o negam e alicerçam a apreensão de que o espaço não seja a mera tradução de um vazio sem sentido. Para que o real efetivo encontre o ideal é necessário que o ideal esteja em comum acordo com o real efetivo. O caminho que o espaço segue enquanto exterior que se exterioriza somente alcança sua efetivação consoante o novo estágio na Natureza. Esse novo momento viabiliza ao espaço ter sua qualidade de

enquanto ciência particular e, sim por meio da filosofia, Hegel estaria caminhando em uma longa tradição de pensadores que interpretariam a tridimensionalidade do espaço como imagem da Santíssima Trindade. Para Höle isso se deve pela razão que Hegel interpreta a tridimensionalidade através da ideia absoluta triádica.

¹¹ Höle desenvolve esse ponto em “*O Sistema de Hegel*”, p. 340.

ser-fora-de-si confirmada, e a partir de então, ser a realidade ou exterioridade na ação da ideia.

As palavras de Hegel (ECF, 1997, p. 54) assentam a compreensão da nova etapa:

A negatividade, que se refere como ponto ao espaço e nele desenvolve suas determinações como linha e superfície, é contudo na esfera do ser-fora-de-si, igualmente também *para si* e suas determinações aí, mas simultaneamente como ponto na esfera do ser-fora-de-si, nesta ocasião aparecendo como indiferente ao quieto ao-lado-um-do-outro. Assim posta para si, é ela [negatividade] o tempo.

O tempo advém da negatividade que é própria do espaço em sua interioridade. A isto convém lembrar os pontos anteriores, nos quais configuraram a contradição do espaço e que, segundo Hegel, em nada alteraria seu indiferente subsistir. Ao ser o espaço a negação, sua verdade é o suprassumir de seus momentos. Por conseguinte, Hegel (ECF, 1997, p. 54) salienta que "o tempo é pois justamente o ser-aí deste constante suprassumir-se, no tempo tem o ponto portanto efetividade". A descontinuidade do espaço - o ponto - enquanto negatividade do espaço apenas, não representaria um cessar de sua continuidade ininterrupta, era a diferença indiferente. O tempo por ser a diferença que está aí, aflorou a partir da negação do espaço e trouxe movimento para aquilo que antes se encontrava paralisado. Como diz o filósofo: "Esta quantidade pura, com diferença para si aí-essente, é o negativo em si mesmo, o tempo; ele é a negação da negação, a negação que se refere a si" (HEGEL, ECF, 1997, p. 54). O espaço, ao contrário do tempo, não conseguiria em sua negação se referir a ele mesmo, senão somente a um outro. Ao não encerrar em si como abertura para um outro através da negação, o espaço, em sua contradição não resolvida, encontraria no tempo sua resolução, tendo em vista que: "A verdade do espaço é o tempo, assim o espaço vem-a-ser tempo" (HEGEL, ECF, 1997, p. 54).

1.3- O PONTO: O AGORA.

Nas palavras de Hegel (ECF, 1997, p. 26), "a natureza mostrou-se como a ideia na forma do ser-outro [...] a natureza não é exterior apenas relativamente ante esta ideia (e ante a existência subjetiva da mesma, o

espírito), mas a *exterioridade* constitui a determinação, na qual ela está como natureza”. A passagem e a confirmação da natureza sendo o ser-outro da ideia, assim como o ser-fora-de-si (a exterioridade exteriorizando), lança-a justamente ao seu primeiro momento como ser-fora-de-si e ser-outro, o espaço. O ser-aí do espaço é a abstrata universalidade, o imediato ou essente indiferente, visto que, por ser contínuo, ele é este fora-um-do-outro sem nenhuma diferença determinada. Ao seu ser-em-si é indiferente o recheio (*Erfüllen*), ele é uma mera forma da imediata exterioridade na qual em-si não existe nada que seja capaz de limitá-lo. Desse modo, o totalmente ideal ao-lado-um-do-outro constitui a perfeita exterioridade do espaço, o infinito. Mas se por um lado, segundo Hegel, o infinito é esta grandeza contínua do espaço, por outro lado, ele não é. Ao considerar a natureza sendo inicialmente estabelecida pela quantidade¹², Hegel imediatamente confere ao espaço uma dupla determinação. Assim:

A quantidade, primeiro em sua relação imediata consigo, ou na determinação da igualdade consigo mesma, posta pela atração, é a grandeza contínua; na outra determinação nela contida – na determinação do uno – é a grandeza discreta. Mas a primeira quantidade é igualmente discreta, pois é só a continuidade do Muitos; e essa outra quantidade é igualmente contínua; sua continuidade é o Uno, enquanto o mesmo dos muitos Unos: a unidade. (HEGEL, ECF, 2005, p. 202)

¹² Friedrich Engels em "A dialética da Natureza" descreve certas leis dialéticas estabelecidas por Hegel para o desenvolvimento da natureza como ciência das relações. Elas reduziriam a três, sendo a primeira: "a lei de transformação da quantidade em qualidade e vice-versa". A segunda: "a lei da interpenetração dos contrários". A terceira: "A lei da negação da negação". O que Engels pretendia com tal exemplificação era: "apenas ressaltar que as leis dialéticas são leis reais de desenvolvimento da Natureza e, por conseguinte, válidas no que diz respeito à teoria das ciências naturais". No mais, frente ao problema da quantidade, abordado acima, como princípio da natureza ao invés da qualidade, a compreensão de Engels vai no sentido de dizer que na natureza a alteração da qualidade de um ser somente pode se realizar pela alteração da quantidade. Nas palavras de Engels: "Na natureza, todas as diferenças qualitativas se baseiam, (...), em diferentes quantidades (...). Torna-se, portanto, impossível modificar a qualidade (...) sem provocar uma mudança quantitativa". (ENGELS, 1979, p. 35)

Além disso, cabe ressaltar que:

A antinomia do espaço, do tempo ou da matéria, tendo em vista sua divisibilidade até o infinito, ou então seu consistir de [partículas] indivisíveis, não é outra coisa que a afirmação da quantidade – uma vez como contínua, outra vez, como discreta. Se postos o espaço, o tempo etc., apenas com a determinação da quantidade contínua, são divisíveis até o infinito; mas, com a determinação da grandeza discreta, são neles mesmos divididos, e compostos de Unos indivisíveis; é um tão unilateral como o outro. (HEGEL, ECF, 2005, p. 203)

Os dois lados do processo, como momentos ideais da quantidade, teriam igual repercussão na constituição da natureza sendo espaço. A atração e a repulsão, apesar de serem momentos distintos, conteriam em si o outro, ou seja, para Hegel (ECF, 2005, p. 203), no espaço não haveria “nem grandeza simplesmente contínua, nem simplesmente discreta”. Isso implicaria em dizer que o espaço abrange esses dois momentos em uma unidade inseparável, que ora prescinde de um, ora do outro e assim sucessivamente. As duas citações anteriores enfatizam o entrecruzamento dessas duas grandezas, nas quais a relação simbiótica permite que ambas constituam uma unidade.

Outrossim esse movimento interno da dialética do espaço transpareceria em si mesmo sua negação, o ponto. Como já salientado, consiste na determinação do uno, portanto, de uma grandeza discreta inscrita no próprio espaço. Por consequência, chega-se, a partir disso, à compreensão hegeliana de que o ponto, enquanto cumpre sua função como descontinuidade do espaço, não o interrompe, já que a unidade desses dois momentos resulta no conceito objetivamente determinado do espaço e que ele é, porém, somente sua abstração¹³.

¹³ Hegel ao apresentar as características do conceito do espaço ressalta a confusão proporcionada por este conceito já que muitas vezes foi tido como a ideia de um espaço absoluto. Vittorio Hösle (2007) ao analisar tal passagem sinaliza que Hegel rejeita esta concepção newtoniana e promove uma crítica bastante breve deste conceito newtoniano do espaço. A crítica indicaria um caminho que anos depois seria desenvolvido por Einstein em sua teoria da relatividade. Segundo Hösle (2007), as palavras de Hegel (a seguir) seriam a prova de um protopensamento nesse sentido: “O espaço relativo, porém, é algo muito mais elevado, pois ele é o espaço determinado de algum corpo material; a verdade do espaço

A representação do espaço em seu momento inicial confere a ele e ao seu ser-outro, o ponto, sua formação ideal e abstrata. No procedimento conceitual que perfaz inteiramente a dialética do espaço, os momentos seguintes desse desenvolvimento apresentam o desdobrar do ponto em si mesmo. Isto é, à medida que o espaço é suprasumido pelo ponto, ele, o ponto, passa a ser negado pelo seu primeiro ser-outro¹⁴, a linha. Assim, quando o ponto é concebido como o positivo ele é inicialmente negado pela linha, mas que também é negada pelo fato de sua verdade ser a superfície, a negação da negação. O que Hegel demonstra, através da dialética do espaço, na qual o ponto passa a ser tomado como positivo, é que seus momentos correspondem a uma necessidade conceitual que chega à reconstituição da totalidade espacial. Portanto, mesmo que imputada ao ponto a qualidade de diferenciar-se em si mesmo, ele ainda estaria circunscrito à indiferença abstrata do espaço.

Desse totalmente exterior que compõe o início da natureza não resulta apenas o espaço como a imediata indiferença sempre contínua, mas no desdobramento da própria Ideia em sua alienação advém o ser-fora-de-si que, como tal, é a negação desse primeiro momento: o tempo. Na leitura realizada por Bourgeois (2004, p. 200), "o tempo constitui um progresso na negação do ser ainda positivo da negatividade natural", isto é, o ponto, por mais que seja o ser-outro do espaço em sua negação, seria incapaz de efetuar um progresso no desenvolvimento do ser que o eleva ao saber. Esta incumbência estaria reservada aos cuidados do tempo que consistiria numa dimensão fundamental para o desenvolvimento da Ideia. Contudo, por ora resta saber que, ao negar o espaço, o tempo libera a negatividade paralisada naquele (BOURGEOIS, 2004).

Seguindo esse contexto, as palavras de Arantes (2000, p. 55) apresentam uma breve abertura para o problema:

Dizer que o tempo é a negação do espaço equivale a dizer que ele é, primeiramente, a negação da indiferença recíproca que define o modo de ser da espacialidade; mas equivale a dizer também, afirma Hegel, que no domínio da exterioridade e em face do espaço o tempo exprime uma *atividade*

abstrato, porém, é, antes, existir como corpo material" (HEGEL, ECF, 1997, p. 49).

¹⁴ "De fato, o que está presente é que Algo se torna Outro; e que o Outro, em geral, se torna Outro [...] como aquilo, para o que passa, é exatamente o mesmo que aquilo que passa, os dois não tem outra determinação a não ser uma só e a mesma determinação: a de um Outro" (HEGEL, ECF, 2005, p. 191)

negativa ideal cujo primeiro resultado é a eliminação (*Tilgung*) da justaposição subsistente dos momentos do espaço.

O ponto, em suas articulações até então indiferentes, por ser ainda espacial, a partir do tempo ganharia efetividade. O tempo, essa idealidade abstrata estabelecida por Hegel como a unidade negativa do ser-fora-de-si, assim como "a negação da negação, a negação que se refere a si" (HEGEL, ECF, 1997, p. 54), seria o responsável pelo *Zeitpunkte*¹⁵: os pontos temporais. Desse modo, a suprassunção realizada pelo tempo frente ao espaço seria o resultado da imbricação do ponto com o tempo. Para Bourgeois (2004, p. 200), a união desses momentos se mostraria da seguinte maneira: "a negação desse ponto não aparece apenas como um *outro* ponto, mas no primeiro ponto ele mesmo, que não subsiste ao lado daquilo que o nega e sim é negado nele mesmo, pois o ponto temporal, o instante, desaparece assim que nasce". O vir-a-ser do ponto em tempo, do instante momentâneo, que logo se desvanece e cessa sua existência, é a essência natural do tempo. Hegel (ECF, 1997, p. 54) o define assim:

ele é o ser, que, enquanto é, não é, e, enquanto não é, é; ele é o vir-a-ser *intuído*, isto é, [tal] que são determinadas as diferenças simplesmente *momentâneas*, isto é, [as que] imediatamente se suprassumem como *exteriores*, isto é, que são apesar disso exteriores a *si* mesmas.

Neste sentido, cabe dizer que, ao evocar o tempo, Hegel o identifica sob esta fórmula fugaz, que tem no ser do agora seu vir-a-ser realizado. A extrapolação do ponto no tempo, o agora, acontece em decorrência da interiorização do ser-fora-de-si da negação que tem em cada um de seus pontos o simplesmente vir-fora-de-si. Dito de outro modo, a exposição da interioridade do tempo, que em si é a unidade negativa do ser-fora-de-si, passa a vigorar quando, a partir do momento em que encerra a indiferença espacial do ponto, por sua característica natural negativa, constitui-se no *é* a constante exteriorização de sua interioridade. O agora cessa as indiferenças e determina ao ininterrupto movimento do tempo em seu vir-a-ser o primeiro instante de algo que veio à existência.

¹⁵ Arantes (2000) aponta para a terminologia batizada por Kant que entende os momentos do tempo como pontos temporais.

Esse movimento, que faz com que o agora se insurja como o instante inicial do tempo, como também aquele que é o responsável pela suprassunção da indiferença espacial, para Hegel, depende de uma explicação prévia. Isto se deve pelo fato de que o agora, este único *é*, resultado da negação do tempo frente ao espaço, não constituiria unidimensionalmente aquele que naturalmente é a unidade negativa do ser-fora-de-si – o tempo. Dessa forma, o que Hegel sublinha para a compreensão do tempo é que ele seria, assim como o espaço, composto tridimensionalmente. Contudo, mesmo que ambos portem essa tridimensionalidade, ela não agiria neles de maneira igual. Esse comportamento irregular configura-se pelo fato de que no tempo, "o desdobramento do negativo expõe suas dimensões - como no caso do espaço-, essas dimensões não tem as posições diversas que tinham no espaço" (ARANTES, 2000, p. 55). A exterioridade indiferente do espaço não colocaria a si mesma nenhuma diferenciabilidade em suas dimensões, pois "as dimensões do espaço subsistem em sua calma justaposição" (ARANTES, 2000, p. 56). Como elemento naturalmente negativo, e por isso contrário ao positivo espaço, o tempo, enquanto dimensão temporal, seria constituído pelo cessar do seu próprio movimento. O Presente, o Futuro e o Passado, as dimensões temporais, externam a suprassunção do tempo em si mesmo.

Por sua vez, essas dimensões, como bem sinaliza Arantes (2000, p. 56), estão submetidas à compreensão especulativa hegeliana de "*momento*". O que equivale a dizer que, no tempo, seu desenvolvimento depende dos *momentos* que o constituem. Para que isso ocorra é necessário que cada momento dele seja suprassumido, e "nesse sentido, todo suprimido é um momento" (ARANTES, 2000, p. 56). Como o tempo é formado por "momentos", sua diferença somente representa a aparição do tempo em si mesmo como dimensão. Cada dimensão temporal é, assim, um momento suprassumido do tempo em si mesmo, "tal que são determinadas as diferenças simplesmente *momentâneas*" (HEGEL, ECF, 1997, p. 54), isto é, "a representação daquilo que há de 'momentâneo' no escoamento do tempo" (ARANTES, 2000, p. 56).

A compreensão do modo de aparição da dimensão temporal a partir do momento indica que o próprio tempo, de acordo com Hegel, estaria submetido à representação do instantâneo como condição para a passagem do espaço ao tempo. O instante designa a pontualidade que, por meio da "dialética do 'pontual' ali revelada, só pode concordar com a concepção das diferenças temporais como 'momentos'" (ARANTES, 2000, p. 56). Essa leitura leva à percepção de que Hegel toma de empréstimo o ponto ao constituir, através dos "momentos", a contagem

do tempo. Em outras palavras, o que está aqui em vias de se desvelar é nada menos do que a fluidez do tempo devido aos momentos que são uma série de pontos. Essa intrincada conexão entre o espaço e o tempo, ou, entre o ponto e o agora, como parte constitutiva de uma série, ou seja, de uma sequência temporal, faz com que Bourgeois também considere o "momento" de suma importância para o desenvolver do tempo. Dito isto, suas palavras são as que seguem:

os momentos do tempo convocam-se uns aos outros no interior de cada um deles, de modo que cada um, em seu sentido mesmo, é relação aos outros como outros, e como outros diferentes dele e entre eles, a saber, como o presente que se liga a um passado que ele substitui e a um futuro que o substitui. Donde a dialética das dimensões ou momentos específicos, qualificados, do tempo (BOURGEOIS, 2004, p. 201).

O desdobramento dos momentos contabilizados pelas diferenças temporais teria como resultado o movimento entre as três dimensões que estabelecem o tempo. Embora seja inextricável desse tema as dimensões, cabe, antes de analisá-las, explorar melhor o "meio" que sustenta a argumentação hegeliana que culmina nelas.

Desse modo, voltando à série de pontos ou instantes momentâneos, é necessário retomar o discernimento que Hegel faz do ponto enquanto limite (*Grenze*). O autor demonstra essa qualidade do ponto ao afirmar que, quando "coloca-se um ponto, assim se interrompe o espaço" (HEGEL, ECF, 1997, p. 48). Esse ponto, que consistiria num "aqui", ainda não estaria disposto a limitar o espaço em si mesmo, esse limite ou a descontinuidade do espaço somente ganhariam real efetividade com o tempo. Por conseguinte, o instante momentâneo de seu vir-a-ser também representa simplesmente seu limite. De acordo com Arantes (2000), Hegel, ao compor o espaço e o tempo, necessitava de algo que os fixassem para que fosse possível a determinação e o desenvolvimento desses elementos em uma realidade. Conforme explica,

Ponto e instante são, pois, subsumidos pelo conceito de limite: não podem deixar de partilhar as mesmas propriedades. Dada a continuidade do espaço e do tempo, o ponto e o instante exercem as mesmas funções limitantes no interior de seus contínuos respectivos. A "pontualidade" do instante torna-se assim bem mais que uma imagem

cômoda, e sem que isso venha chocar-se com o princípio da continuidade do tempo (ARANTES, 2000, p. 58).

Os pontos temporais são o resultado da dialética interna do espaço que, subjugada pelo tempo, conquista sua efetividade mediante o conceito de limite. Por outro lado, a conexão entre o ponto e o instante não pode ser entendida unicamente como uma simples analogia por suas características limitantes, mas, sobretudo, pelo efeito que a dialética exerce sob a ordem do negativo. Conclui-se, então, que o mecanismo dialético que procede a passagem do espaço para o tempo assim o realiza pela negação inicial do espaço que, suprassumido, é o ponto e, conseqüentemente, quando desenvolvido para si mesmo, se transforma em tempo (HEGEL, ECF, 1997, p. 58). O desenvolvimento interno da dialética do espaço, o qual tem o ponto agindo sobre si mesmo, significa que o ponto, ao assumir a diversidade espacial – o ser-outro do espaço, sua negação, o ponto -, não é mais a simples negação do espaço, “ele é a negação da negação, a negação que se refere a si, o tempo” (HEGEL, ECF, 1997, p. 54). Essa atividade ideal do tempo por meio do negativo elimina a *indiferença* espacial e ao se transformar em um ponto temporal é tido, nesta ocasião, como um agora.

Esse caráter "punctiforme" do tempo, que tem no limite e na dialética que o acompanha seu desdobramento, ainda carece de maior profundidade. Isto é, para que seja possível a total exposição sobre o problema do ponto, falta esclarecer a compreensão que Hegel imputa ao tempo, por ser de sua essência "a negação da negação" ou o *ser-para-si*. Esse momento do desenvolvimento que culmina no tempo também atinge o espaço formando uma unidade entre os dois, o Uno – espaço-tempo.

A unidade formada entre a conexão do espaço e o tempo se deve graças à suprassunção do espaço pela negação da negação que constitui o tempo. O ponto, como antes explicitado, é a chave para essa conexão. O tempo é a negatividade do ponto posta *para-si*, ou seja, ao negar a si mesmo, o ponto se transforma em tempo. Hegel designa para esse movimento dialético ao qual se insere o poder do negativo suas bases lógicas que demonstram o progresso do desenvolvimento conceitual. O *ser-em-si*, "a abstração vazia, neste caso o espaço, passa ao *ser-para-si*"¹⁶,

¹⁶ “De fato, o que está presente é que Algo se torna Outro; e que o Outro, em geral, se torna Outro [...] ou, considerado negativamente: o que é alterado é o *Outro*; ele se torna o *Outro* do *Outro*. Desse modo, o ser é restaurado, mas como negação da negação; e é o *ser-para-si*”. (HEGEL, ECF, 2005, p. 191)

que é a "relação do negativo para consigo mesmo" (HEGEL, ECF, 2005, p. 193) e que é o tempo. A interiorização do ponto espacial em ponto temporal, ou o *em-si* do espaço para o *para-si* do tempo, remete à compreensão dessa característica "punctiforme" que estabelece o tempo. No Volume I da ECF (2005) – A Ciência da Lógica –, ao discorrer sobre os atributos do *ser-para-si*, Hegel evidencia, nesse movimento do negativo para consigo mesmo, o *uno*. O Uno, esse igualmente um, que pelo desenvolvimento do conceito do *ser-para-si* está em relação, corresponde, de acordo com Arantes (2000, p.60), a "seu próprio limite e, por isso mesmo, sugere imediatamente o Uno qualitativo da individualidade pontual voltada sobre si mesma e exclusiva". O Uno é, segundo Hegel (2005, ECF, p.193), "o que é em si mesmo carente-de-diferença, e portanto o *que-exclui* de si o *Outro*". De maneira geral, o Uno é o conceito que ao fundo subsidia a estrita relação do ponto em seu *para-si*, mas que de fato somente ocorre ao negar o uno espacial por sua incapacidade de restringir a continuidade do espaço. O Uno do tempo, quer dizer, o ponto temporal, consegue efetivamente excluir de si o outro, ao contrário do ponto espacial que, ao negar a si mesmo, se transforma em linha.

O desenvolvimento do conceito lógico do Uno e, conseqüentemente, do limite, mostra mais internamente como Hegel elabora a passagem do espaço ao tempo. Ao construir esse movimento progressivo que inicia no *em-si* e finda no *para-si*, Hegel traz o que existe por trás e dá suporte à compreensão do ponto vindo a ser tempo. Dessa forma, embora o Uno ou o *igualmente um* represente o ponto, por ambos serem em si mesmos limites, somente enquanto *para-si*, ou seja, somente como reflexão desse ponto espacial, o tempo exprimiria sua exterioridade, se tornando realidade efetiva por meio dos pontos temporais. O trabalho do negativo é o princípio que relaciona o ponto ao tempo e é por meio dele que o tempo, em conjunto com o conceito de limite, consegue sua exteriorização (*Entäußerung*) como um "agora". Portanto, o agora nada mais é do que uma relação absolutamente negativa.

O tempo, ao se deparar com o agora, encontra sua primeira determinação imediata ou sua primeira dimensão. O agora, esse limite que se fecha sobre si, é o Uno que, em sua imediatez, é o Presente, ser imediato que oferece, portanto, o ponto de partida da progressão das determinações (ARANTES, 2000). O Presente, ao mesmo tempo em que se limita por ser a pontualidade indivisível, é a totalidade temporal que anuncia as três dimensões do tempo. Nele, o movimento do tempo tem seu início, e o agora, enfim, como imediatez do *vir-a-ser* do tempo, estaria nesse ininterrupto movimento que está sempre se superando por meio da

absoluta negatividade ao momento anterior. Esse *vir-a-ser* do agora, que edifica o tempo em suas três dimensões, deve-se a própria natureza do tempo, que carrega em si mesmo a evanescência do seu ser. Aquele que "enquanto é, não é, e, enquanto não é, é" (HEGEL, ECF, 1997, p. 54), caracteriza-se como a passagem desse agora para um outro seguinte, o ser para o nada e o nada para o ser, e nessa contínua corrente de agoras se chega às determinações que oferecem sentido às dimensões temporais.

Dessa forma, o Presente, Futuro e Passado tributam sua existência a partir da abertura punctiforme do tempo. Segundo Hegel (ECF, 1997), o agora, que é, ele próprio, apenas este esvaecer de seu ser em nada e do nada em seu ser, quando imediatamente desaparecida essa diferença em uma singularidade, é o Presente. Mas como poderá ser o agora o momento constitutivo das três dimensões se e somente se o presente é o único momento que alcança a exterioridade? A explicação dada por Hegel respalda-se na percepção de que o agora, na singularidade do Presente, é a unidade concreta e positiva do tempo; no entanto, o mesmo agora suporta em si o momento abstrato que nega essa unidade concreta e se expõe como passado e futuro. O lado negativo do agora forma as outras duas dimensões do tempo; resta saber como o autor as organiza no interior do esvaecer do tempo.

Quando Hegel definia qual era a natureza do agora, ele mostrava que, em sua forma abstrata, o agora era a passagem do ser ao nada e do nada ao ser. Esses momentos abstratos da unidade do agora e, por consequência, do tempo, refletem na compreensão das dimensões temporais que, por serem partes do mesmo todo que é o *vir-a-ser*, acabariam se diferindo por serem determinações opostas. Nesse sentido, a passagem do ser ao nada e do nada ao ser consistiria nas diferenças que essa unidade apresenta a essas duas determinações. De acordo com Hegel (ECF, 1997, p.60): "esta diferença só pode ser a do surgir e do perecer". Sendo assim, o Passado e o Futuro seriam determinados pela respectiva diferença na unidade do *vir-a-ser*, assinalado pelo autor como um surgir ou um perecer.

Ademais, essas dimensões estariam enredadas pelo agora, a unidade negativa do presente. E, como tal, somente viriam a se exteriorizar pela mesma negação que constitui o agora, isto é, ao negar o agora as dimensões se apresentariam: "Mas o passado e futuro do tempo, como *sendo na natureza*, é o espaço; pois ele é o tempo negado" (HEGEL, ECF, 1997, p.58). É isso o que se constata pelo vínculo do negativo com o agora que, por ser a primeira dimensão do tempo, é negado e passa ao momento seguinte. A segunda dimensão do tempo é aquela que nega o ser do agora, do presente, e que funda a verdade sob aquela: o Futuro.

Hegel afirma que o Futuro constitui a realidade do Presente, pois esse limite simples e vazio que define o Agora se preenche no Futuro. Essa constatação de que o Futuro é a verdade do Presente, mais que mostrar a sequência do movimento temporal, exhibe como a negação opera essa passagem. Hegel, ao considerar o Presente deficitário do Futuro, alega que estaria inscrito no próprio ser do Presente o não-ser do Futuro - o presente está prenhe do futuro. É inevitável, pela ação do *vir-a-ser* do tempo, a passagem do presente ao futuro, efetuada mediante a negação do ser do presente pelo não-ser do futuro, e que ao passar do não-ser para o ser desaparece novamente; o futuro veio à presença. Esse deslocamento do Futuro para o Presente e vice-versa, pelo fato de cada um ser constituído de seu contrário, está exposto assim por Hegel (ECF, 1997, p. 60): “o ser do agora tem a determinação de não-ser, e o não-ser de seu ser é o futuro (...) o ser do não-ser, que está contido no presente, é o futuro”. Enfim, eis como Hegel processa, diante de seu arcabouço lógico/teórico, a movimentação do Presente para o Futuro como necessidade intrínseca do movimento dialético que, enquanto plena forma da natureza e, portanto, não refletida, tem em seu fluxo ininterrupto esse processo de *vir-a-ser* que engendra infinitamente o movimento do tempo.

De mais a mais, falta explicar a determinação que Hegel denomina de “surgir”, conforme explana no tratamento das dimensões temporais presentes no Volume II da ECF – *Filosofia da Natureza* – no *Zusatz* do § 259. A dimensão temporal do Passado, isto é, aquela que tem no ser o fundamento a partir do qual se começa e tem no não-ser a determinação de que o ser avançou, ou seja, “o ser foi”, seria determinada por decorrer diretamente da lógica da dupla negação. Com isso, a dimensão temporal do passado completaria o movimento circular do tempo. A passagem do agora para outros momentos para além de si teria no passado seu resultado. Hegel apresenta, de maneira breve - ainda sem justificar explicitamente a lógica da dupla negação - , o movimento do círculo temporal:

O ponto vai para um lugar, que é seu futuro, e deixa um que é o passado; mas aquilo que ele tem depois de si é ao mesmo tempo o aonde ele primeiro chegará; e no antes, ao qual ele chega, já estava ele. Seu alvo é o ponto que é seu passado; é esta a verdade do tempo, a saber que não o futuro mas o passado é o alvo ou meta. (HEGEL, ECF, 1997, p. 65)

Ao se tornar resultado do desdobramento do ponto, o passado finaliza a compreensão da totalidade temporal por supracumular as diferenças entre o Presente e o Futuro. Para tanto, essa simples passagem de um para o outro não ocorre sem que seus momentos anteriores sejam negados. O Passado só é enquanto negação do Presente e do Futuro; o Passado surge desse Outro, do Agora que imediatamente é o Futuro, mas ao se tornar Futuro esse Outro se transforma no Passado, o não-ser de ambos. Essa dupla negação encerra o movimento de reflexão do tempo que tem no Passado seu resultado, como também o Presente somente pode vir-a-ser pelo Passado. O “ser foi” só pode ter seu fundamento no passado, como história de algo que já não é mais, o ser. Para Hegel (ECF, 1997, p. 65), o avanço do não-ser ao ser, “seu alvo é o ponto que é seu passado; é [esta] a verdade do tempo, [a saber] que não o futuro mas o passado é o alvo ou meta”.

1.4- O VIR-A-SER DO TEMPO

Apesar de Hegel não expor detalhadamente o paralelismo entre a filosofia da lógica e a filosofia da realidade, é possível perceber uma correspondência entre elas quando o autor trata do espaço e do tempo frente aos conceitos do início da lógica. Segundo Hösle (2007, p. 132), “podemos falar francamente de uma correspondência um a um”. Sendo assim, os conceitos de ser, nada e vir-a-ser, teriam seu co-relato na natureza como espaço, tempo e movimento. Todavia, como salienta Hösle, apesar de Hegel afirmar que o tempo é a unidade negativa do ser-fora-de-si da natureza, seu paralelo não seria o nada, como se suporia se tal co-relação seguisse uma sequência tal qual desenvolvida na *Ciência da Lógica*. É no Volume II da ECF – *Filosofia da Natureza* – que Hegel (1997) designa a natureza do tempo como o “vir-a-ser intuído”. E é no tocante à compreensão hegeliana de *vir-a-ser* e como ele passa à abstrata apreensão do tempo que se procede à exposição a seguir.

No capítulo inicial da *Ciência da Lógica*, que trata da doutrina do ser – a qualidade –, determina três elementos fundamentais que especulam sobre o modo inicial pelo qual o todo é formado¹⁷. Para Hegel, a composição inicial seria estabelecida pelo ser, pelo nada e pelo vir-a-ser. Mas, antes de aprofundar essa questão, é preciso ressaltar que o autor

¹⁷ “O *princípio* de uma filosofia certamente expressa também um início, mas menos um início subjetivo do que um início *objetivo*, o início de *todas as coisas*” (HEGEL, CL, 2011a, p. 49).

concebe a ciência da lógica como o momento no qual esses conceitos estão depurados de qualquer significação exterior a eles mesmos. Os conceitos lógicos são *em-si* o próprio conteúdo que se desdobra sobre si mesmo através de seu desenvolvimento em direção à plenitude da Ideia. A ciência da lógica seria, desse modo, o desenvolvimento do pensamento puro, da compreensão especulativa através de uma razão pura.

Na introdução da *Ciência da Lógica*, Hegel apresenta a distinção da ciência comum frente à ciência da lógica, como se pode constatar a seguir:

Em nenhuma ciência que não a ciência da lógica sente-se mais fortemente a necessidade de começar com a questão mesma, sem reflexões preliminares. Em todas as outras ciências, o objeto a ser abordado e o método científico estão separados um do outro; bem como o conteúdo também não constitui um início absoluto, mas depende de outros conceitos e encontra-se dependente de outras matérias circundantes. Por isso, a essas ciências apenas segundo lemas é permitido falar de seu solo e da conexão deste, bem como do método, e aplicar tranquilamente suas formas de definições e dados semelhantes, pressupostos como conhecidos e admitidos, e servir-se do modo comum de raciocinar para o estabelecimento de seus conceitos universais e determinações fundamentais.

A lógica, ao contrário, não pode pressupor nenhuma dessas formas de reflexão ou regras e leis de pensamento, pois elas constituem uma parte de seu conteúdo mesmo e tem de ser primeiramente fundamentadas no interior dela [...] Do mesmo modo, seu objeto, o *pensar* ou mais determinadamente o *pensamento conceitual*, é essencialmente tratado no interior da mesma; o conceito do mesmo gera-se a si mesmo em seu decurso e não pode ser presumido [...] a lógica é admitida como a ciência do pensamento em geral [...] assim, a lógica, apenas pode indicar as condições formais do conhecimento verídico, mas que não pode conter a verdade real mesma e tampouco o *caminho* para a verdade real, porque justamente o essencial da verdade, o conteúdo, reside fora dela (HEGEL, CL, 2011a, p. 21).

Assim como João sinaliza nos primeiros versículos de seu Evangelho¹⁸, Hegel também concebe sua ciência da lógica como o momento precedente – senão cronologicamente como a base para - a realidade material do mundo. A ciência da lógica é o *verbo* destituído de toda carne, é Deus contido em si mesmo antes da materialidade do mundo. É o pensamento que, por não poder ser presumido, somente pode estar em sua própria interioridade como pensamento conceitual. Em outras palavras, os momentos que a ciência da lógica apresenta demonstram a maneira mais elementar, e por isso, mais concreta que o pensamento pode atingir, tendo em vista que “a *lógica é a ciência pura*, isto é, o saber puro em toda a amplitude de seu desenvolvimento” (HEGEL, CL, 2011a, p. 51).

Ao tratar dos conceitos desenvolvidos na lógica, Hegel mostra como estão circunspetos a si mesmos, não remetendo para nada além de si próprios. Sendo assim, a ciência da lógica se apresenta como o pensamento sobre si mesmo, ou, melhor dizendo, como “o mundo das determinações essenciais, libertado de toda concreção sensível” (HEGEL, CL, 2011a, p. 39).

Entendida a maneira como Hegel concebe sua ciência da lógica, passa-se ao momento de explicitar o modo pelo qual uma partícula da lógica – no caso, o *vir-a-ser* – serve para compreender a natureza inscrita no tempo, uma vez que o autor define o tempo como o “*vir-a-ser* intuído”. Mas antes de apreender o que seja esse conceito hegeliano sobre o tempo, deve-se primeiramente compreender o que é o *vir-a-ser* por si só.

Como dito anteriormente, a *Ciência da Lógica* inicia sua investigação através da doutrina do ser. A doutrina do ser, por sua vez, é identificada por Hegel em sua primeira seção como qualidade ou determinidade. Isto se deve pela compreensão de que, ao iniciar o pensamento que pensa sobre si mesmo, seu começo é totalmente indeterminado e destituído de qualquer reflexão. Por não conservar qualquer determinidade no interior de si mesmo, o ser tem, na ausência da qualidade, o caráter da indeterminidade que é o seu início. Porém, essa indeterminidade que a rege em seu início somente se configura assim como falta por ser o **oposto** do ser que em si pode conservar a qualidade.

¹⁸ Jo. 1:1-2. “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus”. Hegel ao apresentar o problema dos cem talheres de Kant discute sobre a distinção entre o conceito e o ser enquanto *definição das coisas finitas*, porém, “a definição abstrata de Deus, ao contrário, é justamente essa, que seu conceito e seu ser são *inseparados e inseparáveis*” (HEGEL, CL, 2011a, p. 79).

Dessa maneira, a indeterminidade, que é a ausência de determinação do ser em seu início, somente é compreendida a partir do ser determinado. Momento pelo qual a indeterminidade é ela mesma qualidade do ser.

Essa primeira passagem da *Ciência da Lógica* esmiúça o modo pelo qual o ser ganha a possibilidade de ser determinado. O ser somente pode ter qualidade a partir do momento em que o ser existe, é um ser determinado. O que está em debate é a característica mais fundamental e, portanto, o modo como se dá sentido à origem do ser/pensar. Enfim, Hegel busca tornar racional o momento mais abstrato que o pensar atinge através dos conceitos lógicos de ser, nada e *vir-a-ser*.

Recapitulando o que foi comentado no texto anterior, a maneira pela qual Hegel define a incapacidade do pensamento de determinar algo, esse início vazio e, portanto, indeterminado, é o que ele caracteriza como *ser, puro ser e nada, puro nada*. Esse momento que precede a unidade do *vir-a-ser* e, por conseguinte, destituído de qualquer conteúdo, é o que faz com que não haja distinção entre o ser e o nada. É um tanto paradoxal pensar que o ser e o nada são os mesmos, porém, quando em ambos o pensar e o intuir são vazios, então eles constituem o vazio de determinação que caracteriza o ser e o nada em sua forma pura. Pode-se dizer, então, que: “Nada é assim a mesma determinação ou antes a ausência de determinação e, com isso, em geral é o mesmo que é o puro ser” (HEGEL, CL, 2011a, p. 72).

Essa fase que precede a inauguração do pensar, e na qual solapa num brilho ou escuridão total, passa à distinção a partir do momento em que o *puro ser* e o *puro nada* desaparecem no seu contrário para constituir uma unidade. Na concepção hegeliana, essa força elemental, que retira o ofuscamento do *ser puro* e do *nada puro*, acontece através da passagem de um ao outro pelo pretérito. O passou configura a maneira que o ser e o nada desaparecem em seu contrário e, então, surge aquilo que constitui a unidade dessa passagem de um ao outro, o *vir-a-ser*. Conforme explica Hegel (CL, 2011a, p. 72): “Sua verdade é, portanto, esse *movimento* do desaparecer imediato de um no outro: o *dever*; um movimento onde ambos são distintos, mas por meio de uma diferença que igualmente se dissolve imediatamente”. A maneira fugaz que processa o movimento de suprassunção de um ao outro faz com que, pela primeira vez, o ser e o nada tenham em si um conteúdo próprio e distinto. Pois a verdade do ser e do nada não é que ambos residem em sua calma absoluta, mas que o ser passou para o nada e o nada passou para o ser. A verdade do ser e do nada não é sua indistinção, “e sim que *eles não são o mesmo*, que são *absolutamente distintos*, mas igualmente inseparados e inseparáveis e imediatamente *cada um desaparece em seu contrário*” (HEGEL, CL,

2011a, p. 72). É pelo movimento desses dois elementos distintos e inseparáveis que essa unidade forma o conceito de *vir-a-ser*.

O conceito de *vir-a-ser* foi formulado pela primeira vez por Heráclito, em contraposição ao imobilismo do pensar proposto por Parmênides que, ao elevar o pensamento à abstração absoluta, determinou que o *ser é* e o *não ser não é*. Segundo Hegel, o grande Heráclito observou que o ser não é igual ao nada (já tendo em vista a concepção hegeliana e a posição do puro ser e do puro nada) e estabeleceu uma medida para o pensamento na qual tudo flui, ou seja, tudo é *vir-a-ser*. Essa relação de unidade entre o ser e o nada estaria inscrita em ditos populares de várias partes do mundo, em especial, os orientais, e mostra a unificação presente desses dois elementos distintos que são o ser e o nada. Por sua vez, tal diferenciação não estaria no campo do puro pensar, mas seriam expressões resultantes da constatação que o ser e o nada residem através do substrato do tempo, ou seja, esses conceitos são pensados não em si mesmos, mas representados como uma alteração interna a ele - o tempo.

A compreensão de que no tempo as coisas nascem e perecem¹⁹ e que o tempo expressaria, “no fundo”, a mesma unificação entre o ser e o nada (apesar de incorreta diante do contexto inserido, pois não é o mesmo tipo de unificação), leva à compreensão de que o tempo seja esse “*vir-a-ser* intuído”. Hegel, ao colocar *vis-à-vis* o tempo com o *vir-a-ser*, mostra, por meio do exemplo da sabedoria popular, o elo que os conecta. Não basta perceber, através de ditos populares, que o ser e o nada se alternam no tempo – e isto seria um reflexo distante do ser e nada em seu próprio momento – mas esquadrihar qual a diferença entre esses dois momentos através de argumentos que não estejam alicerçados apenas na observação que a sabedoria popular confere.

Uma das primeiras considerações de Hegel sobre essa investigação é a “confusão” na qual a consciência comum envereda quando trata dos enunciados lógicos de ser e nada. Segundo o próprio (CL, 2011a, p. 75), “um motivo para tais confusões é entre outros que a consciência leva para um tal enunciado lógico abstrato representações de algo concreto e

¹⁹ Hegel ao utilizar como exemplo os ditos populares na *Ciência da Lógica* (2011), alude para a concepção heraclitiana de *vir-a-ser*, na qual através de tais ditos estariam configurados a compreensão de que o nascer e o perecer são coisas distintas, porém, unificadas. O próprio Hegel adota o senso comum (os ditos populares) quando afirma na *Filosofia da Natureza* que a unidade de ser e nada quando conferida ao tempo só pode ser a unidade do surgir e do perecer. Também pode ser lembrado a definição aristotélica de que abaixo do mundo supralunar, tudo se corrompe, se degenera.

esquece que não se trata disso, e sim apenas das abstrações puras do ser e do nada, e que essas sozinhas têm de ser apreendidas”. O problema, para Hegel, é que a consciência comum, ao utilizar o enunciado lógico de ser e nada, se equivoca, por aplicá-las a um ser determinado – essa casa é ou não é, esses cem talheres são ou não são meus. Ao fazer isso a consciência transforma o enunciado lógico em uma aplicação a um ser determinado e a um nada determinado. Não parte do princípio que o ser e o nada são o mesmo, parte do pressuposto que ser e nada se encontram na finitude e, como tal, faz com que ambos sejam determinados; um ser determinado, um nada determinado de algo.

Esse ser que é determinado, segundo Hegel, o é por ser um ser que se refere a um outro – ao seu negativo. Além disso, o ser determinado é um conteúdo e por meio dele é que o ser se encontra numa relação de necessidade com um outro conteúdo. Para Hegel, seria por causa do conteúdo e não por causa do enunciado lógico do ser ou do não ser que o ser determinado não seria indiferente às relações de existência ou não de algo – como nos exemplos dados: essa casa é ou não é, sou ou não sou e etc. Segundo explica:

se um conteúdo determinado, alguma existência determinada, é *pressuposta*, então essa existência, porque é determinada, está em relação múltipla com um outro conteúdo; não é indiferente para a mesma se um certo outro conteúdo, com o qual encontra-se em relação, é ou não é; pois apenas por meio de tal relação ela é essencialmente o que é. (HEGEL, CL, 2011a, p. 76)

Conclui-se, a partir da citação que, quando o ser é um ser determinado e, portanto, um ser com um conteúdo determinado, as abstrações de ser e nada deixam de ser abstrações ao alcançarem a realidade. Isto é, ao apreender o ser e o nada a partir de um ser determinado, o conteúdo que veio à existência contém em si a distinção real entre o ser e o nada, um algo e um outro. Para Hegel (CL, 2011a, p. 77), “é essa distinção real que paira diante da representação, ao invés do ser abstrato e do puro nada, e de sua distinção apenas intencionada”.

Aparentemente, a natureza do tempo seguiria os passos desse ser determinado. Já que no *é*, o presente, o tempo cessaria as abstrações de ser e nada e passaria a um ser determinado que, como tal, está prenhe de conteúdo (um algo, um outro). Ao alcançar a realidade, o tempo coloca em si mesmo a distinção entre o ser e o nada como referente ao seu próprio movimento, isto é, representa, através de seu ser determinado, o surgir e

o perecer como um outro, mas um outro que é si mesmo na representação da realidade do tempo.

Considerando a distinção que Hegel aponta entre o ser abstrato e o puro nada frente ao ser determinado, o tempo seria essa “confusão” que o entendimento comum faz ao enunciado lógico de ser e nada. Pois, como o próprio autor identifica, é diante de uma existência determinada e, por consequência, de um conteúdo determinado que essa existência se coloca em uma relação múltipla com um outro conteúdo, não sendo indiferente se ele é ou não é, afinal, sua existência depende de tal relação para definir o que ele de fato seja. No caso do tempo, se ele é: presente, passado e futuro. Portanto, quando se fala do tempo e de seu “*vir-a-ser* intuído”, não está em questão o ser e o nada em sua compreensão abstrata, na qual eles são simplesmente o mesmo, mas o algo, a coisa de que dependem o ser e o nada para serem um conteúdo determinado.

Assim, quando Hegel diz que o *vir-a-ser* é o nascer e o desaparecer, e é a inseparabilidade de ser e nada, o que ele quer dizer é: “não a unidade que abstrai do ser e do nada, mas, como unidade do *ser* e do *nada*, ele é a unidade *determinada* ou a unidade na qual tanto o ser quanto o nada é” (HEGEL, CL, 2011a, p. 96). Entretanto, conforme declara mais a frente “eles são, portanto, nessa unidade, mas como os que desaparecem, apenas como superados (*Aufgehoben*). Eles decaem de sua *autonomia* inicialmente representada para *momentos, ainda diferenciados*, porém, ao mesmo tempo superados” (HEGEL, CL, 2011a, p. 96). No despontar da existência, ser e nada somente são à medida que um conserva o outro em seu contrário. Todavia, segundo Hegel, esse movimento de oposição que ocorre no *vir-a-ser* apenas é possível se for levado em conta que tanto o ser quanto o nada constituem uma unidade autônoma frente à outra. Haveria, no *vir-a-ser*, duas unidades distintas, pois seu início se daria de maneira distinta: “uma unidade é o ser como imediato e como relação com o nada; a outra unidade é o nada como imediato e como relação com o ser: as determinações estão num valor desigual nessas unidades” (HEGEL, CL 2011a, p. 96).

O que Hegel mostra é que o *vir-a-ser* contém uma determinação dupla, na qual, através de seu movimento inicial ao seu oposto, ser e nada passam a ser representados como momentos de um nascer e um desaparecer. O movimento dessa dupla determinação do *vir-a-ser* sucede, segundo Hegel (CL, 2011a, p. 97), assim: “em uma determinação o nada é como imediato, ou seja, ela começa com o nada, que se relaciona com o ser, isto é, passa para o mesmo, na outra o ser é como imediato, isto é, ela começa com o ser, que passa para o nada – *nascer e desaparecer*” (*Entstehen und Vergehen*).

Apesar da diferença que reside no resultado desses dois movimentos, Hegel afirma que ambos são o mesmo *vir-a-ser*. Essas direções distintas são somente o resultado das vicissitudes do *vir-a-ser* que, como tal, age com a finalidade de paralisar e penetrar no outro reciprocamente. Com efeito:

Uma direção é o *desaparecer*; o ser passa para o nada, mas o nada é da mesma maneira o oposto de si mesmo, passagem para o ser, nascer. Esse nascer é a outra direção; o nada passa para o ser, mas o ser da mesma maneira se supera a si mesmo e é antes a passagem para o nada, é desaparecer. – Eles não se superam reciprocamente, um não supera exteriormente o outro, mas cada um se supera a si mesmo em si mesmo e é em si mesmo o oposto de si mesmo. (HEGEL, CL, 2011a, p. 97)

Tanto o ser quanto o nada contêm em si mesmos o gérmen do contraditório. A passagem de um ao outro não se dá de maneira sequencial e óbvia como se apresenta aos olhos mais leigos, mas os créditos para uma tal passagem somente ocorrem com a perspectiva de que no ser e no nada reside a contradição, a supressão de si mesmo que gera um outro. Na supressão de si mesmo, tanto o nada como o ser geram um outro que é sua elevação. Esse movimento que supõe sempre a passagem em seu contrário é o *vir-a-ser* e é ele que compõe a unidade desses contrários agindo sobre si mesmos; no final, representa a passagem de um ao outro.

Hegel observa também que o *vir-a-ser*, em sua unidade que aglutina o contrário ser e nada, em si mesmo se contradiz. Segundo o autor, por mais que o *vir-a-ser* seja o supressão do ser no nada e do nada no ser, esses que são nele apenas como os que desaparecem, quando postos na unidade do *vir-a-ser*, se transformam na *unidade quieta*. Ainda que o *vir-a-ser* se constitua por meio da diferença do ser e nada, ele (o *vir-a-ser*), enquanto desaparecer de si, é o desaparecer mesmo. Em outras palavras, a contradição do *vir-a-ser* aconteceria pelo fato do *vir-a-ser* ser tanto o desaparecimento do ser no nada e vice-versa, quanto, ao mesmo tempo, ser a diferença que repousa nele. Se em um momento ele é o desaparecimento, em outro ele é a permanência das diferenças. Desta forma, “ele se contradiz, portanto, em si mesmo, porque une em si aquilo que é oposto para si; uma tal associação, porém, se destrói” (HEGEL, CL, 2011a, p. 97).

Mas o que surge do desaparecimento do *vir-a-ser* não é um *nada*, como se suporia pela dialética do ser e do nada. Seu resultado é um *ser* (algo) desaparecido, resultado da suprassunção daquela dialética e que, ao se tornar sua unidade, para Hegel, se tornou a unidade quieta do ser e do nada; quieta, por se elevar acima daquela dialética e assim se constituir como *existência* daquele todo. Portanto, a elevação do *vir-a-ser*, que é o desaparecer de si mesmo enquanto unidade do ser e do nada e que em si carrega a unidade unilateral desses momentos, “*é a existência [Dasein]*” (HEGEL, CL, 2011a, p. 97).

No *é* repousa a quieta unidade do *vir-a-ser*. No *é* repousa também a quieta unidade do agora que, como tal, representa os momentos suprassumidos do passado e do futuro. O tempo, como afirmou Hegel, é o *vir-a-ser*, contudo, com a diferença de que no tempo o *vir-a-ser* não é liberto de toda a concreção sensível. O tempo é o *vir-a-ser* intuído, ou seja, na compreensão de Hegel, à luz do entendimento kantiano, esse intuir nada mais é do que a forma perceptiva sensória humana.

Quando fala da intuição, Hegel (ECF, 1997, p. 47) alude a Kant: “Relembro apenas a determinação de Kant que ele [o espaço], como o tempo, seja uma *forma da intuição sensível*”. Embora Hegel siga a linha kantiana ao apreender espaço/tempo como intuição sensível, há divergência quanto ao fundamento desta representação sensível ser algo meramente subjetivo. De acordo com a sua compreensão, “o tempo é como o espaço uma *pura forma da sensibilidade* ou do *intuir*; é o sensível insensível, mas assim como a este [espaço], também ao tempo não diz respeito à diferença da objetividade e de uma consciência subjetiva contra ela” (HEGEL, ECF, 1997, p. 54). Contra Kant, o *vir-a-ser* intuído, que é a representação sensível do *vir-a-ser*, é, segundo Hegel (ECF, 1997, p. 54), “o mesmo princípio que o $Eu=Eu$ da autoconsciência pura; mas é o mesmo [princípio] ou o simples conceito ainda em sua total exterioridade e abstração”. Isso significa que para Hegel o tempo, esse sensível insensível, não depende exclusivamente da subjetividade para se consolidar, como em Kant. Embora a sensibilidade seja uma forma de cognição subjetiva, o que está em voga é o desenvolvimento do conceito no qual o tempo é a simples exterioridade da Ideia. Um ser-fora-de-si altamente abstrato que nada mais é que um simples exteriorizar de si mesmo enquanto transformação do *vir-a-ser* na natureza.

O tempo, para Hegel, é o *abstrair essente*, é o *vir-a-ser* sensível que nos seus momentos não são simples passagens do ser ao nada e vice-versa, mas representam momentos de um surgir e um perecer que à vista da temporalidade são conhecidos como passado e futuro. Todavia, o tempo como pura forma da sensibilidade não advém de um conhecimento

exclusivamente subjetivista. O tempo é o desdobramento do conceito fora da Ideia; por ser o primeiro momento de exterioridade da Ideia, ele é a simples abstração. As determinações de objetividade e subjetividade não se aplicam a ele, pois o tempo é ainda o simples conceito em sua total exterioridade. Contudo, o tempo é o *vir-a-ser* do qual tudo surge e tudo perece e no qual, sem o “recheio” [*Erfüllen*], se suporia que o tempo seria uma forma abstrata por si. Mas como em Hegel, o que vale é a contradição, o tempo é o *vir-a-ser*, é *Kronos*. Mesmo que essencialmente seja diverso do real, o tempo é idêntico a ele.

1.5- A FINITUDE DO TEMPO

No texto anterior, apresentou-se a compreensão dialético-especulativa do tempo por meio da aparente semelhança entre o tempo e o processo do *vir-a-ser*. Nele, como se pôde observar, Hegel denominou o tempo sendo o “*vir-a-ser intuído*”, demonstrando a própria natureza da transitoriedade do tempo através dos elementos da lógica: o ser e o nada. Foi no desdobramento deste processo de mudança que o *vir-a-ser* se desvelou como a verdade para o ser e o nada. Embora Hegel constate que o *vir-a-ser* seja a passagem do ser para o nada e do nada para o ser, a conjunção desses elementos no *vir-a-ser* não resumiria integralmente o movimento. Deve-se a isso a compreensão que Hegel dá à natureza da contradição (do negativo) que, por residir em todas as coisas, também habita o *vir-a-ser*. Ao negar a si mesmo insurge do *vir-a-ser* o ser determinado ou a existência. Esse processo de transitoriedade que caminha por causa da negatividade, ao deixar o puro pensar para se compreender o tempo, também transforma a existência em um ser finito. Dessa maneira, a questão que Hegel suscita à luz do conceito do *vir-a-ser* e do conceito do tempo é a indissociável imbricação na relação entre temporalidade e finitude.

A transitoriedade do tempo nas relações entre temporalidade e finitude sempre se mostraram problemáticas. Arantes (2000) remete à linha argumentativa de Aristóteles para mostrar, com efeito, a maneira pela qual a transitoriedade fora entendida. Parafraseando Aristóteles, o autor diz o seguinte:

o tempo não é a mudança, mas também não é sem a mudança; ele deve ser, portanto, algo da mudança. Se o tempo mudasse, mudaria em que

tempo? Aristóteles, com efeito, não pode deixar de afastar toda forma de reflexividade: não há como definir o tempo pelo tempo. (ARANTES, 2000, p. 95)

Na esteira da linha argumentativa aristotélica estaria Kant. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant (2001) rejeitaria o estatuto de transitoriedade do tempo. Nela, afirma que somente seria possível pensar o tempo como transitoriedade se houvesse um outro tempo no qual fosse possível tal mudança²⁰. Além disso, Arantes (2000) aponta para outros momentos na *Crítica da Razão Pura* que demonstram a compreensão kantiana do tempo sendo algo imóvel e fixo, assim como reconhece que se algo muda, não é o tempo mesmo, o tempo não se escoa.

Diante dessas exposições, percebe-se que tanto para Aristóteles quanto para Kant, o tempo estaria em um invólucro hermeticamente fechado, sendo impossível sua compreensão a partir da compreensão de mudança ou transitoriedade. Pois, como se viu, não seria o tempo em si, para esses filósofos, o responsável pela mudança, mas nos dizeres aristotélicos, o tempo seria “algo da mudança”. A sutil nuance que retira propriamente do tempo sua transitoriedade e passa para um “algo”, para um outro sua alteração, é o que compromete ambos pensadores a afirmarem que o tempo mesmo não muda (o tempo é imóvel e fixo para Kant). Assim, a mudança ou a sucessão dos objetos, na "realidade", se daria à parte do tempo, ainda que submetido a ele como um "algo" do processo de mudança. Desta maneira, o tempo seria um mero receptáculo que contém em si o fluxo sem ser alterado pelo processo de mudança das coisas "reais".

Não obstante a argumentação apresentada, mas admitindo que o tempo seja em si mesmo a mudança pura, Hegel procura dar sentido à sua compreensão de tempo a partir da união dessas duas noções. Uma delas já foi mostrada anteriormente na qualidade do tempo ser o *vir-a-ser* e, por consequência, configura sua transitoriedade abstrata sem nenhuma diferença real²¹. No entanto, a apreensão de Hegel do tempo depende dessa diferença real para conquistar sua efetividade - o tempo não é simplesmente uma abstração vazia de conteúdo como se fosse por si, ele

²⁰ “Se quiséssemos atribuir ao próprio tempo uma sucessão, teríamos que conceber um outro tempo em que esta sucessão fosse possível” (KANT, 2001, p. 239).

²¹ “O tempo é igualmente *contínuo* como o espaço, pois ele é a negatividade abstratamente *referindo-se a si*, e nesta abstração ainda não há nenhuma diferença real”. (HEGEL, ECF, 1997, p. 55)

depende do real, do recheio que o preenche. Desse modo, o tempo em relação à mudança "é igualmente primeiro e segundo: é a mudança pura, mas também não é sem a mudança 'real'" (ARANTES, 2000, p. 97).

A maneira pela qual Hegel estabelece o tempo faz com que o problema da imbricação do tempo com a realidade seja visto a partir de um novo escopo. A compreensão de que o tempo esteja à parte das coisas reais e que estas estejam *no* tempo sem alterá-lo não condiz com a percepção hegeliana sobre o tempo. Afinal, ao considerar que existe uma natureza pura do tempo que somente está dada por meio da realidade das coisas, Hegel tergiversa da compreensão de que *no* tempo aconteça a sucessão das coisas reais, pois, "o tempo não é por assim dizer um recipiente onde tudo é depositado como numa torrente que flui e pela qual [tudo] é arrastado corrente abaixo" (HEGEL, ECF, 1997, p. 56). O tempo não é um mero espectador do processo de sucessão das coisas. Por ser o *vir-a-ser intuído*, ele é tanto a mudança pura, como também a sensibilidade abstrata, ele é o agente da sucessão das coisas reais. Segundo descreve:

No tempo, diz-se, tudo surge e [tudo passa] perece; se se abstrai de tudo, a saber, do recheio do tempo [Erfüllung der Zeit] e igualmente do recheio do espaço, fica de resto o tempo vazio como o espaço vazio – isto é, são então postas e representadas estas abstrações de exterioridade, como se elas fossem por si. Mas não é que no tempo surja e pereça tudo, porém o próprio tempo é este vir-a-ser; surgir e perecer, o abstrair essente, o Kronos que tudo pare, e que seus partos destrói [devora]. (HEGEL, ECF, 1997, p. 55)

O tempo, como muito bem assinalado por Bourgeois (2004), é entendido por Hegel análogo a um deus, mas ao invés de *Cronos* - o deus do tempo - ele é o mitológico *Kronos*²², aquele que tudo gera e que sem misericórdia alguma devora seus filhos. Em outras palavras, o que Hegel busca afirmar quando alude o tempo à figura mitológica de *Kronos*, é solidificar a apreensão de que as coisas são geradas/destruídas pelo tempo e não simplesmente inseridas *no* tempo. Portanto, para que as coisas reais

²² Uma representação visual desse momento é oferecida pelo pintor Francisco de Goya, num muro que adornou sua casa. O título da obra é: Saturno devorando um filho.

existam, elas dependem do processo de efetivação do *vir-a-ser* por meio do tempo. A realidade é o constructo do tempo.

Poder-se-ia, senão fosse falso, compreender que o tempo, por constituir a geração/destruição das coisas reais, somente seria um algo positivo. Contudo, o processo que efetiva o tempo com essa dada positividade depende simultaneamente de sua mudança pura ou de sua essência negativa. Segundo Hegel (ECF, 1997, p. 56), "o tempo é somente esta abstração do consumir", o que equivaleria a dizer que o tempo contém a determinação da negatividade por ser de sua própria natureza a relação com o *não-ser*. O tempo, como salienta Hegel, é o *vir-a-ser*, ele contém os momentos abstratos do ser e do não-ser em seu âmago. Porém, essa pura abstração agora é a "abstração do consumir", e isso significa que a abstração do tempo, neste momento, passa a ser "real", sua negatividade passa a determinar as coisas finitas, ou seja, transforma o ser-é em um não-ser finito²³. Dessa forma, através do poder da negatividade é que o tempo se apodera das coisas finitas, ele é a "abstração do consumir", ou, a negação sendo.

Ao ser entendido por Hegel como a negação sendo, o tempo passa a ser a expressão da realidade finita das coisas. O tempo, por ser o responsável pelo processo de transformação do ser em não-ser, determina a finitude das coisas²⁴. Conforme explica, "porque as coisas são finitas, por isso estão elas no tempo; não porque estão no tempo, por isso perecem, mas as próprias coisas são o temporário" (HEGEL, ECF, 1997, p.56). Isto é, o tempo se constitui por meio do processo das próprias coisas

²³ "finitude é a negação qualitativa conduzida ao extremo, e na simplicidade de uma tal determinação não existem mais coisas afirmativas sendo **distintas** de sua determinação como coisas destinadas à ruína" (HEGEL, CL, 2010, p. 101, tradução nossa)

²⁴ "Quando dizemos que aquelas **coisas são finitas**, entendemos por isto que elas não tem somente uma determinação, que a sua qualidade não é a única realidade e determinação existencial, que elas não são meramente limitadas e, como tal ainda tem um existência fora de seu limite, mas que o não-ser constitui a sua natureza, o seu ser. As coisas finitas **são**, mas ao referenciar-se, se referem a si mesmas **negativamente** - nesta auto-referência elas impulsionam si mesmas além de si, para além de seu ser. Elas **são**, mas a verdade deste ser é (como em Latin) sua **finis**, seu **fim**. O finito não se altera somente como uma coisa em geral faz, mas **perece**, e seu perecer não é apenas uma mera possibilidade, como se ela pudesse ser sem o perecer. Ao invés, o ser como tal das coisas finitas tem o germen de sua transgressão em si mesmo; a hora de seu nascimento é a hora de sua morte." (HEGEL, CL, 2010, p. 101, tradução nossa)

efetivas, o que leva Hegel a concluir que a realidade passa a ser essencialmente idêntica ao tempo²⁵.

A semelhança que Hegel afirma existir entre o tempo e o real tem como fundamento²⁶ o finito. O problema é que, ao identificar o finito com a realidade, o entendimento²⁷ passa a reconhecer sumariamente a natureza da finitude somente como aquela que os antigos povos designavam, ou seja, o ser finito, ao nascer, já carrega em si o gérmen da morte. A percepção de que o ser-aí é contradição constitui um grande acerto, porém, ao resumir o finito à percepção sensível omite-se a mais profunda contradição, o *ser-outro* que há no próprio finito, o infinito. É somente através da unidade finito-infinito, na qual o entendimento não acessa, que para Hegel se torna possível submeter o finito à *potência* do tempo²⁸.

A unidade dialética constituída pelos conceitos de finito e infinito são preponderantes para a sua relação com o tempo e a realidade. Dito de outro modo, para que haja a compreensão da imbricação entre o tempo e a realidade existe a necessidade de apreender como Hegel conceitua o

²⁵ "O real é bem diverso do tempo, mas também essencialmente idêntico a ele" (HEGEL, ECF, 1997, p. 55). Para Bourgeois (2004), a citação do conceito de "*Realität*" feita por Hegel pode ser entendida como aquela que é a verdade do conceito. O real, deste modo, seria diverso do tempo, pois o tempo por ser finito não constituiria em si uma verdade conceitual. O tempo é a "irrealidade das coisas" nas palavras de Bourgeois. Porém, ao rebaixar o real à realidade das coisas, ou seja, a finitude, o real seria essencialmente idêntico ao tempo. Isso leva a constatação feita por Bourgeois que "o tempo é a realidade das coisas irrealis".
²⁶ "O fundamento é a unidade da identidade e da diferença" (HEGEL, ECF, 2005, p. 237)

²⁷ Como o próprio Hegel (CL, 2010) ressalta: o finito é uma das categorias mais obstinadas do entendimento. Todavia, esse apreço pelo finito desdobra-se a partir de um equívoco. Ele consiste, segundo Hegel, na falha do entendimento separar o finito do infinito, desta forma culminando na impossibilidade de passagem de um ao outro. Assim, o conceito de finito acabaria se tornando eterno e absoluto.

²⁸ Apesar de não explícita na passagem a seguir, a dicotomia entre o finito e o infinito está ali contida. Para Hegel, esta dialética põe termo a discussão, já que demonstra verdadeiramente a profundidade do problema, mostrando como o finito está sob a *potência* do tempo: "O real é limitado, e o outro para esta negação está fora *dele*; a determinidade é assim nele *exterior* a si, e daí a contradição de seu ser; a abstração desta exterioridade de sua [do tempo] contradição e da inquietação da mesma é o próprio tempo. Por isso o finito é transitório e *temporário*, porque ele não é, como o conceito nele mesmo, a negatividade total, mas tem esta em si, de fato, como a sua essência universal, entretanto - diferentemente da mesma essência - é *unilateral*, e por isso se relaciona à mesma [essência] como à sua *potência*." (HEGEL, ECF, 1997, p. 55)

finito e seu *ser-outro*, o infinito. É por meio dessa contradição aparente que acontece a necessária transitoriedade de uma a outra, imanando de sua essência a passagem, a qual está agora sob a *potência* do tempo.

O problema da unidade finito e infinito vai muito além de Hegel, perpassa a história do pensamento filosófico. Quem exemplifica bem esse contexto, se apropriando de Hegel, como peso para refutar a Metafísica Clássica, é Gérard Lebrun. No título, *A paciência do Conceito*, Lebrun (2006b) dedica um capítulo inteiro - *A explosão da Finitude* - para dissecar as concepções de finito pré-Hegel, demonstrando os equívocos dogmáticos existentes naqueles que tentaram interpretar essa passagem. Não cabe aqui recapitular as várias interpretações dadas para esse problema histórico, o que importa, como salienta Lebrun (2006b), é compreender como o "*Verbo se fez carne*", ou seja, para compreender essa transição é necessário apreender o conceito que o permeia.

A compreensão de Hegel sobre o problema do finito e do infinito demonstra a forma pela qual a dialética exerce uma função primordial em seu pensamento. Isto é, ao contrário da compreensão clássica, que concebia ambos os conceitos de maneira separada e individual, a força do pensamento de Hegel se encontra no conhecimento de que nos antagonismos é que acontece a sua suprassunção. Segue um exemplo da maneira como a dialética, que é inerente ao pensar hegeliano, atravessa este problema:

A resposta à questão - *Como o Infinito se torna Finito?* - é, portanto, a seguinte: não há um Infinito que seja inicialmente Infinito e, em seguida, obrigado a se tornar Finito, sair de si para ir até a Finitude, mas, para si mesmo, ele já é tanto finito quanto infinito. Visto que a questão admite que o Infinito é para si, de um lado, e o Finito, que se destacou ao separar-se dele (ou qualquer que seja a sua proveniência), dele cindido, é verdadeiramente real, seria melhor dizer que essa separação é inconcebível. Nem tal Infinito nem tal Finito têm verdade; ora, o não-verdadeiro é inconcebível [...] ao admitir a independência desse Infinito e do Finito, tal questão coloca um conteúdo não verdadeiro e já inclui uma relação não verdadeira com este último. Por isso, não se há de responder a isso, mas antes, negar as falsas pressuposições que ela contém, ou seja, negar a própria questão. (HEGEL, CL, 2010, p. 123, tradução nossa)

No que concerne à questão apresentada sobre o finito e o infinito, o abismo pensado pelos antigos, que transformava a distância de um ao outro em um ato de fé, agora deixa de existir. Hegel contraria o *modus operandi* quando aproxima a uma intrínseca intimidade dois conceitos que até então eram incompatíveis e, por isso mesmo, separados.

Essa possível afinidade se deve, em parte, pela compreensão de que, ao negar uma existência – "o finito é" ou "o ser é" – o negativo, que seria de praxe o "não-ser é", na verdade é expresso como *Outro*. Hegel, segundo Lebrun, parece seguir a reflexão platônica: "Quando dizemos Não-ser, isso não é, ao que parece, enunciar algum contrário do Ser, mas somente um Outro... Para nós, algum contrário do Ser, faz muito tempo que dissemos adeus" (PLATÃO apud LEBRUN, 2006b, p. 199). Isso significa que o que antes era tido como uma indubitável contradição, agora cai por terra. A separação, agora, se torna união. Um exemplo disso encontra-se nas *Lições sobre a História da Filosofia*, obra em que Hegel refere-se ao *Sofista* de Platão e diz ser pela primeira vez que o Outro é o mesmo e o Mesmo é o outro:

Platão exprime-se assim. O que é o Outro é o negativo em geral; ora, este é o Mesmo, o idêntico a si; o Outro é o não-idêntico; esse Mesmo é igualmente o Outro, *seguramente sob um único e mesmo ponto de vista*. Não são lados diferentes que permaneceriam em contradição, mas são essa unidade *sob o mesmo ponto de vista*. (HEGEL, LHF, 1995, p. 193, tradução nossa)

Hegel seguramente se utiliza deste respaldo histórico para notabilizar a inseparável união que há entre o ser e o não-ser. Ao se apropriar da compreensão que Platão faz do não-ser como sendo um outro do ser, elimina a contradição que havia e a transforma - como ele próprio diz - *num único e mesmo ponto de vista*.

Essa transformação pode ser mais bem observada no desenvolvimento do ser-aí (*Dasein*) na *Ciência da Lógica*. Uma das primeiras considerações que Hegel faz sobre ela é a de que o "o ser-aí é o simples ser-uno do ser e do nada" (HEGEL, CL, 2011b, p. 241, tradução nossa). Todavia, não será mais a unidade de conceitos abstratos, como acontecia no *vir-a-ser*. A partir do momento em que a existência do *vir-a-ser* veio à tona, a relação do ser com o nada se tornou a unidade entre o ser-do-ente com o nada-do-ente, ou, em outras palavras, a unidade do ser com o não-ser que é. Conforme destaca o filósofo: "Por conseguinte, o ser-aí é primeiro aquela unidade não somente como ser, mas de igual

modo como não-ser. Ou melhor, aquela unidade não é somente ser-aí que é, senão também ser-aí que não é, não ser-aí.” (HEGEL, CL, 2011b, p. 242, tradução nossa). Com efeito, a supressão do conceito de *vir-a-ser* pela existência traz mudanças no que se refere à transição de um conceito a outro. Se antes a alternância se dava através de dois conceitos díspares e por isso “distantes”, como o ser e o nada, agora, por sua vez, estão intrinsecamente ligados, pois dentro de si um contém o outro. Nas palavras de Hegel (CL, 2011b, p. 242, tradução nossa): “O ser-aí contém já o nada posto dentro dele mesmo, e é por ele a própria regra de medida de sua incompletude²⁹ e, por fim, nele mesmo a necessidade de vir a ser posto como não ser-aí”.

A consequência desse passo dado por Hegel vai ao encontro da compreensão que ele teve ao identificar, no *Sofista* de Platão, que o Mesmo e o Outro pertencem a um único ponto de vista. Em suas palavras: “o não ser-aí é ele mesmo um ser; é não ser-aí que é. Mas um não ser-aí que é, é ele mesmo ser-aí [...] ser-aí como não ser-aí; ser-aí como o nada de si mesmo, de modo que este nada de si mesmo é igualmente ser-aí. - Ou seja: o ser-aí é essencialmente ser outro” (HEGEL, CL, 2011b, p. 242, tradução nossa).

Toda essa sequência desenvolvida demonstra, em sua essência, o contato e a intimidade que existe entre aqueles conceitos que a Metafísica Clássica tornava distantes. Esse extravasamento que acontece no próprio conceito como um outro procura aproximar e apagar a série de aporias causada pelos elementos que contradizem a si mesmos. Assim, toda a forma afirmativa de algo contém o outro como característica imanente desse algo e não como alguma coisa que rechaça preempitoriamente essa característica. De fato:

Assim como passava ser ao nada, assim passa o ser-aí a ser outro; - ser outro é o nada, mas como referência. Outro é não ser isto; mas isto é igualmente um outro, logo ele é também não isto. Não existe ser-aí algum que não esteja determinado ao mesmo tempo como outro, o que não tenha uma referência negativa. (HEGEL, CL, 2011b, p. 242, tradução nossa)

²⁹ Eis aqui uma característica importante. Em si mesmo o *ser-aí* carrega um outro que demonstra não apenas ser incompleto, como também, passar a ser imposto para ele um limite.

Hegel baliza a característica primordial que todo ser-aí tem. Da supressão do *vir-a-ser*, o ser determinado é aquele que ao mesmo tempo é um outro, constitui em si sua alteridade. Esse negativo dentro do ser-aí, que é o *ser-outro*, está em tudo, de modo que toda e qualquer afirmação contém sua negação. Mas o resultado dessa negação não é a contradição e por isso a eliminação do conceito; ao ser outro, o ser-aí tem nessa negação uma referência para si, de tal modo que sua existência dependa desse outro como característica própria de seu limite. Hegel não interpreta as dicotomias como se fossem alheias umas às outras, ou seja, é necessário que haja um ser-outro dentro de cada ser-aí para que o conceito seja determinado por dentro dele e não algo meramente imposto ou dado externamente³⁰. Essa condição de desenvolvimento transforma a cada momento o conceito em uma forma mais preenchida de sentido e, nesse caso, leva o ser-aí a sair dessa constatação que ele é somente um outro para uma mais avançada - ainda que guarde para si o outro-, mas que não deixa de ser mais um desdobramento do que ele é.

A concepção de Hegel ganha profundidade à medida que sua marcha é desenvolvida pelos próprios elementos que pertencem àquele momento do conceito. O trabalho paciente, que não estabelece de antemão o sentido ou a perspectiva pela qual o conceito deva ser entendido - como acontece na separação proposta pelo cristianismo entre o finito e o infinito, na qual estes conceitos não são resultado de uma marcha que justifica sua significação -, é o principal feito de Hegel. Assim, nada é conforme seu próprio significado, ou, aquilo que é, é, por ser fruto de algo que já foi e que continuará conservado, servindo de base para um novo momento.

Conforme já mencionado, cada conceito é a somatória e o resultado de desdobramentos anteriores, sendo, assim, a verdade destes momentos. Quando Hegel demonstra a maneira pela qual o ser-aí se efetiva e passa a progredir a partir de seu debate interno, ele chega, então, ao conceito de finito e infinito. Estes conceitos, por sua vez, são o resultado de uma marcha que dá suporte para que sejam caracterizados assim. Para que o ser-aí chegasse a estes conceitos, certos desdobramentos foram necessários para que naturalmente fosse afirmado o finito e o infinito. O ser-aí, antes de constituir estes conceitos, é limite, é realidade, é

³⁰ Essa necessidade de apreender o desenvolvimento interno da engrenagem traz para a filosofia de Hegel uma aparência surpreendentemente natural, como se não houvesse artificialidade no desenvolvimento dos conceitos. É por meio dessa produção de si que eles se auto geram e evoluem passo-a-passo até o momento da erradicação da falta.

determinidade. Somente através do desdobramento destes conceitos é que é possível ao ser-aí ser finito e infinito.

Isto posto, os conceitos de finito e infinito, ao invés de ser a separação de mundos e a contradição em si, passam a ser o resultado que o ser-aí obtém em seu desenvolvimento. Para Hegel, o finito - que é o fundamento do real com o tempo -, depende necessariamente do conjunto de negações composto pelo limite e pelo dever ser³¹, que necessariamente se referem ao finito e ao infinito. Hegel obtém que o finito é o limitado, sua determinação se dá através de sua própria negação, e conclui que o finito, por ser limitado, é finitude. Em outras palavras, o *ser-outro*, que é a primeira negação do ser-aí, é o limite de sua própria determinação, contudo, limite este que somente faz sentido em contraposição a ele. O *dever ser* é, assim, o além do limite, o ser outro do outro, o infinito em referência direta ao finito de algo, o que Hegel define como o “mau-infinito”. Traz-se, a seguir, a maneira como aparece exposto o problema:

Na medida em que dizemos que as coisas são finitas, se entende por isso não somente que contém uma determinidade - pois a qualidade pode ser tomada como determinação ou também como realidade -, senão que o que constitui sua natureza não é o ser, senão mais bem o não-ser, enquanto limitação. O determinado é também finito somente dentro do dever ser, isto é, na medida em que ultrapassa a si mesmo ao ultrapassar sua negação. (HEGEL, CL, 2011b, p. 261, tradução nossa)

O que foi afirmado aqui por Hegel propõe a simples síntese: “O finito é, pois ele mesmo está afirmação de si; ele mesmo é isto: ser infinito” (HEGEL, CL, 2011b, p. 261, tradução nossa).

O desdobramento que permite Hegel fazer tal afirmação é a alegação de que o ser determinado contém paulatinamente dois momentos distintos: o limite, ou o estágio em que o finito aponta para seu não ser e tem nele sua medida – a constituição do ser finito se deve exclusivamente pelo não ser, ou seja, pelo fim do ser – e o dever ser, que é o ser outro do

³¹ Cabe ressaltar quanto ao conceito de *limite* e do *dever ser* são constituídos pela negação. Se a primeira se refere ao ser-outro como limite de si, a segunda é a ultrapassagem desse limite, negando o ser e, portanto, a dupla negação; resultado do limite vindo a ser o infinito. Hegel (CL, 2011) irá afirmar que estas negações se referem uma a outra e assim ambas delimitam e constituem seu sentido reciprocamente.

outro, é a negação do ser-aí finito ainda estando em referência direta a ele, é o vazio do ser, o infinito. O resultado que este movimento atinge demonstra que o finito somente é possível porque ele contém o infinito em sua essência. Dizendo de outra forma: “A natureza do finito mesmo é pois em geral a de ultrapassar-se, negar a negação e vir a ser infinito” (HEGEL, CL, 2011b, p. 262, tradução nossa). O pensador também se expressa assim: “Estão separados um do outro, mas segundo sua natureza estão simplesmente referidos um ao outro; cada um é o limite do outro e consiste somente nisto: em ter este limite” (HEGEL, CL, 2011b, p. 263, tradução nossa).

O finito não é a composição unidimensional proposta pelos antigos. Para ser o que se é, precisa estar em referência direta ao infinito, coisa que somente é possível pela própria natureza do finito, tendo em vista sua necessidade de superar a si mesmo. O destino do finito para o nada, para um ser carente de determinação, se dá por meio da negação de si mesmo, ou seja, ao negar uma coisa determinada se está em referência direta a ela, o infinito – negação imediata ou a simples primeira negação – é, assim, um vazio de algo determinado. A consideração que Hegel apresenta mostra também que esse algo que é finito é “real”, a finitude das coisas; o nada, o carente de determinação, é a negação que transforma o algo em vazio e, assim, faz com que a passagem de um a outro seja não somente necessária como também dependente destes limites.

O real ou o finito somente se efetiva por meio de um outro que está contido dentro de si mesmo como sua própria negação. Dessa forma, Hegel consegue chegar à análise dos elementos lógicos em seu desdobramento, remetendo ao início desse texto, quando o próprio afirma que o real é idêntico ao tempo. Na investigação subsequente a esta passagem, na *Filosofia da Natureza* da *Enciclopédia*, o que se tem é uma figura homóloga ao desdobramento dos conceitos lógicos que até aqui foram desenvolvidos. O finito e o infinito, estes limites que se referem mutuamente, sendo necessários e dependentes um do outro, na passagem da *Enciclopédia*, por sua vez, dão caminho à apreensão do real e sua semelhança com o tempo. Assim, quando Hegel (ECF, 1997, p. 55) afirma que “o real é limitado, e o outro para esta negação está fora *dele*”, se colocado à luz do que foi anteriormente abordado, tem-se o mesmo olhar sob outra perspectiva. Afinal, o real (finito) é o limite posto por meio da negação contida em outro que pertence a ele. A sequência diz que “a determinidade é assim nele *exterior* a si, e daí a contradição de seu ser” (HEGEL, ECF, 1997, p. 55). Portanto, seu limite enquanto real (finito) depende exclusivamente deste outro que constitui sua negação e contradição, no caso, o tempo, esta “abstração do consumir”, seria

semelhante ao infinito, pois ambos são a negação, a contradição de algo que está aí. O real e o tempo são idênticos, o negar é o que constitui o limite do outro enquanto finito.

A imbricação do real com o tempo, ou a finitude do tempo, se caracteriza por meio deste processo, no qual a contradição do ser com o não-ser, agora representado pelo momento do real com o tempo, é pré-condição para que o finito (real) não seja um conceito absoluto e imóvel. Como mostrado anteriormente, o ser determinado contém em si a contradição; o ser-aí – a existência - tem nesta contradição sua verdade, já que a essência deste algo depende necessariamente do vazio ou de seu fim. Conforme Hegel (ECF, 1997, p. 55), “por isso o finito é transitório e *temporário*”, por não ser absoluto, ele mesmo se dissolve figurando muito bem o que ele é: uma passagem. Vale lembrar que, na *Lógica*, Hegel diz isso de outro modo, ressaltado a natureza do finito como um superar de si. O papel do negativo em dizimar as diferenças ainda não chegou ao seu estado puro como negatividade total, sendo assim, esta negatividade total somente age como *potência* para que o ser determinado supere sua finitude. Dito de outro modo, a negatividade absoluta age como *potência* para o tempo, uma negatividade que neste momento configura somente o escoar do conceito ainda em sua exterioridade. Segundo Hegel (ECF, 1997, p. 55), “só o natural é portanto, enquanto é finito, sujeito ao tempo; o verdadeiro, porém, a ideia, o espírito, é *eterno*”.

O real, o tempo, em suma, o finito, é o que é aparente, transitório, irreal. Se de um lado se chega a essa afirmação pelo desdobramento interno que acontece no conceito de finito, por outro lado, em sua exterioridade, se chega a esta natureza considerando que o finito é temporal por conter em si um antes e um depois. Hegel (ECF, 1997, p. 28) capitula assim: “O finito, porém, é temporal, tem um antes e um depois; e quando se tem o finito diante de si se está no tempo. O finito tem um começo, mas nenhum [começo] absoluto. Seu tempo começa com ele e o tempo é só do finito”.

Do mesmo modo que Hegel afirma que o finito é o infinito, igualmente se pode afirmar que o finito é o tempo. A visão do tempo como um escoar, uma abstração do consumir, tem de ser entendida como o próprio processo do finito em vias de tornar-se um outro, somente assim efetivando sua natureza de algo que vem a ter um fim. Ao realizar este processo, o finito demonstra sua completa incompletude que tem no tempo a potência geradora e destruidora de si. Segundo Hegel, essa potência também pode ser vista como uma impotência, já que sua passagem ocorre pela própria natureza do finito e da negatividade absoluta em querer uma determinação sólida, o que somente é possível a

partir do momento em que o finito/tempo é supprassumido pelo conceito de infinito/eterno.

A finitude do tempo é, assim, um momento chave para a filosofia de Hegel. Ela representa, de maneira breve, o trabalho que o conceito tem de realizar para sair do erro. Enquanto estiver sob a tutela do tempo, num processo de antes e depois, a verdade é sempre um pavonear-se; ele é pulverizado enquanto eu o digo ou pronuncio.

Com isso está encerrado esse capítulo que teve, em seu início, a apresentação do sistema hegeliano e seu funcionamento, permitindo compreender o movimento de engendrar do todo rumo ao conhecimento que sabe a si mesmo. Para tal, foi necessário que a ideia se exteriorizasse, saísse de si mesmo e se transformasse na forma de sua determinação livre, assim, ela passa a ser natureza, como o ser-outro-da-ideia que se mostra como espaço e tempo, a pura exterioridade abstrata. Pouco a pouco, na análise dessas duas formas sensíveis, o pensamento foi desdobrando o que eles são em si mesmos, descobrindo no ponto e em seu negativo a união que efetiva a realidade. O agora, o ponto espacial que saiu de sua total abstração através do tempo, passa, então a ser conhecido como dimensões. As dimensões temporais, o presente, futuro e o passado, exemplificam internamente o vir-a-ser intuído do tempo nas formas lógicas do ser e do nada. Através delas se constata que o tempo no desdobrar do vir-a-ser é finito, e como tal, tempo e realidade se descobrem como dependentes da negatividade total, do absoluto. Desse modo, é preciso dar um passo adiante, sair da natureza enquanto momento separado do espírito e desvendar como o tempo atua na *Fenomenologia do Espírito*.

Capítulo 2

O TEMPO NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*

2.1- A FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

No início do ano de 1807, veio à tona a primeira obra publicada por Hegel³², a *Fenomenologia do Espírito* – FE. Esse trabalho, que nos dias atuais alcançou o panteão, teve naquela época pouca recepção. Isto se confirma pelo fato de que, apesar do pequeno número de exemplares publicados – 750, para ser mais exato –, eles não chegaram a ser vendidos por completo até o final da vida de Hegel, que ocorreu vinte e cinco anos depois. O reconhecimento da amplitude dessa obra somente acontece no início do século XX, na França dos anos trinta, com Kojève e, depois, com Hyppolite³³.

De qualquer modo, a FE foi fruto de um amadurecimento filosófico de Hegel, o qual guinou a partir de 1800; o antigo ideal de “*man of letters*”³⁴ é suprasumido para o idealismo alemão em sua busca da totalidade por meio do sistema. Em seu novo expediente, fomentado por autores como Kant, Fichte, Schelling e por debates com Hölderlin – uma das figuras mais decisivas para o ingresso de Hegel no idealismo alemão, segundo aponta Pinkard em seu livro³⁵ –, transformam o período em que Hegel ministra cursos na universidade de Iena, na incubadora que culminará na introdução³⁶ ao seu sistema, a “*Fenomenologia do Espírito*”. Durante este período, em que leciona em Iena, Hegel escreve artigos e inicia alguns projetos inacabados de livros. Todo este processo serve não apenas para o desenvolvimento e ampliação de seu conhecimento filosófico, como também para que passe a utilizar uma linguagem própria ao articular suas ideias. À medida que sua concepção

³² A assim chamada *Jenaer Systementwürfe* – Esboços do Sistema de Iena – são os manuscritos que deviam acompanhar as aulas de Hegel no período de 1803 até 1806, mas que ele próprio pensa em reuni-los em um livro. De fato, isso acaba não acontecendo sendo sua publicação feita nos tempos atuais. – Conferir a introdução à FE feita por Antonio Gómez Ramos, 2010, p. 14.

³³ Cf. Hegel, 2010, p. 28

³⁴ Conceito utilizado por Terry Pinkard em “*Hegel: A biography*”, na qual Gotthold Ephraim Lessing teria inspirado Hegel em sua juventude para se tornar um “*man of letters*”, ou seja, um sujeito ilustrado que tem como missão retirar os outros de sua ignorância moral e intelectual.

³⁵ Cf. Pinkard, 2000, p. 80, 82, 135, 137

³⁶ “Somente faltava uma introdução, aparentemente não muito complicada, mas dedicada a questões de teoria do conhecimento, que permitisse o acesso da consciência ao sistema: seu caminho até ele” (RAMOS in HEGEL, 2010, p. 15, tradução nossa). Também em: Pinkard, 2000, p. 200

filosófica vai amadurecendo, esta linguagem abstrusa vai ganhando forma, tornando-se ela mesma filosófica. Este incursão no qual Adorno (1993) acusa Hegel de obscuro, transforma-se na marca registrada de sua obra, sendo ela mais louvada ou criticada do que lida, tendo em vista a dificuldade de compreensão da linguagem por ele assumida.

Somada a este novo rumo e ao seu processo de maturação filosófica que tem como ápice, naquela época, a FE, também havia sua vida cotidiana que lutava, como qualquer outra, pela sobrevivência. Durante o período em que viveu em Iena (1801 - 1807), Hegel, apesar de trabalhar como professor, não tinha rendimento fixo, seu ganho mensal ministrando aulas era inferior à bolsa cedida aos alunos de graduação³⁷. O que ganhava era insuficiente para pagar seu gasto mensal, tendo que complementar com a herança recebida de seu pai. Esse cenário, ainda que genérico, demonstra o delicado momento da vida de Hegel, que já era, naquela época, reconhecido por alguns como um brilhante filósofo, mas devido à falta da publicação de um livro que fosse, via pessoas³⁸ que, em sua visão, eram inferiores a seu talento intelectual, serem convidadas a tomar uma cadeira como professor em várias universidades. Outro fator de influência era o fato de que havia, na Alemanha daquele período, uma recessão, o que levou muitas universidades a fecharem as portas. Toda essa espécie de má sorte vivida por Hegel durante sua estadia em Iena aumentava seu desespero, pois ele via a herança de seu pai diminuir a cada mês, tendo que se ver obrigado a pedir empréstimo a seu amigo Niethammer³⁹, que prontamente o ajudou. Foi Niethammer também que, em 1806, ameaçou levar o dono da editora que imprimia a FE à justiça, caso não cumprisse seu acordo com Hegel⁴⁰. Com alguns percalços no

³⁷ “Em 1806, Goethe finalmente obteve para Hegel um salário de 100 táleres, mas esta soma se resumia a um pouco mais do que um honorário; esperava-se que um estudante de baixa renda tivesse 200 táleres simplesmente para poder sustentar-se no nível mínimo de subsistência” (PINKARD, 2000, p. 223, tradução nossa)

³⁸ Em um caso específico, J. F. Fries. Cf. Pinkard, 2000, p. 224

³⁹ Friedrich Immanuel Niethammer. Amigo de Hegel desde os tempos de estudante em Tübingen.

⁴⁰ As cartas de Hegel desse período apontam para sua condição financeira complicada, e que encontra na publicação da FE a saída, pelo menos temporária, da miséria. Sendo assim, confia ao editor chamado Gobhardt a tarefa de imprimir a FE, em troca receberia deste o valor de 18 florins por página. No entanto, terminada a primeira metade da FE e entregue a Gobhardt, o mesmo exige ver o manuscrito total para pagar a Hegel o valor parcial. Niethammer entra nesse momento na história exigindo que Gobhardt faça o pagamento para Hegel, senão

caminho, a partir do final do verão - inverno aqui - de 1805 iniciava-se a redação de seu mais novo projeto, intitulado inicialmente como “Ciência da experiência da consciência”, mas que depois passou a chamar “*Fenomenologia do Espírito*” – *Phänomenologie des Geistes*.

Se por um lado a obra *Fenomenologia do Espírito* foi como uma espécie de tábua de salvação para Hegel, diante as dificuldades financeiras que vivia, por outro foi objeto de grande sofrimento. Segundo a análise de cartas por ele enviadas às pessoas próximas, Pinkard (2000) destaca a presença de um forte indício de depressão. Seu isolamento, aliado à condição de escassez financeira, teria sido um dos fatores que contribuíram para que se encontrasse naquele estado. Além disso, outro fato marcante na sua vida é a gravidez de sua “*landlady and housekeeper*”, Christiana Charlotte Johanna Burkhardt, a qual dará à luz a seu filho “ilegítimo”: Ludwig Fischer. Se os contornos da vida pessoal ganhavam ares dramáticos durante a confecção da obra, a guerra, por muito pouco, não a destruiu. As tropas de Napoleão seguiam rumo a Berlim, mas para chegar lá teriam de passar por Iena. O que foi chamada de “A Batalha de Iena” foi o confronto entre Napoleão e as tropas prussianas em outubro de 1806⁴¹, vencida rapidamente por Napoleão⁴². A obra estava praticamente concluída, faltando algumas páginas para seu término naquele período. Com medo do que poderia acontecer no confronto entre estas duas forças, Hegel enviou o material para o editor em Bamberg, o qual poderia ter sido destruído no caminho. Desse modo: “Hegel assim confiou a única cópia das seções da *Fenomenologia do Espírito* para um mensageiro postal que cavalgou por entre as linhas francesas em Iena para Bamberg, na véspera da Batalha de Iena” (HEGEL, 1984, p. 113, tradução nossa). A obra chega intacta a seu destino e, em janeiro de 1807, Hegel finalmente a conclui, terminando a escrita do prefácio. O término do livro não apenas coincide com o nascimento de seu filho, como também de novos rumos que Hegel traça a partir de então – que não cabem mais aqui.

iria levá-lo ao tribunal. Cf. Hegel, 1984, p. 109; também em: Pinkard, 2000, p. 227

⁴¹ Cf. Hegel, 1984, p. 113

⁴² Hegel relata sua sensação ao ver cavalgar em Iena, Napoleão, o espírito do mundo: “Eu vi o Imperador – esta alma do mundo – cavalgando através da cidade para fazer seu reconhecimento. É de fato uma maravilhosa sensação ver um tal indivíduo, que concentrado aqui em um simples ponto, montado sobre o cavalo, conquista o mundo e o domina”. (HEGEL, 1984, p. 114)

É diante deste contexto de vida de Hegel que nasce um dos livros mais influentes na modernidade. Uma obra que condena os humanos a explicá-la⁴³; uma obra original e autêntica, única até então, na maneira de expressar sua construção, sua estratégia, no desenvolvimento e conquista da verdade. Hegel a arquiteta tomando como princípio o caminho da experiência, sendo por meio dele que a *Fenomenologia do Espírito* progride. Nesse sentido, a dialética é o mecanismo essencial na sua articulação e no seu desenvolvimento, tornando-se imprescindível para a demonstração dos caminhos que a consciência percorre em sua experiência. Ou, como confessa Hegel, “não existe frase de Heráclito que eu não tenha integrado em minha Lógica” (HEGEL, 1973, p. 98). Esse caráter geral que submete a toda sua filosofia e que tem na dialética um protagonismo “oculto” é o que faz a FE ser o caminho de desvelamento das experiências. O discurso dialético é o responsável por unir as experiências em um caminho que no final revele o sentido e o propósito deste percurso. É no final que a consciência se torna consciente de cada etapa, justificando o saber que a fundamenta.

Mas para que esse caminho seja desdobrado, a FE tem no tempo seu aliado. A FE se mostra como um discurso racional, sendo desenvolvido pouco-a-pouco no tempo, no qual cada período da efetividade humana no mundo é caracterizado sob uma figura do espírito que representa a consciência de uma época – ou o conjunto de várias épocas. Além disso, o tempo, na obra, não é apenas caracterizado como expressão dessa história que objetiva, no fim, saber racionalmente suas etapas, rememorando o conceito que participava em cada uma delas; mas o conceito de tempo é importante no desenvolvimento da estrutura da obra, pois determina internamente, através de sua natureza negativa, a manifestação da lógica temporal na conquista do conceito puro. Portanto, o tempo se mostra como peça chave para a compreensão da condição do discurso metafísico na FE – e é isso o que tentaremos mostrar no desenvolvimento deste capítulo.

Desse modo, a FE é a “viagem de descoberta” da consciência, conforme Hegel passa a chamá-la⁴⁴. Uma viagem que tem seu início, como o próprio autor a define, partindo de uma consciência natural rumo à ciência, ou seja, saindo de um conhecimento abstrato rumo ao saber

⁴³ “Um grande homem condena os humanos a explicá-lo”. Bourgeois retira este aforismo do livro de K. Rosenkranz – *Hegel's Leben*-. O que seria uma expressão para falar das grandes almas, segundo Bourgeois, cabe de sobremaneira a Hegel e a mais ninguém. (BOURGEOIS in HEGEL, 2005, p. 375).

⁴⁴ Cf. Hegel, FE, 2010, p. 16

filosófico, ao saber do Absoluto. Este caminho que a consciência persegue - muito embora ela não saiba desse desejo, sendo somente *para-nós* possível olhar para as etapas anteriores - é o caminho de abandono das certezas, de um efetivo desespero que somente encontra sua paz e tranquilidade na verdade localizada no fim desta jornada, no saber absoluto. De outro modo, a FE é uma obra que demonstra o processo de formação da consciência, tal qual aparece indicado no Prefácio, quando Hegel afirma que sua tarefa é “conduzir o indivíduo, desde seu estado inculto até o saber” (HEGEL, FE, 2008, p. 41).

Hyppolite (2003) respalda o que foi dito acima, mostrando que o desenvolvimento da FE acontece por intermédio da consciência. Segundo ele, o itinerário adotado por Hegel, de elevação e conquista de novos saberes, segue a influência de sua época com os romances de formação. Na interpretação que apresenta, o traço fundamental para compor essa defesa é o fato de Hegel, enquanto estudante em Tübingen, ter lido o *Emílio* de Rousseau. Segundo destaca “nesta obra encontrara uma primeira história da consciência natural elevar-se por si mesma até a liberdade, por meio das experiências que lhe são próprias e que são particularmente formadoras” (HYPPOLITE, 2003, p. 27). A FE, para ele – sobretudo o Prefácio – ressaltaria seu caráter pedagógico, devido a esse processo de suprassunção que demonstra a evolução do indivíduo e a evolução da espécie e que de maneira análoga imitaria o movimento na obra de Rousseau⁴⁵.

Neste romance de formação filosófica no qual a consciência é o protagonista de seu drama, a FE seria a demonstração pedagógica desta aventura. Ao retratar todos os momentos necessários para que a consciência se torne livre dos seus erros, a obra demonstraria a escalada que deve ser feita pela consciência no intuito de sair de sua ignorância. Hegel, que afirma que o papel do filósofo é ser intérprete de seu tempo, dá à FE a função de tornar consciente um movimento que até aquela época era desconhecido. Em suma, a FE é a retrospectiva de uma consciência particular que também é uma consciência universal, um EU=NÓS e um NÓS=EU que, por ter alcançado o saber absoluto, rememora os passos dados pela consciência que até então era inconsciente do caminho que seguia⁴⁶. A consciência, ao lembrar esses momentos, não apenas

⁴⁵ Hyppolite apresenta outros autores que seguem essa mesma linha. (2003, p. 27)

⁴⁶ “Hegel, pelo contrário, volta a esse saber fenomênico – isto é, ao saber da consciência comum – e pretende mostrar como ele conduz necessariamente ao saber absoluto – ou ainda, como ele próprio é um saber do absoluto que ainda não se sabe como tal” (HYPPOLITE, 2003, p. 23).

recorda, como também ensina a si própria o longo trabalho que o conceito, em sua paciência, realizou para que pudesse conquistar o saber e a liberdade. O caráter pedagógico se estabelece aí como meio de aprendizagem deste longo caminho percorrido pelo espírito universal.

Segundo Kervégan (2008), Hegel apresenta um novo sentido a esse percurso, descrevendo de maneira não-psicológica “o vir-a-ser da ciência em geral ou do saber⁴⁷”. Isto é, essa espécie de teoria do conhecimento⁴⁸ que a experiência conduz enquanto saber fenomênico não condiz com condições subjetivas (psicológicas) para obtenção de um saber verdadeiro pela consciência. Leonardo Vieira (2014, p. 51) explica isto da seguinte maneira:

Com o termo *consciência* Hegel quer dar a entender uma *relação* entre saber e verdade. Assim sendo, devem ser afastadas do significado de consciência conotações psicológicas, pois elas não trazem adequadamente o que está em jogo na FE. Isto não quer dizer que ele tenha descurado experiências psicológicas (cf., por exemplo, o caso da fisionomia e da frenologia). Elas são, todavia, ao longo da FE, algumas das muitas exemplificações da relação entre saber e verdade, enquanto veiculam formas deficientes do saber e da verdade.

Essas explicações estão de acordo com o sentido da obra, na qual a pretensão de Hegel segue o caminho de uma explicitação da história de uma consciência que é o fenômeno de um sujeito que deve apreender a si mesmo - enquanto ciência e não como descrição de momentos psicológicos ou somente subjetivos nessa experiência -, na medida em que ela aparece como objeto para o seu saber. O caminho que a consciência deve fazer para adquirir o saber próprio a essa consciência depende do vínculo com a experiência. É através da experiência que a consciência se torna cônica do saber e da verdade que fora

⁴⁷ Lima Vaz na apresentação da FE repete quase de igual maneira as palavras de Kervégan, a seguir: “Anunciando a publicação do seu livro, Hegel diz: ‘Este volume expõe o devir do saber’ (*das werdende Wissen*). A *Fenomenologia do Espírito* deve substituir-se às explicações psicológicas ou às discussões mais abstratas sobre a fundamentação do saber”. (HEGEL, FE, 2008, p. 14)

⁴⁸ Essa “espécie” de epistemologia advinda do saber fenomênico não se restringe, ou melhor, não se limita a compreender como é possível obter conhecimento através dos sentidos. Ela vai além.

experimentada ali. Para que tal conhecimento seja obtido “é preciso portanto adotar, como Kant e Fichte, o ponto de vista da consciência [...] a distinção entre sujeito e objeto” (HYPPOLITE, 2003, p. 23). Assim, é na relação de diferença que é inerente à consciência que ela experimenta a si mesma enquanto formas sucessivas do saber. Nessa experimentação, a diferença como tal tem de ser suprassumida pela experiência da consciência. Essa relação de diferença ao ser suprassumida resulta no saber, ou, nas palavras de Hegel (FE, 2008, p. 77), “o ser de algo para uma consciência”. Em outras palavras, a consciência, à medida que experimenta sua diferença, a suprassume. O resultado desse movimento é que a consciência sabe que ela é algo. Contudo, a consciência é a relação entre o saber e a verdade. E, muito embora o saber e a verdade sejam vinculados um ao outro, a verdade, como aponta Hegel (FE, 2008), está como essente, mesmo fora dessa relação. Vieira (2014, p. 52) diz que:

a existência de uma verdade independente do saber – pois ela é posta pela própria consciência como existindo fora de seu contexto relacional com seu saber, portanto entendida como um “*ser-em-si*” – assinala a ilusão com a qual a consciência convive em suas experiências.

O *ser-em-si* é a ilusão da consciência enquanto verdade independente do saber. Vieira (2014) chega a afirmar que ela é preconceito por excelência. Pois, ao passo que a verdade se ausenta na consciência de assumir um contexto relacional com o saber, ela se fecha sobre si mesma como uma verdade absoluta. Todavia, a tarefa da consciência é permitir que o saber progrida e evolua, como também faz parte do seu papel que no final do percurso a consciência, em suas experiências, elimine a diferença entre verdade e saber. É no final da FE que as diferenças postas na consciência desaparecem, sinalizando, assim, o encontro derradeiro entre ser e pensar. Hyppolite (2003, p. 23) a identifica da seguinte forma:

O Absoluto não mais estará, então, para além de todo o saber; será saber de si no saber da consciência. O saber fenomênico será o saber progressivo que o Absoluto tem de si mesmo. Assim, a manifestação ou o fenômeno que é para a consciência não serão estranhos a essência; desta, serão a revelação.

O transcurso que a experiência da consciência faz para a formação e o conhecimento de si é designado por Hegel de figuras do saber. É através das figuras que a consciência demonstra o grau de abstração ou concretude de seu conhecimento, sendo assim, tais figuras seguem uma “cronologia” do saber, ou seja, saem de uma consciência natural à sapiência do absoluto. Cada figura revela uma nova relação entre o saber e a verdade e Hegel (FE, 2008, p. 80) a descreve dessa forma: “Esse movimento dialético que a consciência exercita nela mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência, é justamente o que é chamado de experiência⁴⁹”. Cada figura é, portanto, obra que a experiência da consciência realiza enquanto desenvolvimento de novas verdades e novos saberes para ela. Seu resultado é o surgimento de uma nova verdade, de uma nova figura, na qual a experiência da consciência, através da análise do saber fenomênico, a conduzirá a um resultado negativo, o que inevitavelmente irá gerar, nessa contradição, uma nova verdade, uma nova figura, pois: “Aquilo que a consciência toma como a verdade se revela ilusório; portanto, é preciso que abandone sua convicção primeira e passe a uma outra: ‘este caminho é, portanto, o caminho da dúvida ou propriamente do desespero’” (HYPOLITE, 2003, p. 28).

O escrutínio que a consciência realiza em si mesma através do saber fenomênico faz com que desvaneça toda e qualquer pretensão a uma verdade. Isto é, na consciência natural, as experiências servem como comparação daquilo que ela mesma pretensamente julgou como inabalável ou inquestionável. Assim, quando a consciência põe em teste aquilo que ela acha que seja de sua própria natureza, a experiência confirma ou rejeita sua suposta verdade. À medida que a balança entra em desequilíbrio entre a verdade e o saber na consciência, ou seja, pende para o saber, ocorre uma mudança. Essa mudança será entendida como uma nova figura e, nesse sentido, estabelecerá novamente um exame criterioso, a fim de que possa julgar a verdade ou falsidade daquele momento. Segundo o que foi exposto acima:

as figuras da consciência são os frequentes reajustes na relação entre saber e verdade, a fim de que nenhum de seus pensamentos, representações e opiniões escape do crivo da crítica. As experiências da consciência são, assim, uma

⁴⁹ Para Hyppolite (2003), Hegel amplia consideravelmente a noção de experiência. Ela estende-se à experiência ética, jurídica, religiosa, em contrapartida a uma experiência puramente teórica.

exemplificação e, talvez, até mesmo a radicalização da era do criticismo. (VIEIRA, 2014, p. 53)

Hegel, na FE, busca a formação de uma consciência crítica, de tal modo que a experiência da consciência seja apreendida não por uma reflexão exterior a ela, como em Kant, mas que ela própria, em sua ingenuidade (ignorância), realize seu autoconhecimento, sua autocrítica. Como foi observado anteriormente, Hegel (FE, 2008) define consciência como verdade e saber. É através do jogo entre essas duas noções que a consciência fará sua experiência, ainda que a verdade esteja afastada do saber. É nesse primeiro momento, em que a consciência adota a verdade como critério para si, que o saber é inócuo em sua crítica. A adoção de uma verdade para a consciência fora da relação de saber é o que se chamará de *ser-em-si*, ou – o que é *para nós* - a aparência de um objeto para a consciência. Mas a consciência é saber, um saber que coloca à prova tal verdade através da experiência. Assim, o *em-si* que a consciência tomava como verdadeiro, quando à luz de um exame criterioso na consciência em sua experiência, acaba desmoronando. Devido a isso, surge uma outra compreensão desse *em-si* que se desvaneceu por meio da experiência da consciência, “*o ser-para-ela desse Em-si*” (HEGEL, FE, 2008, p. 80). O conceito de verdadeiro para a consciência se torna ambíguo, uma vez que a consciência tem dois objetos para ela: “um, o primeiro *Em-si*; o segundo, o *ser-para-ela desse Em-si*” (HEGEL, FE, 2008, p. 80). Por conseguinte, “esse último parece, de início, apenas a reflexão da consciência sobre si mesma: uma representação não de um objeto, mas apenas de seu saber do primeiro objeto” (HEGEL, FE, 2008, p. 80). Conforme as palavras de Hegel, esse segundo momento parece ser apenas uma mera reflexão da verdade, sem que a consciência seja de nenhuma forma ali alterada. Todavia, a positividade do *em-si*, quando diante de sua experimentação, modifica a consciência. Ela, ao reflexionar sobre o *em-si*, mostra o “*ser-para-ela desse em si*”, como o novo objeto verdadeiro para a consciência. Esse movimento suprassume, eleva-se a partir da primeira consideração de verdadeiro, por meio da experiência feita sobre ele.

O que acima foi exposto captura a maneira pela qual a consciência, segundo Hegel, não permanece a mesma quando adquire um novo significado para o *em-si*. Dessa forma, Vieira (2014, p. 54) salienta que Hegel “registra, de forma bastante evidente, o fato de que a consciência não permanece inerte diante do objeto, mas, ao contrário, o segundo *Em-si* expressa o objeto como um ser posto para e pela consciência”. Diante

disto, fica manifesto que “a negatividade ínsita ao âmago da experiência torna, então, nula a pretensão à verdade levantada com a verdade posta absolutamente em si mesma” (VIEIRA, 2014, p. 54).

A importância dada por Hegel para a negatividade já pode ser vista, segundo Hyppolite (2003), a partir de seus estudos sobre a natureza do ceticismo antigo. Em 1801, quando a convite de Schelling, Hegel ingressa na universidade de Iena, publica a revista “*Kritisches Journal der Philosophie*” (Jornal Crítico de Filosofia), na qual aparecem diversos escritos. No meio destas publicações existe um artigo que chama a atenção de Hyppolite (2003), intitulado “Relação do ceticismo com a Filosofia” (*Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*). Este artigo foi escrito em 1801 – quando era recém-chegado a Iena - a propósito de Schulze e sua crítica da filosofia teórica (*Kritik der theoretischen Philosophie*) e demonstraria o esforço de Hegel para combater o ceticismo moderno frente ao antigo. Para Hyppolite (2003), a crítica de Hegel, neste artigo, dirige-se à posição positivista tomada pelo ceticismo moderno, que denuncia a metafísica, porém, lhe escapa a mesma posição quanto ao conhecimento das coisas materiais, advindas da certeza do senso comum. No ceticismo antigo esta certeza seria combatida. A consideração de que o ceticismo antigo abale as certezas do senso comum caminha lado a lado com a proposta da filosofia de Hegel. Ela estaria de igual maneira relacionada a um movimento, segundo Hyppolite (2003, p. 29), que toda a filosofia tinha feito até então, que era ter “nela própria, um momento de ceticismo por meio do qual purificava a consciência ingênua”. Neste artigo estaria, pela primeira vez, escrito por Hegel: “esse caminho da dúvida – que é ao mesmo tempo uma ascese da alma – e refletia sobre o poder da negatividade na dialética” (HYPPOLITE, 2003, p. 29).

Na FE, por sua vez, o poder do negativo na dialética está representado na consciência como a experiência em que está empenhado. Uma consciência que, como dito anteriormente, coloca para si uma verdade que para ela contém valor absoluto; contudo, a positividade se esvai no decurso da experiência que a nega. Dessa maneira, através da negatividade da experiência é que a consciência, antes certa de sua verdade, se contradiz, e ao se contradizer por negar a verdade que assumia, acaba formulando uma outra verdade. Esse processo de reflexão, de um “*ser-para-ela desse Em-si*”, não somente aponta para o papel da experiência como agente negativo na consciência para o saber de uma nova verdade, mas, segundo Hegel, este novo objeto que a consciência obtém por meio desse processo deve ser tomado como uma “*reversão da consciência*” mesma. Nesta perspectiva, de que o negativo se põe como a

dúvida cética sobre o que é tomado por verdadeiro pela consciência, Hyppolite (2003, p. 29) afirma que:

A consciência não perde somente aquilo que, do ponto de vista teórico, tomava como verdade; perde ainda sua própria visão da vida e do ser, sua intuição do mundo. A experiência não conduz somente ao saber no sentido restrito do tempo, mas à concepção da existência. Logo, não se trata apenas da dúvida, mas de um efetivo desespero.

A subtração dessa verdade primeira, na qual a consciência apoiava todo seu saber sob o mundo que o circundava, resultou, como enfatizado por Hyppolite (2003), em um efetivo desespero. Portanto, esse processo de mudança na consciência não pode ser visto somente de modo formal, ou até mesmo mecânico, mas como uma dor que se assemelha a uma traição, pois o desvelamento da verdade representa o desencantamento daquilo que até então ainda partia da premissa de confiança da verdade primeira; a experiência desmascara a ilusão daquela impensável verdade, ela é um choque para a consciência que descobre seu erro.

De qualquer maneira, esse processo de “*reversão da consciência mesma*” apresenta um desafio. Hegel mostra uma lacuna existente na experiência, precisamente no momento de transição de uma verdade a outra, afirmando que este momento parece não corresponder ao que se costuma compreender por experiência, ou seja, “justamente a transição do primeiro objeto e do seu saber ao outro objeto *no qual* se diz que a experiência foi feita” (HEGEL, 2003, p. 80). Dessa forma, Hegel discorda que o movimento na consciência em sua experiência apresente uma consequencialidade, na qual o primeiro objeto, para ela, torne-se, ele mesmo, o segundo objeto. Isso significa que:

a consciência imersa em suas experiências não consegue, contudo, acompanhar esse movimento de transcendência, precisamente porque sua tese de uma verdade substancialmente autofundante não é abandonada imediatamente [...] Aquele movimento lhe aparece, portanto, como algo que surgiu e está diante e contra ela, sem que ela esteja em condições de explicar como ‘o novo objeto verdadeiro’ veio a ser para ela. (VIEIRA, 2014, p. 54).

De acordo com Hegel, o encontro com esse novo objeto verdadeiro para a consciência aconteceria de maneira fortuita, casual. Sendo assim,

a consciência se depararia inexplicavelmente com um segundo objeto e, diante deste acaso é que a consciência teria como experienciar a inverdade do primeiro conceito. Nesse sentido, faltaria, para a consciência em suas experiências, o conhecimento de como ou porque ela progrediu para esse outro momento, que contradiz o primeiro objeto e provoca uma “*reversão da consciência mesma*”.

Esse processo, que para a consciência nela mesma age de maneira involuntária sem saber o que faz⁵⁰, ganharia outra perspectiva quando assumido o ponto de vista de um *para nós*. Isto é, para que seja possível que a consciência entenda o *sentido* de seu encadeamento por meio das contradições de sua experiência, Hegel designa uma figura que está além de toda e qualquer figura. Uma figura que, por meio da série de experiências da consciência, se elevou e encerrou a contradição em si mesma⁵¹, a figura do saber absoluto. É por meio dela que se torna possível compreender o movimento das experiências da consciência de maneira articulada e progressiva, elevando esses saberes ao caminho de um processo científico, que somente é vislumbrado - seguindo a terminologia hegeliana - pelo abandono do “em-si” para um ser-para-nós desse em-si. Um “para-nós” que é responsável por relembrar os momentos que a consciência em sua experiência fez para chegar até ele. Hyppolite (2003) alude que o para nós é a posição do filósofo, único na percepção da gênese constituída pelas experiências, o que, por sua vez, para Kervégan (2008, p. 63), designa “o ponto de vista da filosofia que percorre em uma espécie de retrospectiva antecipada o caminho que a ela conduz”.

Essa recapitulação das experiências da consciência que ocorre na FE a partir do ponto de vista de um *para nós* acontece “como se isso lhe transcorresse por trás das costas” (HEGEL, FE, 2008, p. 81). A consciência em sua experiência desconhece o lado oculto que existe em si mesma, no sentido de se encaminhar na direção do saber e de seu encadeamento. Desse modo, enquanto a consciência se depara com novas figuras sem saber como lhe aconteceu, o para nós é o fio condutor responsável por encadear as experiências da consciência como “movimento” e “*vir-a-ser*”. Hegel (FE, 2008, p. 81) arremata afirmando

⁵⁰ Lição de Cristo ao pedir ao Pai Celestial perdão para quem o crucificava sem compreender seus próprios atos.

⁵¹ O começo é fim, e vice-versa. O momento que finalmente a consciência encontra sua igualdade não significa simplesmente então o fim do processo, mas que ao se saber no fim, reinicia seu processo, exterioriza-se e experimenta novamente a contradição. Cf. Hegel, FE, 2008, p. 37

que: “o caminho para ciência já é *ciência* ele mesmo e, portanto, segundo seu conteúdo, é ciência da *experiência da consciência*”.

Ademais, a constatação acima reafirma o caráter de que as experiências da consciência são conhecidas por serem e participarem de um sistema completo para a consciência, ou como aponta Hegel, de um reino total da verdade do espírito. Mediante o todo no qual estão inseridas as experiências da consciência é que a FE desvela estes momentos sob as figuras da consciência. Figuras que remontam a uma consciência em busca de um caminho para a verdade e, sob este percurso, a suprassunção da finitude e do tempo⁵². O saber absoluto é, assim, o fim do reino das aparências em que a consciência até então havia seguido em sua viacrúcis. Ao chegar ao final, o espírito elimina a dor, sabe que ali o erro foi suprassumido, sua essência é o saber que encontra a verdade absoluta e se torna igual a ela⁵³.

Sendo assim, o objetivo traçado por Hegel para a FE é o de libertar a consciência das ilusões que o espírito sofre enquanto não apreende seu conceito puro. Portanto, enquanto o espírito estiver sob a ordem do tempo, a consciência é incapaz de extinguir a diferença que é intrínseca a ela. Todavia, é somente por meio desta consciência, que se encontra alojada no tempo, que o espírito trabalha para suprassumir seus equívocos e consegue, no final de sua jornada, atingir a liberdade. O tempo, segundo Hegel (FE, 2008, p. 539), “se manifesta, portanto, como o destino e a necessidade do espírito”; uma necessidade que é em si o movimento de conhecer, ou a transformação do em-si no para-si, mas que também é o despojar do tempo em prol do saber absoluto.

Esse nível, que é o nível mais alto que o espírito pode alcançar, ao chegar ao fim rememora seu caminho:

O tempo, enquanto princípio estruturante, torna possível que o processo de experiência comece com o saber absoluto que, para saber-se, tem que saber não-sabendo. A Fenomenologia mostra como não se sabe o saber absoluto, e como, nesse não-

⁵² “o espírito se manifesta necessariamente no tempo; e manifesta-se no tempo enquanto não *apreende* seu conceito puro; quer dizer, enquanto não elimina o tempo”. (HEGEL, FE, 2008, p. 538)

⁵³ “Se na fenomenologia do espírito cada momento é a diferença entre o saber e a verdade, e [é] o movimento em que essa diferença se suprassume; - ao contrário, a ciência não contém essa diferença e o respectivo suprassumir”. (HEGEL, FE, 2008, p. 543)

saber, se sabe em absoluto (ALBIZU, 1999, p. 149, tradução nossa).

Portanto, em um sentido geral, a FE é a experiência que tem no tempo passado a reconstrução de seu tempo presente – eterno. O espírito deve esquecer os seus momentos e rememorá-los sob o escrutínio revelador da razão. Desse modo, o espírito passa a se conhecer como aquele que sabe a si mesmo, sendo o resultado de seu próprio desdobramento.

2.2- O TEMPO, O AGORA E A CERTEZA SENSÍVEL

A *Fenomenologia* inicia sua “viagem de descoberta” pela certeza sensível, ou melhor, por uma crítica ao saber imediato que imagina ser detentor de uma verdade sobre o objeto somente pelos dados provenientes dos sentidos. A imediaticidade receptiva das informações sensoriais frente à consciência constituiria, aqui, dada a verdade que essa figura tem de seu conhecimento, o momento que seria o mais completo e rico do saber, uma vez que essa certeza sensível aparece, como salienta Hegel, de maneira monocrática nesse momento inicial, manifestando-se o saber deste objeto como o *mais verdadeiro*.

Para nós, entretanto, o ponto de partida da consciência sob a figura da certeza sensível é a mais ingênua. Ela pode ser considerada assim devido à falta de mediação, de relação entre o sujeito e o objeto. A consciência, nesse momento inaugural, não pode ser outra coisa senão a mera expressão de um saber que tem como seu objeto a imediaticidade desse saber, ou, nas palavras de Hegel (FE, 2008, p. 85): “o saber do *imediato* ou do *essente*”. A consciência que sabe imediatamente seu objeto acredita que o conteúdo que a certeza sensível faz aparecer é aquele que contém o mais rico conhecimento, seja porque não haja limite para ele no espaço-tempo onde se desdobra, seja por parecer ser o mais verdadeiro, devido à certeza de que seu objeto tem toda a plenitude diante de si.

Essa suposta unidade que a certeza sensível imagina ter de sua verdade com o seu saber, pelo fato de seu saber ser imediato, constitui o primeiro equívoco que a consciência em suas experiências terá de sanar. A consciência que se caracteriza pela distinção entre a verdade e o saber, neste primeiro momento em que o saber é imediato, coloca a certeza sensível ao nível da verdade. Tributa-se à consciência, nesse momento, a falta de mediação ou reflexão que, uma vez adotada, faria despertar a diferença entre a verdade e seu saber, ocasionando uma superação dessa

“unidade”. Todavia, é necessário destacar que o saber imediato, como aponta Hegel, é saber do imediato. Sendo assim, Hegel mostra que essa certeza, que acha ser a mais determinada e plena, tem no saber do imediato apenas este saber: “ele *é*”. A consciência na certeza sensível apenas sabe “o ser e só o ser”, já que não há, até esse momento, qualquer mediação que possa alterar o objeto. Aliás, é por ter esse conhecimento que a figura da certeza sensível, segundo Hegel constata, é a mais pobre e a mais abstrata. Como ele próprio diz (FE, 2008, p. 85): “sua verdade apenas contém o *ser* da Coisa [*Sache*]”.

Essa consciência que reconhece imediatamente apenas o que está aí demonstra como ela própria é restritiva. Mas não porque seja somente o saber de um elemento, neste caso, o *ser*, e sim porque este elemento em específico tem uma vinculação direta com o conceito que, embora já houvesse sido desenvolvido por Hegel nos anos anteriores⁵⁴ à publicação

⁵⁴ Os escritos que antecedem a FE, mostram que Hegel já havia desenvolvido uma Lógica. Segundo vários comentadores, como por exemplo: O. Pöggeler, J. Heinrichs, Labarrière e etc; esses escritos dão subsídio para que haja uma correspondência com a FE, mostrando que existe uma estrutura lógica por trás dela que faz com que o movimento do conceito seja exposto. Uma espécie de coerência arquitetônica na obra que, segundo Albizu (1999, p. 94), O. Pöggeler teria feito – em *Hegel: Philosophie als System* –, e resultaria numa referência direta entre o ser e a certeza sensível, a vida e o entendimento e etc. Ademais, de acordo com a leitura feita por Edgardo Albizu (1999, p. 94, tradução nossa), “O. Pöggeler pensa que a Fenomenologia não é um discurso histórico senão uma investigação destinada a esclarecer a ideia de autoconsciência. As figuras são, pois, exemplos de um puro movimento lógico”. Essa aparente relação entre a lógica e a *Fenomenologia* apesar de bastante polêmica e problemática, colocou muitos especialistas de Hegel em debate afim de tentar compreender se havia ou até onde vai a influência de uma sobre a outra. Porém, o que fica claro com essas tentativas de esclarecer essa aparente relação, é que a FE não deve ser entendida única e exclusivamente sob o viés histórico. Assim sendo, deve estar em conformidade à história, a compreensão de que dependa de uma lógica inerente que desenvolva sua sequência das experiências, conduzindo assim ao Absoluto – ver a apresentação de Lima Vaz na FE, p. 10, 18. Albizu (1999) aponta para a tese de B. Lakebrink, que assim como O.Pöggeler que defende essa correspondência, mostra como a figura da certeza sensível depende de determinações lógicas para se realizar – ente, algo, coisa existente, indivíduo. Somente para expor um exemplo direto dessa relação. Em todo o caso, as pistas oferecidas por essa coletânea de autores não chegam a atingir, segundo Albizu (1999), uma fidedigna gênese do problema. Para o autor, isso se deve pelo fato de que esses comentadores não chegam a compreender que a lógica da *Fenomenologia* tem um significado mais complexo e oculto. O tempo seria a

da FE, ganha notoriedade em sua posterior publicação, a *Ciência da Lógica*.

Como já abordado no capítulo anterior, o movimento lógico que inicia a maneira pela qual a qualidade se apresenta é a do ser e do nada. O desdobramento desse movimento culmina no *vir-a-ser*, que é o conceito que torna possível tanto o ser quanto o nada serem tomados em sua diferença. Mais ainda, faz com que o ser e o nada, sob o desígnio do *vir-a-ser*, se transformem em algo que está aí, em um ser-aí [*Dasein*]. O *vir-a-ser* faz com que o ser e o nada, que até então eram indeterminados, transformem-se em uma existência determinada; eles são aquilo que de mais imediato pode transparecer em algo, em seu ser-aí.

Da mesma maneira, mas sob outro contexto, é o que acontece quando se é transportado para a *Filosofia da Natureza da Enciclopédia*. Em uma nota de rodapé, Arantes (2000) afirma que a lógica do ser se vincula com a dialética do tempo⁵⁵. O encontro se daria na partícula do agora, que não apenas se configura como um “ele é” presente, como também no desenvolvimento da dialética do tempo Hegel vai mostrar que o agora, além de finito, é transitório e *temporário*. O tempo é o *vir-a-ser*, é um abstrair do ente.

As considerações feitas acima mostram, de um modo geral, o desdobramento do termo *ser*, seja em sua lógica, seja na constituição do tempo através do *vir-a-ser*. Este vínculo, que é tanto endossado por Arantes (2000), quanto por Albizu (1999), não se limita, segundo ambos, somente a este contexto. Ao condicionar na natureza o agora como o *ser* do tempo, haveria, em igual medida, a possibilidade de estabelecer o

chave de resolução desse problema, contudo, não de um tempo histórico que, segundo Albizu (1999, p. 98, tradução nossa), é “a armadilha fatal na que caem as interpretações”, mas de um tempo enquanto conceito lógico que desde o primeiro capítulo da *Fenomenologia* mostra o problema especulativo do ser. “Tempo, enquanto conceito lógico, é uma determinação quantitativa do ser, tanto antes como depois da *Fenomenologia*, razão pela qual é tema fenomenológico desde o princípio, na forma do problema do ser do agora. Tempo é, pois, uma presença constante na *Fenomenologia*” (ALBIZU, 1999, p. 98, tradução nossa). Esta presença do tempo, todavia, partiria desde a categoria do ser até a ideia de história conceituada, sendo assim, necessário para constituir a estrutura significante do discurso. Arrematando a interpretação de Albizu (1999, p. 103, tradução nossa): “a chave de transformação da lógica de Hegel é o tempo, e que com tal caráter este se manifesta na lógica temporal da *Fenomenologia*”.

⁵⁵ “A dialética do tempo, seja como for, se vincula à lógica do ser [...] ora, o ser que se pode legitimamente atribuir ao Agora é o da Lógica objetiva, um ser imediato e abstrato”. (ARANTES, 2000, p. 72)

mesmo resultado partindo de uma base fenomenológica por meio do conceito do *Isto* (*Diese*) (ARANTES, 2000). Ora, o que está sendo defendido por Arantes, decerto, é que, com o desemaranhar do conceito de *ser* não somente se atinge o sentido de agora do tempo, mas a transformação deste num *Isto*.

Hegel, na *Lógica de Iena*, ou seja, antes da publicação da FE, afirma que o agora é o *Isto* absoluto do tempo (ARANTES, 2000). Esta fórmula traria a apreensão da representação positiva de um ente singular para o agora, uma vez que, “dizer do Agora que ele é o *Isto* absoluto do tempo é dizer que só o Agora é (algo)” (ARANTES, 2000, p. 75). A compreensão do agora sendo elevado ao estatuto de uma coisa, de um singular concreto, seguiria sem problemas em sua ligação com o *Isto*. Para Arantes (2000), essa maneira de designar o agora estaria em comum acordo com a teoria lógica da Coisa, na qual, ao expressar sua unidade negativa, formaria a noção de pontualidade da coisa⁵⁶. A alternância do agora para uma singularidade concreta, por meio da determinação do *Isto*, depende da mudança de viés que o agora sofre em decorrência de uma análise que tem como base a exposição fenomenológica. Se no exame realizado no capítulo anterior, sobre o agora, ele incorria sem que fosse submetido à relação do conteúdo de um sujeito e um objeto, neste momento, “essa referência figura no próprio coração do problema: a realidade do Agora terá de situar-se em referência ao teor das operações da consciência sensível” (ARANTES, 2000, p. 75).

Embora Arantes trate da relação do agora com o *Isto* sob a pendência de uma singularidade concreta, ou seja, de um ente positivo que torne o agora uma coisa (*Ding*), o agora, enquanto examinado por si só, é o resultado da negatividade que opera através do tempo em seu *vir-a-ser*. O tempo sendo o abstrair do ente, como afirma Hegel (ECF, 1997, p. 57), é o modo pelo qual expõe a negatividade ínsita ao ser-fora-de-si e que tem no processo dialético do *vir-a-ser* o desenvolvimento por meio de negações que culminam na obtenção de um agora. Assim, na *Filosofia da Natureza* da *Enciclopédia*, Hegel afirma que o processo segue o caminho da “dissolução nas diferenças do ser como do passar para nada

⁵⁶ Segundo esta teoria lógica de Hegel indicada por Arantes (2000), a coisa seria representada sob dois aspectos complementares; uma, na qual, a coisa tem propriedades que a constituem; outra, por ser a coisa um variegado que a forma por sua associação exterior e seu limite quantitativo. Por certo a coisa tem duas determinações: “o *Também* é o que se apresenta à intuição exterior como extensão espacial; mas o *Isto*, a unidade negativa, constitui a pontualidade (*Punktualität*) da coisa” (HEGEL, CL, 2011, p. 554, tradução nossa)

e do nada como do passar para o ser” (HEGEL, ECF, 1997, p. 57). O agora se configuraria no momento em que desaparecesse imediatamente essa diferença numa singularidade, mas que contido em si próprio seria o “esvaecer de seu ser em nada e do nada em seu ser” (HEGEL, ECF, 1997, p. 58). Esse movimento mediado, que é a reflexão do conceito do tempo, resulta na imediatez que constitui o simples do agora; por sua vez, o agora é um imediato que carrega em si uma mediação. Utilizando as dimensões temporais, Hegel (ECF, 1997, p. 60) mostra a mediação do agora: “o presente concreto é o resultado do passado, e está prenhe do futuro”. Todo o desenvolvimento do tempo por meio do agora depende do escopo negativo que o perfaz, sendo o responsável pela ligação destas unidades negativas.

Segundo a defesa de Arantes (2000), a ciência da experiência da consciência na figura da certeza sensível seguiria de igual maneira o caminho percorrido pelo agora. Haveria, segundo o autor, uma similaridade entre o desenvolvimento do agora, que é uma negatividade ligada a várias outras unidades negativas, e a certeza sensível⁵⁷. A certeza sensível, desse modo, expressaria essa mesma necessidade com que a negatividade atua sobre o agora. Diante disso, pode-se dizer que “na figura da certeza sensível começa a experiência do tempo” (ALBIZU, 1999, p. 170).

Essa experiência que a consciência assume na certeza sensível remete à discussão dos termos que até aqui foram explorados: o agora e o *Isto*. Diante desta dupla, que tem “lugar privilegiado no léxico da certeza sensível” (ARANTES, 2000, p. 76), é que Hegel mostra a maneira pela qual estes termos estão imbricados para que se torne possível a experiência do tempo na consciência. Isto é, que o saber do imediato seja fruto de uma consciência em contato com o tempo. Para a certeza sensível,

o agora só pode ser, justamente, o ‘Isto absoluto’ do tempo; aquilo a que se refere sua certeza é este Agora da sensação; o que ela visa, o que é para ela o essencial do tempo é o Presente vivo, essa *impressão originária (Ur-impression)* em toda sua

⁵⁷ “Veremos que a própria certeza sensível descobrirá que tal ser, sua verdade essencial, só é como tal pelo artifício da negação. Longe de ser o ser imediato, ele é a abstração, o Universal como negação de todo isto particular, primeira manifestação negativa do Universal na consciência”. (HYPPOLITE, 1999, p. 105)

espessa e inexprimível substância. O Agora, único que *é*, é fruto dessa visada da Certeza sensível sobre o tempo; ele *é*, pois, o Isto do tempo ou, como diz Hegel, uma das formas do ser do Isto, das quais a outra *é* o Aqui. (ARANTES, 2000, p. 76)

O *ser*, essa substância imediata que a certeza sensível exprime como seu único saber latente, somente *é* possível por aquilo que ela visa em um presente “vivo”, fruto de um agora que está sob a chancela do tempo. Este ente que a consciência sensível toma para si como verdade *é* a expressão do agora em sua imediatez simples, um ser imediato que surge sem que haja a necessidade de reflexão desse ser em si mesmo. Hegel (FE, 2008, p. 86) apresenta este momento com uma afirmação curiosa: “*é* porque *é*”. A aparição deste “algo” que tem na sensação do agora sua certeza não pode estar para a consciência sensível como uma verdade inquestionável, esta deve ser, antes, um “*exemplo*” para a mesma. Portanto, a certeza sensível deve pôr à prova a verdade que ela visa⁵⁸ no tempo, questionando a dupla forma do *Isto* (o agora e o aqui) na qual o *ser* desdobra-se.

Desse modo, a consciência deve colocar em questão essa certeza sensível que visa no *Isto* a verdade do conteúdo de seu ser: afinal, *é* possível que a imediatez do aqui e do agora permita ter o conhecimento completo da totalidade dos saberes no mundo? Dada essa experiência do *Isto*, a consciência, então, pergunta: enfim, o que *é* o agora? Ao pedir sua definição, a certeza sensível tem como necessidade saber quais são as propriedades que determinam o significado do “agora”. Pois bem, como analisado acima e em momentos anteriores, a indagação da consciência frente ao *Isto* *é* a indagação da metafísica clássica, que deposita na necessidade de conhecer o ser sua premissa vital: o que *é* o ser? O problema ontológico, escamoteado na forma de uma certeza sensível, disfarça a pretensão mais profunda que existe dentro da consciência, a qual consiste que “o saber quer conhecer o verdadeiro, o que o ser *é em si e para si*” (HEGEL, CL, 2011, p. 103). A longa jornada proferida pela FE segue, de alguma maneira, o desdobramento feito na *Ciência da Lógica*, em que somente no final se tem clareza das figuras precedentes

⁵⁸ Do alemão *Meinen*, correspondente a: pensar, acreditar, opinar; mas que não corresponde a um pensamento intrinsecamente universal que *é em-si-e-para-si*, logo, falta ao visar a consistência de ser mediatizado, de ser um pensamento e com isso como salienta Hegel na FE, a capacidade de exprimir por meio de linguagem aquilo que a consciência sensível visa; a linguagem já *é* um momento posterior a certeza sensível. Ver em: Inwood, 1999, p. 48

que a compõem. Assim, através da perspectiva atingida pelo conceito puro, observa-se e depõe contra o *ser* com convicção:

O *ser* é algo simples, como *mediato*; por isso é algo apenas opinado [*Gemeintes*] e não se pode dizer dele o que é; ele é, por conseguinte, imediatamente uno com seu outro, com o *não ser*. Justamente esse é o seu conceito, de ser algo assim simples, que imediatamente desaparece em seu oposto; ele é o *de vir*. (HEGEL, CL, 2011a, p. 205)

Essa exposição do *ser* em sua forma lógica denuncia a similaridade que existe na consciência. Todavia, a título de observação, a experiência do *ser*, quando posta sob o escrutínio de uma consciência, não está alojada em uma “razão pura” - como a que pertence o exemplo acima -, mas na apreensão dos fenômenos que rodeiam as “almas intelectivas⁵⁹”. Assim, o primeiro fenômeno para a consciência é o da aparição do *ser*. O *ser* segue a determinação de que seja *mediato* e simples, mas a maneira que a consciência visa o *ser* é a de um ente, de uma coisa na qual a certeza sensível sabe que o único conhecimento possível que se possa apreender desse *ser* é a maneira de sua aparição, o que é o *isto* da coisa. O *ser* é *vir-a-ser*, tal como é a mediação que produz o *agora* em sua simples e imediata existência. Então, quando a consciência formula a pergunta sobre o que seria o *agora*, estaria nas entranhas do fenômeno da certeza sensível todo o discurso especulativo que serve de base, ainda que inconsciente ou por trás dessa consciência que visa o *ser* sob a forma da imediatez do tempo, o *agora*.

Para nós este aspecto que vislumbra aquilo que se encontra por trás da consciência e demonstra seu sentido é pertinente, pois consiste em perceber que as relações lógicas não estão inteiramente apartadas da investigação fenomênica. Por outro lado, para a consciência isto não é fundamental. Seu anseio é somente verificar se de fato aquilo que ela atribui como sua verdade se confirma. Para tal, Hegel vai realizar um simples exercício. Este exercício consiste em que a certeza sensível

⁵⁹ Aristóteles na Física IV, diz que somente é possível a experiência do tempo para aquelas almas capazes de contar. O tempo, segundo o mesmo, é a contagem de um antes e um depois somente possível para almas intelectivas. Outros seres sensíveis podem sentir o movimento das estações, das transições estelares, mas não saberiam que aquilo que os engloba seria o tempo, este conceito somente é possível para aqueles capazes de contar. Neste sentido, o tempo para Aristóteles é uma experiência estritamente subjetiva, assim como em Kant.

enuncie aquilo que ela visa. Portanto, à pergunta “o que é o agora?”, ela responderia, por exemplo: “o agora é a noite”. Diante de tal resposta, Hegel propõe uma simples experiência, que esta afirmação seja anotada num pedaço de papel e guardada. Ao averiguar aquilo que foi gravado no papel, agora, neste meio-dia, percebe-se que a verdade anotada anteriormente esvaeceu. O reconhecimento de que aquela verdade desvaneceu quando posta à prova confirma que a única possibilidade para a certeza sensível é a de indicar uma presença imediata que a cerque. Nesse sentido, o agora somente pode ser visado em sua singularidade.

É isto que Hegel manifesta quando continua a analisar o conteúdo do papel. Afinal, a noite, que foi tomada como sendo aquilo que é do agora, foi conservada quando lida ao meio-dia. Embora tenha sido uma verdade à noite, este ente, à luz do meio-dia, desaparece e se mostra, antes, como um não-ente. Essa característica do agora ser imediato e simples já foi ressaltado em outros momentos, seu ser é, antes, um foi. Decerto, é o que mostra o agora ao meio-dia, pois seu ser já não é mais igual ao conteúdo anotado no papel, nem tampouco por ser o agora meio-dia é que o agora se mantém *sempre* sob esta verdade. Enfim, a natureza do agora nunca é aquilo que se toma por sua verdade, ela é fugaz e inconsistente. Essa perpétua alteração do agora vai ao encontro daquilo que Hegel classificou como um *negativo* em geral. O agora é, antes, uma aparência, é aquilo que não é, ou melhor, é sempre outro. A consciência, ao experimentar o agora, desmente a certeza sensível de que sua verdade seja um puro saber do imediato, portanto, que a certeza sensível saiba o que é o agora por sua sensação imediata. O que de fato se mostrou com a experiência feita por Hegel é que não se mantém aquela ideia do agora ser um imediato, tal qual afirmava no início a certeza sensível. Quando posto sob o escrutínio da consciência, ficou provado que o agora é algo mediatizado, pois seu ser não é nem a noite nem o dia – apesar de poder assumir essas formas sem a perda de sua essência, ele é um simples não – é, em geral, incapaz de ser outra coisa senão ele mesmo. Portanto, o verdadeiro sentido do que seja o agora para a consciência é que “nós denominamos de *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” (HEGEL, FE, 2008, p. 87). Em resumo, “a certeza sensível faz em si mesma a experiência de que o Agora é, antes, um Não-isto e de que o Simples imediato do Presente se mostra ‘como *simplicidade mediatizada*, ou como *universalidade*’” (ARANTES, 2000, p. 77).

Nesse sentido, sugere Albizu (1999, p. 171, tradução nossa):

Esta dialética da certeza sensível é a gênese da experiência, que surge como negatividade, desde o horizonte indeterminado do nada. A experiência do agora é a experiência do nada do ser, concreto movimento que anula o que é, o presente. Experiência é aqui negação. A negatividade é, neste limite, o universal enquanto verdade da experiência; o tempo é seu fenômeno, seu aparecer.

Para Albizu, a experiência negativa do agora sendo o nada do ser e, por conseguinte, um universal, pode ser compreendido como uma ponte entre o fenômeno e o conceito: “A ciência da experiência e a ciência do conceito são dois aspectos de uma e a mesma entidade: a metafísica enquanto passagem do ser do ente para a verdade do ente” (ALBIZU, 1999, p. 172, tradução nossa).

Esse movimento de passagem que o *vir-a-ser* do agora origina na consciência enquanto experiência fenomenológica mostrou a incapacidade que a certeza sensível teve ao tentar responder sobre seu conteúdo imediato. A positividade daquele ente que apresentaria por si mesmo o agora acabou dizimada, já que o ardiloso tempo sob o agora escorregou de seu é para o seu não-é, impossibilitando a certeza sensível de ter no imediato sua verdade, uma vez que é na mediação, na negatividade daquele ente positivo, que a experiência do agora é capturada pela consciência em sua abstrata universalidade.

A verdade da certeza sensível é o universal, conforme afirma Hegel, fazendo referência à fugaz determinação do agora que é, antes, um não-isto. Mas o agora é uma presença imediata. Segundo Albizu (1999, p. 172, tradução nossa):

"Agora" faz referência à presença imediata, ao imediato enquanto é o não-experimentado que entra na experiência: em um agora se apresenta o que é. Mas dito agora não é presença fixa, acabada e imóvel. O agora daquela presença já não é agora, mas o agora é agora. Se quero reduzir a presença a seu simples agora já não será presença; se quero uma presença sem agora não existe presença. O agora implica um momento negativo do qual nenhuma presença se encontra dispensada; mas, sem a qual é inconcebível a presença.

A diferença que acabou penetrando na certeza sensível como um ser-Outro – a negação da noite que agora é dia -, não a interessa. Em sua imediatez pura, a verdade tem de se manter “como relação que-fica-igual a si mesma” (HEGEL, FE, 2008, p. 90). O cadafalso que o exame do agora mostrou para a certeza sensível tem que ir um pouco mais além. Hegel (FE, 2008) afirma que a certeza sensível não quer abandonar sua verdade, então, seria *nosso* papel fazer com que ela nos indique o agora que é afirmado. Com efeito, somente a partir da indicação de um agora haveria a possibilidade de reconhecer a constituição do imediato. Dito isto, quando o agora é indicado, ele é um,

este agora. Agora: já deixou de ser enquanto era indicado. O agora que é, é um outro que o indicado. E vemos que o agora é precisamente isto: quando é, já não ser mais. O agora, como nos foi indicado, é um que-já-foi (passado) – 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. Ele não é; e era do ser que se tratava. (HEGEL, FE, 2008, p. 91)

O que fica nítido com a exposição acima é novamente a incapacidade que a certeza sensível tem de confirmar sua verdade por meio do ato do indicar. A imediatez falha no momento de reter a verdade do ser. O que faz lembrar um pouco da figura histórica de Crátilo, que foi um discípulo de Heráclito, o qual, por opção própria, somente apontava para as coisas. Segundo ele, já que todas as coisas estariam em constante *vir-a-ser*, seria impossível delimitá-las por nomes, no máximo, caberia apontar para elas como uma tentativa de indicar o exato momento que é/foi. Hegel seria mais radical quanto à apreensão de uma verdade sob a certeza sensível. O indicar ou o apontar somente sugerem pelo ser que foi, e nunca pelo que é. Neste sentido, a solução, para Crátilo, não era apenas a mudez, mas a inibição de seu apontar para as coisas, afinal, no apontar ela já não é, foi, e se foi, já não é.

Retomando o problema do agora, é que ele não é simples e imediato, ele é um movimento complexo que contém momentos diversos. É isto que Hegel (FE, 2008, p. 91) apresenta quando dissolve o indicar sob os seguintes momentos:

- 1) Indico o agora, que é afirmado como o verdadeiro; mas o indicar como o-que-já-foi, ou

como um suprassumido. Suprassumo a primeira verdade, e:

2) Agora afirmo como segunda verdade que ele *foi*, que está suprassumido.

3) Mas o-que-foi não é. Suprassumo o ser-que-foi ou o ser-suprassumido – a segunda verdade; nego com isso a negação do agora e retorno à primeira afirmação de que o *agora* é.

É explícita a passagem do ser para o nada e do nada para o ser que acontece no *Isto* absoluto do tempo. A versão fenomênica dessa conversão é exposta assim:

Põe-se *este*, mas é *um Outro* que é posto, ou seja, o este é suprassumido. Esse ser-Outro, ou suprassumir do primeiro é, por sua vez, *suprassumido de novo*, e assim retorna ao primeiro. No entanto, esse primeiro refletido em si mesmo não é exatamente o mesmo que era de início, a saber, um *mediato*; ao contrário, é propriamente *algo em si refletido* ou um *simples*, que permanece no ser-Outro o que ele é: um agora que é absolutamente muitos agora. (HEGEL, FE, 2008, p. 91)

Dessa forma, o exame da certeza sensível conduz a consciência a ir mais além do que a presença imediata. Isto é, ao identificar o agora como um sido, ele é tomado em seu ser como um não-ser. Essa compreensão de que o agora seja o negativo não condiz com a presença imediata do agora, é necessário que negue a negação do agora para que retorne a um agora positivo, porém, um agora mediado. Ao refletir, o agora que resultou do desdobramento do negativo suprassumiu seu primeiro agora, anulando a pretensa imediatez e constituindo, assim, unidades distintas de um mesmo ser. É o que Hegel salienta quando diz que: “um agora que é absolutamente muitos agora”; não se interrompe a série de agora, ela é contínua, mas em sua continuidade existem instantes, estes são os muitos agora e “Assim, o *indicar* é, ele mesmo, o movimento que exprime o que em verdade é o agora, a saber: um resultado ou uma pluralidade de agora rejeitados; e o indicar é o experimentar que o agora é [um] universal” (HEGEL, FE, 2008, p. 91).

A dialética da certeza sensível expôs sua verdade e a colocou em contradição com aquilo que ela tomava inicialmente sendo o verdadeiro.

Mas ela não vai além disto, a consciência natural acaba “esquecendo” a verdade de seu resultado e retorna novamente ao início de seu movimento. Esse ciclo ininterrupto é a verdade do *isto* sensível, ou da realidade das coisas externas enquanto sensibilidade para a consciência. Porém, tomar esse *ser* abstrato como se fosse uma experiência universal, como afirmam alguns – empiristas –, segundo Hegel, é um erro crasso. Tanto é que ele faz um comentário um pouco ácido sobre aqueles que acreditam na infância da razão: “Nesse sentido pode-se dizer aos que asseveram tal verdade e certeza da realidade dos objetos sensíveis, que devem ser reenviados à escola primária da sabedoria, isto é, aos mistérios de Eleusis, de Ceres e de Baco, e aprender primeiro o segredo de comer o pão e beber o vinho” (HEGEL, FE, 2008, p. 93).

A certeza sensível conforme foi exibida é, de fato, o nível mais pobre e mais abstrato que a consciência captura. Apesar de sua história ficar resumida a este incansável movimento de iludir a si mesma, querendo ser a verdade mais completa e plena, repousa em sua contradição a possibilidade de ir além. Isto é, no não-ser daquele puro ser imediato averiguou que a certeza sensível não permanece presa ao imediato e suas determinações por trás daquela suposta verdade escondiam o que era realmente verdadeiro para ela, o *universal*. Este é seu *ser* verdadeiro, o conhecimento de que é um saber mediado, mas para que saiba o que se é, tem de fazer o caminho de ultrapassar o ser em sua imediatez, ou penetrar em si mesmo. Ora, como se observou até aqui, a consciência teve que colocar, por meio do “exemplo” – reflexo –, sua verdade em questão, para descobrir se de fato era daquele jeito que imaginava ser. A partir do momento em que tenta conhecer como acontece essa relação de seu ser com os elementos que compõem a sua exterioridade, sua verdade desvanece, transparecendo, assim, um saber contrário àquela verdade pressuposta inicialmente. O fator de diluição deste ser deve-se à natureza negativa do tempo, que demonstra por meio do visar a incapacidade da consciência em formar um conteúdo concreto através da imediatidade dessa experiência. Nesse sentido, como aponta Albizu (1999, p. 175, tradução nossa): “o tempo é a unidade da negatividade que é cada agora; não é distinto do agora, senão que se encontra todo neste e como cada agora não é todo o tempo, o tempo é o essencial não-ser do ser”. O tempo sob a forma do agora tem a função de fazer com que aquela verdade seja suprasumida, elevando, através de sua negatividade, a consciência para uma nova figura. O tempo é, assim, responsável por fazer com que o saber se interiorize nesse ser imediato e execute, por meio de sua negatividade, a ultrapassagem para um novo momento.

Desse modo, a consciência faz dessa experiência do agora o momento inicial da apreensão do ser – vide página 68. A negatividade do tempo opera, assim, não somente como abertura para o conhecimento do ser, mas também como o início de compatibilização entre o tempo e o conceito, ou a interiorização do tempo realizada no conceito. Nesse sentido, a experiência sensível é o primeiro momento dessa compatibilização, que tem como seu destino a condução de uma sequência de experiências até o momento em que o tempo seja finalmente supracumulado pelo conceito, vindo a consolidar no absoluto o término dessa negatividade que atinge a igualdade entre o ser e o pensar. A FE é esse processo de elevação do conceito frente ao tempo, no entanto, os momentos de compatibilização entre o tempo e o ser não ficariam resumidos a sua exposição histórica, haveria mais relações que demonstram essa possibilidade. O objetivo dos próximos itens consiste nisso.

2.3- TEMPO E CONSCIÊNCIA

A seção anterior permitiu esclarecer o modo pelo qual Hegel determina que a certeza sensível é a figura mais incipiente e abstrata do Espírito. Essa asserção conquista sua validade diante da experiência do fenômeno do *isto* – espaço-tempo –, no qual acaba dissolvendo, pelo próprio movimento do pensar⁶⁰, a verdade inscrita àquela certeza, logo, a de ser um conhecimento imediato e singular de uma coisa advinda de uma intuição. Sendo assim, o que a caracteriza, na verdade, é uma ultrapassagem – supracumulação – desse momento, em que o “meu” *visar* do *isto* não é mais a simples e imediata expressão de um objeto proveniente da sensação, mas daquilo que, passado pelo crivo da consciência, foi *percebido*. A percepção é, desta forma, o resultado do desdobramento da experiência do *isto*, em que a exterioridade abstrata e vazia da natureza do tempo se revelou como a coisa sem conteúdo e, portanto, universal⁶¹.

⁶⁰ “O pensar mesmo deve examinar-se, [para ver] em que medida é capaz de conhecer” (HEGEL, ECF, 2005, p. 109).

⁶¹ “Seu ver, nem é um ver da árvore, nem o dessa casa; mas é um ver simples que embora mediatizado pela negação dessa casa etc., se mantém simples e indiferente diante do que está em jogo: a casa, a árvore”. Isto é, “quando digo este aqui, estou dizendo todo este, todo aqui” (HEGEL, FE, 2008, p. 89).

Com efeito, foi isso que o t3pico anterior mostrou, enfatizando a import3ncia e relev3ncia do tempo como o primeiro momento de apreens3o do fen3meno⁶² atrav3s da consci3ncia. Embora tenha sido exposto o passo-a-passo desse processo na certeza sens3vel, a figura em quest3o n3o informa, por exemplo, a maneira como essa subjetividade acaba intuindo o tempo, ou de forma mais ampla, como pode haver uma copertin3ncia entre duas caracter3sticas particularmente distintas: o tempo e a consci3ncia. O objetivo, aqui, se resume a essa tentativa de mostrar a 3ntima rela33o desses dois conceitos que, se por um lado suscita uma justificativa para o modo pelo qual a certeza sens3vel se desdobra, por outro lado revela, como fruto do Esp3rito, de um eu = eu, a origem 3ntima que acomete esses conceitos.

Posto isto, a pergunta que inicia essa se33o 3 a seguinte: como pode haver um car3ter subjetivo do tempo, sendo que na *Filosofia da Natureza* Hegel concebe o tempo sem a necessidade de qualquer explica33o que seja baseada em teor subjetivo? Ou ainda: diante da perspectiva de transpor o tempo das coisas para o sujeito, como se torna poss3vel, para a subjetividade, interiorizar o tempo, a exterioridade? Haveria, em Hegel, a hip3tese de uma distin33o entre o conceito de tempo na *Filosofia da Natureza* e o da FE? Para que seja poss3vel responder a tais quest3es 3 necess3rio recorrer a outros textos de Hegel, assumindo que eles sirvam, neste caso, como uma esp3cie de plano de fundo para o que acontece na FE.

Na *Filosofia da Natureza*, Hegel inicia sua exposi33o sobre o espa3o e o tempo contestando Kant. Hegel lembra que a partir de Kant tornou-se habitual determinar que o espa3o e o tempo sejam apenas uma forma da intui33o sens3vel e, sendo assim, algo somente subjetivo na representa33o⁶³. Hegel, ao mostrar a posi33o de Kant, tenta sutilmente avisar o equ3voco que h3 nela, pois deposita exclusivamente na intui33o sens3vel a compreens3o do espa3o e do tempo. Nesse sentido, Hegel se coloca numa posi33o contr3ria a de Kant, uma vez que o conhecimento do espa3o e do tempo n3o seria subjetivo, mas efeito objetivo do extravasamento da Ideia. Em outras palavras, Hegel colocaria o conhecimento do espa3o e do tempo como resultado da exterioridade da Ideia, no que independeria de uma subjetividade. Mas isto n3o se sustenta.

⁶² O que est3 por tr3s do conceito de fen3meno? Hegel, o justifica assim: “Por isso se chama *fen3meno*; pois apar3ncia 3 o nome dado ao *ser* que imediatamente 3 em si mesmo um *n3o-ser*. Por3m, n3o 3 apenas um aparecer, mas sim fen3meno, uma *totalidade* do aparecer”. (HEGEL, FE, 2008, p. 116)

⁶³ Cf. Hegel, ECF, 1997, p. 47

Hegel não propõe excluir esse componente do conceito de tempo; pelo contrário, sua interpretação permite redefinir o alcance da subjetividade do tempo.

Apesar dessa crítica inicial feita a Kant por causa de sua concepção unilateral acerca do tempo, Hegel não elimina, como era de se supor, essa tese kantiana. Na verdade, ele se mostra bem próximo do quadro intuicionista estabelecido por Kant, pois ao fazer do tempo “um sensível não-sensível”, adota certas noções que não o distanciam da apreensão kantiana. Isto é, ao afirmar, por exemplo, que “o tempo é como o espaço uma *pura forma da sensibilidade* ou do *intuir*” (HEGEL, ECF, 1997, p. 54), Hegel não estaria iniciando uma nova forma de pensar essa sensibilidade, mas definitivamente colocando-a em termos que descrevem a sensibilidade de acordo com aquilo que Kant já fez. Em todo caso, Hegel não compactua integralmente com a determinação kantiana, e isso fica evidente a partir de sua análise da filosofia crítica, como se pode ver a seguir:

As representações dadas por meio do sentimento e da intuição são, segundo seu *conteúdo*, algo *multiforme*; assim como, segundo sua forma, por meio do *fora-um-do-outro* da sensibilidade [essas representações] estão em suas duas formas – espaço e tempo – que, como formas (como o universal) do intuir são formas *a priori*. (HEGEL, 2005, ECF, p. 111)

E objeta em seguida:

o sensível, ao contrário, é o [ser] fora-um-do-outro, o essente-fora-de-si; eis sua determinação-básica peculiar. Assim, por exemplo, o *agora* só tem [seu] ser em relação com um antes e um depois. Igualmente, só há vermelho enquanto o amarelo e o azul se lhe opõe.

Se isto foi bem compreendido, a objeção a Kant segue dois fatos: o primeiro – já mencionado –, que transforma as duas formas em algo subjetivo na representação; o segundo que, ao condicionar essas duas formas a um *a priori*, abrevia uma maior investigação, pois este conhecimento já estaria dado no sujeito/espírito. É deste modo que Hegel resume essas objeções à explicação kantiana que, por estar alicerçada sob

bases “psicológico-históricas⁶⁴”, limitaria o alcance das determinações apresentadas.

Essas objeções à explicação kantiana são o reflexo de um desacordo quanto ao horizonte cognitivo do sujeito. Em Kant, por exemplo, não haveria nada que estivesse fora do sujeito, dessa forma, a intuição do espaço e do tempo dependeria de um conhecimento *a priori*, uma espécie de propriedade formal do sujeito que determina o conhecimento do sensível. Entretanto, essa maneira kantiana de encarar a sensibilidade não impede que Hegel,

na teoria do espírito subjetivo e no momento da dedução da sensação e da intuição, como se preenchesse a lacuna que havia denunciado em Kant, vá reconhecer no espaço e no tempo os dois tipos da intuição formal do sujeito, mas então ele os explicita no curso do movimento mesmo da constituição do espírito. (ARANTES, 2000, p. 148)

Ora, esse movimento revela um esquema que transcende a simples consciência subjetiva. Na verdade, impõe a essa consciência, que intui imediatamente o espaço e o tempo, seu *ideal*, mas isso não significa que essa mesma consciência, ao intuir, ficaria diante dessa dupla como tal, portanto, como conceito universal. Para Hegel, estaria inscrito no intuir tanto o universal quanto o singular, no que a consciência os transformaria no contrário de si⁶⁵.

Essa leitura se torna transparente quando Hegel explica os pormenores da intuição no § 448 da *Enciclopédia*. Nela, ele afirma que a *inteligência* coloca o conteúdo da sensação como algo existindo fora de si mesmo, isto é, projeta-o no espaço e no tempo onde os intui. Ao expelir o conteúdo da sensação para o espaço e o tempo, Hegel avalia, portanto, que a “atividade da intuição [o que] produz primeiro [é] um [efeito de] remover de nós a sensação, uma transformação do objeto sentido em um objeto presente fora de nós” (ECF, 2011, p. 230). Essa transformação, que ocorre daquilo que era antes totalmente interior e imediato para um objeto sentido exteriormente, não altera o conteúdo da sensação, somente a inverte da forma da interioridade para a da exterioridade. Com efeito, convertida a sensação para um objeto exterior, esta última forma, segundo Hegel, receberia uma dupla significação: a primeira acepção consiste na transformação do objeto sentido para um objeto exterior à interioridade

⁶⁴ Cf. Hegel, ECF, 2005, p. 108

⁶⁵ Cf. Arantes, 2000, p. 149

do espírito na qual, ao receber a forma de algo exterior-a-si-mesmo, estaria de acordo com aquilo que constitui a natureza própria dos objetos, o espírito. – Veja que com isso Hegel coloca na exterioridade algo que vai além da simples constatação empírica, indicando, assim, uma transcendência. A segunda acepção, por sua vez, nota que essa transformação do sentido acontece por ter saído do espírito como tal e por isso adquire uma exterioridade que é espiritual. Portanto, é por meio do espírito que o objeto exterior recebe as determinações do universal e do abstrato, isto é, permite que aquilo que foi imediatamente sentido e posto na exterioridade seja uma simples universalidade sem conteúdo. Ora, esse extravasar do espírito para o objeto exterior conduz àquilo que compõe o conceito de exterioridade, ou seja, a dupla forma do espaço e do tempo. Concluindo seu pensamento, Hegel (ECF, 2011, p. 230) diz que: “assim, pela intuição, as sensações são postas espacialmente e temporariamente”.

Com isso, ao tecer a maneira pela qual a intuição chega a experimentar o espaço e o tempo, Hegel elucida o equívoco de Kant. Ao reduzir a compreensão do espaço e do tempo apenas a formas subjetivas, toda a construção cognitiva dependeria exclusivamente de um dado já impresso na consciência, um *a priori*. Conforme foi observado, Hegel desconstrói essa tese que concentra o conhecimento do espaço e do tempo unicamente em nossa intuição. Para ele, o objeto sentido recebe do *espírito intuicionante* a forma do espacial e do temporal, o que significa que as coisas mesmas são espaciais e temporais, isto é, que lhes são originariamente fornecidas pela ideia, eterna criadora. Segundo Hegel (ECF, 2011, p. 231):

Portanto, quando nosso espírito intuicionante concede às determinações da sensação a honra de dar-lhes as determinações abstratas do espaço e do tempo, e de fazê-las assim objetos propriamente ditos, como também de assimilá-las, então não ocorre aqui absolutamente o que ocorre segundo a opinião do idealismo subjetivo, a saber, que só receberíamos a maneira subjetiva de nosso determinar, e não as determinações próprias do objeto mesmo.

A questão acima verificou aquilo que para a certeza sensível é *inessencial*, a saber, que o que ela capta por meio da sensibilidade vai além da opinião do idealismo subjetivo. A coisa a qual ela acessa não recebe somente a maneira subjetiva de nosso determinar, mas recebe as determinações do objeto mesmo enquanto espaço-temporais. O *isto*, ou a

sensação da coisa que foi externada, não advém puramente do simples contato sensível, ela ocorre graças ao espírito intuicionante que concede às determinações da sensação a honra de dar-lhes as determinações abstratas do espaço e do tempo. Por conseguinte, esse alargamento da relação entre o tempo e a consciência revela um aspecto pouco explorado, mas importante: que às costas do desdobramento do pensar fenomênico elaborado por Hegel se esconde uma relação mais forte entre a consciência e o tempo do que imaginada à luz da certeza sensível. Ali, está exposta somente a experiência propriamente dita do tempo, como afirma Bouton (2000). Por ser de sua natureza um saber extremamente vazio, somente experimenta a vacuidade de seu saber, logo, a de sentir a exterioridade abstrata do espaço e do tempo, na qual fica limitada a isso. Acontece que “*para nós*” isso revela o primeiro momento de uma íntima relação que ultrapassa a simples experiência fenomênica; tempo e consciência estariam conectados de maneira mais forte, muito mais que uma compreensão genérica de concessão do espírito à intuição sensível.

Sendo assim, de que maneira Hegel formula essa relação? Ele fornece uma pista no final da FE, quando afirma que “o tempo é o puro Si *exterior* intuído” (HEGEL, FE, 2008, p. 539). Mas o que isso significa? Significa que para Hegel a consciência de Si em contato com o tempo revela algo mais profundo do que poderia ser elucubrado na figura da certeza sensível, isto é, demonstra que o *eu* é ele mesmo o tempo. Em outras palavras, ao invés do tempo e consciência serem coisas distintas e adjacentes, Hegel atribui a eles um parentesco próximo que resulta na afirmação da consciência de Si ser a abstração e exterioridade vazia intuída do tempo. Portanto, para Hegel, o *eu* e o tempo são correlatos.

Isto começa a ficar claro quando se percebe que Hegel une o tempo e a consciência através da negatividade. Ao reconhecer no caráter negativo do tempo a negatividade do Si puro do ser-para-si, Hegel reclama ao negativo a função de mediar essa relação. Segundo Arantes (2000, p. 158), “é a forma da *unidade negativa* que põe em relevo, de início, o parentesco que liga o eu ao tempo”, e arremata dizendo que a “relação negativa (...) permite pôr em evidência o princípio de co-pertinência do eu e do tempo”. Embora tenha sido sublinhada a importância do negativo para essa relação, falta mostrar como ela está presente na FE.

De acordo com a leitura realizada por Arantes (2000), isto se daria a partir da forma reflexiva do Si. O autor cria um paralelo entre o tempo e a consciência de si para afirmar que ambos, em si mesmos, agem de modo a se distinguirem. O tempo, por ser uma atividade negativa ideal, se diferencia a todo o momento como aquilo que alterna “cisão e

soldamento”, ao passo que a consciência, como é exibida na FE, demonstra que ela é o diferenciar do não diferenciado⁶⁶. As palavras de Hegel no final da FE explicitam mais detalhadamente isso:

- O Eu - Tem um conteúdo que *distingue* de si, pois é a negatividade pura ou o cindir-se; o Eu é *consciência*. Esse conteúdo é, em sua diferença mesma, o Eu, por ser o movimento do suprassumir-a-si-mesmo; ou essa mesma negatividade pura que é o Eu. O Eu está no conteúdo como diferenciado, refletido sobre si. (HEGEL, FE, 2008, p. 537).

Conforme identificado acima, a ação do negativo age no tempo como também no Si puro do mesmo modo, revelando que na origem dessa relação íntima está o movimento de cindir-se. Ora, essa atividade ininterrupta do tempo de separar, dividir, e ainda estar contido na unidade temporal, é devida exclusivamente à força de criação da negatividade. Acontece que Hegel não limita a ação do negativo ao tempo. Ele percebe que a consciência somente se configura como tal a partir do cindir-se, portanto, que a diferença do conteúdo do Eu ocorre na separação que foi efetivada por uma negatividade pura. Mas esse distinguir de conteúdos no Eu não os elimina, apenas possibilita dividir aquilo que para a consciência não tem separação – o não diferente. Todavia, ao compartilhar o princípio de negatividade é possível inscrever o tempo na consciência. No exame de Arantes (2000, p. 159):

A proposição segundo a qual o tempo é o mesmo princípio do eu = eu da pura consciência de si remete-nos a esse processo de diferenciação interna em que a identidade do eu = eu mostra-se como uma relação negativa infinita. Essa aproximação que Hegel nos convida a fazer permite-nos dizer que a negatividade do tempo, neste nível atingido pela análise, exprime esse momento da diferenciação do Si que Hegel designa pelo termo *Urteil*.

Então, pode-se afirmar que o processo de diferenciação interna do eu = eu da pura consciência, acontece devido à negatividade do tempo. Por conseguinte, a partir dessa constatação alcança-se outra: o tempo não

⁶⁶ “A consciência distingue, mas distingue algo tal que para ela é ao mesmo tempo um não-diferente”. (HEGEL, FE, 2008, p. 135)

é apenas responsável por permitir que haja diferenciação dos momentos do Si, mas ele constitui a origem dessa divisão. Nesse sentido, a cisão que há na consciência entre um sujeito e um objeto seria referendada por aquela diferenciação que resultaria no espírito que se torna eu. Essa divisão originária que faz com que se atinja uma livre subjetividade, um eu = eu, só é possível quando a consciência em sua divisão interna – sujeito e objeto – possui um objeto que não é mais diferente do sujeito, a consciência de si⁶⁷. O tempo e a consciência estão unidos pela ação originária da divisão; seja como diferença que nasce, seja como diferença que desaparece:

Mas esse eu = eu é o movimento que-se-reflete sobre si mesmo; pois sendo essa igualdade, como negatividade absoluta, a absoluta diferença – a igualdade do Eu consigo mesmo se contrapõe a essa diferença pura, que enquanto diferença pura é ao mesmo tempo objetiva para o Si que se sabe -, há que exprimir-se como o *tempo*. (HEGEL, FE, 2008, p. 541)

À luz de tal interpretação da relação negativa, o movimento de cisão repercute no tempo como na consciência de um modo mais íntimo, desvelando, na diferenciação do Eu, a negatividade do tempo. E desse modo, mostra que essa divisão dá origem a própria consciência, na qual se segmenta em sujeito e objeto. E vai além, determina que essa mesma divisão coloca um fim a ela quando possui um objeto que não é diferente de um sujeito. O eu = eu é a manifestação da atividade negativa do tempo face a essa pura diferença que se sabe objetivamente como Si, como expressão do tempo. Nesse sentido, o tempo para Hegel possui uma conexão elementar com o eu; mais que a simples constatação sensível do objeto fenomenal, ela repercute nas entranhas da FE constituindo a base pela qual a consciência e a consciência de si se exprimem, agora, como unidade do pensar e do tempo⁶⁸. Assim, ambas explicam-se através da cisão originária em que a diferença atua como o caminho que estratifica o pensamento e, junto a ele, o tempo. Caso a diferença fosse deixada de lado pela reflexividade do Eu – do pensar-, o tempo seria a expressão calma e objetiva da extensão. Ao ficar retido dentro de si mesmo sem que nada o diferenciasses, o tempo acabaria permanecendo igual a si, sem nada que o “perturbe”; assim, somente a partir do momento em que a diferença

⁶⁷ Cf. Arantes, 2000, p. 160

⁶⁸ Cf. Hegel, FE, 2008, p. 541

estivesse inscrita no tempo haveria a divisão das etapas do Eu. Nas palavras de Hegel (2008, FE, p. 541): “Mas a diferença deixada a si mesma – o tempo sem repouso e sem pausa – antes colapsa dentro de si mesma: é a quietude objetiva da *extensão*. Ora, essa é a pura igualdade consigo mesmo – o Eu”. Inversamente, Hegel aponta para a igualdade do eu = eu. Enquanto o Eu estivesse chafurdado no tempo e, portanto, na diferença, não haveria calma até que cessasse a diferença no saber absoluto, na unidade perfeita do eu = eu.

Decorre daqui que a estratificação do pensamento ocorre graças à necessidade de que seja interrompido o fluxo ininterrupto do tempo por cortes nessa continuidade. Se assim não fosse, não haveria como a consciência ser o diferenciar do não-diferenciado; a negatividade do tempo assume a responsabilidade de escalonar os momentos do Eu, à medida que o Eu instaura rupturas na continuidade do tempo. Ora, isto acontece devido ao extravasar do Eu para a exterioridade, logo, para a existência temporal. Sabe-se que, ao referendar o tempo, o Eu assume-se por ser abstrato. Dado o caráter abstrato em que Hegel fundamenta essa relação inicial, identificando na esfera do Eu o contato com o tempo e sua finitude, o eu adquire os aspectos da exterioridade. Diante de sua pobreza, o eu quer alcançar uma determinação mais elevada, ou seja, quer sair de sua abstração para o concreto: “O fato de ter uma estrutura temporal não dispensa o eu, ao prosseguir o caminho de sua constituição, de ultrapassar a primeira configuração de sua subjetividade abstrata” (ARANTES, 2000, p. 162).

O que está em questão, aqui, é a forma como Hegel conduz esse Eu abstrato ao reencontro consigo mesmo em sua unidade, o eu = eu. Os elementos dispostos nessa discussão apontam para um problema paradoxal: afinal, a partir do momento que o eu é da mesma forma que o tempo em sua exterioridade abstrata, como é que essa subjetividade consegue dar cabo do fluxo do tempo para reencontrar a si mesmo em sua perfeita unidade? Ora, apesar de assumir as características do tempo, a subjetividade diferiria da progressão abstrata do tempo. A unidade do eu, por causa da diferenciação, teria de ir contra ao movimento ininterrupto do tempo. Nesse sentido, Arantes (2000, p. 163) argumenta que:

Para reencontrar-se, para restituir sua unidade, o eu deve, por conseguinte, subtrair-se à dispersão exterior e regrada do tempo, arrancar-se à repetição uniforme da mesma unidade do tempo. Ora, ele consegue dominar o tempo, justamente, quebrando sua continuidade, introduzindo cortes nessa

continuidade. Mesmo reconciliando-se com a duração, é pela descontinuidade que o eu se libera do tempo e se mostra como sua potência.

A negatividade tem papel primordial na relação entre esses dois conceitos, desvelando relações que vão além de uma experiência propriamente dita do tempo pela certeza sensível; seja como uma intuição que acessa as coisas em si mesmas através de um espírito que fornece as determinações do espaço e do tempo, seja como uma relação negativa que demonstra na igualdade do eu = eu, a cisão que torna o espírito em um eu, tempo e consciência são a realização estrutural da FE em sua divisão, em seu escalonamento até a chegada ao absoluto.

2.4- TEMPO E CONCEITO

Fruto daquilo que até agora veio sendo discutido, a relação entre tempo e conceito aparece no limiar da FE. No prefácio da obra, Hegel, em meio a uma peleja com o saber matemático, faz a seguinte constatação: “o tempo é o próprio conceito sendo-aí” (HEGEL, FE, 2008, p. 52). Segundo o autor, o conhecimento matemático é incapaz de apreender o tempo em seu conceito mesmo – ainda que ele pudesse de fato tratar do tempo fazendo demonstrações de sua experiência como, por exemplo, de um cálculo de queda livre e etc., a partir do momento em que não houvesse mais provas, o conhecimento matemático acabaria mostrando seu limite e a necessidade de um conhecimento mais amplo que o justificasse⁶⁹; seu saber, além de superficial, residiria em proposições mortas e rígidas. Com efeito, o que é morto não se move e, assim não exala a diferença, oposição essencial que gera o pensamento. Portanto, Hegel não está de acordo com a leitura matemática que vislumbra o tempo como base para aplicação de suas fórmulas; pelo contrário, o tempo é, para ele, a pura inquietude da vida e a diferença absoluta. Por ser a negatividade, transforma e dá movimento ao que antes estava paralisado e, por isso, seu conceito é muito mais amplo do que aquele da determinação matemática que o compreende apenas na aplicação de suas fórmulas.

Hegel sintetiza isso em poucas palavras quando afirma que a matemática “não põe o *tempo* como tempo” (HEGEL, FE, 2008, p. 52). Falta a ela o que a filosofia esbanja, a saber, ser o conteúdo de um conceito

⁶⁹ Cf. Hegel, FE, 2008, p. 52

que está sendo aí. Talvez seja por isso que Hegel apresente o tempo nessa discussão, afinal ele representa mais que uma base para cálculo, ele é a vida em seu incessante movimento de vir-a-ser. Nesse sentido, a filosofia assimila o conceito de tempo, à medida que é o processo que produz e percorre os seus momentos constituindo, assim, a engrenagem de um conhecimento vivo. Em suma, o que é essencial é o próprio evanescente. O filósofo entende que:

A aparição é o surgir e passar que não surge nem passa, mas que em si constitui a efetividade e o movimento da vida da verdade. O verdadeiro é assim o delírio báquico, onde não há membro que esteja ébrio; e porque cada membro, ao separar-se, também imediatamente se dissolve, esse delírio é ao mesmo tempo repouso translúcido e simples. Perante o tribunal desse movimento não se sustêm nem as figuras singulares do espírito, nem os pensamentos determinados; pois aí tanto são os movimentos positivos necessários, quanto são negativos e evanescentes. (HEGEL, FE, 2008, p. 53)

Sem perder o foco da discussão, o que se travou acima foi a tentativa de identificar a causa que justifica Hegel emitir a constatação inicial que aproxima tempo e conceito. Conforme visto, seu sentido ultrapassa a mera representação matemática, pois o tempo é o conceito que em si mesmo é a diferenciação absoluta, a negatividade; o que não permite, como no caso da matemática, conhecer a plenitude de seu conceito, haja vista que para esta o tempo é captado como sendo um fragmento inerte.

Aparentemente resolvido o problema, Hegel se manifesta, no final da FE, reformulando a constatação inicial: “o tempo é o *conceito* mesmo, que *é-aí*, e que se faz presente à consciência como intuição vazia” (HEGEL, FE, 2008, p. 538). Na sentença acima, Hegel compreende a relação entre o tempo e o conceito, dizendo que o tempo é apenas o conceito apresentando-se como “intuição vazia” ou “conceito somente intuído”. Ora, diante dessa nova complexidade, de que maneira Hegel liga o tempo e o conceito? Sendo a consequência das análises anteriores, a presente seção não faz nada de novo, somente retoma aquilo que Hegel, em várias passagens, escancara, isto é, o tempo é a “diferença para si sendo-aí, é o negativo em si mesmo (...) a negação que se refere a si” (HEGEL, ECF, 1997, p. 54). Transita novamente na esfera da

negatividade o momento de união entre o conceito e o tempo, embora exista, nesta unidade do pensar e do tempo, o complicador da intuição.

De acordo com o que foi dito, é por meio da negatividade que a unidade do conceito e do tempo tem de ser captada. A razão e o tempo compartilham a mesma estrutura negativa, permitindo explicar, frente a essa determinação, a causa que faz o conceito participar do tempo e, por ele, o modo como alcança a esfera do ser-aí. Nesse movimento duplo em que se estabelecem as relações entre o pensar e o tempo, pode-se indicar a maneira pela qual a consciência, em seu estágio ainda “primitivo”, é formada. Isto é,

assim como o tempo se apodera de todo ente e o muda prontamente em não-ente, o conceito penetra as categorias finitas para mostrar em cada uma delas a presença do Outro na constituição de seu sentido. Ao negativo do processo conceitual concreto corresponde o negativo do processo abstrato do tempo. (ARANTES, 2000, p. 169)

A “invasão” do Eu no tempo concomitantemente ao do tempo no Eu, configura esse processo de formação que se mostra inicialmente à consciência como intuição vazia. Do ponto de vista do Espírito, sua compreensão frente a esse momento é clara: enquanto esse conceito for somente intuído e não compreendido em sua vasta dimensão - no Si-, o conceito e o tempo representam aquilo que está aí sendo sem nenhuma mediação. Permanece, assim, em sua existência abstrata, na qual Hegel conclui afirmando que: “por esse motivo, o espírito se manifesta necessariamente no tempo” (HEGEL, FE, 2008, p. 538). Ora, esse aí sendo, só acontece, como se frisou, a partir da relação negativa do tempo com o conceito; nesse vazio, o espírito tem o seu primeiro contato com a exterioridade e, diante dela, o reconhecimento de saber que sem essa experiência ele próprio não se forma. Essa ascense tem de, necessariamente, ocorrer no tempo, pois ele é a inquietude e a diferença capazes de transpor a abstração até a concretude do Conceito. Segundo Hegel (FE, 2008, p. 539):

O tempo se manifesta, portanto, como o destino e a necessidade do espírito, que [ainda] não está consumado dentro de si mesmo; como a necessidade de enriquecer a participação que a consciência-de-si tem na consciência, e de pôr em movimento a *imediatez do Em-si* – a forma em que

está a substância na consciência. Ou, inversamente – tomando o Em-si como o *interior* – [como a necessidade] de realizar e de revelar o que é somente *interior*; isto é, de reivindicá-lo para a certeza de si mesmo⁷⁰.

De igual maneira, Hegel sintetiza afirmando que o espírito se manifesta no tempo até o momento em que não apreende seu conceito puro, por consequência, enquanto não elimina de Si o tempo. Enquanto o espírito for incapaz de apreender o tempo e o conteúdo do em-si, ele continuará apenas intuindo o conceito. O espírito tem, assim, a função de dissolver todo o conteúdo determinado – em-si -, ainda que o tempo seja a própria negação. Em sua necessidade de enriquecer, o espírito suprassume a sua forma-de-tempo, e atinge o nível de uma intuição que é concebida e concebendo. Esse movimento, que revela essa necessária passagem da consciência para a consciência-de-si, sublinha também a importância que existe na experiência para a tomada do saber; o espírito tem que necessariamente diferenciar dentro de si para que então possa apreender o que é a diferença no conceito puro: o tempo e o conteúdo, ou o Em-si.

Enfim, o tempo é o elemento negativo do mundo sensível. O pensamento, porém, é a mesma negatividade de maneira mais íntima, eliminando todo ser finito e toda forma determinada. Com efeito, ao se fazerem presentes à consciência, ambos assumem a forma da exterioridade e da abstração. Esse momento que é intuído e, sendo assim, indeterminado, deve, frente à subordinação inicial, ser superado ou invertido, de modo que a consciência-de-si faça dessa experiência exterior a ela e, portanto, do tempo em seu conteúdo abstrato, o momento de conhecimento da realidade finita. O espírito que apreende seu conceito puro ou que retornou a ele como forma de recordar a maneira pela qual conseguiu abandonar as determinações abstratas não pode ser posto como resultado do aniquilamento do tempo, ou seja, como o tempo sendo sua potência, mas antes o seu contrário, ou seja, a negatividade do espírito é a potência do tempo. O espírito que é em si o movimento do conhecer

⁷⁰ Diante do que foi exposto, retomo um outro momento que Hegel expressa esse olhar para o fundo das coisas. “Fica patente que por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver; a não ser que nós entremos lá dentro – tanto para ver como para que haja ali atrás que possa ser visto” (HEGEL, 2008, p. 132). A passagem para a consciência-de-si releva esse olhar que ultrapassa a mera consciência imediata sobre as coisas apresentando algo mais profundo que o mundo finito e temporal, a infinitude do pensar.

deve retornar sobre si como o movimento de um círculo que, ao final, sabe que aquilo que o precedeu nada mais é que ele mesmo em seu todo diferenciado.

Em última instância, o tempo é o mesmo princípio do Eu = Eu da pura consciência-de-si; ele é o simples conceito ainda em sua exterioridade e abstração como um intuído de fora. Embora seja assim o finito, seu conceito não é a negatividade total, mas tem esta em si como sua essência universal e frente a esta sua potência. Dessa forma, Hegel liga o espírito à negatividade do tempo; define que diante dessa negatividade total o tempo é sua forma imediata e exteriorizada, cuja intuição dela se caracteriza por ser a própria expressão do conceito enquanto pensamento do finito. Hegel defende tudo isso assim:

O Conceito, na sua identidade consigo livremente existente para si, Eu = Eu, é em si e para si a absoluta negatividade e liberdade, por isso o tempo não é potência dele, nem ele está no tempo nem é [algo] temporal, mas *ele* é muito mais a potência do tempo, como sendo [este] apenas esta negatividade como exterioridade. Só o natural é portanto, enquanto é finito, sujeito ao tempo; o verdadeiro, porém, a ideia, o espírito, é *eterno*. (HEGEL, ECF, 1997, p. 55)

Hegel conclui desta forma aquilo que acima foi exposto pela perspectiva da FE. Expõe suas razões para defender a relação da negatividade com o tempo e o conceito e, com isso, algo mais interno e intrincado. O Conceito é a negatividade absoluta que age como potência do tempo e, por isso, intimamente ligado a ele.

2.5- ABSOLUTO: O ETERNO NO TEMPO E VICE-VERSA

Assim, chega-se a análise do resultado que colocou o tempo em contato direto com o Absoluto, o eterno. Na determinação hegeliana acerca do tempo ser o conceito sendo-aí na forma do intuído, essa relação mostrou mais do que a necessidade intrínseca do espírito de dominar sua figuração imperfeita querendo, com isso, igualar a consciência-de-si com a consciência⁷¹ – ora, que o tempo se manifesta como o destino para o espírito; de fato, a FE é esse caminho de re-memoração de seus

⁷¹ Cf. Hegel, FE, 2008, p. 538

momentos, mas se observado a partir de um plano formal, esse desenlace ocorre por causa da negatividade absoluta do Conceito que atua como potência para o tempo. Ao colocar nesses termos essa relação, o problema passa a ser outro: que na relação do conceito e do tempo, o tempo só é real porque é a manifestação da eternidade, do Absoluto. Em outras palavras, o eterno em seu conceito tem de ser, então, a manifestação efetiva de si como tempo, de modo que em sua própria determinação enquanto conteúdo pensado compreenda que o tempo não é mais o simples conceito que está aí, mas o próprio ser-aí eternizado transformado em absoluto. Analogamente, Hegel (FE, 2008, p. 539) afirma que: “Por essa razão deve-se dizer que nada é sabido que não esteja na experiência; - ou, como também se exprime a mesma coisa – que não esteja como *verdade sentida*, como *Eterno interiormente revelado*”.

Corroborando com essa leitura de que o tempo somente é expresso como um refletir de si mesmo ou manifestar da eternidade a compreensão segundo a qual, enquanto partilhar exclusivamente da natureza, o tempo por ser o negativo e ainda a contradição não resolvida, não é capaz em si pela reflexão que o identificaria e o realizaria para si mesmo. Nesse sentido, o tempo da natureza não chega a discernir em si a diferença que o tornaria apto para apreender o que é ele mesmo. Sem o espírito, o tempo natural é amorfo e irrefletido, não pode eternizar-se.

Isso é o que se percebe quando observado o fluxo do tempo na natureza. O crescimento das formas animais e o progressivo caminhar do tempo somente tem a capacidade de fazer com que essa dimensão sensível tenha um conhecimento do imediato. É no presente, no agora, que se estende a sensibilidade dessas formas, que representam em si mesmas o tempo simplesmente vivo e não retornado ao seu começo; são a simples e mera reprodução do movimento do tempo sem nenhum corte em sua continuidade, por isso, irrefletido. Portanto, o tempo natural somente pode refletir nele mesmo como tempo, à medida que estiver disposto no e para o espírito.

Hegel, ao reconhecer no tempo a manifestação do exterior, como também a negatividade e a contradição, chegou, através do movimento orgânico do pensamento em sua alienação de si, à reflexão sobre o tempo – compartilha a mesma negatividade do tempo, mas ao contrário dessa que representa o mundo finito, ela é a negatividade suprema inscrita no Conceito, ela é a liberdade e assim, não limitada ao natural, logo, eterna. Além disso, ao determinar que o Conceito atua como potência do tempo, estruturou o modo de ligação que faz com que o eterno seja o princípio elementar constitutivo de tudo o que é através do tempo. Afinal, como Hegel afirma na *Filosofia da Natureza*, o tempo “é este *vir-a-ser*, surgir

e perecer, o *abstrair essente*, o *Kronos* que tudo pare, e que seus partos destrói [devora]” (ECF, 1997, p. 55). Em todo caso, essa junção entre o pensar e o tempo não deve repercutir na maneira como a eternidade possa ser compreendida. Ainda que o Conceito subtraia de si o horizonte temporal, é nítido – conforme seção anterior – que essa *Aufhebung* que sai do tempo e se desloca para o eterno acabe sendo apreendida como uma abstração do tempo:

O conceito da eternidade não deve porém ser apreendido assim negativamente como a abstração do tempo, de tal modo que ela como que exista fora dele; nem no sentido de que a eternidade venha após o tempo; assim a eternidade seria transformada no futuro, em um momento do tempo. (HEGEL, ECF, 1997, p. 56)

De fato, o que se pretende afirmar é que a eternidade é a absoluta ausência de tempo. Essa interpretação feita por Hegel vem a contrapelo da posição defendida na metafísica, segundo Arantes (2000). Para ele, quando a metafísica pretende demonstrar a eternidade do mundo, ela a concebe pela ausência do começo do tempo, isto é, a apreende sob o estatuto temporal do infinito. Ora, se o eterno é o tempo infinito, o eterno é o incomensurável da temporalidade. Não é esse o desejo de Hegel quando afirma que o eterno não deve ser apreendido sob as características abstratas do tempo. Antes, se deve evitar fazer esse tipo de correlação que institui o eterno no regime da temporalidade - a citação acima, por exemplo, narra o equívoco de compreender o eterno como algo depois do tempo, num futuro: “A eternidade não é antes nem depois do tempo, não antes da criação do mundo nem quando ele se acaba; mas a eternidade é presente absoluto, o agora sem antes nem depois” (HEGEL, ECF, 1997, p. 28).

O que Hegel vislumbra aqui como característica que perfaz a eternidade é catalisado pelo Conceito. Sabe-se que o $Eu = Eu$ é o movimento que reflete sobre si mesmo; por sua vez, o eterno é da mesma forma que essa igualdade, pois está contida nela a diferenciação que origina sua identidade, ou seja, a eternidade é desde o início aquilo que é idealizado/pensado no Conceito, não existindo nada fora dele a partir de uma abstração do tempo. No entanto, Hegel, ao constatar que o eterno é esse momento da diferenciação em si mesmo caracterizado como Conceito, utiliza uma terminologia que parece não caber aqui para denominar o eterno, no caso, ele diz que a eternidade é o presente absoluto. Apesar de ter formado uma noção acerca de que o eterno seja

uma representação “atemporal” do Conceito, do saber Absoluto, e com isso uma manifestação de ser sempre aquilo que está aí, o eterno pode ser confundido com uma outra ideia temporal que demonstra a permanência das coisas, portanto, do problema da duração. Em outras palavras, por ser o eterno a igualdade de si mesmo em todos os seus momentos, ele perdura permanecendo como aquilo que não tem alteração, ele dura.

O equívoco em querer determinar a intemporalidade absoluta do tempo como duração consiste no fato de que na eternidade não há tempo natural. Todavia, apesar de correta em sua conclusão, a justificativa para ela não é tão fácil quanto se imagina. Deve-se a isso o desdobramento feito por Hegel na relação entre tempo e Conceito. Ali, foi constatado que na necessidade de o espírito tornar a consciência-de-si plena de consciência o tempo nada mais é que um momento alienado do Si. Dessa maneira, o próprio tempo é em seu conceito eterno. Ora, chega-se, assim, a um paradoxo: no eterno não há tempo; o tempo é eterno. A saída de Hegel para esse problema consiste em dizer que o tempo que é eterno não é qualquer tempo; ele nem mesmo pode ser o presente, o agora, mas que o tempo-enquanto-tempo é o seu conceito. Hegel complementa isto ao ressaltar que:

Este mesmo porém, como cada conceito em geral, [é] o eterno, e por isso também [é] presente absoluto. A eternidade não será, nem foi, mas ela é. A duração é também diferente da eternidade nisto, que ela é apenas um relativo supressumir do tempo; mas a eternidade é duração infinita, isto é, não relativa porém em si refletida. (HEGEL, ECF, 1997, p. 56)

Essa diferença que salienta Hegel resulta da simples determinação dada para o eterno, isto é, aquilo que não está no tempo é sem-processo: “Ora, desse modo vemos uma dupla referência temporal intervir na própria definição da eternidade: por um lado, a eternidade se deixa compreender como ‘intemporalidade absoluta’, como abolição infinita do tempo; por outro, como ‘duração refletida em si mesma’” (ARANTES, 2000, p. 178).

Hegel passa então a exemplificar casos dessa duração, afirmando que tanto aquilo que é o mais perfeito, como também o péssimo, compartilham dessa apreensão da eternidade duradoura. Para ele, não só o universal sem-vida e inorgânico é classificado como péssimo – o Sol, as rochas, as obras dos homens, o espaço-tempo, em suma, a universalidade abstrata -, divide a denominação de duradoura, mas

também aquilo que é o mais perfeito, o concreto em si, a lei, a ideia, o espírito. Se o eterno duradouro carrega dentro de si essas duas formas da universalidade, deve-se decidir, segundo Hegel, se algo é o processo total ou somente um momento do processo. Nesse sentido, Hegel vai dizer que a lei, como um universal, tem em si um processo e só existe mediante esse processo; em contrapartida, não faz parte nem está no processo. Assim, essa lei teria, então, esses dois lados, sendo ela própria sem processo⁷². Enfim, o que Hegel pretende com isso? Por que respalda o que é sem processo e conseqüentemente fora do tempo, com elementos que contêm em si mesmos aquilo que dá razão para estarem no tempo e serem considerados um processo? A justificativa de Hegel vai ao encontro do que foi exposto anteriormente quando se dizia que o próprio tempo é em seu conceito eterno. Com isso, a intenção de Hegel é expressar que a eternidade funda o tempo; todavia, como exterioridade negativa do Si, os momentos do tempo têm a aparência de serem livres e independentes do conceito que os rege. O tempo constitui-se como um momento da eternidade, nele está inscrito o ser-aí imediato do Conceito, no qual este somente tem por ser a determinação da eternidade. Assim, na percepção de Hegel, “em seu conceito as diferenças excluídas portam-se como reconciliadas e retornadas à paz”; e conclui seu argumento dizendo que: “a Ideia, o espírito está acima do tempo, pois tal é o próprio conceito do tempo; é eterno, em e para si, não é rompível para o tempo, porque ele não se perde no seu lado [um dos lados] do processo” (HEGEL, ECF, 1997, p. 57). Por conseguinte, “só a ideia subsiste eternamente, porque ela é ser-em-si-e-para-si, isto é, ser-retornado-a-dentro-de-si. A natureza do tempo é o primeiro, mas o *prius* absoluto é a ideia, este *prius* absoluto é o último, é o verdadeiro início; o Alfa é o Ômega” (HEGEL, ECF, 1997, p. 33).

Assim, Hegel determina que a eternidade, por estar encerrada em si mesma, nada mais tem a ver com o tempo. Dessa forma, como é possível que a eternidade seja responsável por encerrar o tempo como um momento seu? Na explicação sobre a duração logo acima, Hegel demonstra como o tempo era o conceito em si mesmo da eternidade. Ali, expõe a maneira pela qual o presente absoluto, em sua ausência de processo - pois é justamente aquilo que está em sua igualdade consigo

⁷² Bourgeois sintetiza o pensamento de Hegel da seguinte maneira: “O começo põe o fim que o põe, e que o põe pressupondo-o. O ser eterno é aquele que, em sua totalidade, é sempre identicamente pondo e posto, pondo enquanto posto, em suma, um pôr-se, uma autoposição, uma *causa sui*” (BOURGEOIS, 2004, p. 197-198)

mesmo -, contém os momentos da diferença impostos pela abstração negativa do tempo. A eternidade detém em seu conceito, segundo Hegel, dois momentos antagônicos que, no entanto, se complementam no complexo desdobramento do todo. O tempo é compreendido como um momento da eternidade, mas apartado dela. No absoluto, as coisas duram sem a necessidade do tempo, pois elas subsistem como Ideia que é ser-em-si-e-para-si. Acontece que, apartada do tempo, a Ideia reivindica o poder de ser seu soberano, uma vez que exerce o papel de determiná-lo como um momento seu. Enfim, como é possível justificar tal poder⁷³?

No expediente de tal discussão, Hegel sinaliza para o local em que o eterno se encontra, mostrando que ali o que pode ser expresso é somente o saber do conceitual. Nessa forma em que Hegel define o eterno como sendo o conjunto de conceitos exprimíveis do todo, Bourgeois (2004, p. 198) ressalta “que o ser só pode ser, escapando à contradição que o remete imediatamente ao nada, se ele se afirma eternamente, numa arquitetura conceitualizável de si mesmo, como a Ideia, totalidade do sentido”. Uma totalidade do sentido que, como já indicado acima, revelou na Ideia, no saber absoluto, o regresso a si mesma na calma e eterna igualdade de ser em-si-e-para-si. Todavia, é incontestável que, para se chegar a ser o que se é na Ideia, a própria Ideia tem que alienar seu ser do Si. Portanto, ela somente alcança seu conceito no todo à medida que exterioriza si mesmo para o elemento da imediatidade. Ao externar sua determinação para a natureza coloca em si própria a necessidade de regressar àquilo que era, buscando retornar ao espírito. Desse modo, “o que existe na natureza, e depois no espírito, é tomado nesse modo da exterioridade a si que é o tempo, um tempo cuja recomposição interna consigo, propriamente espiritual, será a história” (BOURGEOIS, 2004, p. 198).

Com efeito, a eternidade atuou na superação e ultrapassagem do tempo, formando um quadro imóvel da mudança e uma imagem móvel da eternidade. Diante da visão desse processo/projeto que a Ideia necessita fazer para plenificar finalmente o conhecimento de si própria, se torna óbvia a constatação de que é justamente esse o seu poder; tem na verdade e no saber a condição primeva que permite que, mesmo estando longe de si em um ser-outro, tenha a sapiência de que é apenas seu Si caído no tempo; tempo no qual é seu conceito, e por isso superior a ele.

⁷³ “A verdadeira eternidade não é aquela que é exclusiva do tempo em geral, mas aquela que abriga em seu seio o tempo submetido a seu poder. A verdadeira eternidade é uma vitória sobre o tempo, o tempo superado e ultrapassado” (ARANTES, 2000, p. 180)

A alienação da Ideia descobriu, pelo despojar e no regresso de seu ser a si, que tudo que existe na natureza e no espírito objetivo é temporal⁷⁴. Além disso, tanto a natureza quanto o espírito, que são externados pela Ideia, tornam-se eternos em seu conceito. Isso recapitula aquilo que foi afirmado por Hegel mais acima, quando disse que o tempo é o conceito eterno; isto é, por receber do eterno seu conceito se transforma em um presente absoluto. Mas a Ideia despoja-se e vem a ser-outro dela mesma. A natureza é justamente essa que por ser o primeiro momento da Ideia em seu ser-outro não tem em si a capacidade de gerar um conhecimento de si própria. Desta forma, não superando e não preenchendo de significado aquilo que se é. Esse momento somente se torna possível através do espírito, à medida que é posta na consciência sendo a diferenciação de si. Como resultado dessa divisão interna, supera e ultrapassa seus momentos pelo progressivo e paciente caminho do saber, indo, aos poucos, ao encontro/regresso da/na Ideia. Esse reencontro com a sua identidade perdida representa, de alguma forma, a rememoração de seus momentos; inversamente, por serem produto do conceito eterno, nada mais são que os momentos criados pela Ideia em sua estratégia de reingresso a Si: “O mundo é criado, vem a ser criado [está sendo criado] agora e eternamente foi criado; isto acontece na forma da conservação do mundo. Criar é a atividade da ideia absoluta; a ideia da natureza é, qual a ideia como tal, eterna” (HEGEL, ECF, 1997, p. 28).

A rigor, Hegel, ao estabelecer na Ideia a criação do mundo e sua realização, perpetua a apreensão de que a eternidade é a idealidade envolta na presença absoluta. Como tal, por ser esse seu resultado, também fica claro que nessa presença infinita do absoluto não é o tempo que a determina como duração refletida e permanente em seu sujeito, aliás, sabe-se que, se tomada a representação temporal do presente em um antes e um depois, ou seja, em sua abstração natural, o eterno seria o equívoco do prolongamento de algo finito, vindo a ser incapaz de determinar a si próprio. A eternidade, por sua vez, é a Ideia, o Presente que engloba tudo, inclusive seus momentos alienados. Sendo assim, a eternidade é a verdade do Presente, “verdade que se resgata da eliminação da separação dos momentos do tempo ou que se segue de sua conjunção no seio de uma nova unidade” (ARANTES, 2000, p. 182). Ora, é diante de sua ultrapassagem que o espírito interioriza e se alimenta daquilo que a Ideia exteriorizou, ou seja, da natureza. Ao tornar a temporalidade em a-temporalidade, o espírito salva tudo o que existe, a própria natureza, e se percebe, então, como a realização eterna do Eterno. Por conta disso, o

⁷⁴ Cf. Hegel, FE, 2008, p. 544

saber do absoluto – ou o saber do Eterno – consiste no retorno da exterioridade da Ideia a si próprio, de forma que em sua vida absoluta seu objetivo seja sempre o de supracumir suas figuras incompletas e imperfeitas. Ademais, para que consiga efetivar sua missão deve, portanto, supracumir a temporalidade, tornando-se de fato o Absoluto que tem em si mesmo os momentos anteriores supracumidos em seu presente eterno: “Esse movimento é o círculo que retorna sobre si, que pressupõe seu começo e que só o atinge no fim” (HEGEL, 2008, p. 539). Assim sendo, a FE é o simulacro vivo desse caminho que revive em cada figura sua os momentos em que esteve nessa jornada de reencontro consigo mesma. Etapas que somente foram possíveis por ser a exterioridade de si, pelo espaço-tempo constituir suas formas, de modo que é oferecido ao espírito reconstruir seu saber total a partir do tempo e por ele alcançar seu alvo, a compreensão do Todo.

Com a palavra, Hegel (2008, p. 543-544):

O saber conhece não só a si, mas também o negativo de si mesmo, ou seu limite. Saber seu limite significa saber sacrificar-se. Esse sacrifício é a extrusão, em que o espírito apresenta seu [processo de] vir-a-ser o espírito, na forma do *livre* acontecer *contingente*, intuindo seu puro *Si* como o tempo fora dele, igualmente seu *ser* como espaço.

A filosofia hegeliana é a identidade eterna da eternidade e do tempo, uma filosofia autogerada, engendrada pelo absoluto.

Com a precedente exposição termina-se o capítulo. Seu objetivo foi o de descobrir o tempo de um modo mais amplo na FE, destacando aqui tanto sua imprescindível atuação na certeza sensível, como também sua importância para a configuração estrutural da obra. No decorrer dos itens isto foi sendo passo-a-passo demonstrado, possibilitando ao leitor ter até aqui o conhecimento do complexo emaranhado ao qual o tempo está submetido na FE. Passa-se, agora, então, ao exame daquilo que resultou no fim da cisão do tempo com espírito. O Eterno é, assim, revisitado em sua história, destacando a cronologia do espírito no processo de formação e conquista efetiva da absoluta liberdade, que faz derrocar o espírito num dos momentos mais sombrios de sua travessia no mundo, antes do reingresso a si mesmo no Absoluto.

Capítulo 3

TEMPO E HISTÓRIA NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*

3.1- A HISTÓRIA CONTADA DO FIM. A REMEMORAÇÃO DA NOITE DO ESPÍRITO

A exemplo do que foi até agora travado em debate, Hegel produz uma síntese que ficará marcada para sempre na história da filosofia: “a coruja de minerva alça seu voo apenas no cair do crepúsculo” (HEGEL, 2000, p. 77). Apesar de uma aparência singela, essa sentença esconde em seu significado o que ela é de fato. Nela exprime uma ação que determina não somente seu comportamento, mas antes, a própria maneira de ser da filosofia. A essa atitude de alçar voo no limiar do dia para a noite, a coruja, tal qual a filosofia, inicia na penumbra o exercício que apenas a ela lhe são conferidos, a saber, que ao contrário da necessidade de luz que aflige a todos como pré-requisito da visão, seu enxergar se dá do opaco ao breu absoluto. É na escuridão, na noite, que a filosofia e a coruja executam seu trabalho. Essa visão, que escapa daquela dos demais, implica em ver e observar coisas que não são percebidas à luz do dia; a filosofia, nesse sentido, é aquela que enxerga algo que ninguém vê, apesar desse algo estar na presença de todos. Com isso, ao contrário dos que se perdem na escuridão sem saber o caminho pelo qual enveredam, desconhecendo na noite aquilo que lhes parece tão familiar de dia, a filosofia, por sua vez, não se equivoca sobre o lugar em que está, muito menos que a noite seja reflexo do dia; a noite revela o que de dia não é percebido, aquilo que esteve às escondidas sem ninguém reparar e que, sem dúvida, é a verdade do que mostra o dia.

De mais a mais, ao especular sobre esses possíveis significados que a metáfora pode suscitar, Hegel a emite sobre um outro contexto, que em nada retira o que acima foi dito. A filosofia, em suas palavras, sempre chega demasiado atrasada para ensinar como deve ser o mundo. Deve-se a isso o fato de que a filosofia, enquanto pensar do mundo, somente aparece após a realidade ter terminado seu processo de formação, isto é, que o que o conceito ensina se desdobra necessariamente na história: “Somente na maturidade da realidade aparece o ideal frente ao real e aquele se concebe ao mesmo tempo em sua substância edificando-o na configuração de um reino intelectual” (HEGEL, 2000, p. 77). Sendo assim, destina-se a filosofia à tarefa de reconhecer em seu passado os momentos que a configuram, revivendo em sua “velhice” as minúcias que determinam que o mundo seja do jeito que é. A esse momento de ultrapassagem, em que se obtém o conhecimento verdadeiro das etapas

anteriores, é que Hegel atribui a relação da filosofia com a coruja de Minerva: é no final que alça voo.

De qualquer modo, seja por seus hábitos noturnos ou por ser reflexo de algo que só no fim conquista maturidade suficiente para alçar voo, o que interessa, aqui, ao se fazer valer esses conteúdos, é reforçar a tese hegeliana de que na igualdade do $Eu = Eu$ - a eternidade do dia espiritual da presença-, estão contidos todos os momentos efetivos da história do espírito na forma de conceito. Esse saber, por sua vez, somente é possível a partir do momento em que o espírito rememora em suas profundezas noturnas seu ser-aí, e com isso, acaba despontando um novo saber, uma nova figura de espírito. O final da FE trata exatamente desse momento crucial, revelando, na ultrapassagem do tempo pelo conceito, uma nova experiência para a consciência; ela acompanha também, necessariamente, as diferentes manifestações do espírito que traçam progressivamente a trama histórica, proporcionando, assim, uma gênese da história pela consciência, na qual a recupera saindo de sua forma imediata até atingir a história conceituada.

É isso que aparece de forma geral nas últimas páginas dedicadas por Hegel à FE. A justificativa apresentada por Hegel para que o espírito possa, através da rememoração (*Erinnerung*), reconhecer seus momentos, acontece primeiramente devido à imperfeição do Si. Apesar de estar presente no Absoluto, o espírito, ainda nesse momento, não se libertou da relação com o objeto, o que a torna, justamente por isso, incompleta. Para que possa, enfim, alcançar aquilo que o espírito pretende, ou seja, sua perfeita liberdade, o Si necessita cindir do saber dessa relação; ora, somente consegue a partir do momento em que conhece não somente a si mesmo, mas também o negativo de si mesmo, o seu limite. Hegel contextualiza, afirmando que “saber seu limite significa saber sacrificar-se” (HEGEL, FE, 2008, p. 543), e é justamente para ter conhecimento desse limite que faz parte do espírito, que o mesmo tem de se sacrificar para uma forma exterior a si mesmo. Este sacrifício é a exteriorização em que o espírito expõe seu chegar a ser espírito, “na forma do livre acontecer contingente, intuindo seu puro *Si* como o tempo fora dele, e igualmente seu *ser* como espaço” (HEGEL, FE, 2008, p. 543-544). De acordo com Hegel, o espírito, por essência se exterioriza no tempo, e essa exteriorização no tempo nada mais é senão a “eterna extrusão de sua

subsistência, e o movimento que estabelece o *sujeito*⁷⁵” (HEGEL, FE, 2008, p. 544).

Se por um lado o espírito expõe seu chegar a ser espírito pelo viés da natureza, por outro lado revela ser aquele que tem a capacidade de saber e mediatizar a si mesmo como espírito exteriorizado no tempo. A história está concentrada desse lado do espírito exteriorizado, no qual compreende essa exteriorização como a exteriorização de si mesma; esse movimento que exterioriza o espírito, para que o mesmo possa conhecer seu limite, é o negativo, mas não é qualquer negativo, é aquele que permite ao espírito a interiorização feita pela consciência de sua experiência temporal: “o negativo é o negativo de si mesmo” (HEGEL, FE, 2008, p. 544). Caso não houvesse essa invasão no espírito, por essa interiorização da negatividade do tempo, restaria a ele somente experimentar o destino dos seres puramente finitos. Ora, isso significa que, ao contrário de experimentar o tempo em si mesmo apenas como um fluxo constante, cabe ao espírito, através dessa interioridade negativa que o atravessa, colocá-la também como exterioridade, fazendo, com isso, que retorne ao espírito como aquele que sabe e conhece o vir-a-ser de si mesmo na história, ou seja, o seu desdobramento no tempo. De outro modo, esse ponto salienta algo a mais que o processo de vir-a-ser do espírito na história; determina, sobretudo, que o espírito, ao se libertar da negatividade imediata do tempo, encontra a si mesmo num outro momento que já internalizou essa temporalidade e que agora cabe a ele relembra-la. Corresponde, assim, a exteriorização temporal à interiorização da memória, que remonta através da história do espírito seus momentos. Conforme a leitura de Bouton (2000, p. 279, tradução nossa), isto ocorre porque “a rememoração é o ato de ir ao interior de si, é uma interiorização da lembrança que transpõe os eventos passados em uma nova região onde eles têm o direito a uma segunda existência, um reino das sombras que Hegel chama de a noite do espírito”.

Todo esse movimento de exteriorização do espírito que culmina na história não deixa de ser também reflexo da própria natureza do tempo, mas não no sentido de uma simples negação. Apesar do sacrifício que o espírito faz para exteriorizar si mesmo com o objetivo de conhecer a negatividade ínsita a si e, por consequência, sua perfeição, o tempo, ainda

⁷⁵ De acordo com Paulo Meneses, o termo *extrusão* exprime o significado de uma exteriorização que requer força para executar-se. Ver em Nota do Tradutor. HEGEL, 2008.

que em seu estágio primitivo, já indica desde o princípio qual é a sua verdadeira natureza; o espírito segue a verdade do tempo, a ver:

O ponto vai para um lugar, que é seu futuro, e deixa um que é o passado; mas aquilo que ele tem depois de si é ao mesmo tempo o aonde ele primeiro chegará; e no antes, ao qual ele chega, já estava ele. Seu alvo é o ponto que é seu passado; é [esta] a verdade do tempo, [a saber] que não o futuro mas o passado é o alvo ou meta. (HEGEL, ECF, 1997, p. 65)

Quando a rememoração interioriza a experiência do tempo por ser o espírito libertado da negatividade do agora, isso implica sempre em carregar consigo esse ponto que atingiu sua verdade através da negação de si mesmo e está conservado no espírito como a elevação e superação desse passado temporal. A meta do espírito é a meta do tempo; ao contrário do tempo, que não tem consciência do processo que determina que o seu passado é sua verdade – e não o futuro, como comumente se acredita-, o espírito, por sua vez, declara que, para saber perfeitamente o que se é, tem de abandonar essa simples existência aí sendo e assim adentrar em si mesmo com o objetivo de revitalizar o seu ser-aí que passou. Em certa medida, isso significa que o espírito, quando finalmente alcança seu fim e nele está, não é capaz de ter ainda o conhecimento completo de si mesmo. Para que possa ter plenamente o conhecimento de si mesmo deve ter em mira – como o tempo natural – o passado. Mas com isso não se quer dizer que o tempo natural, à medida que é interiorizado pelo espírito, exerça qualquer poder quanto ao seu próprio movimento de ter de sair de si para encontrar no passado sua justificação; sua semelhança retrata dois momentos distintos, embora compartilhem a mesma verdade, isto é, a de tributar ao passado sua verdadeira profundidade – ao menos até aqui.

A história é o reflexo desse movimento no espírito que tem no passado o adentrar em si mesmo de sua substância. Todavia, Hegel, ao ressaltar essa entrada do espírito em sua nova figura, apelidada de reino das sombras, determina que o espírito não fique preso totalmente em seu passado, portanto, em sua história. Como Hegel enfatiza, essa nova figura do espírito tem de recomeçar igualmente, com espontaneidade em sua *imediatez*⁷⁶; isto significa que a reconstrução histórica do passado do espírito não deve se colocar de forma completa, tem que atender as etapas

⁷⁶ Cf. Hegel, FE, 2008, p. 544

para tornar-se grande novamente. Nesse sentido, a ruptura parcial da herança histórica é que permite o nascimento de uma nova figura, no que parece uma forma de esquecimento do espírito que aos poucos vai reconstruindo sua lembrança – “como se todo o anterior estivesse perdido para ele, e nada houvesse apreendido da experiência dos espíritos precedentes” (HEGEL, FE, 2008, p. 544). Ora, é dada ao espírito essa capacidade de esquecer o todo; de se libertar do passado mesmo estando preso a ele, pois ele tem que recomeçar sua experiência como um novo ser-aí, e assim, ir “reaprendendo” suas etapas.

De acordo com Bouton (2000), o que explica esse movimento que permite ao espírito lembrar seus momentos decorre exclusivamente de sua interiorização. Ao interiorizar a lembrança, o espírito segue o caminho da dissolução física do tempo em uma dissolução ideal. Quando o espírito rememora seu passado, ele abandona esse tempo e mantém apenas a substância viva necessária para sua nova vida. Desse modo, a partir do momento em que o espírito interioriza e passa a adentrar-se-em-si, configura o que Hegel classifica como o reino-dos-espíritos: “que desse modo se forma no ser-aí, constitui uma sucessão na qual um espírito sucedeu a um outro, e cada um assumiu de seu antecessor o reino do mundo” (HEGEL, FE, 2008, p. 544). Com efeito, essa experiência do espírito precede a de uma nova figura. Ela se encontra justamente no trabalho de rememorar os momentos que constituem sua sucessão, dentro de sua existência desaparecida que, como tal, conserva-os nas profundezas da noite de sua memória. Ademais, é por estar mergulhado nessa noite que abandonou a existência do espírito no tempo que surge uma nova existência, um novo mundo e uma nova figura do espírito.

A noite é, então, esse elemento metafórico que Hegel utiliza para designar uma espécie de absoluto vazio, um nada, em um mundo existente à parte. Essa nova existência demonstra algo bem peculiar que pode ser sintetizado da seguinte forma: como o local onde tudo desaparece e de onde também tudo renasce, mas, em todo caso, de um nível mais alto. A noite do espírito é, assim, esse lugar vazio, em que o espírito em sua exterioridade no tempo é abandonado; ou melhor dizendo, é o local onde o tempo natural abstrato cessa e o nada aparece como resultado de sua negatividade. Todavia, conforme já expresso acima, o espírito substitui, então, esse nada em que está conservada toda a vida do espírito até então, por sua própria interioridade; portanto, esses momentos passam a ganhar a profundidade da re-memoração. Diante disso, Hegel afirma que: “a rememoração é o interior, e de fato, a forma mais elevada da substância. Portanto, embora esse espírito recomece desde o princípio sua formação,

parecendo partir somente de si, ao mesmo tempo é de um nível mais alto que [re]começa” (HEGEL, FE, 2008, p. 544).

Fica claro, com isso que o rememorar ainda não cumpriu seu ideal, a saber, de reunir aquele espírito exteriorizado de modo que seja finalmente uno. Em outro sentido, pode-se notar que a noite do espírito – a rememoração - acabou dividindo em dois mundos o Si: aquele mundo que representa a lenta e gradual sucessão entre os espíritos, na qual Hegel afirma estarem em uma “galeria de imagens” – local em que cada uma delas se apresenta como parte da riqueza total do espírito; e o mundo que afundou na escuridão para que o espírito possa ser reaprendido em seu passado. Contanto que o espírito esteja condicionado a esses dois momentos, ele ainda não o superou e assim, permanece como espírito inconcluso. Para que enfim possa conquistar sua perfeita liberdade, deve supressumir esses momentos, de forma que saia de sua noite e finalmente se descubra sendo o “presente eterno⁷⁷”.

Como já esboçado no início do texto, Hegel afirma que somente no fim do processo de formação da realidade é que aparece o ideal, justificando e concebendo o real, inserindo sua substância no aprazível reino do intelecto. A esse movimento que retrocede a partir do fim do processo de formação da realidade Hegel aponta para a famosa representação da coruja invadindo a noite. Ora, o que a coruja invade é o mundo interior e noturno da rememoração. Ele descreve, conforme se observa acima, o momento essencial que constitui a gênese da história pelo espírito. Ademais, a esta coruja, que invade a noite, simbolizando a tomada do real pelo pensar, cabe também ser o anúncio de que a noite não é eterna; terminado o processo de lembrança do passado do espírito, alcança-se finalmente a última figura do espírito e, portanto, aquela que teve como sua meta a revelação da profundidade do conceito absoluto. Sendo assim, abre-se para o final do todo, para o espírito que se sabe como espírito no saber absoluto.

Em todo caso, falta ser melhor exposto esse resultado que *nós* já sabemos. Para isso, deve-se regressar ao momento da rememoração na tentativa de discernir a maneira pela qual ela será supressumida por essa nova e completa figura do espírito.

Pois bem, de acordo com o que foi até agora examinado, o espírito, que até então não conhecia seu limite ou a negação de si mesmo, teve que se sacrificar para que pudesse conhecer de fato o processo de sua formação. Nisso acaba exteriorizando-se na forma livre e contingente da natureza, como também na forma do processo histórico. Essa última, por

⁷⁷ “O verdadeiro presente é assim a eternidade” (HEGEL, ECF, 1997, p. 60)

sua vez, devido a sua complexidade, é então colocada em minuciosa análise por Hegel; ali se perfila o mundo dos espíritos, mas somente é possível apreendê-los em toda a riqueza de sua substância a partir do momento em que abandona sua existência - seu ser-aí condenado a ação da natureza, do espaço-tempo – e submerge na noite de sua consciência-de-si. É através desses passos que o espírito, que ainda procura conhecer seus limites, chega ao novo mundo da rememoração. Esse mundo que é interior e noturno, somente alcançado no fim do processo de formação da realidade, conserva todos esses momentos e os apreende novamente em seu passado. O espírito descobre no passado sua própria interioridade; profundidade essa que tem na negação do tempo natural abstrato, pré-requisito, pois, sem ela, seria reduzida a uma série efêmera. A rememoração, até aqui, consiste nesse momento em que o espírito coloca sob o domínio da memória a apreensão daquela “galeria de imagens”, nas quais, pela força de sua lembrança, penetra e digere toda a riqueza de sua substância. Em suma, resta ao espírito, que pretende compreender seu limite e, assim, superá-lo, apreender como a rememoração que reside na lembrança do passado abre a possibilidade para que surja uma nova e derradeira figura do espírito.

Nesse mundo interior em que o espírito acabou caindo e vendo desaparecer sua existência na noite, a rememoração age não somente como processo necessário para a recuperação do passado, mas em decorrência disso, como aquele que tem como meta recuperá-lo; a rememoração é o ato de “esquecer” o todo e de, aos poucos, tornar-se grande novamente. Com efeito, sua força também reside nisso: ter a capacidade de caminhar até a completa rememoração e, assim, superar a si mesmo. É o que Hegel diz quando o espírito nega a si mesmo para adentrar em sua interioridade, apontando para a noite como aquela que agora submete o espírito a uma nova maneira de compreender a si mesmo, vindo a ser, então, um novo mundo. A rememoração executa, assim, algo bastante peculiar, dizendo que aquilo que o espírito foi em seu passado não é mais o mesmo de antes, ele é agora um novo saber daquilo que passou. Por isso é que Hegel afirma que a rememoração parte de um nível mais alto, argumentando que, ao conservar os momentos que passaram, ela se transforma na forma mais elevada da substância. Nesse sentido, apesar da rememoração ser o ato de interiorização do espírito pelo passado, o que ela revela, na verdade, é a elevação do passado⁷⁸, que faz dela fundamento do presente. Isso segue o que Hegel afirma quando diz que “sua meta é a revelação da profundidade, e essa é o *conceito absoluto*”

⁷⁸ Cf. Bouton, 2000, p. 280.

(HEGEL, FE, 2008, p. 544) - ora, a noite em que cai o espírito é justamente essa profundidade que até então não tinha sido descoberta, a qual, ao final da rememoração, revela ser da mesma altura que o *conceito absoluto*. Além disso, pode-se afirmar que, por ser esse processo de elevação do passado ao “presente eterno”, a rememoração tem a responsabilidade de engendrar a ultrapassagem para esse novo momento do espírito. Diante disso, ao revelar sua profundidade, ela está ao mesmo tempo suprassumindo – “cancelando, assumindo e elevando⁷⁹” – o passado em vista do presente. Assim, “a rememoração é, portanto, a ultrapassagem pelo espírito da negatividade do tempo em um presente do passado, a passagem para a consciência da noite da possibilidade ao dia espiritual da presença” (BOUTON, 2000, p. 281).

Hegel pontua assim essa meta da rememoração, ela tem em seu passado o presente que nunca foi abandonado, mas “esquecido”. Todavia, inversamente, isso significa também que o próprio passado que foi sendo rememorado existe apenas como um comentário do presente; em outras palavras, ela é o presente que está despojado de si mesmo. Em seu movimento progressivo que revela seu tempo, ou seja, na exteriorização temporal – extensão - assim como em sua profundidade, o espírito as olha a partir de Si mesmo, como aquelas etapas anteriores que somente têm sentido por levarem nelas o conteúdo do Si. Confirma-se, assim, que a ultrapassagem do tempo feita pela rememoração não é eliminada no saber absoluto, ela é justificada em seu fim como história.

É desta forma que Hegel termina seu livro, afirmando que finalmente o saber absoluto cumpriu sua meta. Isto é, que o espírito depois de todos os seus rodeios, acabou conhecendo a si mesmo, pois, ao recordar seu caminho, ele descobriu, na interiorização de si mesmo, todos os espíritos, tais como são neles mesmos, de modo que têm consciência da maneira como está organizado seu reino – o reino dos espíritos. Hegel conclui que, sem a história efetiva ao lado de sua organização conceitual, o espírito seria a solidão sem vida; a história conceituada, os dois lados que se completam, formam a rememoração e o calvário do espírito absoluto.

3.2- O ESPÍRITO OBJETIVO

Na rememoração ficou claro aquilo que no prefácio da FE aparecia como um vulto sobre a obra: “o começo é fim” (HEGEL, FE, 2008, p.

⁷⁹ Cf. Hegel, 2010, p. 921

37). A noite, que invadiu o espírito e o lançou às profundezas de si mesmo, o fez descobrir em seu passado a interioridade que permitia ser aquilo que era efetivamente⁸⁰. Entretanto, para que o espírito fosse capaz de fazer esse processo de retro-apreensão-de-si-mesmo, ele sofreu - ainda que não tivesse consciência do sofrimento que passava - por um longo, demorado e penoso processo de maturação que atravessou milênios⁸¹. Absorto em suas ocupações, o espírito não desconfia de sua participação num plano maior e vive sem saber desse projeto que reside no interior de todas as épocas às suas costas. Em suma, o que ele experimenta e conhece, até então, é a multifacetada história dos fatos, como um apanhado de circunstâncias que ocorrem a esmo, sem uma razão aparente que as concatene⁸². A essa vida que corre na extensão temporal sem saber dos desígnios últimos do “Criador”, resta a fé de que, ainda que lhe seja negada a visão do além-mar, a providência divina o reconduzirá através desse vasto oceano ao porto de onde saiu, revelando, assim, que todos os momentos do espírito, nessa longa jornada, eram passos necessários para saber concretamente aquilo que era somente uma crença, isto é, que a Ideia é a verdade de seus momentos⁸³. Esse processo de formação que Hegel expressa no gigantesco trabalho da história mundial e que, ao fim, como a FE mostrou, só se sabe deste modo enquanto degraus-de-formação-cultural (*Bildung*) ocorre porque ela rememora em-si-mesmo no espírito essas figuras depositadas nele como plataformas de um

⁸⁰ Em contrapartida, todo esse processo que fez com que o espírito seja consciente de si mesmo, é somente o próprio Si exteriorizado e inquieto. Esse processo demonstra a volta para esse Si, que ao contrário de ser a causa para o seu retorno é somente seu efeito, ou melhor, é somente o próprio resultado do movimento do Si - Cf. Hegel, 2008, p. 37. No *Zusatz* do parágrafo 213 da ECF, isso fica nítido: “a idéia é, antes, seu próprio resultado, e, como tal, é tanto o imediato como o mediatizado” (HEGEL, ECF, 2005, p. 350).

⁸¹ Cf. Borges, 1998, p. 136

⁸² “São épocas breves, criações individuais de pessoas e acontecimentos: são traços irrefletidos, isolados, com os quais ele compõe o seu quadro para apresentá-lo determinado e encarado pela observação - ou por meio de imagem plástica -, à posteridade. Não se trata de reflexões, pois ele vive o espírito do acontecimento e ainda não o ultrapassou” (HEGEL, FH, 2008, p. 12). Apesar dessa interpretação da história ser a mais ingênua da lista que Hegel traça na *Filosofia da História*, as outras interpretações também sucumbem em alguma medida na compreensão de que exista algo maior que ligue todos esses momentos a uma razão. Justamente por ser ela a razão de tudo, todos os seus momentos são o desenvolvimento de suas partes.

⁸³ Cf. Hegel, ECF, 2005, p. 350. Também em: Borges, 1998, p. 217

caminho já preparado e aplainado; “esse ser-aí passado é propriedade já adquirida do espírito universal” (HEGEL, FE, 2008, p. 41), e devido a isso, não necessita se prender demoradamente a essas etapas, haja vista estar dentro de si, conservado, todo o conteúdo delas. O que importa para o espírito, então, é reaprendê-las, mas não na forma do que é comumente classificado por história, ou seja, na consideração de acontecimentos e de ações, mas naquilo que orbita profundamente a história, a razão. Porém, quando se trata da FE, todo esse processo de formação que aparece na história do mundo não pode existir sem que tenha tido, ao mesmo tempo, o desenvolvimento da consciência com a consciência de si; isto é, o “saber absoluto, portanto, enquanto reconciliação da consciência com a consciência de si absoluta, tem como pressuposição o desenvolvimento pleno das etapas da história mundial” (BORGES, 2009, p. 35). Assim:

A substância do indivíduo, o próprio espírito do mundo, teve a paciência de percorrer essas formas na longa extensão do tempo e empreender o gigantesco trabalho da história mundial, plasmando nela, em cada forma, na medida de sua capacidade, a totalidade de seu conteúdo; e nem poderia o espírito do mundo com menor trabalho obter a consciência sobre si mesmo. É por isso que o indivíduo, pela natureza da Coisa, não pode apreender sua substância com menos esforço. Todavia, ao mesmo tempo em fadiga menor, porque a tarefa *em si* já está cumprida. (HEGEL, FE, 2008, p. 42)

Por ora, antever se existe ou não a possibilidade de que haja uma correspondência entre os momentos da história e os momentos da consciência passa ao largo do objetivo pretendido aqui. A meta desse ponto consiste em reaver a figura do Espírito na FE, descrevendo a concepção objetiva do espírito dada por Hegel, e que servirá de base para o último item deste capítulo que discute o *terror* - num desses momentos em que a consciência e a história se encontram efetivamente na FE e mostram com exatidão temporal que a liberdade absoluta está paralelamente ligada à Revolução Francesa, portanto, como espírito que desenvolve temporalmente as determinações da Ideia.

Para contextualizar melhor o objetivo aqui pretendido, é necessário que se faça antes uma pequena exibição sobre as partes da FE. Sendo assim, a obra está dividida em duas partes gerais, a consciência e o espírito; a cada uma delas correspondem mais três partes; no caso da

primeira: consciência, consciência de si e razão; na segunda: o espírito, a religião e o saber absoluto.

Dito isto, como se vê logo acima, o espírito está localizado logo depois da razão – como consciência que se sabe em sua universalidade -; como em Hegel todas as figuras posteriores são suprassunções das anteriores, ou seja, são o verdadeiro desses momentos que passaram, o espírito é resultado do desdobramento da razão que, mediante isso, tornou-se espírito. A essa explicação geral e simplista, que mostra a ultrapassagem de uma a outra, soma-se, então, essa que Hegel enuncia logo no início da figura do espírito, apresentando, assim, o porquê e o que decorre da razão vir-a-ser espírito: “a razão é espírito durante todo o tempo em que [tem] a certeza de ser toda a realidade elevada à verdade, e ela é consciente de si mesma durante todo o tempo em que é seu mundo, e consciente do mundo durante todo o tempo que ela é consciente de si mesma” (HEGEL, FE, 2010, p. 521, tradução nossa). O espírito é justamente esse momento em que a razão, plena de si mesma, deposita no mundo sua consciência de si, pois a ela falta o trabalho de percorrer na efetividade do mundo os momentos de sua consciência; por isso, o espírito vem a ser sua ultrapassagem – suprassunção (*Aufhebung*) –, colocando a realidade como momentos dessa consciência de si que necessita, através do tempo, conhecer seu conceito (*Begriff*).

O espírito, portanto, é a constatação do conceito que está exteriorizado (*Entäußerung*) no tempo, na realidade do mundo efetivo, e que devido a isso se torna consciente das etapas do mundo como etapas do próprio desenvolvimento da consciência. Acontece que todo esse progresso que ocorre na FE deriva de algo mais básico, mas nem por isso inessencial; ao contrário, ele aponta para o sentido geral que segue a obra e que tem na pretensa apreensão (*Auffassen*) da consciência pela consciência de si não apenas a saída para o espírito, mas para o conhecimento da totalidade dele, logo, do saber absoluto. Hyppolite (2003, p. 343) sintetiza esse movimento ao dizer que a FE se propõe a uma dupla tarefa: “Por um lado, conduzir a consciência ingênua ao saber filosófico; por outro, fazer a consciência singular sair de seu pretensolamento, de seu ser-para-si exclusivo, para elevá-la ao espírito”. Esse desdobramento leva em consideração que a consciência singular deve ser ultrapassada pela consciência universal, mas o espírito, enquanto é essa consciência universal, deve ter resguardados todos esses momentos das consciências singulares como aqueles que dão sustentação a ser o que se é, ou seja, espírito; esse desenvolvimento é pontuado por Hegel (FE, 2008, p. 142) numa das passagens mais célebres da FE:

Quando a consciência-de-si é o objeto, é tanto Eu quanto objeto. Para nós, portanto, já está presente o conceito *do espírito*. Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é o espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidade das mesmas; *Eu*, que é *Nós*, *Nós* que é *Eu*.

Assim, resume-se o movimento total do espírito em sua dialética, determinando que, ao mesmo tempo em que tem que ultrapassar as consciências singulares, a consciência somente é universal por supracumir (*Aufheben*) em si esses momentos; do mesmo modo, “a essência *em-si-e-para-si-essente*, que ao mesmo tempo é para si efetiva como consciência, e que se representa a si mesma para si, é o *espírito*” (HEGEL, FE, 2008, p. 304). A razão, assim, atinge na consciência do mundo sua verdade, o espírito; desta maneira, sai de seu pretenso isolamento e acaba sendo elevada à certeza de que não está separada do mundo. Ora, o mundo perde perante o Si sua significação de ser algo estranho e alheio a ele, da mesma forma que o Si não é mais um para-si separado do mundo, como dependente ou independente dele. Ao realizar essa ultrapassagem da razão, a consciência se descobre como consciência de Si, de um universal e absoluto que deposita na efetividade do mundo⁸⁴ seu desenvolvimento: “O espírito é a *substância* e a essência universal, igual a si mesma e permanente: o inabalável e irredutível *fundamento e ponto de partida* do agir de todos, seu *fim* e sua *meta*, como [também] o *Em-si* pensado de toda a consciência-de-si” (HEGEL, FE, 2008, p. 305). A essa forma total e globalizante que é dada ao espírito nada escapa, inclusive todas as figuras da consciência anteriores a ele, que são também abstração sua. Portanto, ainda que sejam momentos singulares essas figuras anteriores, tais distinções somente existem porque têm o espírito

⁸⁴ Agemir Bavaresco discorre sobre isso nas “Interpretações da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel” (2014). Para ele, a transformação da razão em espírito condiz com a compreensão de que o mundo para o espírito é a expressão da consciência que se tornou interior-exterior; portanto, o estranhamento que Hegel enfatiza nesse ponto não seria ainda devido a figura da cultura – que duplica o espírito em dois caminhos antagônicos, mas que complementam-se -, mas a própria consciência que ao se descobrir como uma efetividade do mundo une o interior (subjetivo) ao exterior (objetivo), não estranha mais que ela seja o resultado dessa união.

como pressuposto, ou seja, só existem no espírito porque ele é a existência, o engendrar de si e, conseqüentemente, o absoluto – ainda que os momentos singulares aparentem estarem isolados do todo, eles somente são seu momento evanescente.

Dada essa consciência universal que é o todo, o absoluto aparece como a dimensão viva de seu conteúdo. O espírito, que até então era estranho ao mundo objetivo e acreditava estar separado dele como um ser-para-si alheio às profusões da contingência acaba a partir do momento em que descobre ser a consciência universal, o saber do todo e de suas partes. De acordo com Hegel (2008, p. 305), o espírito é essa igualdade-consigo-mesmo, justa e imutável, que congrega em si toda a substância da obra universal, exatamente porque concentra no agir de todos e de cada um o engendrar dessa unidade. Todavia, esse Si que tem no engendrar sua unidade é o ser-para-si que, como tal, dissolve o todo em partes, sendo apelidado por Hegel como “a essência bondosa que se sacrifica”. É notório que uma ação bondosa parte de uma vontade voluntária de ajudar; acontece que quem ajuda termina tendo que sair de seu conforto e sossego, assim, sacrifica-se. Ora, enquanto igualdade-consigo-mesmo, o espírito tem todas suas partes suprassumidas, é o ser-em-si-e-para-si completo que não se preocupa mais com suas diferenças. Diante disso, o sacrifício do para-si consiste na ação de dividir o todo e tomá-lo em sua parte, inscrevendo no universal a diferença ainda não suprassumida; sua dor é exatamente esta, seu afastamento da figura plena e completa de si do Absoluto, por uma imperfeita que vislumbra ao longe a perfeição. Por sua vez, essa dissolução e singularização da essência representa o momento do agir e do Si de todos, tornando efetiva essa essência universal. É o que se constata quando Hegel afirma que, enquanto dissolvido no Si, o ser “não é essência morta, mas a essência *efetiva* e *viva*” (HEGEL, FE, 2008, p. 305). Por isso, ao contrário de ser a reconstituição de um passado morto e sem objetivo, ela é o conteúdo desse Si que engendra a si próprio, tornando seus momentos os momentos vivos e efetivos de sua completude.

Para reconstituir-se como esse todo, no entanto, o espírito deve se exteriorizar (*entäussern*), colocando na natureza – no espaço-tempo – o conhecimento imediato de seu vir-a-ser⁸⁵. Esse processo de formação⁸⁶ que se efetiva no mundo e que somente no fim sabe que estava sofrendo

⁸⁵ Cf. Hegel, FE, 2008, p. 544

⁸⁶ Que não deixa de ser ao mesmo tempo da rememoração.

esse processo é a história⁸⁷. Portanto, a reflexão do mundo – a negação da exteriorização do espírito no tempo – é o saber de si do próprio espírito, é a experiência do espírito objetivo tornando-se espírito absoluto⁸⁸. Nesse sentido, a história rememora o desenvolvimento do espírito em suas etapas constituindo, assim, a historicidade desse saber. O mundo do espírito transforma-se no mundo da história humana, na qual ambas caminham juntas no progresso e desenvolvimento até o saber do absoluto. Para Hyppolite (2003, p. 344), essa relação é justificada simplesmente pela afirmação de que o espírito é história, argumentando que

só se torna o que é em um desenvolvimento histórico porque cada um de seus momentos, ao constituir a si mesmo como essência, deve se realizar como um mundo original; ou ainda porque seu ser não é distinto da operação pela qual se põe; enfim, o espírito é saber de si mesmo em sua história, é o retorno a si através e por meio dessa história, de maneira que não subsiste mais nada de estranho nele e para ele, que se sabe como é e é como se sabe, esse ser do espírito sendo sua própria operação.

O espírito, que deve saber-se a si mesmo, percorre no mundo histórico seus momentos e descobre que enfim chegou a si mesmo quando compreende que não se manifesta mais no tempo; isto é, conceituou sua intuição pura do Si como tempo fora dele e, assim, suprassumiu sua forma-de-tempo, transformando-se no intuir concebido e conceituado⁸⁹. Deste modo, ao negar o tempo, o espírito, enquanto vir-a-ser que se sabe e se mediatiza, é a história; nela está gravado o avanço do desenvolvimento do espírito enquanto progressiva libertação de seu vínculo com a natureza, logo, com o tempo. A história do espírito objetivo corresponde, então, à intensificação do conceito, da mesma maneira que acontece no desenrolar da FE em suas figuras da consciência e da consciência de si, que procura sair de suas formas abstratas sendo suprassumidos esses momentos até a conclusão de si mesmo na

⁸⁷ A história se efetiva no espírito a partir do momento que tendo completado sua jornada de formação, nega a natureza do tempo e se torna o momento de reflexão dessas etapas.

⁸⁸ “O espírito objetivo é a ideia absoluta, mas essente apenas *em si*; por isso, enquanto está no terreno da finitude, sua racionalidade efetiva conserva nela o lado do aparecer exterior” (HEGEL, ECF, 2011, p. 279)

⁸⁹ Cf. Hegel, FE, 2008, p. 539

concretude do espírito. Conquanto, se no primeiro momento da FE a intensificação ocorria à medida que o apreender (*auffassen*) da representação do fenômeno e de seu interior ia mostrando que havia algo para além da abstrata consciência finita, desembocando no pensar singelo do Eu e de seu desejo, sendo, assim, um desenvolver que tem como objetivo conhecer a si mesmo, embora não aparente ali um conceito que permita afirmar definitivamente o porquê desse desenvolvimento, inversamente, o espírito objetivo assinala que o progresso do espírito na história e que também sai de momentos primitivos e abstratos e vai se intensificando corresponde a um objetivo claro, a saber, voltar a ser como era no princípio de tudo: a liberdade absoluta.

O desdobramento do espírito objetivo atende a essa demanda: ser as etapas alienadas do absoluto nas formas efetivas da liberdade. Em outras palavras, “que a liberdade é sua determinação *interna* e sua meta” (HEGEL, ECF, 2011, p. 279). A exteriorização dessa liberdade no tempo corresponde aos momentos que são efetivos desse espírito, compreendendo assim – como Hegel exemplifica relacionando determinadas épocas a esse fator de intensificação conceitual – que a história é a busca e o desenvolvimento do mundo a partir do princípio de liberdade. Princípio este que consiste na vontade de realizar esse seu conceito subjetivo “no lado exteriormente objetivo, de modo que esse seja como um mundo determinado por aquela vontade, a ponto de estar junto de si mesma, concluída consigo mesma, [e] o conceito, assim, implementado em ideia” (HEGEL, ECF, 2011, p. 279). Antes da concreção dessa vontade na ideia, ou seja, enquanto for configurada na efetividade de um mundo, a liberdade é a expressão de uma vontade racional pelo espírito objetivo, que tem como meta a realização dessa liberdade num mundo que seja a expressão dele⁹⁰. Portanto, o que é produzido através dessa vontade livre passa a dar forma ao mundo, explicitando nele as diversas determinações que a liberdade executa no âmago do espírito objetivo, definindo seus níveis de liberdade conforme progride na concreção de cada uma de suas vontades singulares⁹¹.

⁹⁰ Cf. Borges, 1998, p. 140

⁹¹ A essa ideia de liberdade como uma vontade do espírito soma-se a ela a questão do direito que Hegel tributa sua atenção quando faz seu exame em: *Princípios Fundamentais da Filosofia do Direito*. Aqui, no entanto, cabe informar que as determinações da liberdade são a execução do direito que não somente trata do direito privado e sua vontade particular, mas da vontade universal que transforma o direito na realização da vontade geral, na realização de um mundo no qual a liberdade seja a vontade de todos e esteja em conformidade como direito de todos.

De acordo com Hyppolite (2003, p. 144), “o que Hegel chama espírito na *Fenomenologia* é a experiência do *espírito objetivo* tornando-se *espírito absoluto*”. Ora, o que se depreende dessa afirmação, aqui, é muito mais amplo do que era há instantes, quando se conhecia o espírito apenas como a suprassunção da razão. Todos esses momentos estão encarnados no espírito objetivo e se expressam na tentativa de enriquecê-lo, saindo de uma consciência espiritual pobre até sua completa transformação em direção ao conhecimento pleno do eu = eu. Ao suprassumir a razão, o espírito torna-se consciência imediata do ser-em-si-e-para-si; essa sua pobreza de conteúdo reflexivo, por sua vez, implica naquilo que é efetivo dessa imediatez, ou seja, se expressa como momento efetivo da liberdade, correspondendo ao nível da eticidade. O espírito imediato é a primeira etapa dessa reconquista do Si que, como tal, se apresenta ainda sem tê-lo como oposição, sendo assim, não o nega, e devido a isso, aparece como uma consciência de si ética, ligada instantaneamente a sua ação. Hegel suscita alguns elementos históricos que reforçam essa tese, por exemplo, cita Sófocles na *Antígona*, os Penates, e assim os coloca numa determinada época que emanava a disposição imediata dessa verdade, a saber, que a vida ética estava em conformidade com o espírito de um povo que agia e era a própria expressão do Si; portanto, não há como lutar contra o seu destino, ainda que ele seja trágico – vide as tragédias clássicas que professavam sobre os indivíduos as maiores amarguras sem que houvesse ali qualquer consciência de transformação do mundo social ou de uma reforma religiosa -; o mundo do espírito ético configura-se, assim, com a presença do Si em que tudo é a potência dele.

Desta forma, fica consolidada a apreensão do espírito objetivo numa efetividade histórica que tem na vontade livre a determinação interna da liberdade. Os momentos que se seguem dizem respeito a essa relação, na qual permutam o espírito objetivo e a liberdade em seus períodos históricos, contemporizando a história universal a esse desdobramento. É isso o que se vê no desenvolvimento da figura do Espírito que, a partir da aparição do espírito imediato, progride gradualmente de sua verdade até a certeza de si mesma, mostrando as etapas de seu enriquecimento conceitual no vir-a-ser da consciência. Nesse desdobramento em que vai transparecendo aos poucos o Eu em sua

Na FE apesar de não tão claro, todas as figuras do espírito representam esse caminhar que sai de um direito abstrato, logo de uma liberdade abstrata, subjetiva, até desembocar depois de seu longo amadurecimento na confirmação do direito como manifestação da liberdade suprema do homem.

igualdade, o mundo foi seu palco, e diante dele ficaram explícitos seus momentos enquanto desejo de libertação da natureza, do tempo e, por conseguinte, da diferença – do erro.

Sua meta e seu destino é o absoluto, como fim absoluto de todo erro que vigora na esfera do finito; mas para que tal reencontro aconteça, é necessário que o espírito dilua aquilo que antes era imediatamente unido, a essência e a consciência. Como tal, elas designavam o mundo ético do Si na individualidade particular de cada indivíduo, sendo a expressão imediata da substância espiritual como uma consciência cuja efetividade não está em desacordo com o Si. Ora, acontece que no desdobramento do mundo ético, ainda que sua substância esteja encerrada numa consciência simples, na qual a consciência e a essência constituam uma unidade imediata, a efetividade universal do Si não se restringe a esse momento, pois, ela é “uma efetividade que é também imediatamente a *perversão*: é a perda de sua essência” (HEGEL, FE, 2008, p. 335). O trabalho do espírito acabou dissolvendo aquilo que no mundo ético estava unido, e a partir desse momento o para-si retorna ao seu em-si consciente de que não é mais aquele do mundo ético – substância imediata -, mas como consciência de si alienada de si mesmo.

Diante dos desdobramentos internos que ocasionaram o dilaceramento dessa consciência, a cultura é o resultado dessa alienação do Si imediato. Frente a ela, o direito⁹² – a liberdade – teve ação primordial, pois seu trabalho na efetividade daquele mundo foi o de negá-lo, ou como Hegel afirma, foi mediante ele que esse trabalho fez com que o Si adquirisse sua existência enquanto despojar e “desessenciamento⁹³” da consciência de si⁹⁴. Por consequência, ao desvanecer aquela verdade imediata, o que surge através dessa negatividade que o direito impõe à realidade do mundo e do Si é que a substância do Si, agora, é esse agir e vir-a-ser negativo que transforma o mundo efetivo em sua exteriorização. Com efeito, deriva dessa negação também a transformação daquele mundo no qual sua essência espiritual era a individualidade para esse que

⁹² “Essa tomada de consciência parece resultar da violência de uma dominação exercida sobre ela; de fato, ela própria é este mundo e destrói-se a si mesma; mas então o Si imediato se despoja de sua imediatez, ele se cultiva, aliena seu direito natural para conquistar a substancialidade”. (HYPPOLITE, 2003, p. 404)

⁹³ “Desessenciamento” é a palavra utilizada por Paulo Meneses que teria o sentido de perda de si, esvaziar-se kenótico – esvaziamento do logos divino -, que não tem retorno a si pela reflexão. Em alemão, *Entfremdung* – estranhar-se, tornar a ser estranho.

⁹⁴ Cf. Hegel, FE, 2008, p. 336

tem no universal a substância para o Si. A passagem para a cultura é a do sacrifício e da renúncia para ser universal.

Ao suprassumir o momento da efetividade do espírito, Hegel, ao alienar o Si, o divide em dois: em uma consciência efetiva e em uma consciência pura. Mediante essa alienação que foi resultado da suprassunção do espírito frente à unidade da substância ética – consciência e essência –, a presença – o aqui e o agora – passa a ter imediatamente a oposição em seu além, que é seu pensar e ser-pensado; por outro lado, inversamente a esse movimento que tem no outro sua efetivação, o além tem seu oposto no *aquem*, que é sua efetividade, exteriorizada dele. Com isso, o que surge nessa nova figura, é o fato de que nada se efetiva por si mesmo, ela depende de uma consciência outra, do além ou do aquém, caracterizando, assim, que tudo é estranho a ela, pois tudo está fora dela. Repousa no espírito a exteriorização do seu oposto, de modo que instaura nele, a partir de então, como caracteriza Hegel, que cada momento singular é uma realidade alienada de si mesma: “ele se rompe em um reino onde a *consciência-de-si* é efetiva, como também seu objeto; e em outro reino, o da *pura* consciência, que [está] além do primeiro, não tem presença efetiva, mas reside na *fé*” (HEGEL, FE, 2008, p. 337).

Na exteriorização a qual o espírito está submetido, esses dois movimentos permanecem estranhos um ao outro. Todavia, como aponta Hegel na citação acima, o primeiro reino é o da efetividade; já o segundo, que está além do primeiro, se elevou sobre essa condição efetiva; seu mundo é o mundo da *fé*. Esse mundo constitui a pura consciência e por ser o pensar e ser-pensado da efetividade, ele está posto como a verdade dele, como aquela consciência que capta o conceito: “A consciência dessa unidade é a consciência pura e não a consciência real” (HYPPOLITE, 2003, p. 405). Essa unidade, que deposita na *fé* ou pura consciência o elemento que eleva o espírito, também representa uma fuga. A *fé* é a fuga do mundo efetivo, fuga do reino da presença, todavia, para ser um mundo do além, apresenta justificativas para a exterioridade e objetividade do mundo do aquém. A pura consciência é *fé* ao mesmo tempo que também é conceito; no entanto, “a *fé* é considerada somente em oposição ao conceito” (HEGEL, FE, 2008, p. 339).

A essa altura, o espírito já apreendeu o Si a esses dois elementos: a *fé* e o mundo da cultura representam esse novo momento de contraposição do espírito que ainda não conquistou sua liberdade. De fato, por ser negativa a essência do Si, o mundo exteriorizado do espírito não permanece fixo; ora, no reino da essência da *Fé*, no além, se contrapõe ali o Iluminismo; o que ele faz é introduzir ali, no mundo da *fé*, instrumentos

do aquém com o objetivo de dissolvê-la. Dado que a própria essência do Si é negativa, essa tarefa que diluiu a fé com o propósito de preponderar sobre ela acaba alcançando uma outra etapa. Ao alcançar a essência absoluta incognoscível e útil, a efetividade perde toda sua substância e nada mais é nela em si, isto é, o espírito deixou de ser exteriorizado, retornou a si mesmo, contudo, por ser a expressão dessa negatividade que dissolveu tanto o mundo real quanto o da fé, se transformou na liberdade absoluta e, com ela, numa revolução. Ao encontrar o Eu, deixa o mundo da cultura e passa ao da consciência moral.

O próximo item aprofunda esse momento final do espírito exteriorizado que, por meio da negatividade, chegou à liberdade absoluta e, com ela, a uma outra consciência. Essa consciência se esforça para que seu mundo finito seja semelhante àquilo que vislumbra ser a substância do Si, traz à Terra o Céu e condena o espírito, desejoso da tão sonhada liberdade absoluta, ao terror. A Revolução Francesa circunscreve em um tempo específico essa consciência e no fim desse processo traumático instala, na moral, a condição prévia para o espírito se reconhecer como a essência absoluta, ou o espírito que sabe a si mesmo.

3.3- O TERRÍFICO TEMPO DA UNIVERSALIDADE FRIA E INFLEXÍVEL

A presente exposição tem como objetivo retratar a crítica que Hegel tece àquele que foi um dos momentos mais sombrios da humanidade, que foi o processo de terror revolucionário ocorrido durante a tentativa de manutenção da Revolução Francesa⁹⁵. Tal assunto é abordado na FE com o título de “A liberdade absoluta e o terror”, e configura o momento final da alienação do espírito no decurso de sua formação cultural. Nesse estágio, encontra-se o espírito sendo a consciência revolucionária, que teve sua origem e seu começo no pensamento⁹⁶. Tal consciência é resultado da união do espírito, que antes estava alienado em dois mundos, mas que, ao baixar o céu e se transplantar na terra, transforma-se efetivamente em revolução; a consciência, agora, é *liberdade absoluta*. No entanto, o que surgirá desse espírito que adquiriu essa liberdade e se efetiva no mundo enquanto processo revolucionário é a experiência de uma consciência política em

⁹⁵ Período que a Convenção estava sobre o controle dos jacobinos.

⁹⁶ Cf. Hegel, 1989, p. 688

que sua efetividade constitui uma negação radical de tudo o que há no mundo. Nele não sobra nada e tudo é derrubado. O terror, à medida que é a encarnação da liberdade absoluta, guilhotina, por meio de sua universalidade fria e inflexível, tudo o que possa representar uma ameaça a essa consciência instalada na negatividade. A imediatidade desse espírito que objetiva, sem mais delongas, modificar o mundo, e que pretende, como sinaliza Hyppolite (2003), absorver a Cidade de Deus, acaba somente encontrando a morte. Por isso, o espírito procura se elevar dessa imediatez fatal a uma nova etapa, em que a liberdade seja posta na efetividade do mundo de maneira positiva; a suprassunção acontece pelo espírito da moralidade como saber que sabe sua liberdade – o espírito é pensamento – e, desta forma, sabe que é toda a efetividade do mundo⁹⁷; o espírito se transforma na visão moral do mundo.

Com efeito, todo esse imbróglio que o espírito foi obrigado a passar⁹⁸ se deve, inicialmente, ao processo da consciência que tem como objetivo alcançar, através do pensamento, a constituição da efetividade do mundo. A passagem do mundo da utilidade ao da liberdade absoluta demonstra exatamente este acontecimento. A pura inteligência, que tem

⁹⁷ Nas *Lições sobre a filosofia da história universal*, Hegel afirma que esse momento é do espírito que sabe a si mesmo. Seu saber consiste na efetivação da liberdade em momentos capitais na história, na qual demonstra a evolução do conceito de liberdade e que, por fim, tem no Estado a realização temporal da liberdade. Cf. Hegel, 1989, p. 700

⁹⁸ Essa situação – enquanto efetividade imediata - não acontece na Alemanha, conforme sinaliza Hegel. Por ser uma cultura baseada no protestantismo, não haveria razão para uma revolução violenta como aconteceu na França e em outros países latinos. Segundo ele, isto acontece porque somente os protestantes conseguiram chegar a paz com a realidade jurídica e ética. “Pois, por uma parte, esta realidade é a mesma do mundo protestante que até esse ponto tem chegado, no pensamento, a consciência do ápice absoluto, que é a consciência de si mesmo; por outra parte, o protestantismo tem a paz desta realidade em seu mesmo modo de sentir, ao qual, junto com a religião, é a fonte de todo o conteúdo jurídico no direito privado e na constituição política” (HEGEL, 1989, p. 690, tradução nossa). Ao contrário, por estar sob a égide de um governo católico, não haveria, de acordo com a tese de Hegel, a obrigação última de se cumprir com a razão das leis e do conceito de liberdade; a resposta à injustiça e a terrível opressão do Estado Francês assume a expressão do encarniçamento, como afirma Hegel (1989, p. 692, tradução nossa): “a reforma foi necessariamente violenta, porque a transformação não foi feita pelo próprio governo”. Sendo assim, o governo francês cheio de privilégios e de corrupção catalisou suficiente ódio para que fosse varrido pela vontade geral. Para uma compreensão mais aprofundada dessa relação entre política e religião, confira em: Borges, 1998, p. 169.

na utilidade seu conceito e que faz desvanecer os mundos aos quais estava ligada por ser seu resultado e sua verdade, transporta o mundo real – da cultura – e o mundo ideal – da fé – ao mundo efetivo da utilidade. Assim, a disputa entre a fé religiosa e a *Aufklärung*, pelo domínio e pela posse da formação intelectual do mundo da cultura, é supracumida a esse terceiro mundo do espírito, no qual seu pensar, a despeito desses momentos anteriores, se transformou na consciência efetiva desse mundo como verdade objetiva de todo o mundo anterior: do real e do ideal. O *útil*, que reúne esses dois mundos, não é mais uma consciência singular, ele é certeza universal de si mesmo, como espírito que saiu da alienação no além e que agora está na terra, no mundo real, como pensamento em acordo – ou em desacordo, já que passa a distinguir aquilo que o mundo deveria ser daquele que efetivamente é⁹⁹ – com o seu mundo.

Embora a utilidade seja a consciência de si, que tem de modo igualmente imediato a certeza universal de si mesma, isso não implica que ela necessariamente tenha retornado por completo ao seu Si. De acordo com Hegel (FE, 2010, p. 681), apesar do mundo da utilidade fazer com que a consciência encontre seu conceito, a utilidade seria ainda atributo, predicado do objeto. Isto porque, na utilidade, o conceito segue sendo objeto, como também um fim; logo, por não estar supracumida por completa, a utilidade segue sendo uma diferença que ainda não se encontrou consigo de maneira imediata. Ao não ser sujeito, ela não pode ser a realidade efetiva imediata e única do objeto, por isso, não é o conceito que possui em si toda a substância dos demais momentos. Nesse sentido, a consciência não está satisfeita, falta a ela não estar mais ligada ao objeto com um fim, ou seja, a consciência tem de possuir em si mesma o objeto do seu conceito; segue-se que “dessa revolução interior surge [agora] a revolução efetiva da efetividade – a nova figura da consciência, a *liberdade absoluta*” (HEGEL, FE, 2008, p. 401).

Em vista dessa nova consciência que surgiu como sendo o conceito auto-determinado em si mesmo, a liberdade absoluta é o conceito puro ou o saber dessa consciência de si. Ao contrário do pensamento útil, que era estabelecido em uma relação com o ser-outro de seu ser-em-si, essa nova consciência, por sua vez, não é diversa do eu enquanto pura inteligência, a saber, não é um Si singular que enfrenta o objeto enquanto Si próprio; a diferença que existe é que ela – essa nova figura da consciência – é o conceito puro que se observa a partir de si-

⁹⁹ “O pensamento que considera como o supremo as determinações universais e encontra que o que existe está em contradição com elas, tem-se sublevado contra o estado existente” (HEGEL, 1989, p. 688, tradução nossa)

mesmo – Si – no si-mesmo – Si –, portanto, ela se constitui como o absoluto olhar dobrado a si-mesmo – Si. Dessa forma, o que resulta, a partir desse novo olhar para si da consciência, é que a “certeza dela é o sujeito universal, e seu conceito sapiente é a essência de toda a realidade efetiva” (HEGEL, FE, 2010, p. 681, tradução nossa). Ora,

se o útil era só a mudança dos momentos que não retornava a sua unidade própria e que por isso seguia sendo objeto para o saber, agora deixa de ser isso, pois o saber é ele mesmo o movimento daqueles momentos abstratos, é o si-mesmo [Si] universal, o si-mesmo [Si] também de si enquanto objeto e enquanto universal é a unidade que retorna para dentro de si, deste movimento. (HEGEL, FE, 2010, p. 683, tradução nossa)

A passagem do mundo da utilidade para o da liberdade absoluta está concluída. O espírito agora presente é o da liberdade absoluta; ele é a consciência de si que capta na certeza de si mesma todas as etapas anteriores – a eticidade, a fé e etc. –, às quais Hegel denomina de “massas espirituais”. Sendo assim, congrega tanto o mundo real quanto o mundo do suprassensível e faz com que seja desse modo toda a realidade espiritual – o saber que a consciência tem de si é o saber de toda a realidade. A partir desse ponto, o pensamento revolucionário se torna latente, uma vez que toma para si as determinações universais e diante delas contrapõe o mundo existente; assim, descobre a distância entre o ideal e o real e se coloca contra esse mundo que é o seu mundo efetivo. Dessa forma, o mundo se transforma na expressão da vontade livre de um eu¹⁰⁰, mas que como tal é a vontade de todos, é a vontade universal. Sendo

¹⁰⁰ A vontade, de acordo com Hegel, teria uma relação negativa com o tempo. Basicamente Hegel afirma que enquanto a vontade for partícipe do mundo na forma de conteúdos temporais, passageiros, ou seja, de uma vontade instalada na sensação, nos impulsos, na sensibilidade, essa vontade subjetiva corresponde ainda a uma vontade abstrata, de menor valor para a compreensão de Hegel. A vontade livre por sua vez, ou vontade absoluta que quer ser livre, se elevou – suprasumiu – estas particularidades, e é o fundamento de todo o direito e de obrigação, como também, das leis jurídicas, deveres e etc. Essa vontade de liberdade é o princípio e base de todo o direito, além de ser aquele que faz com que o homem se realize homem, isto é, seja o princípio fundamental do espírito. – Nessa tradução a expressão *Die Weltlichkeit* é traduzida por: a ordem temporal. Em outras traduções aparecem como a mundanidade ou o profano. Nesse sentido, pode-se compreender que Hegel esteja falando de uma experiência da vontade

assim, o que Hegel está querendo afirmar é que a liberdade do homem depende dessa vontade que proveio do pensamento¹⁰¹, mas enquanto espírito que pertence ao momento da liberdade absoluta, seu agir caminha em busca da realização da vontade universal – que sabe que faz parte desse mundo –, transformando essa a sua causa. Segundo Hyppolite (2003, p. 484):

No pensamento do Si universal, da vontade geral¹⁰², nada existe que não seja, enquanto existente, a expressão dessa vontade [...] o que se realiza deve ser a expressão dessa vontade. Ali o Direito é como o Direito, simultaneamente objetivo e expressão de minha vontade; minha vontade é a minha, vontade singular, mas ao mesmo tempo é pensada, vontade universal.

O que Hyppolite salienta à luz de Hegel é a maneira pela qual o indivíduo passa a ser a expressão de uma vontade que ultrapassa suas particularidades, se atendo conscientemente ao pensamento do todo. Nessa sua ação, “cada um” passa a entronizar a liberdade absoluta enquanto vontade universal, eliminando qualquer possibilidade de alguma força ou poder que destrua essa vontade. O efeito da união através dessa vontade universal é a hecatombe que derruba Luís XVI¹⁰³; as “massas” não olham mais para si mesmas como estranhas a cada uma delas, pelo contrário, “compreende seu Si como o *conceito* da vontade, e todas as ‘massas’ como essência dessa vontade; e, por conseguinte, também só pode efetivar-se em um trabalho que seja trabalho total”

que seja “pior” não apenas por ser subjetiva, mas por estar em relação com o mundo temporal. Cf. Ibid, p. 688

¹⁰¹ “Desde que o sol está no firmamento e os planetas giram ao seu redor, não se havia visto que o homem se apoiasse sobre sua cabeça, isto é, sobre o pensamento, e edificasse a realidade conforme o pensamento. Anaxágoras havia dito primeiro que o *nous* rege o mundo; agora pela primeira vez tem chegado o homem a reconhecer que o pensamento deve reger a realidade espiritual” (Ibid, p. 692, tradução nossa)

¹⁰² Hyppolite utiliza o termo “vontade geral” ao invés de “vontade universal”, por considerar que Hegel tenha retomado de Rousseau essa consideração. Cf. Hyppolite, 2003, p. 484

¹⁰³ Luís XVI, guilhotinado a 21 de janeiro de 1793, era o Rei da França até a derrubada do regime monarquista em 1792. Ficou preso por alguns meses até seu julgamento, no qual por uma disputa acirrada dos votos dos deputados acabou sendo selado seu destino capital.

(HEGEL, FE, 2008, p. 403). Em outras palavras, a sociedade, que se via separada em seus mais diversos grupos, que iam de camponeses e passavam pelos burgueses, grandes corporações e etc., nesse momento, deixava de se configurar de tal forma. A divisão que separa esses grupos é eliminada pela liberdade absoluta, que opera de modo que os indivíduos que pertencem a estes grupos não se definam mais por eles; ora, o que transparece, com o fim da sociedade estamental, é que os indivíduos passam a ser abarcados em um fim que iguala a todos, desta forma, tornando-se sua língua a lei universal; seu trabalho é a obra universal. A consciência singular e a consciência universal, enfim, suprassumiram a diferença que existia entre elas e agora são consciência e vontade universal, isto é, creditam a si mesmas a obra de seu destino.

Tanto é assim que Hegel demonstra que a diferença dessas massas espirituais que limitavam a vida dos indivíduos, como também dos dois mundos em que esses indivíduos transitavam, foi suprassumida. Daqui por diante, o mundo é efetivado por essa vontade universal que tem na consciência singular seu agente. Assim, essa consciência singular, que é imediatamente cônica de sua vontade universal, reconhece que seu objeto é criar leis e atos-de-Estado, formalizando a ação dessa vontade universal sem que, com isso, esteja submetendo meramente a sua particularidade. Dito de outra forma, esse momento que suprassumiu a ordem vigente e tenta se estabelecer, agora sob uma nova consciência, necessita executar positivamente essa liberdade no intuito de defendê-la. Na LFH¹⁰⁴, Hegel elenca três elementos que constituem essa vontade universal que corresponderia ao momento inicial da trajetória da Revolução Francesa. São eles: a liberdade real ou objetiva, que implica – entre uma de suas várias ocorrências – o fim da separação das classes e o fim dos privilégios de alguma delas; a liberdade formal, ou a atividade de criar e aplicar essas leis; e a vontade interna, o foro da consciência moral. Entretanto, essa mudança, que deveria acontecer de maneira razoável, eclode numa barbárie.

Para Hegel, essa situação é gerada devido à interação que a consciência faz consigo mesma, isto é, por ser si própria, o objeto livre não permite que nada a enfrente de modo a delimitar sua amplitude de ser livre. A liberdade absoluta, por sua vez, não chega a nenhuma obra positiva. A vontade universal, quando derrota o antigo regime, inicia outro governo. Comandadas pela razão, nesse governo, as massas passariam a ser divididas como pensamento de um poder separado em executivo, judiciário e legislativo. Essa segmentação, ainda que em defesa

¹⁰⁴ Cf. Hegel, 1989, p. 693

dessa vontade universal que propõe a igualdade de todos, resumiria os indivíduos a serem limitados pelo todo, encerrando essa consciência em algum modo de ser determinado. Ora,

[...] essa consciência de si não deixa que a defraudem na [sua] *efetividade* pela *representação* da obediência sob leis *dadas por ela mesma*, que lhe assignariam uma parte [no todo]; nem por sua *representação* no legislar e no agir universal; nem pela efetividade que consiste em dar ela *mesma* a lei, e em desempenhar não uma obra singular mas o universal *mesmo*. (HEGEL, FE, 2008, p. 405)

Em sua suspeita contra toda e qualquer autoridade, essa consciência de si universal não quer que nada a represente, a não ser ela própria. O Estado e sua organização, que tem como objetivo, nesse momento, governar de maneira ilustrada, não encontra, na consciência de si singular, respaldo algum, pois essa consciência quer decidir e agir de maneira própria, sem que esteja excluída do todo dessa operação ou ter nela uma participação limitada. Essas seriam as razões que fazem a liberdade universal não produzir nenhuma obra positiva – uma Constituição ou uma organização social –, portanto, o que está concentrado nela é a ação negativa que faz com que se desvançam todos aqueles elementos listados acima como necessários para a manutenção do Estado ilustrado. O que sobra, então, é a fúria destrutiva que transforma todas as leis e os direitos em meras abstrações; a efetividade do mundo passa a ser a da negatividade radical.

Sob o desígnio da liberdade absoluta, chega-se inevitavelmente, no início de setembro de 1793, ao Terror. Após a derrubada dos girondinos do controle da Convenção Nacional, os jacobinos assumem o poder, dando início à fase persecutória de todos aqueles considerados inimigos da Revolução Francesa. Na FE, isso fica caracterizado a partir do momento em que a liberdade absoluta transforma a vontade universal em uma universalidade abstrata. Ao realizar essa passagem, o que se obtém é uma divisão interna que compõe a consciência a este nível, isto é, um governo da ditadura e anarquia revolucionária¹⁰⁵. Nada de concreto deve perdurar nesse momento, aliás, sua própria existência depende desse caos, pois é a consciência que tem como objeto um Si singular, absolutamente puro e livre. O efeito dessa negatividade, que tem nos dois termos acima sua expressão, mostra que, para Hegel, a liberdade universal enquanto

¹⁰⁵ Cf. Hyppolite, 2003, p. 488

negação de um singular – indivíduo – como membro no todo, tem na morte a verdadeira potência desse regime, sendo sua única obra e ato. Ademais, como salienta Hegel, não é qualquer morte; por estar nesse momento de abstração e negação, ela é algo que não tem preenchimento, sentido; dito de outro modo, o significado da morte é igual à ação de cortar um queijo, ou arrancar da terra um pé de alface, ou seja, naturaliza a morte ao ponto de ser algo banal e corriqueiro.

Com isso, a sabedoria desse governo consiste, segundo Hegel¹⁰⁶, na banalidade da morte. É mediante essa expressão que o governo se assenta e no qual faz cumprir a vontade universal. Acontece que, ao se tornar efetivamente um governo, passa a ser uma individualidade da vontade universal, portanto, transfere para ele todo o poder de destruição – ou qualquer decisão, em suma, é a política representativa, porém, havendo dissolvido todas as leis e a Constituição, age ditatorialmente –, ocasionando a exclusão de todos do seu ato; não é mais uma vontade universal, ela é uma vontade determinada. Nesse sentido, o poder instaura outra lógica, é o governo da facção vitoriosa, mas que, concomitante à sua vitória, já contém o germen de seu fim.

Isso porque, até mesmo a *intenção*, ou seja, algo subjetivo que talvez possa efetivamente acontecer, coloca qualquer um sob a suspeita de ser um potencial inimigo da Revolução. Portanto, qualquer movimento suspeito passa a levar qualquer indivíduo sem provas ao cadafalso. A liberdade absoluta se transforma na experiência da eliminação de qualquer diferença e de qualquer permanência da diferença; como tal, o efeito dessa experiência se dá no *terror* da morte como intuição dessa sua intuição negativa. Diante desse movimento do governo que é em si a mais pura negatividade, não permanece nada; o que ele personifica é essa atitude indiferente frente à vida, na qual ceifar a existência de qualquer um parece não gerar nenhum tipo de comiseração. A leitura de Hegel sobre esse terror de morte que assola a todos demonstra que reside aí, nessa suprema experiência negativa que a consciência universal faz, o saber que essa realidade é contrária daquela que era seu conceito: “A vontade universal seria apenas a essência *positiva* da personalidade, e que essa saberia que estava só de modo positivo, ou conservada, na vontade universal” (HEGEL, FE, 2008, p. 407). A vontade universal, em sua negatividade, tem a essência positiva, portanto, a consciência singular quer novamente fazer parte das massas espirituais, ainda que sua liberdade seja novamente posta frente à representação de um governo: “Essas consciências, que sentiram o temor de seu senhor absoluto – a

¹⁰⁶ Cf. Hegel, FE, 2008, p. 406

morte – , resignam-se novamente à negação e à diferença, enquadram-se nas ‘massas’ e voltam a uma obra dividida e limitada; mas assim retornam à sua efetividade substancial” (HEGEL, FE, 2008, p. 407).

Dito isto, encerra-se a leitura da experiência do terror durante a Revolução Francesa. O espírito sai desse momento turbulento para reencontrar a si em seu início, o qual teria sido rejuvenescido pelo temor de sua morte. Em todo caso, esse retorno somente acontece pela experiência da liberdade absoluta que negou todas as determinações anteriores do Si; em sua pura ação negativa, de morte, a efetividade não é mais estranha ao pensamento. A vontade universal, que tinha como objetivo a eliminação de qualquer restrição a sua liberdade, querendo se manifestar enquanto consciência singular no poder decisório do todo, acabou outorgando sua vontade também a um governo. O domínio de uma facção sobrepujou a vontade universal, de modo que a afastou e determinou a esta última a total obediência ou a morte. O terror ou o mero suscitar da morte faz com que aquela consciência que havia imediatamente supprassumido o útil perceba que a realidade que desejava efetivar através do pensar não condiz com esse processo de eterna desconstrução e desconfiança. A vontade universal descobre, então, que, ao mesmo tempo em que é a pura negatividade é a pura positividade: “A vontade universal forma imediatamente uma unidade com a consciência-de-si, ou seja: é o puramente positivo, porque é o puramente negativo” (HEGEL, FE, 2008, p. 409). Este ciclo reivindica uma nova etapa, não mais como espírito exteriorizado no tempo em que o conceito se efetiva e se intensifica – aliás, o terror simboliza justamente esta última etapa; a liberdade mostrava, aos poucos, a consciência de cada época, a partir daqui, a liberdade deixa de ser algo meramente idealizado e passa a configurar a estrutura regimental dos Estados sob a ordem do direito; a história da liberdade é a história do conceito se efetivando e se intensificando no tempo – , mas como espírito que tem o conceito em seu interior.

Enfim, o espírito não está mais alienado, retornou a si e se sabe como efeito de seus momentos anteriores: “No pensamento do verdadeiro o espírito se reconforta, na medida em que o *espírito é pensamento*, e pensamento *permanece*” (HEGEL, FE, 2008, p. 410). Ora, o espírito, então, passa a outro reino, no qual tem a certeza de si mesmo; nesse ponto surge a figura da moralidade e com ela a eliminação do tempo. Assim:

O espírito se manifesta necessariamente no tempo;
e manifesta-se no tempo enquanto não *apreende*

seu conceito puro; quer dizer, enquanto não elimina o tempo. (HEGEL, FE, 2008, p. 539)

CONCLUSÃO

Conforme o próprio título sugere, o mote do presente trabalho foi analisar o conceito de tempo na *Fenomenologia do Espírito*. Nesse sentido, procurou-se manifestá-lo como peça-chave para a interpretação dessa obra, servindo como estrutura e condição para o desenvolvimento do fenômeno do espírito em suas várias etapas e também como elemento vital que age proporcionando, mediante as suas características, o desdobramento interno e oculto que tem como resultado a própria divisão da obra executada por Hegel. Pensar o tempo na *Fenomenologia do Espírito* corresponde não somente a entendê-lo através do escopo de sua atuação em um mundo de ação humana em constante alteração diante de suas contingências e que “alheio” a ele está a Ideia – o conceito total por excelência -, mas também perceber que o tempo, por suas características, tem responsabilidade pela divisão e condução interna que possibilita à obra ter tal configuração, ou seja, que o tempo, apesar da pouca ênfase dada por Hegel, tem importância geral para a construção da *Fenomenologia do Espírito*.

Diante de tal premissa, torna-se evidente que o objetivo dessa dissertação é o de salientar a importância do conceito de tempo para esta obra de Hegel. Visando realizar tal tarefa, este trabalho foi organizado em três etapas, procurando-se, inicialmente, compreender o que Hegel pensa sobre o tempo em si mesmo, para, em seguida, nos dois capítulos subsequentes, compreender de que maneira o tempo se desenvolve na *Fenomenologia do Espírito*. Cabe aqui acrescentar que o primeiro capítulo não teve como foco de análise a *Fenomenologia do Espírito*, mas outro texto do autor, intitulado *Filosofia da Natureza*, parte pertencente à *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Isto se deve ao fato de que, na exposição da *Fenomenologia do Espírito*, ainda que Hegel utilize o termo tempo – Zeit –, ele não faz um exame apurado desse conceito, não permitindo que seja possível acessar e conhecer as características que fazem do tempo ser de fato o conceito de tempo. A ida ao texto antes citado, que representa o primeiro capítulo da dissertação, busca essas características, tendo em vista que elas permitem dar a verdadeira profundidade que o conceito de tempo tem na *Fenomenologia do Espírito*. Portanto, o capítulo de abertura desse trabalho traz à tona essas noções sobre o tempo, servindo de base para o desenvolvimento dos capítulos seguintes.

Nele, antes de entrar no problema do tempo, procura-se desenvolver a compreensão de sistema que perpassa seu pensamento, demonstrando que diante de sua concepção filosófica que enxerga todos os conhecimentos interligados, o tempo pertence a um momento específico desse sistema. O sistema tem como objetivo colocar todos os momentos da ciência em uma forma racional, dando a ela uma razão ao seu progresso, sendo o todo ou o Absoluto a justificativa que engloba esses momentos, mostrando que nada escapa à racionalidade. É diante dessa compreensão geral da obra que se alcança o que é o tempo para Hegel na *Filosofia da Natureza* da Enciclopédia.

Nesta, antes de qualquer consideração física sobre o tempo, o que Hegel sinaliza é que a natureza é o ser-outro da ideia. É a ideia fora de si, sendo assim, exterior a si próprio. Como primeiro momento dessa natureza em que a ideia é ainda um totalmente abstrato, tem-se o espaço e o tempo. No entanto, como este trabalho procurou desenvolver, sem que haja o devido respaldo dado pelo espaço, o tempo seria algo existente sem lugar. Espaço e tempo são conceitos inextricáveis, somente sendo possível obter a devida compreensão de um quando referido ao outro. Como se viu neste trabalho, a dialética interna do espaço, que tem no ponto a negação de sua vastidão infinita, também representa, em sua negação, o tempo. É isso o que se percebe quando o ponto espacial se transforma no ponto temporal, o aqui e o agora juntos selando a efetividade do espaço, algo que somente é possível pela série temporal. O agora também configura as dimensões temporais, dividindo-as em: presente, futuro e passado – essa ordem é como Hegel a desenvolve, e que é bastante importante, pois a meta do tempo, como o próprio autor afirma, é o passado, assim como o espírito que rememora seus estágios no terceiro capítulo desse trabalho – determinando que o conceito lógico de ser e nada sejam a medida de alternância de um estágio ao outro. Isto é, o ser que se lança ao nada, e o nada que veio a ser configuram os momentos das dimensões temporais.

Diante dessa configuração das dimensões temporais, tenta-se compreender porque Hegel afirma que o tempo é o *vir-a-ser* intuído. Sonda-se, na *Ciência da Lógica*, como Hegel desenvolve o conceito de *vir-a-ser*, para então responder a causa dele ser intuído. Deste modo, descobre-se que a dialética do ser e do nada, quando se mostra no *vir-a-ser*, é a existência [*Dasein*]. O tempo, o agora, concatena em sua existência esses momentos, de modo que o que é finito é temporal. Ao admitir que o mundo finito é a realidade do tempo, e que ela é a negatividade parcial da negatividade do Absoluto, se dá por encerrada a investigação do primeiro capítulo. A apreciação desses momentos mostra

os elementos fundamentais na constituição do tempo: o *agora*, o *vir-a-ser*, o *finito*, a *negatividade*. E é carregando esse conteúdo que se adentra na *Fenomenologia do Espírito*.

O segundo capítulo, que pode ser considerado o ponto nevrálgico desse trabalho, assimilou essas características analisadas no primeiro capítulo para tentar compreender a relevância que o tempo tem para a estrutura e fundamentação da Fenomenologia de Hegel. Sendo assim, inicia-se a discussão examinando a própria obra do autor e as minúcias que nela se encontram no desdobramento da consciência em seus conceitos de *em-si* e *para-si*, como também, segundo Hyppolite, o de enfatizar que a obra tem como meta pedagogizar o indivíduo no interesse de retirá-lo de sua forma inculca.

Após analisar essa vestimenta que cobre a Fenomenologia, volta-se ao primeiro momento em que o tempo aparece na obra, e que está presente logo de entrada na figura da certeza sensível. Apresenta-se a relação da noção do Isto com o agora e mostra-se que, diante da dialética ali conferida, o tempo é o responsável pela *Aufhebung* – supressão – dessa certeza para o momento da percepção. A negatividade do agora em seu *vir-a-ser* exibiu para a consciência que a certeza sensível é incapaz de alcançar qualquer conhecimento, a não ser o de se tornar o ser universal, a existência que pode ser tudo.

Além disso, examina-se a maneira pela qual a consciência e o tempo se relacionam, admitindo que essa relação não somente está firmada na certeza sensível, conforme dito anteriormente, mas que tempo e consciência estão lado a lado quando à luz da negatividade. Tenta-se mostrar isso colocando, frente à consciência completa do Saber Absoluto, a negatividade em ligação com o tempo. Nesse sentido, o desdobramento do tempo na obra não atende apenas aos apelos de sua efetividade enquanto forma de ação da humanidade no espaço-tempo, sendo recuperada pelo espírito em sua cronologia histórica, mas a consciência tem em si a forma da negatividade do tempo, determinando a estrutura da obra à medida que vai intensificando o conceito. Dito de outra maneira, a negatividade do tempo e da consciência são os responsáveis pela divisão da obra.

Dada essa intensificação do conceito que acontece em decorrência da negatividade que perfaz tempo e consciência, Hegel sinaliza também a intimidade entre o tempo e o conceito. O tempo, segundo identifica, é o conceito sendo-aí. Ele é a representação viva do Absoluto, e somente pode ser apreendido a partir do momento em que o pensar atinge seu ponto mais alto. Assim, o conceito abandona sua forma temporal e passa a ser o intuir concebido e conceituante. Segundo Hegel, seria por esse

motivo que o tempo se manifesta como o destino e a necessidade do espírito, uma vez que enquanto não consumada a participação do conceito no tempo, o espírito age de modo a enriquecer sua participação.

No último item desse segundo capítulo, aborda-se como o espírito, em sua forma absoluta, transforma o tempo em sua natureza fugaz, em conceito igualmente eterno. Nesse sentido, o Absoluto compartilha com o tempo a negatividade que os liga, concebendo que toda e qualquer alienação do espírito no tempo não está completamente separado dele. Ao tornar a temporalidade em a-temporalidade, o espírito salva tudo o que existe, a própria natureza, e se percebe, então, como a realização eterna do Eterno. Por conta disso, o saber do absoluto – ou o saber do Eterno – consiste no retorno da exterioridade da Ideia a si própria, de forma que em sua vida absoluta seu objetivo seja sempre o de suprassumir suas figuras incompletas e imperfeitas. A *Fenomenologia do Espírito* é a identidade eterna da eternidade e do tempo, uma filosofia autogerada, engendrada pelo Absoluto.

Chega-se, então, ao último capítulo deste trabalho, que apresenta o resultado do desvelamento do tempo para o pensamento da obra. Desse modo, o Eterno é, assim, revisitado em sua história, destacando a cronologia do espírito no processo de formação e conquista efetiva da liberdade absoluta, que faz derrocar o espírito num dos momentos mais sombrios de sua travessia no mundo, antes do reingresso a si mesmo no Absoluto.

Inicia-se pela compreensão de que a história, na *Fenomenologia do Espírito*, é contada do fim. É na rememoração da noite do espírito que se chega efetivamente ao conceito. O tempo aparece, aqui, como o passado em que o espírito absoluto busca reaprender suas etapas, de modo a compreender como efetivamente ele chegou ao momento em que está agora. No entanto, teve de caminhar sem saber seu rumo e quando chegou ao fim, a igualdade do $Eu = Eu$, rememorou seu percurso para saber o que é ele de fato. Essa experiência, como salienta Hegel, acontece porque o espírito, que estava alienado no tempo, negou a si mesmo, se transformando na alienação da alienação do espírito no tempo, ou seja, constitui-se como história. Sendo assim, a noite do espírito é esse lugar vazio, em que o espírito, em sua exterioridade no tempo, é abandonado; ou, melhor dizendo, é o local onde o tempo natural abstrato cessa e o nada aparece como resultado de sua negatividade. Todavia, o espírito substitui esse nada em que está conservada toda a vida do espírito até então, por sua própria interioridade; portanto, esses momentos passam a ganhar a profundidade da rememoração. Nesse mundo interior em que o espírito acabou caindo e vendo desaparecer sua existência na noite, a

rememoração age não somente como processo necessário para sua recuperação do passado, mas em decorrência disso, como aquele que tem como meta recuperá-lo; a rememoração é o ato de “esquecer” o todo e de, aos poucos, tornar-se grande novamente. Esse processo culmina no total retorno a si mesmo, confirmando no saber absoluto o dia espiritual do presente.

Diante deste processo de retro-apreensão-de-si-mesmo do Absoluto, figura-se o estágio do Espírito na Fenomenologia, como forma de demonstrar o processo de evolução cronológica que a Liberdade assume no desdobramento dessa figura. Assim, mostra-se, efetivamente, como o tempo enquanto realidade do mundo efetivo vai se transformando através da perseguição desse ideal. O desdobramento do espírito objetivo atende a essa demanda: ser as etapas alienadas do absoluto nas formas efetivas da liberdade. Em outras palavras, que a liberdade é sua determinação interna e sua meta. A exteriorização dessa liberdade no tempo corresponde aos momentos que são efetivos desse espírito, compreendendo, assim, que a história é a busca e o desenvolvimento do mundo a partir do princípio de liberdade. Princípio este que consiste na vontade de realizar esse seu conceito subjetivo “no lado exteriormente objetivo, de modo que seja como um mundo determinado por aquela vontade, a ponto de estar junto de si mesma, concluída consigo mesma, e o conceito, assim, implementado em ideia”.

Ainda neste capítulo, trata-se de um momento em que o conceito e o tempo se mostram bastante precisos: a Revolução Francesa. Esse processo, que culmina em 1793, no famoso período do Terror, indica também, segundo Hegel, que a tão desejada liberdade, quando afastada de qualquer aparato de conservação do Estado mediante uma Constituição, só pode desembocar num período de barbárie. O processo revolucionário jacobino revogou todo e qualquer direito individual, no qual toda e qualquer suspeita que pairasse sobre alguém significava seu envio para a morte. A consciência que saiu da idealidade e veio ao mundo para transformá-lo segundo o seu desígnio acabou projetando um estado impossível para a sobrevivência. Por isso, o espírito procura se elevar dessa imediatez fatal a uma nova etapa, em que a liberdade seja posta na efetividade do mundo de maneira positiva; a suprassunção acontece pelo espírito da moralidade, como saber que sabe sua liberdade e, desta forma, sabe que é toda a efetividade do mundo; o espírito se transforma na visão moral do mundo.

Com isto, procura-se salientar alguns pontos importantes para o desenvolvimento deste trabalho, visando mostrar o conceito de tempo e sua importância para a FE.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: A ciência da lógica**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. 443 p. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de José Machado.

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: A filosofia da natureza**. São Paulo: Loyola, 1997. 557 p. Tradução de José Machado com a colaboração de Paulo Meneses.

_____. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: Die Naturphilosophie**. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1986. 538 p.

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: A filosofia do espírito**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2011. 365 p. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de José Machado.

_____. **Fenomenologia do espírito**. 5. ed. Petrópolis, Rj: Vozes, 2008. 549 p. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen.

_____. **Fenomenologia del espíritu**. Madrid: Abada Editores, 2010. Introdução, tradução e notas de Antonio Gómez Ramos.

_____. **Ciência da Lógica: excertos**. São Paulo: Barcarolla, 2011. 285 p. Tradução de Marco Aurélio Werle.

_____. **Ciencia de la lógica**. Madrid: Abada Editores, 2011. 654 p. Tradução de Félix Duque.

_____. **The Science of Logic**. New York: Cambridge University Press, 2010. 866 p. Tradução de George Di Giovanni.

_____. **Hegel, the letters**. Bloomington: Indiana University Press, 1984. 740 p. Tradução de Clark Butler e Christiane Seiler com comentários de Clark Butler.

_____. **Escritos de Juventud.** México D.f: Fondo de Cultura Económica, 1978. 436 p. Tradução por Zoltan Szankay e José Maria Rípalda.

_____. **Fé e Saber.** São Paulo: Editora Hedra, 2010. Tradução de Oliver Tolle.

_____. **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.** Madrid: Alianza Editorial, 1989. Tradução de José Gaos.

_____. **Filosofia da História.** 2. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2008. 373 p. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden.

_____. **Introdução à história da filosofia.** Lisboa: Edições 70, 2006. 251 p. Tradução de Artur Morão

_____. **Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie.** Hamburg: Felix Meiner, 1967.

_____. **Lecciones sobre la historia de la filosofía II.** México D.f: Fondo de Cultura Económica, 1995.

_____. **Preleções à História da Filosofia,** in Pensadores, Vol. Pré-socráticos. São Paulo: Editorial Abril Cultural, 1973.

_____. **Rasgos Fundamentales de la filosofía del derecho:** o compendio de derecho natural y ciencia del estado. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2000. Tradução de Eduardo Vásquez.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia.** 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Tradução de Alfredo Bossi e revisão de Ivone Castilho Benedetti.

ADORNO, Theodor W. **Hegel: três estudos.** Cambridge: MIT, 1993. Tradução de Shierry Weber Nicholzen.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões; De magistro.** São Paulo: Abril Cultural, 1980.

ALBIZU, Edgardo. **Tiempo y Saber Absoluto:** La condición del discurso metafísico en la obra de Hegel. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones, 1999. 636 p.

_____. **Hegel, filósofo del presente.** Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009. 392 p.

ALTMAN, William Henry Furness. **The problem of time on Hegel's philosophy of history.** Florianópolis: Tese de Doutorado UFSC, 2010.

ARANTES, Paulo Eduardo. **Hegel: A ordem do tempo.** 2. ed. São Paulo: Hucitec, 2000. Tradução de Rubens Rodrigues Torres.

ARISTÓTELES. **Física.** Barcelona: Gredos, 1995.

BORGES, Maria de Lourdes. **História e Metafísica em Hegel:** sobre a noção de espírito do mundo. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

_____. **A atualidade de Hegel.** Florianópolis: Ed. da UFSC, 2009.

BOURGEOIS, Bernard. **Hegel: os atos do espírito.** São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2004.

_____. **Encyclopédie des sciences philosophiques.** Paris: Ellipses, 2004.

BOUTTON, Christophe. **Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel.** Paris: J. Vrin, 2000.

CHATELET, François. **Hegel.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. Tradução de Alda Porto.

ENGELS, Friedrich. **A dialética da natureza.** 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. 240 p.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo.** Petrópolis: Editora Vozes, 2005. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback.

_____. **Hegel's Phenomenology of Spirit.** Indianapolis: Indiana University Press, 1988. Tradução de Parvis Emad e Kenneth Maly

HÖSLE, Vittorio. **O sistema de Hegel:** o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade. São Paulo: Loyola, 2007. 802 p. Tradução de Antonio Celiomar Pinto de Lima.

HYPPOLLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito**. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2003. 648 p. Tradução de Silvio Rosa Filho.

INWOOD, Michael. **Hegel dictionary**. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. 685 p.

KERVÉGAN, Jean-François. **Hegel e o hegelianismo**. São Paulo: Loyola, 2008. 127 p.

KERVÉGAN, Jean-François; MABILLE, Bernard (Org.). **Hegel au présent: Une relève de la métaphysique?**. Paris: Cnrs Éditions, 2012.

LEBRUN, Gérard. **A filosofia e sua história: Gérard Lebrun**. São Paulo: Cosac Naify, 2006a. 606 p.

_____. **A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano**. São Paulo: Editora da Unesp, 2006b. 412 p. Tradução de Silvio Rosa Filho.

LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX**. Buenos Aires: Katz, 2008

MALABOU, Catherine. **The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic**. Abingdon: Routledge, 2005. Tradução de Lisabeth During.

MARCUSE, Herbert. **Razón y Revolución**. Barcelona: Altaya, 1994.

PLANTY-BONJOUR, Guy. **Le projet hegelian**. Paris: Vrin, 1993.

PINKARD, Terry P. **Hegel: a biography**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

PIPPIN, Robert B. **Hegel on self-consciousness: Desire and Death in the *Phenomenologie of Spirit***. Princeton: Princeton University Press, 2011.

PUENTE, Fernando Rey. **Ensaio sobre o tempo na filosofia antiga**. São Paulo: Annablume, 2010. 172 p.

TAYLOR, Charles. **Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

VIEIRA, Leonardo Alves. **Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo: Loyola, 2014.

WAHL, Jean. **La logica de Hegel como Fenomenologia**. Buenos Aires: La Pleyade.

WESTPHAL, Kenneth R. **Hegel's Epistemological Realism: A Study of the aim and method of Hegel's Phenomenology of Spirit**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.