

MARIANA M. MORAES

UNICAMP (BRASIL) – UDELAR (URUGUAY)

A “CERTEZA SENSÍVEL” ENQUANTO FENÔMENO DE LINGUAGEM

mariana.mmoraes@yahoo.com

Recepción: Marzo 2015

Aceptación: Septiembre 2015

RESUMEN

En el presente trabajo haremos un análisis detenido del capítulo “La certeza sensible o el esto y la *suposición*” de la *Fenomenología del Espíritu* (1807) de Hegel, siguiendo la *experiencia* de la consciencia en sus movimientos y momentos dialécticos. Este análisis detenido tiene como fin argumentar en dos sentidos: I) la certeza sensible es un fenómeno lingüístico, y, considerando la obra de la *Fenomenología* de forma completa, la certeza sensible es el necesario reconocimiento de la consciencia en el lenguaje; II) la posibilidad de una aproximación entre la dialéctica hegeliana y la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan.

PALABRAS CLAVE

Hegel. Dialéctica. Lenguaje. Psicoanálisis. Lacan.

RESUMO

No presente trabalho faremos uma análise detida do capítulo “A Certeza sensível: ou o Isto ou o Visar” de *Fenomenologia do Espírito* (1807) de Hegel, acompanhando a experiência da consciência em seus movimentos e momentos dialéticos. Esta análise detida tem por fim argumentar em dois sentidos: I) a certeza sensível é um fenômeno linguístico, e, considerando a obra da *Fenomenologia* como toda, a certeza sensível é o necessário reconhecimento da consciência na linguagem; II) a possibilidade de uma aproximação entre a dialéctica hegeliana e a teoria psicanalítica de Jacques Lacan.

PALAVRAS-CHAVE

Hegel. Dialética. Linguagem. Psicanálise. Lacan.

No presente trabalho, pretendemos expor os primeiros elementos para uma leitura psicanalítica da figura “A certeza sensível ou: o Isto ou o ‘Visar’”, da *Fenomenologia do Espírito* (1807) de Hegel, enquanto fenômeno de linguagem. Nesse sentido, vale ressaltar que a concepção de linguagem na qual nos baseamos é a concepção psicanalítica lacaniana e, em específico, sua concepção de enunciado e de enunciação, com sua consequente divisão do sujeito entre sujeito do enunciado e sujeito da enunciação. Para tal fim, tentamos acompanhar e analisar a *experiência* da consciência, nesta sua primeira figura, em todos os seus momentos e movimentos dialéticos, com a ajuda, principalmente, dos filósofos Slavoj Žižek e Vladimir Safatle.

Do parágrafo 90 ao parágrafo 92¹ temos uma apresentação sucinta, desde o ponto de vista da consciência filosófica ou consciência científica, da *experiência* que a consciência comum irá realizar na figura da “Certeza sensível”. Cabe ressaltar, antes de adentrarmos de fato na “Certeza sensível”, que durante toda a *Fenomenologia do Espírito* o que se busca é a reconciliação dos pontos de vista da consciência comum e da consciência filosófica. Podemos observar, igualmente, que em todas as figuras da consciência apresentadas na *Fenomenologia* têm-se momentos nos quais a consciência comum e a consciência filosófica, para além de estabelecerem um “diálogo”, cruzam-se, unem-se, ainda que de forma evanescente. Como veremos mais à frente, este momento de união, na figura da “Certeza sensível”, ocorre quando a consciência filosófica se coloca no mesmo ponto de vista, no mesmo ponto do espaço e do tempo no qual a consciência comum se encontra.

No parágrafo 90, a consciência filosófica enuncia aquele saber que será primeiramente seu objeto de investigação. E afirma que, se esse saber se apresenta de forma primeira e imediata como seu objeto, ele também deve ser saber imediato do imediato, ou seja, deve ser saber imediato do ser imediato, do ser sensível. E também a consciência filosófica, ao investigar esse saber imediato, deve proceder de forma imediata, receptiva, sem deixar que o conceitual influencie na sua apreensão desse saber. Assim como formulado no parágrafo 91, a certeza sensível, num primeiro momento, apareceria como o “*mais rico conhecimento*” e isso porque, por um lado, possuiria como conteúdo um objeto totalmente “concreto”, a saber, o dado sensível e, por outro lado, porque na sua forma imediata de conhecer o objeto não o alteraria em nada, possui-lo-ia em toda sua plenitude. À continuação, ainda no parágrafo 91, a consciência filosófica anuncia, porém, que veremos essa certeza sensível se revelar a verdade mais abstrata e pobre, pois daquilo que ela sabe só enuncia “ele *é*”, ou seja, sua verdade contém apenas o *ser* da Coisa. Vemos, assim, no início da *Fenomenologia*, ou seja, no início do caminho para a ciência a afirmação de que deve haver uma correspondência e uma proporcionalidade entre a verdade e a possibilidade de a consciência afirmá-la, enunciar-la. Ou seja, a

condição para que algo seja considerado com objetividade é que tal coisa possa ser enunciada, falada, expressa na e pela linguagem. Nas palavras de Vladimir Safatle:

...o que é da ordem do saber só pode ter validade objetiva se for expresso. [...] Hegel é claro neste ponto: aquilo que não pode ser apresentado no campo da linguagem não tem realidade objetiva. Aquilo que é expresso de maneira pobre é necessariamente também pobre em conteúdo. O saber nada tem a fazer com o que se põe como inefável a não ser vê-lo como o que se apresenta de forma imperfeita. Daí porque Hegel insiste que toda teoria da linguagem é uma teoria da enunciação, de onde se segue que as condições de verdade só poderão ser bem compreendidas como condições de enunciação. É claro que isso não nos economiza a necessidade de problematizarmos os modos possíveis de estruturação do campo da linguagem. Ao contrário, como vimos desde o início, Hegel está disposto a questionar as bases naturais da gramática que serve de sintaxe ao pensar. Mas esse questionamento é feito exatamente porque é questão de sustentar o primado do que pode ser expresso.²

Seguindo em sua afirmação de que a certeza sensível seria a verdade mais abstrata e pobre, a consciência filosófica ainda afirma que na figura da certeza sensível a consciência está presente apenas como “*puro Eu*”, como “*puro este*” e o objeto apenas como “*puro isto*”. Interessa-nos, nessa leitura da “Certeza sensível” enquanto fenômeno de linguagem, o fato de Hegel trazer dêiticos —*Eu, este, isto*— como a forma através da qual a consciência tentaria designar a significação daquilo que ela intui, pois isso, veremos, não é sem consequências. Na certeza sensível, a consciência não se desenvolveu em várias posições, perspectivas a fim de conhecer seu objeto, nem o objeto, a Coisa da qual a consciência está certa, é uma multidão de propriedades pelas quais a consciência a conhece. Para o Saber sensível, o essencial é justamente esse “*puro ser*”, e a imediatez simples constituiria sua verdade. Dessa forma, também a certeza enquanto relação de conhecimento seria pura relação imediata. Mas não é a esse resultado que vemos a consciência chegar ao final de sua *experiência* na figura da certeza sensível; o resultado ao qual ela chega é, ao contrário, de que o verdadeiro da certeza sensível é o “universal”, que só pode ser expresso na e pela linguagem. Pois, como é afirmado no parágrafo 92, o que a consciência experimentará é que o Eu, como “*puro este*”, e o objeto, enquanto “*puro isto*”, “ressaltam” imediatamente para fora do “*puro ser*”. A consciência filosófica adianta a conclusão a que a consciência comum irá chegar através de sua *experiência*, a saber, que tanto o Eu quanto o objeto não correspondem aos seus conceitos na figura da certeza sensível, ou seja, eles não são imediatos e independentes, um em relação ao outro, mas, pelo contrário, o Eu só conhece o objeto porque o objeto é, e o objeto só é porque é conhecido pelo Eu. A certeza sensível efetiva, ou seja, que tenta enunciar-se como tal não é apenas a pura imediatez, mas um exemplo da mesma, pois na tentativa de enunciar o mais imediato e singular, acaba por enunciar o mais mediado e universal, é um caso particular dentro de uma regra universal, mas não é ainda o Singular.

No parágrafo 93, o que vemos é a transição do ponto de vista da consciência filosófica para o ponto de vista da consciência comum e de sua *experiência*. Segundo a consciência filosófica: “Essa diferença entre a essência e o exemplo, entre a imediatez e a mediação, quem faz não somos nós apenas, mas a encontramos na própria certeza sensível; e deve ser tomada na forma em que nela se encontra, e não como nós acabamos de determiná-la”.³

Do parágrafo 93 ao parágrafo 99 encontra-se, pois, o primeiro movimento dialético envolvido na *experiência* da consciência enquanto “Certeza sensível”. Neste primeiro movimento da certeza sensível, a consciência comum postula um momento como o ser imediato, como o “em-si”, ou seja, como a essência —este momento é o *objeto*. O outro momento é posto como o mediatizado e, por isso, como o inessencial— este momento é o Eu, “*um saber*”. O objeto é porque é, independentemente de ser conhecido ou não, já o Eu, o saber só é porque o objeto é, o Eu só conhece porque o objeto é. Dessa forma, o Eu, o saber é por meio de um Outro e não é “em-si”. O que notamos logo de início, pois, é um reconhecimento por parte da consciência sensível da existência dentro de si mesma, enquanto relação de conhecimento, de um momento que é mediatizado, e não imediato, mas ela toma uma posição, uma perspectiva e postula como essencial apenas aquilo que é imediato e simples.

Sendo o objeto postulado como o momento essencial, deve-se investigá-lo. Ou seja, deve-se investigar se o conceito do objeto enquanto a essência da certeza sensível corresponde ao modo como o objeto se encontra na certeza sensível. Como já foi afirmado no começo, a investigação não deve proceder através de uma “reflexão” sobre o objeto, ao invés disso, a consciência filosófica deve proceder de forma receptiva, indagando a própria certeza sensível que possui tal objeto. A pergunta que se apresenta à certeza sensível, no parágrafo 95, é: “*Que é isto?*”, considerando a dupla forma da intuição que possuímos do ser sensível —o tempo (o agora) e o espaço (o aqui)— apresenta-se o seguinte movimento:

À pergunta: *o que é o agora?* Respondemos, por exemplo: *o agora é noite*. Para tirar a prova dessa certeza sensível basta uma experiência simples. Anotamos por escrito essa verdade; uma verdade nada perde por ser anotada, nem tampouco porque a guardamos. Vejamos de novo, *agora, neste meio-dia*, a verdade anotada; devemos dizer, então, que se tornou vazia.⁴

Podemos ver nesse primeiro movimento e, principalmente, nesse “artifício” de anotar e guardar a verdade enunciada, primeiramente, a dificuldade de enunciarmos algo que intuímos dentro do espaço e do tempo, e, em segundo lugar, o descompasso que há necessariamente entre palavra e coisa, ou, palavra e referência. A primeira experiência que a consciência comum tem na figura da certeza sensível é uma experiência que podemos aproximar da experiência de advento do sujeito na linguagem, pois é, no fundo, uma experiência de não

identidade, de falta no Outro e da opacidade do ser sensível. A consciência sensível experimenta, assim, que a relação entre palavra e referência nunca é imediata, e carrega em si sempre uma porção de arbitrariedade. Há aqui um fracasso inevitável em se designar, em se dizer a significação daquele ser sensível singular que temos em vista, e esse fracasso em tentar designar aquilo a que se “visa” é o motor do movimento dialético. Nos termos de Safatle:

Chamamos de « designação ostensiva » esta tentativa de fundar a significação de um termo através da indicação de um caso que cairia sob a extensão do uso do referido termo. Ou seja, trata-se de tentar definir a significação através da indicação da referência, ou ainda, da designação ostensiva da referência.⁵

Continuamos a acompanhar a consciência sensível em sua experiência. Aquilo que a certeza sensível “visava”, ou seja, aquela “noite” Singular tem sua verdade esvaziada ao ser enunciada, o que se mantém é um “Universal”, um “*negativo em geral*”, o *agora*. Neste sentido, Hegel escreve:

O *agora* mesmo, bem que se mantém, mas como um *agora* que não é *noite*. Também em relação ao *dia* que é *agora*, ele se mantém como um *agora* que não é *dia*, ou seja, mantém-se como um *negativo em geral*. [...] esse *agora* que se mantém não é um imediato, mas mediatizado, por ser determinado como o que permanece e se mantém *porque* outro —ou seja, o *dia* e a *noite*— não é. [...] Nós denominamos um *universal* um tal *Simples* que é por meio da negação; nem isto nem aquilo —um *não-isto*—, e indiferente também de ser isto ou aquilo. O universal, portanto, é de fato o verdadeiro da certeza sensível.⁶

Em relação ao trecho acima citado gostaríamos de ressaltar como a definição de “universal” em Hegel se aproxima da definição de “significante” em Lacan, a saber. Segundo Lacan, o significante é a pura diferença, defini-se por ser aquilo que um outro não é. Tanto o “universal” em Hegel, quanto o “significante” em Lacan é aquilo que expõe a impossibilidade, a subversão das proposições de identidade; e como veremos mais à frente, é porque o sujeito está em relação, seja ao significante, seja ao universal, que existe a impossibilita de que o sujeito se identifique, tenha sua significação, seu ser, dito por um significante ou por um “universal”.

O mesmo movimento dialético é experimentado no outro aspecto do *isto*, no aspecto espacial, no *aqui*. Quando afirmo que o *aqui* é uma casa e viro-me, vendo que em outro lugar o *aqui* é uma árvore, o próprio *aqui* não desvanece, mas é algo que fica no desvanecer da casa, da árvore etc., ou seja, no desvanecer da referência. Vemos, pois, como o uso dos dêiticos (*shifter*) é de grande utilidade para que se possa ilustrar a impossibilidade de se dizer o ser sensível visado, impossibilidade que, como afirmamos, é o motor da dialética. Segundo Safatle:

Hegel não faz outra coisa que aproveitar aqui a característica de dêitico (ou de *shifter*) de termos como «*agora*», «*isto*», «*eu*». Tais termos têm um modo particular

de funcionamento porque são o que hoje chamaríamos de *shifters*, ou seja, uma unidade gramatical que não pode ser definida fora da referência a uma mensagem e, por consequência, ao ato de enunciação. Sua natureza é dupla. De um lado, ele funciona como símbolo devido a sua relação convencional à referência. Por outro lado, ele funciona como índice, devido a sua relação existencial à referência particularizada pelo contexto. [...] Hegel tira daí uma série de consequências importantes. Primeiro, a necessidade de atualizar o contexto de enunciação apenas mostra como devemos pressupor estruturas de relações antes de qualquer tentativa de designação. Se digo que para entender «O que é o isto?», preciso atualizar contextos, então isto significa que preciso mostrar como o «isto» está «em relação a...», preciso saber diferenciar e comparar situações, ou seja, preciso ter diante de mim todo o sistema de organização simbólica que estrutura a linguagem. Chegamos assim à ideia paradoxal de que *preciso operar mediações complexas para dar conta do que aspira a aparecer como pura imediatez*.⁷

Através deste movimento do “visar” e do “afirmar” —presentes tanto no *agora* quanto no *aqui*— dá-se a primeira virada dialética na qual a verdade da certeza sensível mostra-se não como o Singular objeto imediato, mas como o Universal abstrato, e porque a linguagem enuncia esta verdade, ou seja, “nela refutamos imediatamente nosso *visar*”, ela se mostra como a mais verdadeira nesta certeza. O objeto da verdade, enquanto um Universal, não é o imediato que se pretendia inicialmente, mas um mediatizado pela linguagem, “algo a que a negação e a mediação são essenciais”, mas devemos ressaltar que a linguagem não somente nega a referência, ela, ao contrário, apresenta a referência, mas no seu desvanecer. Resta daquela primeira relação apenas o “visar” daquele Eu. Por causa da arbitrariedade fundamental da linguagem, que nos impede de estabelecer relações imediatas com a Coisa, com a referência, a consciência conclui, no parágrafo 99, que a verdade da coisa está no Eu, ou no “visar” enquanto é o visar de *um Eu*.

Essa primeira negação que nos aparece é uma “negação abstrata”, na qual o verdadeiro da certeza sensível, o Universal, somente é ao diferenciar-se do seu ser-Outro, negando-o. Esta primeira negação remete a um primeiro momento em que a relação entre Eu e objeto, que postulava uma separação e independência entre os dois termos, mostra-se contraditória. Pois, ao tentar apreender o objeto de forma imediata, através do “visar”, o *Eu* não consegue enunciar deste “visar” um *saber* que não seja contrário a essa pretendida imediatez do objeto. O *Eu*, para formular um saber, nega a verdade daquele objeto enquanto imediato, pois somente mediante a relação com o *Eu* é que o objeto é. Pelo ato de enunciação da certeza sensível, inverte-se, então, a primeira relação. Agora, o objeto é que é o inessencial —porque se revelou universal mediatizado—, enquanto que o Eu, o saber é o essencial.

Do parágrafo 100 ao parágrafo 103 temos o segundo movimento dialético da *experiência* da consciência sensível. Agora, a certeza sensível aposta na intencionalidade do Eu, ou seja, a verdade da certeza sensível está, agora, no objeto

enquanto “meu” objeto, ou no meu “visar”; o objeto é porque Eu sei dele. Através da imediatez do seu *visar*, *ouvir* etc. o Eu evita que o *aqui* e o *agora* singulares desvançam. Assim como foi feito em relação ao primeiro momento, o momento do objeto, essa nova verdade da certeza sensível deve, também, ser investigada. Devemos investigar, pois, se o conceito de Eu como essência da certeza sensível corresponde à forma como Eu está na certeza sensível.

O que vemos nessa nova relação é a mesma dialética que a consciência sensível experimentou com relação ao objeto enquanto essência. Pois, um *Eu*, *este Eu* pode ver a árvore e afirmá-la como o *aqui*, porém, num outro momento, *este mesmo Eu* pode ver uma casa é afirmar que ela e não a árvore é o *aqui*; ou mesmo, *este mesmo Eu* pode se virar e afirmar que é a casa que é o *aqui* e não a árvore. Além disso, também um outro Eu pode ver a casa e afirmar, com a mesma credibilidade: “o *aqui* não é uma árvore, e sim uma casa”. Constata-se novamente que o Singular desvanece na certeza sensível ao ser enunciado e o que se mostra como sua verdade é um Universal, o *Eu universal*. Segundo Hegel:

O Eu é só universal, como *agora*, *aqui*, ou *isto*, em geral. «Viso», de certo um *Eu singular*, mas como não posso dizer o que «viso» no *agora*, no *aqui*, também não o posso no Eu. Quando digo: *este aqui*, *este agora*, ou um *singular*, estou dizendo *todo este*, *todo aqui*, *todo agora*, *todo singular*. Igualmente quando digo: *Eu*, *este Eu singular*, digo *todo Eu* em geral; cada um é o que digo: *Eu*, *este Eu singular*.⁸

Aqui, neste segundo movimento dialético, encontramos uma divisão do Eu entre Eu singular e Eu universal, divisão que nos remete à divisão, assim como abordada pela psicanálise lacaniana, entre sujeito da enunciação e sujeito do enunciado. O que se experimenta quando um Eu singular tenta enunciar o Eu singular a que ele “visa”, referindo-se a si mesmo é que o Eu do enunciado, o pronome pessoal “Eu” não dá conta de dizer a significação particular que aquele Eu tinha em vista quando enunciou: *este Eu*. Vemos explícito, aí, a não identidade entre o Eu que enuncia —o Eu da enunciação— e o Eu do enunciado.

Através dessa segunda negação, que tem a mesma estrutura da primeira, mas que ocorre do lado do *Eu* tomado como o essencial, a certeza sensível experimenta que sua essência não está nem no objeto nem no Eu. E a imediatez que é sua verdade também não está nem em um nem em outro. A certeza sensível passa a considerar tanto o objeto quanto o Eu inessenciais. Pois, o objeto e o Eu mostraram-se universais e mediatizados; o *agora*, o *aqui* e o Eu singulares que “viso” não se sustentam, ou não são, naquele Eu e naquele objeto universal. Coloca-se, então, como essência da certeza sensível o seu *todo*, não mais o Eu ou o objeto; a relação, a certeza sensível *toda*, que se mantém em si como *imediatez* e que, assim, exclui de si toda oposição precedente.

Do parágrafo 104 ao parágrafo 108 encontramos o terceiro e último movimento dialético da *experiência* da consciência sensível. Neste último momento, a certeza sensível não distingue o Eu do objeto, aí, objeto e Eu estão juntos num *todo*, porém dependentes não mais um do outro reciprocamente, mas de uma certeza sensível que se mantém igual-a-si-mesma. A consciência sensível se isola [aisla] nesse momento e não considera o fato de que num dado momento o *aqui* pode ser árvore para um Eu, mas que em outro dado momento, ou desde outra perspectiva, pode ser casa; também não considera que para um outro Eu o *aqui* pode ser casa e não árvore. Ela se fecha numa pura intuição e num mutismo, faz com que o *Eu* se atenha apenas a uma relação imediata, ou o *aqui* ou o *agora*, sem poder compará-los entre si.

Frente a esse mutismo da consciência sensível, a consciência filosófica não vê mais solução do que entrar no mesmo ponto do tempo e do espaço da consciência sensível e fazer-se um só com esse “Eu que-sabe com certeza”. Parece que, neste momento, Hegel “desce” do ponto de vista da filosofia, da ciência para adentrar no movimento de enunciação da consciência comum, ou seja, Hegel deseja demonstrar, aqui, que a necessidade envolvida nesse movimento dialético da consciência sensível é uma necessidade imanente, científica e não subjetiva. Neste movimento de aproximar-se, ou melhor, unir-se à consciência sensível, a consciência filosófica demanda que aquela “indique” o *agora* ou o *aqui* que é afirmado. Novamente a consciência comum tem que “agir” socialmente, via linguagem, e novamente ela constata o fracasso, a impossibilidade de enunciar aquilo a que ela visa, aquilo que ela *queria dizer*. O que vemos nesse ato do “indicar”, que se pretende imediato, é novamente um movimento, um mediatizado. Nas palavras de Hegel:

O *agora* é indicado: —*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* —e essa é sua verdade; ele não tem a verdade do ser. É porém verdade que já foi. Mas o *que foi* é, de fato, *nenhuma essência* [Kein Wesen/ gewesen]. *Ele não é*; e era do ser que se tratava.⁹

Neste momento, duas observações se colocam: primeiramente, o movimento do “indicar”, acima citado, parece tornar ainda mais patente a proximidade do movimento dialético envolvido na *experiência* da consciência sensível com o descompasso entre enunciado e enunciação, abordado pela teoria psicanalítica lacaniana. Vemos no ato do “indicar” como o enunciado não dá conta, jamais, de enunciar o ato de enunciação. E esse descompasso não passaria despercebido por Hegel, segundo o filósofo Slavoj Žižek:

Não se compara a universalidade de uma tese, portanto, a uma Verdade-em-si à qual ela supostamente corresponde, mas se a compara a ela mesma, a seu conteúdo

concreto. Explorar o conteúdo concreto de uma tese universal subverte-a retroativamente, pela necessidade estrutural de um elemento que se «destaca» e funciona como sua exceção constitutiva. [...] trata-se, em última instância, da comparação entre o que o sujeito que enuncia uma tese universal *queria dizer* e o que efetivamente *disse*. Subverte-se uma tese universal de maneira a demonstrar ao sujeito que a enunciou como foi que, *com sua própria* enunciação, ele disse algo totalmente diverso do que «queria dizer»: como sublinhou Hegel, a coisa mais difícil do mundo é enunciar, articular o que «efetivamente se disse» ao enunciar uma proposição.¹⁰

Em segundo lugar, esse movimento dialético do “indicar” parece nos remeter também a dialética da demanda (necessidade-demanda-desejo) elabora por Lacan e tão bem ilustrada por Le Gaufey, em um dos capítulos —“La variable et le pronom: une hypothèse”— de seu livro *L'objet a* (2012), através da jogo da “carta de cima”. O jogo pode ser resumido assim: um sujeito, A, demanda a “carta de cima” do baralho; o outro sujeito, B, tenta, de todas as formas, pegar essa carta e responder a essa demanda, mas sempre sem sucesso. Esse fracasso em pegar “a carta de cima” nos remete ao movimento fracassado da certeza sensível em tentar *dizer efetivamente* aquilo que ela *quer dizer*, e ocorre, segundo Le Gaufey, porque:

A carta que responde à definição: «Seja a carta x tal que ela possua a propriedade de se encontrar no topo do baralho» não se atém à propriedade que a particulariza a não ser por um tempo evanescente: quando ela se ausenta já não corresponde mais à sua definição. Uma outra toma imediatamente o seu lugar.¹¹

Mas, voltemos à análise deste último movimento dialético da certeza sensível. Apresenta-se neste movimento do “indicar” uma negação, mas não mais uma “negação abstrata” —igual a que se apresentava no “visar” e na “afirmação”— mas sim uma dupla negação, ou, em termos hegelianos uma “negação determinada”. Pois, ao mesmo tempo em que se supera, conserva-se o que é negado: o agora que é “afirmado” como o que é, é supassumido (*aufhebung*) pelo agora que é “indicado” como o que-já-foi; afirma-se, então, que ele já foi, mas o que foi não é. Nega-se assim a primeira negação, ou, supassume-se o ser-supassumido (o-que-já-foi) e retorna-se à primeira afirmação, a de que o *agora* é. Porém, este primeiro refletido não se mostra, mais, *imediato* como se mostrava inicialmente, mas sim algo que é refletido em si, ou seja, ele internaliza o que nega a indicação simples do instante. O agora se mostra como um agora que é absolutamente muitos agora —o agora como simples dia que tem em si muitos agora ou horas. E esse agora —uma hora— são também muitos minutos, e assim por diante. O mesmo ocorre com o *aqui* que se mostra como um complexo de muitos *aqui* —*diante, atrás, acima, embaixo* etc. O “indicar” mostra que não se trata de um saber imediato, mas de um movimento: parte-se de um “visado” singular, da postulação da separação entre objeto e Eu, mas a significação, a verdade deste “visado”, quando enunciada, mostra-se, ao contrário, um Universal e

mediatizado; junta-se, então, o objeto e o Eu em um *todo*, considerando-se ambos inessenciais, e ao tentar “indicar” a verdade imediata da certeza sensível mostra-a, antes, como uma pluralidade de universais.

Por fim, os dois últimos parágrafos do capítulo sobre a certeza sensível — parágrafos 109 e 110— traz-nos um resumo do resultado ao qual a consciência comum chega ao fim de sua *experiência*, na figura da certeza sensível; e, segundo a consciência filosófica, a consciência comum esquece-se sempre desse resultado e experimenta sempre tudo de novo. Já no final do parágrafo 110, Hegel resume em poucas linhas a *experiência* da consciência comum na certeza sensível que a leva necessariamente à próxima figura, a figura da “Percepção”. Essas poucas linhas de Hegel, porém, parecem ratificar nossa tentativa inicial de ler e compreender a figura da “Certeza sensível” enquanto um fenômeno linguístico que funciona, no fundo, como mola para o movimento dialético de toda a *Fenomenologia*. Nas palavras de Hegel:

O falar tem a natureza divina de inverter imediatamente o «visar», de torná-lo algo diverso, não o deixando assim *aceder à palavra*. Mas se eu quiser vir-lhe em auxílio, *indicando* este pedaço de papel, então faço a experiência do que é, de fato, a verdade da certeza sensível: eu o indico como um *aqui* que é um aqui de outros aqui, ou que nele mesmo é um *conjunto simples* de muitos *aquis*, isto é, um universal. Eu o tomo como é em verdade, e em vez de saber um imediato, eu o apreendo verdadeiramente: [eu o percebo].¹²

Vemos, pois, como a única experiência universal que a consciência pode ter da imediaticidade é a experiência na/ da linguagem, somente a linguagem apresenta o “verdadeiro” imediatamente. Žižek também é muito claro ao elucidar o resultado ao qual a consciência chega ao fim sua *experiência* na figura da certeza sensível:

...em Hegel, a verdade está sempre ao lado do dito, e não do que se «queria dizer»: já no começo da *Fenomenologia do Espírito*, na «certeza sensível», a literalidade do dito subverte a intenção de significação (a consciência «queria dizer» o aqui-e-agora absolutamente particular; pois bem, diz a maior abstração...) [...]. Hegel sabe, pois, que sempre dizemos demais ou de menos: em suma, *algo diferente* em relação ao que *queríamos dizer*; é essa discordância que constitui a mola do movimento dialético, é ela que subverte toda proposição.¹³

Žižek expande esse resultado da *experiência* da “certeza sensível” para toda a filosofia hegeliana, mostrando, assim, como a dialética hegeliana, que tem sua mola essencialmente na discordância entre *querer dizer* e *dizer efetivo* — discordância que podemos traduzir como discordância entre enunciação e enunciado— já traria problemas maiores da lógica do significante, elaborada e desenvolvida nesses termos, posteriormente, por Jacques Lacan. A lógica do significante é uma lógica da não-identidade, uma lógica que leva em conta e não

“supera” simplesmente a opacidade presente tanto no objeto quanto no próprio sujeito.

¹ Nas referências ao livro *Fenomenologia do Espírito* utilizou-se a paginação original.

² SAFATLE, V., *Curso sobre a “Fenomenologia do Espírito”* [em línea], <<http://projetophronesis.com/category/filosofia-moderna/hegel/page/2/>> [consulta: 12/3/2015].

³ HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, Vozes, Petrópolis, RJ, 2008, §93.

⁴ *Ibid.*, §95.

⁵ SAFATLE, *Curso sobre a...*

⁶ HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, §96.

⁷ SAFATLE, *Curso sobre a...*

⁸ HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, §102.

⁹ *Ibid.*, §106.

¹⁰ ŽIŽEK, S., *O mais sublime dos histéricos. Hegel com Lacan*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1991, 22-23.

¹¹ LE GAUFÉY, G., *L’objet a. Approches de l’invention de Lacan*, EPEL, Paris, 2012, 175. A tradução, do francês para o português, foi feita por nós.

¹² HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, §110.

¹³ ŽIŽEK, *O mais sublime dos histéricos*, 23.