

COLEÇÃO PENSAMENTO HUMANO

- *A cidade de Deus (Parte I; Livros I a X)* - Santo Agostinho
- *A cidade de Deus (Parte II; Livros XI a XXIII)* - Santo Agostinho
- *O conceito de ironia* - Søren Aabye Kierkegaard
- *Confissões* - Santo Agostinho
- *A essência da liberdade humana* - Friedrich Wilhelm Schelling
- *Hiperion ou o eremita na Grécia* - Friedrich Hölderlin
- *O livro da divina consolação e outros textos seletos* - Mestre Eckhart
- *Os pensadores originais* - Anaximandro, Parmênides e Heráclito
- *Sonetos a Orfeu; Elegias de Duino* - Rainer Maria Rilke
- *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação* - Friedrich D.E. Schleiermacher
- *Didascálicon: da arte de ler* - Hugo de São Vitor
- *Da reviravolta dos valores* - Max Scheler
- *Ensaio e conferências* - Martin Heidegger
- *Fenomenologia do espírito* - Georg Wilhelm Friedrich Hegel
- *Investigações filosóficas* - Ludwig Wittgenstein
- *Ser e tempo (Volume I)* - Martin Heidegger
- *Ser e tempo (Volume II)* - Martin Heidegger
- *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica (Volume I)* - Hans-Georg Gadamer
- *Verdade e método: complementos e índice (Volume II)* - Hans-Georg Gadamer
- *A caminho da linguagem* - Martin Heidegger
- *Manifesto do partido comunista* - Karl Marx e Friedrich Engels
- *As obras do amor* - Søren Aabye Kierkegaard



Coordenação:

Renato Kirchner e Enio Paulo Giachini

Conselho editorial:

Emmanuel Carneiro Leão
Marcia Sá Cavalcante Schuback
Hermógenes Harada
Gilvan Fogel
Sérgio Wrublewski
Arcângelo R. Buzzi

Comissão consultiva:

Amós Nascimento
Benedito Nunes
Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento
Glória Ferreira Ribeiro
Joel Alves de Souza
José Cardonha
Luiz A. De Boni
Manfredo de Oliveira
Marcos Aurélio Fernandes

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831.

Fenomenologia do espírito / Georg Wilhelm Friedrich Hegel ;
tradução de Paulo Meneses ; com a colaboração de Karl-Heinz Effen,
e José Nogueira Machado. - 3ª ed. rev. - Petrópolis, RJ : Vozes : Bragança
Paulista : Editora Universitária São Francisco, 2005.

Título original : *Phänomenologie des Geistes*

ISBN 85.86965.85-5 (Edusf)

ISBN 85.326.2769-2 (Vozes)

Bibliografia.

1. Fenomenologia 2. Filosofia alemã 3. Hegel, Georg Wilhelm
Friedrich, 1770-1831 I. Título.

02-3687

CDD-142.7

Índices para catálogo sistemático:

1. Fenomenologia : Filosofia 142.7

G.W.F. Hegel

FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de
Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado, SJ

3ª Edição

 EDITORA
VOZES


EDITORA UNIVERSITÁRIA
SÃO FRANCISCO

2005

NEHGL
neohumanismo
hegelianos

————— APRESENTAÇÃO —————

**A significação da Fenomenologia
do Espírito**

Henrique Cláudio de Lima Vaz

A *Fenomenologia do Espírito* é uma obra, por tantos títulos original e mesmo única dentro da tradição do escrito filosófico, e que assinala em 1807 (o autor contava então 37 anos) a aparição de Hegel no primeiro plano de cena filosófica alemã. Tendo publicado até então apenas artigos ou pequenos escritos mas tendo, por outro lado, amadurecido durante os anos do seu ensinamento na Universidade de Iena (1801-1806) as grandes linhas do seu sistema no confronto com os grandes mestres do Idealismo alemão, sobretudo Kant, Fichte e Schelling, Hegel pretende fazer da *Fenomenologia* o pórtico grandioso desse sistema que se apresenta orgulhosamente como Sistema da Ciência. No entanto, a arquitetura e a escritura desse texto surpreendem. Não é uma meditação no estilo cartesiano, nem uma construção medida e rigorosa como a *Crítica da Razão Pura*, nem um tratado didático como a *Doutrina da Ciência* de Fichte. Sendo tudo isto, é sobretudo a descrição de um *caminho* que pode ser levado a cabo por quem chegou ao seu termo e é capaz de rememorar os passos percorridos; o próprio filósofo na hora e no lugar da escritura do texto filosófico, Hegel no seu tempo e história e na Iena de 1806. Esse caminho é um caminho de experiências e o fio que as une é o próprio discurso dialético que mostra a necessidade de se passar de uma estação a outra, até que o fim se alcance no desvelamento total do *sentido* do caminho ou na recuperação dos seus passos na articulação de um saber que o funda e justifica. Quem fala de experiência fala de sujeito e significação, de sujeito e objeto. A intenção de Hegel na *Fenomenologia* é articular com o fio de um discurso científico – ou com a necessidade de uma lógica – as figuras do sujeito ou da consciência que se desenham no horizonte do seu afrontamento com o mundo objeti-

vo. “Ciência da experiência da consciência”: esse foi o primeiro título escolhido por Hegel para a sua obra. Na verdade, essas figuras têm uma dupla face. Uma face *histórica*, porque as experiências aqui recolhidas são experiências de cultura, de uma cultura que se desenvolveu no tempo sob a injunção do pensar-se a si mesma e de justificar-se ante o tribunal da Razão. Uma face *dialética*, porque a sucessão das figuras da experiência não obedece à ordem cronológica dos eventos mas à necessidade imposta ao discurso de mostrar na seqüência das experiências o desdobramento de uma lógica que deve conduzir ao momento fundador da Ciência: ao Saber absoluto como adequação da certeza do sujeito com a verdade do objeto. Não é fácil mostrar como se entrelaçam História e Dialética no discurso da *Fenomenologia*. Baste-nos dizer aqui que o propósito de Hegel deve ser entendido dentro da resposta original que a *Fenomenologia* pretende ser à grande aporia transmitida pela *Crítica da Razão Pura* ao Idealismo alemão. Esta aporia se formula como cisão entre a ciência do mundo como *fenômeno*, obra do Entendimento, e o conhecimento do absoluto ou do incondicionado – da *coisa-em-si* – que permanece como ideal da Razão. O absoluto só se apresenta para Kant no domínio da Razão prática como postulado de uma liberdade transempírica, fora do alcance de uma ciência do mundo. Com a *Fenomenologia do Espírito*, Hegel pretende situar-se para além dos termos da aporia kantiana, designando-a como momento abstrato de um processo histórico-dialético desencadeado pela própria situação de um sujeito que é fenômeno para si mesmo ou portador de uma ciência que *aparece* a si mesma no próprio ato em que faz face ao aparecimento de um objeto no horizonte do seu saber. Em outras palavras, Hegel intenta mostrar que a fundamentação absoluta do saber é resultado de uma gênese ou de uma história cujas vicissitudes são assinaladas, no plano da aparição ou do *fenômeno* ao qual tem acesso o olhar do Filósofo (o *para-nós* na terminologia hegeliana) pelas oposições sucessivas e dialeticamente articuladas entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto. Anunciando a publicação do seu livro, Hegel diz: “Este volume expõe o dever 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. O sujeito e o fenômeno kantianos são rigorosamente anistóri-

cos. Desde o ponto de vista de Hegel são, portanto, abstratos. Na *Fenomenologia*, Hegel quer mostrar que essa abstração, na qual o mundo é o mundo sem história da mecânica newtoniana e é acolhido pelo sujeito ao qual “aparece” nas formas acabadas das categorias do Entendimento, é apenas momento de um processo ou de uma gênese que começa com a “aparição” do sujeito a si mesmo no simples “aqui” e “agora” da *certeza sensível* (primeiro capítulo da *Fenomenologia*), aparição que mostra a dissolução da verdade do objeto na certeza com que o sujeito procura fixá-la. A partir daí, o movimento dialético da *Fenomenologia* prossegue como aprofundamento dessa situação histórico-dialética de um sujeito que é fenômeno para si mesmo no próprio ato em que constrói o saber de um objeto que aparece no horizonte das suas experiências. Assim, Hegel transfere para o próprio coração do sujeito – para o seu saber – a condição de *fenômeno* que Kant cingira à esfera do objeto. Essa é a originalidade da *Fenomenologia* e é nessa perspectiva que ela pode ser apresentada como processo de “formação” (cultura ou *Bildung*) do sujeito para a ciência. E entende-se que a descrição desse processo deva referir-se necessariamente às experiências significativas daquela cultura que, segundo Hegel, fez da ciência ou da filosofia a *forma reatrix* ou a *entelêquia* da sua história: a cultura do Ocidente.

Dois fios nos conduzem através do longo e difícil itinerário da *Fenomenologia*. Um deles é a linha das *figuras* que traça o processo de formação do sujeito para o saber, unindo dialeticamente as experiências da consciência que encontram expressões exemplares na história da cultura ocidental. As figuras delineiam portanto, no desenvolvimento da *Fenomenologia*, o relevo de um tempo histórico que se ordena segundo uma sucessão de paradigmas e não segundo a cronologia empírica dos eventos. Mas vimos como essa referência à história é essencial para Hegel porque, segundo ele, a *Fenomenologia* somente poderia ter sido escrita no tempo histórico que era o seu e que assistira à revolução kantiana na filosofia e à revolução francesa na política. O segundo fio une entre si os *momentos* dessa imensa demonstração ou *exposição* da necessidade imposta à consciência de percorrer a série das suas figuras – ou das experiências da sua “formação” – até atingir a altitude do Sa-

ber absoluto. Vale dizer que a ordem dos momentos descreve propriamente o movimento dialético ou a lógica imanente da *Fenomenologia* e faz com que a aparição das figuras não se reduza a uma rapsódia sem nexos mas se submeta ao rigor de um desenvolvimento necessário. *Figuras e momentos* tecem a trama desse original discurso hegeliano, que pode ser considerado a expressão da consciência histórica do filósofo Hegel no momento em que a busca de uma fundamentação absoluta para o discurso filosófico como auto-reconhecimento da Razão instauradora de um mundo histórico – o mundo do Ocidente – pode ser empreendida não como a delimitação das condições abstratas de possibilidade, tal como tentara Kant, mas como a rememoração e recuperação de um caminho de cultura que desembocava nas terras do mundo pós-revolucionário onde o sol do Saber absoluto – o imperativo teórico e prático de igualar o racional e o real – levantava-se implacável no horizonte.

A *Fenomenologia* apresenta, pois, três significações fundamentais. Uma significação propriamente *filosófica* definida pela pergunta que situa Hegel em face de Kant: o que significa para a consciência experimentar-se a si mesma através de sucessivas formas de saber que são assumidas e julgadas por essa forma suprema que chamamos ciência ou filosofia? uma significação *cultural* definida pela interrogação que habita e impele o “espírito do tempo” na hora da reflexão hegeliana: o que significa, para o homem ocidental moderno, experimentar o seu destino como tarefa de decifração do enigma de uma história que se empenha na luta pelo Sentido através da aparente sem-razão dos conflitos, ou que vê florescer “a rosa da Razão na cruz do presente?” Finalmente, uma significação *histórica*, definida pela questão que assinala a originalidade do propósito hegeliano: o que significa para a consciência a necessidade de percorrer a história da formação do seu mundo de cultura como caminho que designa os momentos do seu próprio formar-se para a Ciência? Tais serão as significações que irão entrecruzar-se na dialética do Senhor e do Escravo conferindo-lhe o caráter paradigmático que aqui queremos ressaltar.

O ponto de partida da *Fenomenologia* é dado pela forma mais elementar que pode assumir o problema da inadequação da certeza do sujeito cognoscente e da verdade do objeto conhecido. Esse

problema surge da própria *situação* do sujeito cognoscente enquanto *sujeito consciente*. Ou seja, surge do fato de que a certeza do sujeito de possuir a verdade do objeto é, por sua vez, *objeto* de uma experiência na qual o sujeito aparece a si mesmo como instaurador e portador da verdade do objeto. O lugar da verdade do objeto passa a ser o discurso do sujeito que é também o lugar do auto-manifestar-se ou do auto-reconhecer-se – da *experiência*, em suma – do próprio sujeito. Não bastará comparar a certeza “subjetiva” (em sentido vulgar) e a verdade “objetiva” (igualmente em sentido vulgar), mas será necessário submeter a verdade do objeto à verdade originária do sujeito ou à lógica imanente do seu discurso. Será necessário, em outras palavras, conferir-lhe a objetividade superior do saber que é ciência. Essa é a estrutura dialética fundamental que irá desdobrar-se em formas cada vez mais amplas e complexas ao longo da *Fenomenologia*, à medida em que a *exposição* que o sujeito faz a si mesmo do seu caminho para a ciência incorpora – na rememoração *histórica* e na necessidade *dialética* – novas experiências. Trata-se, afinal, como diz Hegel na *Introdução*, de aplicar ao sujeito que se experimenta no ato de saber alguma coisa a sua própria medida (pois onde poderá buscar, senão em si mesmo, uma medida que seja norma constitutiva do seu saber?) e com ela medir, nas formas sucessivas de saber, a distância que separa a certeza da verdade, até que essa distância seja suprimida no saber em que a verdade da medida revela a sua plena adequação à certeza do sujeito e à verdade do objeto: no Saber absoluto.

Os três primeiros capítulos da *Fenomenologia*, que constituem a sua primeira parte (a), desenvolvem portanto esse esquema dialético a partir da sua forma mais elementar ou da situação originária do sujeito que conhece alguma coisa e se experimenta na certeza de possuir a verdade do objeto conhecido ou, simplesmente, toma consciência do seu saber. Tal situação é definida pela presença do sujeito no *aqui* e no *agora* do mundo exterior e o saber, nesse primeiro momento, não é mais do que a simples *indicação* do objeto nesse *aqui* e nesse *agora*. Esse primeiro saber é denominado por Hegel “certeza sensível”. É o domínio onde se move a consciência ingênua, quase animal, que pensa possuir a verdade do objeto na certeza de indicá-lo na sua aparição no *aqui* e no *agora* do

espaço e do tempo do mundo. A dissolução da “certeza sensível”, ou o evanescer-se do “isto” pretensamente concreto da experiência imediata do mundo na “percepção” da “coisa” abstrata (cap. 2), ou seja, do objeto definido pela atribuição de muitas propriedades abstratamente universais, mostra que a ciência da experiência da consciência ou a dialética da *Fenomenologia* se inclina na direção que irá levar à plena explicitação da consciência ou da “verdade da certeza de si mesmo” como instituidora da verdade do mundo. Com efeito, o 3º capítulo, ao qual Hegel dá o título “Força e Entendimento, a aparição e o mundo supra-sensível” e que é, sem dúvida, um dos mais difíceis da obra, retoma o problema kantiano do Entendimento (*Verstand*) e da constituição do mundo como natureza ou reino das leis, modelo ideal do sensível. Aqui se dá a “inversão” do mundo com relação à “coisa” da percepção e ao “isto” da certeza sensível: o mundo que Hegel denomina (numa reminiscência de Platão) o mundo “supra-sensível” é o calmo reino das leis que regem o jogo recíproco das forças (como na terceira lei newtoniana do movimento) mas a sua verdade se revela, finalmente, na imanência perfeita do movimento em si mesmo, ou seja, na *vida*. A vida é a verdade da natureza, e Hegel admite uma vinculação muito mais profunda do que Kant estaria disposto a aceitar entre a estrutura mecanicista do mundo que é objeto do Entendimento da *Crítica da Razão Pura*, e a sua estrutura finalista, objeto do juízo teleológico na *Crítica da faculdade de julgar*. No entanto, o que Hegel pretende mostrar aqui é que, na experiência do saber de um objeto que lhe é exterior, a consciência se suprime como simples consciência de um objeto, passa para a *consciência-de-si* como para a sua verdade mais profunda: a verdade da certeza de si mesmo. O resultado da dialética do jogo recíproco das forças que faz surgir o conceito de *infinitude* como distinção no seio do que é idêntico – ou como emergência da vida – desenha, desta sorte, uma nova figura da consciência. Hegel a descreve assim: “A consciência de um outro, de um objeto em geral é ela própria, necessariamente, *consciência-de-si*, ser-refletido em si, consciência de si mesmo no seu ser outro. O *progresso necessário* das figuras da consciência até aqui exprime exatamente isto, ou seja, que não somente a consciência da coisa é possível unicamente para a consciência-de-si, mas ainda que somente esta é a verdade daquela”. Se a primeira parte da

fenomenologia leva o título de “Consciência” é que ela designa o movimento dialético no qual o saber do mundo passa no saber de si mesmo como na sua verdade. Hegel, em suma, traduz em necessidade dialética a necessidade analítica com que Kant unifica as categorias do Entendimento na unidade transcendental da apercepção no *Eu penso*. Nas figuras da consciência a verdade, enquanto distinta da certeza, é, para a consciência, um *outro*, uma vez que é verdade de um mundo exterior que ainda não passou para a verdade originária e fundadora da própria consciência. “Com a consciência-de-si, diz Hegel, entramos pois no reino nativo da verdade”. Trata-se, então, de acompanhar o surgimento das figuras que irão marcar o itinerário dialético da consciência-de-si. Mas a originalidade do procedimento hegeliano e a natureza própria do caminho fenomenológico tornam-se patentes nos traços que irão compor a primeira figura da consciência-de-si, e na direção do seu movimento dialético.

Com efeito, a primeira figura da consciência-de-si não é a identidade vazia do *Eu penso* ou a “imóvel tautologia” do Eu = Eu que, de Descartes a Fichte, a filosofia moderna colocara no centro do novo universo copernicano da razão. Na verdade, a consciência-de-si é reflexão a partir do ser do mundo sensível e do mundo da percepção e é, essencialmente, um retorno a partir do *ser-outro*. Esse ser-outro (o mundo sensível) é conservado no movimento dialético constitutivo da consciência-de-si como uma segunda diferença que se insere na primeira diferença com a qual a consciência-de-si se distingue de si mesma na identidade reflexiva do Eu. Assim, o mundo sensível se desdobra no espaço dessa identidade mas não mais como o objeto que faz face à consciência, e sim como o ser que, para a consciência-de-si, é marcado como o “caráter do negativo” e cujo *em-si* deve ser suprimido para que se constitua a identidade concreta da consciência consigo mesma.

Para a consciência que retorna a si pela *supressão* do seu objeto ou pela evanescência do ser do objeto na certeza da verdade que é agora a verdade da própria consciência, o objeto assume as características da *vida* e a figura da consciência-de-si é o *desejo*. Para caracterizar o objeto da consciência-de-si que perdeu a subsistência imediata das coisas que compõem o mundo exterior, Hegel recorre ao conceito de *vida* tal como se constituía na tradição de pensa-

mento que vai de Espinoza a Schelling passando pelo Romantismo. A vida é aqui o puro fluir ou a infinidade que suprime todas as diferenças e, no entanto, é subsistência que descansa nessa absoluta inquietação. Nesse sentido a vida aparece como objeto da consciência-de-si – ou como seu oposto na medida em que é para ela como seu primeiro esboço na exterioridade do mundo. A verdade do mundo passou para a consciência-de-si e ela caminha para comprovar essa sua verdade fazendo no confronto com a vida a experiência da sua unidade. Eis por que a consciência-de-si assume a figura do *desejo* que se cumpre na sua própria satisfação, ou que é atividade essencialmente negadora da independência do seu objeto.

Mas é preciso não obscurecer a dialética do desejo com interpretações alheias ao propósito hegeliano. O caminho descrito pela *Fenomenologia* acompanha os passos da formação do indivíduo para a ciência, ou, se quisermos, do homem ocidental para a Filosofia. A essa altura do itinerário o resultado essencial surge ao termo do movimento dialético que mostra a consciência-de-si como verdade da consciência do mundo exterior. Trata-se, pois, de explicitar num novo ciclo de figuras o conteúdo desse resultado e descrever a experiência que a consciência-de-si faz de si mesma: da sua verdade. O desejo surge como primeira figura que a consciência-de-si assume na sua certeza de ser a verdade do mundo. Com efeito, no desejo o *em-si* do objeto é negado pela satisfação e é esse movimento de negação que opera para a consciência a sua conversão a si mesma e traça a primeira figura da sua transcendência sobre o objeto. Para Hegel, o primeiro passo que a consciência dá em direção à sua verdade como consciência-de-si manifesta-se no comportamento do desejo, na negação da independência do objeto em face da pulsão do desejo em busca da sua satisfação.

Essa experiência adquire uma significação decisiva como experiência que inaugura o ciclo dialético das experiências que a consciência-de-si deve empreender para assegurar-se da sua verdade. Mas, trata-se de uma experiência cujo caráter a um tempo essencial e fugaz tem sido ressaltado pelos comentadores do texto hegeliano. Na verdade, apenas se pode dizer que se trata aqui de uma experiência no sentido pleno uma vez que, nela, o objeto se revela inadequado para assegurar essa certeza que a consciência-de-si

deve ter de si mesma, ou a transcendência efetiva do sujeito consciente sobre o mundo. De um lado, o egoísmo radical do desejo descreve a figura da consciência-de-si na sua identidade vazia e, de outro, o objeto consumido na satisfação mostra-se incapaz de exercer a mediação exigida para que o saber de si mesmo se constitua como resultado dialético e, portanto, fundamento do saber do objeto. O infinito do desejo é, nos termos de Hegel, um “mau infinito”, no qual o objeto ressurgue sempre na sua independência para que uma nova satisfação tenha lugar. Para que a consciência-de-si alcance a sua identidade concreta será necessário que ela se encontre a si mesma no seu objeto. Em outras palavras, será necessário que a verdade do mundo das coisas e da vida animal passe para a verdade do mundo humano, ou a verdade da natureza passe para a verdade da história. Nos termos de Hegel equivale dizer que “a consciência-de-si alcança a sua satisfação somente numa outra consciência-de-si”.

Num texto de exemplar clareza didática, Hegel descreve a constituição do conceito de consciência-de-si: “Somente nesses três momentos vem a completar-se o conceito de consciência-de-si: a) o Eu puro indiferenciado é seu primeiro objeto imediato. b) Esta imediatez é porém, ela mesma, absoluta mediação, é apenas como supressão do objeto independente, ou é desejo. A satisfação do desejo é verdadeiramente a reflexão da consciência-de-si em si mesma ou a certeza tornada verdade. c) Mas a verdade dessa certeza é, na realidade, uma dupla reflexão, a duplicação da consciência-de-si. A consciência tem um objeto que anula em si mesmo o seu ser-outro ou a diferença e é, assim, independente. A figura distinta que é apenas *vivente* suprime também no processo da vida a sua independência mas juntamente com a sua diferença deixa de ser o que é; mas o objeto da consciência-de-si é igualmente independente nesta negatividade de si mesmo; e, portanto, ele é para si mesmo um gênero (*Gattung*), é a fluidez universal na propriedade da sua particularização; ele é uma vivente consciência-de-si”. O objeto da pulsão vital é consumido na satisfação ou desaparece no fluxo da vida, e não é capaz de permanecer em face do sujeito e exercer nessa permanência a função mediadora que faz passar o sujeito da identidade abstrata do Eu puro para a identidade concreta do Eu que se põe a si mesmo na diferença do seu objeto. O sujeito humano se constitui tão-somente

no horizonte do mundo humano e a dialética do desejo deve encontrar sua verdade na dialética do *reconhecimento*. Aqui a consciência faz verdadeiramente a sua experiência como consciência-de-si porque o objeto que é mediador para o seu reconhecer-se a si mesma não é o objeto indiferente do mundo mas é ela mesma no seu ser-outro: é outra consciência-de-si.

Com a passagem da dialética do desejo para a dialética do reconhecimento o movimento da *Fenomenologia* encontra definitivamente a direção do roteiro que Hegel traçará para essa sucessão de experiências que devem assinalar os passos do homem ocidental no seu caminho histórico e dialético para cumprir a injunção de pensar o seu tempo na hora pós-revolucionária, ou para justificar o destino da sua civilização como civilização da Razão. Com efeito, o que aparece agora no horizonte do caminho para a ciência são as estruturas da intersubjetividade ou é o próprio mundo humano como lugar privilegiado das experiências mais significativas que assinalam o itinerário da *Fenomenologia*. O caminho para a ciência deve penetrar na significação das iniciativas de cultura que traçaram a figura do mundo histórico colocado sob o signo da própria ciência e que nela deve decifrar o seu destino. Hegel acentua o alcance decisivo desse momento dialético, ao advertir-nos de que, com o desdobramento da consciência-de-si, feita objeto para si mesma, “o que já está presente aqui para nós é o conceito do *Espírito*”. Como é sabido, o conceito de Espírito é a pedra angular do edifício do sistema hegeliano, a menos que queiramos compará-lo com sua lei de construção ou sua forma estrutural. Na *Fenomenologia* o capítulo sexto, que refere as experiências da consciência a situações históricas efetivas, é denominado por Hegel “O Espírito”. No momento em que a consciência-de-si faz a sua aparição, o caminho que fica a ser percorrido pela consciência é, diz Hegel, “a experiência do que é o Espírito, essa substância absoluta que, na liberdade acabada e na independência da sua oposição, a saber, de diversas consciências-de-si que são para-si, é a unidade das mesmas; *Eu* que é *Nós*, e *Nós* que é *Eu*”. Portanto, na ciência da experiência da consciência o momento da consciência-de-si é verdadeiramente, segundo a expressão de Hegel na continuação do texto citado, um “ponto de inflexão”. O roteiro que ficou para trás e que apontava

na direção do mundo dos objetos percorria a “aparência colorida do alguém sensível” ou o domínio da certeza sensível e da percepção e penetrava na “noite vazia do além supra-sensível”, ou seja, na ciência abstrata da natureza. A partir daí o caminho inflecte seu curso e se volta para o mundo dos sujeitos e “penetra no dia espiritual do que é presença”: presença efetiva do sujeito a si mesmo no seu constituir-se em oposição ao outro, na unidade do Espírito ou nas experiências significativas do seu mundo histórico.

A dialética do reconhecimento é articulada por Hegel com extremo cuidado, e essas páginas contam entre as mais justamente célebres da *Fenomenologia*. Como o Senhorio e a Servidão não são senão os termos da relação da dialética do reconhecimento no seu primeiro desenlace ou na superação da contradição representada pela “luta de morte”, convém refletir inicialmente sobre o implícito que subjaz ao texto hegeliano e se explicita no tema do reconhecimento e na face dramática da sua primeira figura dialética. Ao contrário do que sugerem as interpretações mais vulgarizadas, a referência implícita de Hegel não parece ser aqui o problema da origem da sociedade ou a hipótese do “estado de natureza”. A hipótese do “estado de natureza” como estado de luta entre os indivíduos, que deve cessar com o pacto social e a constituição da sociedade civil, atende a um tipo de explicação hipotético-dedutiva da origem da sociedade característica das teorias do chamado Direito Natural moderno. Na verdade, essas teorias foram sempre um dos alvos constantes da crítica de Hegel. Na *Fenomenologia* não se trata de saber como se originou a sociedade (esse é um falso problema para Hegel pois o indivíduo é, desde sempre, um indivíduo social). Trata-se de desenrolar o fio dialético da experiência que mostra na “duplicação” da consciência-de-si em si mesma – ou no seu situar-se em face de outra consciência-de-si – o resultado dialético e, portanto, o fundamento da consciência do objeto. Essa referência essencial do mundo à história ou essa historicização do conhecimento do mundo é um decisivo “ponto de inflexão” na descrição das experiências que assinalam o caminho do homem ocidental para o lugar e o tempo históricos de uma sociedade que vê inscrito o seu destino na face enigmática do saber científico. Por conseguinte, não é o problema do reconhecimento como relação jurídica que Hegel tem presente aqui, mas a figura dialético-histórica da *luta pelo reconheci-*

mento, como estágio no caminho pelo qual a consciência-de-si alcança a sua universalidade efetiva e pode pensar-se a si mesma como portadora do desígnio de uma história sob o signo da Razão, vem a ser, de uma sociedade do consenso universal.

O implícito hegeliano sobre o qual se apóia a dialética do Senhorio e da Servidão deixa-se entrever, assim como sendo o problema da racionalidade do *ethos*, que será tematizado explicitamente no começo da seção “O Espírito” (C, cap. VI). Ele assinala os primeiros passos da civilização ocidental na Grécia como conflito entre a lei do *gênos* e a lei da *pólis*. A interrogação que impele o discurso da *Fenomenologia* a partir do “ponto de inflexão” designado pelo advento da consciência-de-si é a seguinte: que experiências exemplares a consciência deve percorrer e cuja significação deve compreender para demonstrar-se como sujeito, a um tempo dialético e histórico, de um saber que contém em si a justificação da existência política como esfera do reconhecimento universal? Em concreto, esse saber é a filosofia hegeliana e o seu portador é o filósofo na hora de Hegel. A ele compete, em primeiro lugar, dar razão da sua própria existência mostrando que o ato de filosofar não é um ato gratuito mas é a exigência da transcrição no conceito do tempo histórico daquele mundo de cultura que colocou a Razão no centro do seu universo simbólico. Dando razão da sua existência, o filósofo anuncia o advento, na história do Ocidente, do indivíduo que aceita existir na forma da existência universal, ou da existência regida pela Razão. Eis por que o tema do reconhecimento deve inaugurar o ciclo da consciência-de-si ou do sujeito no roteiro da *Fenomenologia*. É necessário, com efeito, que o indivíduo que se forma para a existência histórica segundo a Razão – ou que se forma para a ciência – passe pelos estágios que assinalam a emergência da reflexão sobre a vida imediata, ou da reciprocidade do reconhecimento sobre a pulsão do desejo. Somente essa emergência tornará possível a existência do indivíduo como existência segundo a forma de universalidade do consenso racional ou, propriamente, existência política. Essa é a forma de existência histórica que o filósofo deve justificar e cuja justificação ele irá buscar exatamente na necessidade, a um tempo dialética e histórica, que conduz a sucessão de experiências descritas pela *Fenomenologia*.

PREFÁCIO

1 – [*Eine Erklärung*] Numa obra filosófica, em razão de sua natureza, parece não só supérfluo, mas até inadequado e contraproducente, um prefácio – esse esclarecimento preliminar do autor sobre o fim que se propõe, as circunstâncias de sua obra, as relações que julga encontrar com as anteriores e atuais sobre o mesmo tema. Com efeito, não se pode considerar válido, em relação ao modo como deve ser exposta a verdade filosófica, o que num prefácio seria conveniente dizer sobre a filosofia; por exemplo, fazer um *esboço* histórico da tendência e do ponto de vista, do conteúdo geral e resultado da obra, um agregado de afirmações e asserções sobre o que é o verdadeiro.

Além do que, por residir a filosofia essencialmente no elemento da universalidade – que em si inclui o particular –, isso suscita nela, mais que em outras ciências, a aparência de que é no fim e nos resultados últimos que se expressa a Coisa mesma, e inclusive sua essência consumada; frente a qual o desenvolvimento [da exposição] seria, propriamente falando, o inessencial.

Quando, por exemplo, a anatomia é entendida como o conhecimento das partes do corpo, segundo sua existência inanimada, há consenso de que não se está ainda de posse da Coisa mesma, do conteúdo de tal ciência; é preciso, além disso, passar à consideração do particular. Mas ainda: nesse conglomerado de conhecimentos, que leva o nome de ciência sem merecê-lo, fala-se habitualmente sobre o fim e generalidades semelhantes do mesmo modo histórico e não conceitual como se fala do próprio conteúdo; nervos, músculos etc. Na filosofia, ao contrário, ressaltaria a inadequação de utilizar tal procedimento, quando ela mesma o declara incapaz de apreender o verdadeiro.

2 – [*So wird auch*] Do mesmo modo, a determinação das relações que uma obra filosófica julga ter com outras sobre o mesmo