

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

GARDÊNIA GEORDANA VIANA DA SILVA LEITÃO

DIALÉTICA DO RECONHECIMENTO:
a questão central da subjetividade em Hegel

RECIFE
2015

GARDÊNIA GEORDANA VIANA DA SILVA LEITÃO

DIALÉTICA DO RECONHECIMENTO:
a questão central da subjetividade em Hegel

Dissertação apresentada como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco

Linha de pesquisa: Metafísica.
Orientador: Prof. Dr. Alfredo de Oliveira Moraes.

RECIFE

2015

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

L533d Leitão, Gardênia Geordana Viana da Silva.
Dialética do reconhecimento : a questão central da subjetividade em
Hegel / Gardênia Geordana Viana da Silva Leitão. – 2015.
83 f. ; 30 cm.

Orientador : Prof. Dr. Alfredo de Oliveira Moraes.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2015.
Inclui Referências.

1. Filosofia. 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 3.
Dialética. 4. Consciência. 5. Autoconsciência. 6. Subjetividade. 7.
Reconhecimento. I. Moraes, Alfredo de Oliveira (Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2017-185)

GARDÊNIA GEORDANA VIANA DA SILVA LEITÃO

**DIALÉTICA DO RECONHECIMENTO: O PONTO CENTRAL DA SUBJETIVIDADE
EM HEGEL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 31/08/2015

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alfredo de Oliveira Moraes (ORIENTADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa (1º EXAMINADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Prof. Dr. Danilo Vaz Curado Ribeiro de Menezes Costa (2º EXAMINADOR)
UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

A Adan e a Ethan, filhos amados, dos quais a admiração foi a força para a conclusão deste momento.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, a CAPES/PROACAD, pela bolsa que possibilitou a dedicação exclusiva ao desenvolvimento deste trabalho.

Gostaria de expressar aqui meus agradecimentos ao Professor Dr. Alfredo de Oliveira Moraes, o qual através das reuniões do grupo de estudo Hegel me inspirou o tema da pesquisa, e pela presença constantemente disponível à orientação.

Agradeço também aos professores Marcos Nunes e Sandro Sena, pelo apoio na realização deste mestrado, bem como na graduação.

Meus mais sinceros agradecimentos ao meu esposo Adriano Leitão e a meus filhos Adan Leitão e Ethan Leitão, pela paciência e por compreender a minha ausência em eventos familiares no período de desenvolvimento da presente dissertação.

Agradeço a Antônio José, meu pai, e à Verbena Viana, minha mãe, e a toda minha família e amigos pela admiração.

Não posso deixar de registrar aqui também meu agradecimento a meus amigos acadêmicos: Eliane Maria, Rodrigo José de Lima e Roberta Nazário, pelo constante incentivo.

Muito obrigada a todos supramencionados que sempre me apoiaram e acreditaram em mim quando nem eu mesma acreditava.

E acima de tudo agradeço a Deus.

“O Eu é o conteúdo da relação, o relacionar-se e o relacionar-se a si mesmo; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio”.

Hegel

RESUMO

O nosso propósito nesta dissertação é refletir sobre a constituição do Sujeito e a importância que o Outro tem nesse processo na Fenomenologia do Espírito de Hegel. Mostrando no dinamismo dialético do percurso da consciência à consciência-de-si, em cada suprassunção das figuras da Certeza Sensível, Percepção e Entendimento, apresentada por Hegel nesse caminho, que não há o Eu sem o reconhecimento do Outro. A análise feita por Hegel, de que a constituição do sujeito se dá a partir da dialética na relação das consciências, nos permite entender a importância ontológica do Outro, e ver que só nessa relação nos constituímos. Apenas no outro encontramos o nosso eu, só há subjetividade na intersubjetividade, essa afirmação ficará mais clara a medida que as figuras do desenvolvimento do espírito vão sendo suprassumidas. A consciência chega à consciência-de-si pelo outro, e segue o percurso muito além do reconhecimento numa relação necessária com o outro.

Palavras-chave: Hegel. Dialética. Subjetividade. Reconhecimento. Consciência-de-si.

ABSTRACT

Our purpose in this dissertation is to reflect on the constitution of the Subject and the importance that the Other has in this process in Hegel's Phenomenology of the Spirit. It shows in the dialectical dynamism of the path of consciousness to self-consciousness, in each supersession of the figures of Sensitive Certainty, Perception and Understanding, presented by Hegel on this path, that there is no Self without the recognition of the Other. Hegel's analysis that the subject's constitution is based on the dialectic in the relation of consciousness allows us to understand the ontological importance of the Other and to see that it is only in this relationship that we are constituted. Only in the other do we find our self, there is only subjectivity in intersubjectivity, this statement will become clearer as the figures of the development of the spirit are superseded. Consciousness reaches self-consciousness for gold, and follows the course far beyond recognition in a necessary relation to the other.

Keywords: Hegel. Dialectic. Subjectivity. Recognition. Self-consciousness.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	APROXIMAÇÕES INICIAIS AO TEMA	16
3	ORIGENS	22
4	A CONSCIÊNCIA	38
4.1	A certeza sensível	41
4.2	A percepção	44
4.3	O entendimento	47
5	A CONSCIÊNCIA-DE-SI E O RECONHECIMENTO	55
5.1	O desejo	55
5.2	A vida	59
5.3	A dialética do reconhecimento	61
5.4	A dialética do senhor e escravo	64
5.4.1	Estoicismo	68
5.4.2	Ceticismo	69
5.4.3	A consciência infeliz	70
6	CONCLUSÕES	78
	REFERÊNCIAS	82

INTRODUÇÃO

Não é muito difícil ver nos dias atuais uma postura individualista da sociedade, com a proposta de liberdade e autonomia, esse caminho trilhado pelo homem em busca desmedida de uma singularidade acaba por levá-lo à desestruturação nas suas relações sociais, familiares e amorosas. Para relativizar tal pensamento é importante admitir que o contato com o outro seja fundamental para a constituição do nosso Eu. E neste processo Hegel, com sua análise sobre as relações entre os seres humanos, ajuda a compreender essa necessidade que temos do outro, e em seu sistema filosófico nos permite analisar como as consciências chegam à consciência-de-si apenas quando em contato umas com as outras. O sujeito se move sempre entre outros sujeitos, há um movimento de dentro para fora, e um de fora para dentro, mostrando a necessidade do Outro no processo do conhecimento de si. Nesse processo o que está fora e o que está dentro se completam. A análise feita por Hegel da constituição da consciência a partir da dialética do reconhecimento, nos ajuda a entender a necessidade que temos do Outro. A partir dessa relação nos percebemos e nos constituímos. Alfredo Moraes, em seu artigo “*Dialética da Alteridade*” dirá que,

A dialética da alteridade, na perspectiva hegeliana, implica o encontro do Eu com o seu Outro. A questão fundamental é, portanto, compreender que o encontro das alteridades não se dá numa dimensão que exclua a facticidade histórica ou a concretude cotidiana; o encontro ocorre entre eu e tu, em mim e em ti, e no momento em que ocorre, não deixamos de existir factualmente; não nos transmudamos para uma dimensão hiper-humana, mas existimos no aqui e agora intensos, num presente em que ambos nos presentificamos numa atitude de reconhecimento, na qual cada um é arrancado da “impessoalidade” e deixa de ser para o outro, a multidão inumerável que o envolve e o invade sem, no entanto, ser-com na partilha do instante. (...) Na dialética da alteridade, um eu só afirma a si mesmo na diferença constitutiva do outro. (...) Na maioria das vezes, é a diferença que o outro afirma, e que o constitui o que atrai e encanta.¹

Desta forma, o estudo das relações dialéticas entre consciências, é de fundamental importância para análise da significação do que é subjetividade em Hegel. Assim, buscaremos analisar as proposições hegelianas acerca da questão da constituição do sujeito na *Fenomenologia do Espírito*.

¹ MORAES, Alfredo de Oliveira. **Dialética da Alteridade**. Recife, *Ágora Filosófica*, Ano 1, nº 1, jan-jan/2001. p. 61-62.

Para tanto será necessário observar algumas considerações introdutórias à *Fenomenologia do Espírito*. A *Fenomenologia do Espírito* é o início da manifestação do saber Absoluto, por trás do desvelar do saber Absoluto aparece como essência a própria totalidade do movimento da consciência. Hegel chama de fenomenologia porque o Espírito não aparece no início em sua manifestação verdadeira, mas como um saber do sujeito, da consciência, Contudo isso se desenvolverá através de um caminho da experiência, não apenas teórica, mas que também se efetiva na prática. Hegel não se limita ao estudo do objeto, mas também do sujeito que só verá efetivamente o objeto, quando ver-se efetivamente, o que exige um processo de formação (*Bildung*). Desse modo a própria consciência torna-se objeto de si. O trabalho da consciência, que conhece o objeto, e da consciência-de-si, que busca a verdade da certeza de si mesma. Supera-se então a distinção entre sujeito e objeto. Ou seja, a *Fenomenologia* apresenta o movimento da consciência que busca saber de si mesma e para si mesma, num movimento da consciência que busca tornar-se consciência-de-si.

Nesse caminho, desenvolve-se a experiência sobre o objeto, sobre si e sobre o mundo, o que segundo Hegel só se faz com a consecução da mediação do saber dialético. Para pensar o movimento dialético é preciso antes entender sua estruturação, sobretudo nos conceitos de reflexão, mediação e negatividade.

Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito*, ou - o que significa o mesmo - que é na verdade efetivo, mas só à medida que é o movimento do pôr-se-asi-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tomar-se-outro. Como sujeito, é a *negatividade* pura e *simples*, e justamente por isso é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto. Só essa igualdade *reinstaurando-se*, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade *originária* enquanto tal, ou uma unidade *imediata* enquanto tal. O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim.²

Enquanto a consciência estiver nesse movimento de negações e mediações, estará negando e mediatizando a si mesma. Ela se opõe a si mesma, se nega, exterioriza-se nesse ser Outro. A volta a si, a reflexão para si mesma ocorrerá

2 HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito** / Paulo Meneses. 6ª edição. Petrópolis. Editora Vozes. 2001. p.30, § 18.

através desse ser Outro. Esse movimento não é só a própria busca do Eu por sua essência, mas a própria essência da consciência.

A consciência-de-si, efetiva-se por meio desse constante autoproduzir-se, das seguidas negações e reflexões de si mesma. Isso exige também uma saída de si mesma, para retornar a si. Esse ato de sair de si é essencial, pois proporciona o momento em que o sujeito pode observar a si mesma como um ser-Outro, oposto a si. O conceito aparece sempre como atualização de si sobre si mesma. E apesar de surgirem outras consciências, o trabalho central é sempre a consciência de si sobre ela mesma. O processo de autoproduzir-se é fundamentalmente individual.³

Nesse processo todo fim torna-se um novo começo. A cada momento a consciência se verá impelida a negar a si mesma para observar de fora, através de um ser-Outro. Contudo, a cada nova manifestação do si na consciência, a passagem anterior não é descartada, mas apenas suprassumida, e trazida junto para conceber de uma nova figura.

Dessa forma, a dialética hegeliana da consciência na *Fenomenologia do Espírito* aparece como a manifestação do indivíduo no seu percurso à consciência-de-si, não apenas isso, mas um conhecimento que possibilita fazer ciência, ou seja, um conhecimento de si que permite um conhecimento do mundo de um modo geral, “*O puro reconhecer-se-a-simesmo no absoluto ser-outro, esse éter como tal, é o fundamento e o solo da ciência, ou do saber em sua universalidade.*”⁴

Nesse percurso o ponto inicial será sempre um dado anterior resultado de múltiplas atualizações do conceito. A progressão do conceito infere esta condição de a consciência sempre voltar a si mesma, mas numa nova constituição figurativa, através dos diferentes momentos enfrentados pela consciência. O movimento efetivo tem esse caráter infinito do saber, um saber Absoluto, por meio da totalidade das

3 Mesmo existindo o Eu e o Outro, o movimento é particular de cada um. Acerca desse processo individual Alfredo Moraes diz que: “Somos a cada instante uma multidão e, no entanto, somos o singular; somos uma multiplicidade infinita: de virtualidades, de passado vivo, de futuro traduzido em desejo de vir-a-ser; mas somos, sobretudo, um feixe multiforme de relações polissêmicas, de onde cada qual extrai o sentido de sua existência e, ao traduzi-lo em realidade mediante a ação, torna-se o que é: pessoa-única, somente igual a si mesma. É, justamente, esse sentimento, e mais do que sentimento, trata-se de uma certeza de verdade em termos de conhecimento, de saber-se a si mesmo como pessoa única que remete à *sozinhos* ontológico-existencial, e implica a necessidade de ir ao encontro do Outro; o Outro que, na sua alteridade, jamais me completa, mas que sempre revela, na minha incompletude, a necessidade essencial de sua presença.” MORAES, 2001, p. 62.

4 HEGEL, 2001, p. 34, § 26.

figuras. O papel central da *Fenomenologia* é apresentar esse vir-a-ser da consciência, mostrando a cada momento, a cada negação, como a simples figura eleva-se de seu estado inculto até o saber Absoluto, é na *Fenomenologia* que a consciência atravessa seus momentos essenciais que torna possível a passagem para os estágios superiores do desvelar do Espírito.

Ao elaborar e desenvolver a estrutura da *Fenomenologia*, Hegel idealizou considerando alguns objetivos principais. O mais explícito é o de conduzir pedagogicamente o indivíduo mais inculto até o puro saber da verdade, o saber filosófico, ou ainda ao mundo das ciências⁵. É este desenvolvimento que permitirá o Espírito posicionar-se em direção ao Absoluto, outro objetivo na *Fenomenologia*. Subjacente a essa tarefa pedagógica de conduzir o gnosiologicamente indivíduo está esse objetivo maior e mais amplo, pois é no conhecimento científico, filosófico, que o sujeito é capaz de desenvolver sua existência. Assim, é uma tarefa de desenvolvimento do sujeito como um todo, a experiência da consciência ao conhecimento completo do mundo, o saber Absoluto.

Deste modo depois de ser apreendido pela consciência, saber Absoluto, se tornará em-si-e-para-si em relação ao sujeito. Porque deixará de ser um objeto efetivamente distinto da consciência, para ser o reflexo e o saber da própria consciência. A tarefa de alcançar o saber Absoluto, não poderá ser concretizada apenas por alguns poucos indivíduos, mas sim em um movimento universal, que se manifestará pela História. É deste modo que se pode compreender a proposição de que a *Fenomenologia* não tem apenas um teor gnosiológico, mas, sobretudo, prático.

Acerca da estrutura da *Fenomenologia*, Hyppolite comenta que divide-se em duas seções, a da Fenomenologia da Consciência, e a do Espírito. A primeira é a introdução, que apresenta categorias fundamentais para se compreender o teor objetivo da obra. Já o percurso da consciência-de-si inicia-se na parte chamada de “Consciência”.

5 Hegel apresenta a filosofia como a Ciência, o maior de todos os saberes, não como sendo o amor a sabedoria, mas sendo sabedoria de fato. Busca então arrancar a própria filosofia de suas determinações tradicionais, onde a ciência foi concebida como uma forma de observar e analisar as outras ciências, delimitando sua atuação.

A obra estrutura-se em torno da “Consciência”, “Consciência-de-si” e “Razão” as seções subsequentes são manifestações do Espírito nesses momentos, configuradas em passagens históricas. A consciência, através dos seus momentos, Certeza Sensível, Percepção e Entendimento, tem uma conotação intrinsecamente gnosiológica, no intuito de conhecer o objeto em sua essência. Nesse momento inicial a consciência apresenta-se como uma figura observadora, teórica, é a vontade do sujeito de desvelar e conhecer o mundo. Já a Consciência-de-si é a vontade prática, ao tentar entender e conceituar o mundo passou a defrontar o Outro, o que o levou a não apenas saber, mas agir também. Enquanto a consciência-de-si conhece o mundo, também interage nele, sendo assim um conhecer prático, que aparece com as próprias experiências vividas, das próprias relações da consciência-de-si com os objetos no mundo e com as outras consciências.⁶ E a Razão será a força que vai reconciliar a Consciência e a Consciência-de-si, as forças gnosiológicas, Certeza Sensível, Percepção e Entendimento, e práticas da consciência-de-si, do desejo, do Reconhecimento, da Luta por Independência, e da busca pela Liberdade.

A partir das considerações expostas acerca do desenvolvimento da consciência à consciência-de-si na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, buscaremos, tateando nesse percurso, em seus momentos e supressões, refletir sobre a constituição do sujeito e sobre a importância que o Outro tem nessa constituição.

Com esse intuito trataremos no primeiro capítulo, considerações introdutórias necessárias para a compreensão do processo. Primeiro pontuando o contexto histórico e filosófico de onde se origina a questão acerca do sujeito, e depois direcionamos a nossa atenção para o processo formativo do sujeito que para Hegel, conduz o indivíduo da sua imediatez natural e do seu estado inculto até o saber absoluto, uma vez que, enquanto um simples embrião o homem é *em-si* e não é

6 HYPOLITE. Jean, em, *Génesis y Esstructura de la Fenomenologia del Espiritu de Hegel* / Francisco Fernández Buey. Barcelona. Edicions s/a. 1974. p. 42. “A consciência não pode permanecer nessa certeza; deve descobrir sua verdade e para tanto é preciso que, em lugar de se rir ao objeto, se dirija a si mesma; é preciso que busque a verdade da sua certeza, ou seja, que se torne consciência de si, consciência de seu próprio saber em vez de ser consciência do objeto.” “La consciencia no puede permanecer en esta certeza; debe descubrir la verdad y para ello hace falta que en vez de dirigirse hacia el objeto, se dirija hacia sí misma; hace falta que busque la verdad de su certeza, es decir, que pase a ser autoconsciencia, consciencia de su propio saber en lugar de ser consciencia Del objeto.”

para-si. A passagem do *em-si* ao *para-si* é efetivada através da formação cultural. No decorrer dessa formação, o sujeito nega o que é, buscando ser aquilo que ainda não é. O sujeito vive com a expectativa do porvir e neste busca a sua verdade. Realiza-se com a passagem do porvir no agora. Portanto, pela mediação da cultura o homem se revela como ser dialético e histórico, pois não pode fugir da mudança e do tempo.

No segundo capítulo, nos detivemos em perpassar o percurso do desenvolvimento da consciência, através da suprassunção dos seus momentos, Certeza Sensível, Percepção e Entendimento, pormenorizando cada momento, para entender esse processo gnosiológico da constituição do Eu.

Em seguida, no terceiro capítulo, trataremos da dimensão vívida da consciência, onde veremos a consciência-de-si, como desejo, do vivo, numa luta de vida ou morte por independência na busca pela liberdade, e encontrando sua essência no reconhecimento do Outro.

Acreditamos que conseguiremos atingir o nosso intento apoiados num seletivo grupo de comentadores convergentes, onde encontramos sólidas referências que, contribuirão para a explanação das temáticas propostas.

2 APROXIMAÇÕES INICIAIS AO TEMA

Toda a certeza que o sujeito tem de si é posta em xeque quando ele tem que explicar a posição que assume no mundo em que se relaciona consigo, com a natureza e com a sociedade. Neste momento falta-lhe uma compreensão básica da totalidade deste mundo para afirmar a sua posição ante ele próprio, ante o mundo, ante o outro. Diante desta questão, nosso propósito é, tão somente, tecer uma reflexão acerca do seguinte problema: O que constitui e fundamenta o sujeito dentro da perspectiva do Sistema Hegeliano.

A questão acerca do fundamento é a questão a respeito do princípio que justifica que algo seja o que é e não outra coisa. Desde a sua origem a filosofia, tem como pretensão alcançar os fundamentos da vida humana e de toda a realidade. Buscava o princípio que fundamentava tudo. Constituiu-se como o saber do que é comum a tudo; saber do uno e do idêntico a si mesmo, que confere sentido às coisas múltiplas e distintas. Desta forma, a filosofia desenvolve uma razão abrangente.

No entanto, atualmente, a pergunta pelo fundamento não tem mais a importância de antes. O mundo contemporâneo é marcado pelo controle técnico da natureza e do homem, pela especialização e pluralidade do saber. Interessa conhecer o particular, o temporal e o contingente. Sob esse pragmatismo exacerbado, parece não caber mais o problema do fundamento.

O que buscamos com tais questionamentos acerca do fundamento é o fundamento que constitui o sujeito, o que o torna “Eu”, o que o forma, o que o lhe possibilita ser livre e autônomo. E ao dar esse direcionamento à nossa questão, indicamos uma delimitação histórica, pois o sujeito livre e autônomo é um sujeito emancipado, e este tema da emancipação do homem é um tema central no pensamento filosófico na modernidade. Nosso problema, situado nesse contexto histórico, tem como solução o princípio de subjetividade. O que tencionamos é demonstrar que o sujeito não se limita apenas a observar os fenômenos e acontecimentos do mundo, mas que, ao sujeito é essencial compreender, relacionar-se e situar-se no todo da vida humana, e que encontra o seu fundamento no princípio de subjetividade.

No entanto não é tão simples admitir o princípio de subjetividade como resposta à nossa pergunta sobre o fundamento do sujeito, pois encontramos na modernidade as concepções de um sujeito autorreferente e de um sujeito referente a outro sujeito. Acreditamos que um breve esclarecimento do que se entende sobre cada uma dessas concepções, possa especificar ainda mais o fundamento admitido. Na primeira concepção, a autorreferência do sujeito expressa a relação que ele estabelece consigo mesmo com o propósito de desenvolver um saber sobre si. O empirismo concebe um objeto interior ao sujeito que pode ser denominado “Eu”. Toda vez que o sujeito se volta sobre si, autoapreende numa relação imediata e sensível o seu “Eu”. Essa objetivação do “Eu” não é admitida pelos racionalistas que afirmam que a consciência que o sujeito tem de si é um saber imediato e intelectual. Este resulta de um exame introspectivo e estritamente intelectual que o sujeito faz de si mesmo. Neste exame, encontra a certeza de que é um eu que pensa. A ênfase na subjetividade do “Eu” leva o sujeito a se afastar das coisas e do mundo, pois ele não precisa se relacionar com o que lhe é exterior para alcançar a consciência de si mesmo. Deste modo, o princípio de subjetividade, que se estabelece a partir da autorreferência, compreende um sujeito estabelecido a partir do “Eu” que se sabe pura e imediatamente. Encerrado em si, esse sujeito institui-se como único critério do pensar e do agir. Com base nesta autossuficiência, o princípio de subjetividade passa a ser determinante para a constituição da ciência, da sociedade e do estado moderno.

Na segunda concepção, o sujeito não encontra o seu fundamento na autorreferência intelectual. O sujeito desenvolve a consciência de si mesmo pela mediação de outro sujeito. O “Eu”, que se constitui a partir da imediata apreensão de si mesmo, passa a ser considerado um universal puro e abstrato; como tal, não é a propriedade de nenhum indivíduo. Quando um sujeito singular designa a si como “Eu”, acredita expressar algo que é somente seu. Na verdade, o “Eu” expresso pelo indivíduo não diz nada a seu respeito, pois se trata de um universal usado por todos os outros indivíduos para expressarem a mesma coisa; algo próprio e exclusivo. A subjetividade, que se fundamenta no sujeito autorreferente e solipsista, torna-se uma ilusão para o indivíduo na sua particularidade. O indivíduo evita iludir-se com essa ideia do sujeito fechado em si mesmo, se assume que só é um “Eu”, quando este é concebido como resultado da mediação de outro “Eu” o que queremos dizer é que o

sujeito abandona a concepção de que é um puro “Eu pensante”, porque concebe a subjetividade e como resultado do reconhecimento recíproco. Assim, o sujeito não desenvolve a consciência de si a partir de um dado imediato ou de uma intuição intelectual. Ele chega à consciência de si através da efetivação do reconhecimento de si mesmo pela mediação do outro que lhe é exterior e diferente. Partindo desse desenvolvimento da consciência de si do sujeito, podemos afirmar que a segunda concepção do princípio de subjetividade se firma na relação eu-outro, que inclui a alteridade, o reconhecimento e a intersubjetividade. Pois, o sujeito não se forma fora dessa relação.

Nosso objeto de pesquisa é o fundamento do princípio da subjetividade tal qual nos apresenta Hegel, mais detidamente na *Fenomenologia do Espírito*. Determinada pela primeira concepção, a subjetividade se forma com base na relação que o sujeito estabelece consigo mesmo. Direcionada pela segunda, ela se constitui pela relação que o sujeito desenvolve com o outro sujeito. Numa relação, produz um monólogo, na outra, um diálogo. Postos esses dois sentidos que a subjetividade apresenta na modernidade, entendemos que o sujeito em Hegel assume suprassumindo o segundo como fundamento, e é este que abordaremos aqui. Neste a subjetividade se assenta no reconhecimento recíproco, na relação intersubjetiva.

Considerando o sujeito fundamentado neste sentido da subjetividade, presumimos que ela compreende um sujeito que se constitui a partir da relação que mantém com o mundo e com outro sujeito; um desenvolvimento da consciência de si do sujeito como um processo em que ele torna a si pela mediação do trabalho, da cultura, da sociabilidade e da participação no Estado; é uma percepção de que o mundo não é uma totalidade de coisas existentes por si mesmas, na qual as verdades são encontradas em objetos tomados como independentes do sujeito que os conhece, mas que é a realização da consciência que o homem tem de si.

Procuraremos explicitar o princípio de subjetividade adotado, apoiados nos conceitos de reconhecimento e de formação (*Bildung*), conforme o significado e a importância que Hegel atribui a ambos na *Fenomenologia do Espírito*. Nela, Hegel não se limita a ao estudo do objeto, mas também do sujeito, que somente passará a contemplar efetivamente o objeto, quando se contempla efetivamente, o que exige

um processo de formação. Nesse sentido, a própria consciência torna-se objeto de si mesma. O percurso da consciência é ao mesmo tempo um percurso da consciência conhecendo o objeto como a si mesma.

Para Hegel, o eu subjetivo é livre quando; *“está-em-si-estando-no-outro”*. Isso significa que a subjetividade é um processo de libertação do homem. A subjetividade que é essencialmente consciência-de-si só pode se constituir no outro e por meio do outro, este não é um objeto qualquer, mas uma outra consciência-de-si. Por esse motivo o processo de libertação do sujeito é um processo de superação da particularidade, ou seja, é a elevação do indivíduo do seu ser-aí natural e imediato para o âmbito do universal e do mútuo reconhecimento das consciências-de-si. Nesse processo a individualidade não é abandonada, mas conservada numa comunidade de homens livres e iguais. Sobre isso, OLIVEIRA, M. A. de, faz o seguinte comentário:

Todo o processo é circular, parte do indivíduo e retorna a ele, mas no ponto de chegada temos o indivíduo universal, que, pela mediação de um processo de conquista de sua humanidade, se elevou à esfera da comunicação das liberdades. Patenteia-se aqui que o universal não é algo que simplesmente transcende os indivíduos, mas a instância possibilitadora de sua própria individualidade, logo, condição de possibilidade do próprio processo de libertação.⁷

Da ideia de que a subjetividade é um processo que leva o indivíduo a suprassumir o seu ser-aí natural e conquistar a sua autonomia e independência, por meio do reconhecimento recíproco entre os indivíduos, ou seja, de que o sujeito só é tal pela correlação com outro sujeito, concluímos a importância desses conceitos da filosofia hegeliana, para pensarmos o sujeito como ser de relação. Além disso, pensamos essa relação como o meio pelo qual o sujeito cria o sentido da sua existência nas sociedades contemporâneas.

Além da ideia hegeliana de que o reconhecimento recíproco produz a autonomia e a efetiva individualização do sujeito, abordaremos a ideia de formação cultural. A elevação do indivíduo à esfera da universalidade é um processo de formação cultural, que consiste em conduzi-lo do seu estado inculto até o saber. A formação cultural do homem é um processo que envolve a exteriorização, a

⁷ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e Sociabilidade**. OLIVEIRA. São Paulo. Loyola. 1993. (coleção filosofia: 25). p. 183.

alienação e a rememoração. Desenvolve-lo, por conseguinte, requer o esforço do homem para negar-se como ser-aí natural, e com isso produzir o mundo da cultura que lhe aparecerá como algo estranho (alienado), e, finalmente, retornar a si depois de encontrar-se a si mesmo no mundo que lhe parecia estranho. Assim, o processo formativo leva o indivíduo a se abrir para o universal e retornar a si pela mediação do mundo da cultura.

Destacamos do pensamento hegeliano as ideias de reconhecimento e de cultura, porque, com base neles, pretendemos apresentar o princípio da subjetividade suposto como fundamento que constitui o sujeito.

Acerca da opção da nossa abordagem, faz-se necessário pontuarmos algumas advertências. Nossa atenção se concentrará no estudo da subjetividade na perspectiva dos conceitos hegelianos. Contudo não pretendemos fazer uma exposição completa do sistema filosófico hegeliano, nem uma análise histórica, filológica e crítica das suas passagens. Objetivamos sim, focados no tema da subjetividade, explicitar as suas bases e o seu alcance na *Fenomenologia do Espírito*. É necessário, para o esclarecimento do nosso intento, acrescentar que não consideramos a *Fenomenologia do Espírito* mais do que uma entrada a esse sistema, que Hegel denomina “Sistema da Ciência”. Nem lhe atribuímos outra intenção senão a de formar a consciência desde o seu estágio primitivo até o nível do saber absoluto. Vale destacar que o percurso seguido pela consciência articula, de um lado, as experiências das culturas desenvolvidas ao longo da história ocidental, de outro, a sucessão das experiências da consciência sob o domínio da necessidade dialética, que somente se explica na dimensão do saber absoluto. Não querendo destacar uma experiência e não outra, a *Fenomenologia do Espírito* articula ambas as experiências: dialética e histórica, no processo de formação da consciência.

Apresentada a nossa posição filosófica para tratar da subjetividade, seguiremos expondo o objetivo de cada momento em que é disposto o nosso texto.

Procuraremos mostrar o processo de concepção de sujeito do ponto de vista de uma subjetividade autorreferenciada. Nossa reflexão se encaminhará para mostrar que, a formação humana encontra o seu fundamento num outro princípio de subjetividade. Este encontra a sua base na concepção hegeliana do absoluto

manifestando-se como sujeito, totalidade e espírito (história). Demonstraremos como tais dimensões do absoluto são explicitadas no “Prefácio à Fenomenologia”.

Analisaremos como se forma o conceito de reconhecimento na seção “a Consciência-de-si”. Não poderemos fazer essa análise, sem antes mostrar como se efetiva a articulação dialética entre a consciência e a consciência-de-si para.

3 ORIGENS

Quem sou eu? Esta questão de resposta aparentemente óbvia é provavelmente a questão mais intrigante para nós. Essa pergunta nos põe diante da noção de sujeito. Apenas o sujeito tem esse olhar questionador sobre si, sobre a natureza e sobre os outros. Trata-se de um sujeito que não fundamenta mais o seu conhecimento em uma realidade transcendente a ele e que assume a sua inerência no mundo natural e humano. Uma vez admitindo-se nesta circunstância, ele desenvolve uma reflexão sobre si onde o resultado é o que garante o seu saber sobre o mundo. Nessa reflexão sobre si mesmo, o que alcança é o saber sobre o “Eu”. Assim que se sabe como um “Eu”, o sujeito separa-se do mundo que para ele era imediato e natural. Resultam dessa separação as oposições “eu-mundo” e “sujeito-objeto”. Diante dessas oposições, o sujeito torna-se autorreferente, ele estabelece uma relação consigo mesmo e com o mundo que antes para ele era imediato e natural.

A autorreferência é a denominação atribuída à relação que o sujeito mantém consigo mesmo. Entretanto, a autorreferência, enquanto “saber-de-si”, apresenta diferentes estruturações. Por exemplo, o empirismo e o racionalismo, como já citamos anteriormente, têm diferentes concepções acerca do processo de autorreferência do sujeito. O empirismo enfatiza a objetividade do Eu.

[...] há algo que pode ser considerado como um objeto interior - chamado Eu, alma, mente, espírito, etc. - o que é objetivado nos atos de reflexão ou introspecção, isto é, nos atos de voltar-se sobre si mesmo ou para si mediante o sentir-se de tal ou qual maneira. Em poucas palavras, auto-apreensão ou auto-percepção, enquanto relação direta, imediata a si mesmo, é fundamentalmente sensível, à qual se acrescenta um pressuposto de privacidade: só eu posso ter acesso imediato ao “meu eu”⁸.

Ao seu turno o racionalismo tem como conceito principal a “subjetividade do Eu”. Isso quer dizer que essa subjetividade é acessível apenas através de uma autocertificação de ordem intelectual, posto que,

a consciência se apresenta como algo que é meu e interior. Eu posso conscientizar-me de meu ser consciente, isto é, de todos os conteúdos de

8 BICCA, L. **Racionalidade moderna e subjetividade**. São Paulo. Edições Loyola. 1997. p. 155-156.

meu pensar, querer e sentir, na medida em que são meus atos de consciência (...). Esta consciência não pode ser separada da consciência de si. Consciência de si não é uma consciência à parte, e sim minha vida consciente de tudo, por isso (...) eu posso apossar-me de mim, por meio de um ato de reflexão puramente formal.⁹

De um modo, considera-se a autorreferência como uma relação sensível do sujeito consigo mesmo, de outro modo, é tida como uma relação intelectual do sujeito consigo mesmo, onde o puro “saber-de-si” concede a certeza absoluta de que a subjetividade é sustentável e acessível através do pensamento.

A autoconstituição do sujeito, por qualquer que seja a via a leva-lo a relacionar-se consigo mesmo seja empírica ou racional, torna possível a produção de todo o conhecimento. A partir de todo conhecimento aí produzido, também é construído todo o mundo simbólico, desenvolvido segundo um conjunto de medidas inerentes ao próprio homem.

Podemos dizer então que o olhar do sujeito está condicionado às suas próprias medidas, de modo que esse olhar sobre o objeto não pode ser passivo de dúvidas e incertezas. Deve ser um olhar preciso. O que vai garantir que isso ocorra desta forma será a representação. O objeto visto pelo sujeito será cognoscível apenas se for representado por ele.

Em alguma medida a representação torna presente ao sujeito aquilo que está posto diante dele, ou seja, o objeto. O objeto está lançado ao olhar do sujeito, mas separado e diante dele. No entanto, o objeto está diante do olhar do sujeito para ser visto e conhecido. Conhecê-lo é representá-lo.

Pudemos observar a partir do que foi exposto que a teoria da representação busca demarcar o meio pelo qual o objeto pode ser representado na imanência do sujeito. A partir do momento em que a representação “[...] deixar de ser apenas o sinal que reenvia imediatamente ao objeto na sua realidade extramental, para constituir-se em termo imediato em id quo da intenção cognoscitiva [...], o ser representado é, em si, primeiramente conhecido”¹⁰. No processo de conhecimento, o princípio atribuído à representação permite, igualmente, expandir as possibilidades

9 Ibid., p. 156-157.

10 Ibid., p. 162.

de referência do sujeito ao objeto. Estabelece-se aqui, então, um novo modelo de atividade teórica onde o objeto é submetido ao sujeito.

Na continuação do desenvolvimento da nossa dissertação faz-se necessário que relacionemos o princípio de subjetividade moderno e a crítica que Hegel faz dele. E Nesse contexto, poderemos então apresentar melhor as bases de uma subjetividade em que o sujeito se constitui a partir do outro. Na perspectiva cartesiana¹¹ o sujeito não precisa “sair-de-si” para afirmar-se como tal e não se utiliza da exterioridade para constituir a sua identidade, posto que a sua identidade ele encontre apenas enquanto pensa, e o pensar é algo de sua interioridade. Assim o sujeito está voltado para o seu interior onde encontra a evidência de que é um sujeito pensante, esta evidência é proporcionada pela intuição que procede da visão interior e não da admiração e do espanto. Esta subjetividade se fundamenta na identidade do eu consigo mesmo.

Essa perspectiva domina o sujeito e leva-o a olhar com mais atenção para o mundo externo, no intuito de que ele não se perca num mundo caracterizado pela desordem, ilusão e erro. Para onde quer que o olhar sensível do sujeito esteja voltado, quer para dentro de si ou para fora, deve estar delimitado pela ordem das ideias e das coisas fundamentadas no pensamento. Entretanto, a fim de evitar definitivamente a angústia de viver num mundo que lhe causa confusão, o sujeito deve restringir-se aos limites de seu próprio eu. Assumindo essa posição solipsista, ele passa a desconhecer tudo o que lhe é exterior e não está organizado conforme a ordem do seu pensamento. Esse é um sujeito lógico e abstrato, sem qualquer sensibilidade. Para esse sujeito todas as coisas podem ser explicadas pelo seu saber racional e por isso nada o espanta. A sua racionalidade produz um universo despojado de qualquer mistério. Concebido desta maneira o sujeito se apresenta

11 MORAES, Alfredo de Oliveira. **A metafísica do conceito – sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências filosóficas de Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2003. p. 44. Sobre as implicações da proposta Cartesiana na tradição filosófica, “ Para nós ou segundo o nosso pressuposto fundamental no desenvolvimento da metafísica de Hegel, ou seja, a tese de que a metafísica hegeliana é a realização efetiva da nova metafísica anunciada por Descartes e resumida na proposição do conhecer ao ser a consequência é boa, interessa sobretudo, a afirmação hegeliana: *Descartes parte da concepção de que o pensamento deve partir do pensamento mesmo; (...) o espírito de sua filosofia não é outra coisa que o saber, como unidade do ser e do pensar (HEGEL. G. W. F. Lecciones sobre La historia de La filosofia, t. 2, p. 257)*. Com efeito é de tal saber, enquanto saber absoluto que Hegel parte na *Ciência da Lógica da Enciclopédia*, para, a partir das meditações efetivas, elevar esse saber, enquanto saber absoluto, que é o ser mesmo na posse da verdade de si mesmo.

como o autor de um sistema de representação onde o mundo exterior é ou não confirmado.

Contraria a essa concepção de um sujeito abstrato, Hegel propõe um sujeito que se sabe como tal ao passo que sai de si e enfrenta a dor, a paciência e o trabalho do negativo. O sujeito desenvolve o saber de si nesse processo de exteriorização e ao final realiza a identidade consigo mesmo. Tudo acontece partindo do pressuposto de que a identidade é conquistada apenas por meio da não-identidade. O percurso da identidade para a identidade passa pela não-identidade. O sujeito quando se encontra na “identidade” é em-si, ao passar pela não-identidade torna-se para-si, ele desenvolve a consciência-de-si, e ao retornar a identidade, ele é em-si e para-si. Nesse momento, em que o círculo se fecha, o sujeito tem o saber absoluto de si e do processo.

Segundo Hegel o sujeito só pode fazer esse caminho, porque ele é:

o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro. Como sujeito, é a *negatividade* pura e *simples* (...), é essa igualdade *reinstaurando-se*, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade originária enquanto tal, ou uma unidade *imediata* enquanto tal (...)¹².

Dessa maneira, o sujeito em Hegel é “*essa igualdade reinstaurando-se*” a partir do seu “*ser-outro*” e não um Eu puro, abstrato e imediato que tem a capacidade de representar-a-si e ao mundo, fechado em sua própria interioridade.

A cultura¹³ é o meio pelo qual o sujeito forma a consciência-de-si, nela o sujeito reflete-se e vem a ser para-si. Hegel observa que “*se o embrião é de fato homem em si, contudo não é para si, somente como razão cultivada e desenvolvida*

12 HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito** / Paulo Meneses. 6ª edição. Petrópolis. Editora Vozes. 2001. p.30. § 18.

13 “Mas essa cultura não é somente aquela do indivíduo, e não interessa apenas a ele; além disso, é um momento essencial do Todo, do Absoluto. Com efeito, se o Absoluto é sujeito e não somente substância, ele é a própria reflexão de si mesmo, seu vir-a-ser consciente de si como consciência do espírito, de modo que, quando a consciência progride de experiência em experiência, e assim estende seu horizonte, o indivíduo se eleva à humanidade, mas ao mesmo tempo a humanidade se torna consciente de si mesma”. HYPOLITE. Jean, em, **Génesis y Esstructura de la Fenomenologia del Espiritu de Hegel** / Francisco Fernández Buey. Barcelona. Edicions s/a. 1974. p. 26. “Pero no se trata solamente de la cultura del individuo, sino que es también un momento esencial del Todo, de lo Absoluto. En efecto, si lo Absoluto es sujeto y no únicamente substancia, constituye su propia reflexión sobre sí, su devenir autoconsciente como consciencia del espíritu, de manera que cuando la consciencia progresa de experiencia en experiencia, con lo que amplía su horizonte el individuo se eleva al plano de la Humanidad, pero al mismo tiempo la Humanidad pasa a ser consciente de si misma.”

- *que se faz a si mesma o que é em-si é homem para si; só essa é sua efetividade*¹⁴. A passagem do em-si ao para-si acontece através da mediação cultural, o que significa a passagem do homem natural ao sujeito. Para que essa passagem seja efetivada, *“esse em si deve exteriorizar-se e vir-a-ser para si mesmo, o que não significa outra coisa que: deve pôr a consciência-de-si como um só consigo*¹⁵.

Cabe à formação cultural o dever de elevar o indivíduo do seu estado inculto até o saber. O sentido desse dever surge quando consideramos que o seu objetivo seja a formação do indivíduo universal. O indivíduo que chegou ao saber mais elevado é um indivíduo universal. Este, porém, elevou-se a esse patamar porque teve a paciência de percorrer todas as formas culturais produzidas pela História mundial e de se modelar, em cada uma dessas formas, a totalidade do seu conteúdo. Por causa disso, o indivíduo particular e inculto, se quiser tornar-se um indivíduo universal, precisa ter a paciência e o esforço de percorrer os degraus da formação cultural. Nesse percurso, Hegel avisa que, o indivíduo deve considerar cada um desses degraus como:

(...) figuras já depositadas pelo espírito, como plataformas de um caminho já preparado e aplainado. Desse modo, vemos, que antigas épocas ocupavam o espírito maduro dos homens, serem rebaixados a exercício – ou mesmo a jogos de meninos; assim pode reconhecer-se no pedagógico, copiadas como silhuetas, a história do espírito do mundo. Esse ser aí passado é propriedade já adquirida do espírito universal e, aparecendo-lhe assim exteriormente, constitui sua natureza inorgânica. Conforme esse ponto de vista, a formação cultural considerada a partir do indivíduo consiste em adquirir o que lhe é apresentado, consumindo em si mesmo sua natureza inorgânica e apropriando-se dela¹⁶.

Todavia, para que a formação cultural se efetive duas condições são necessárias. A primeira condição determina que o indivíduo não se prenda àquilo que lhe é imediato e sensível e procure ir além. A segunda condição requer que ele não limite-se à apreensão das formas abstratas e prontas, que não vem do universal. Então, o sujeito não pode assumir nem determinações sensíveis nem determinações abstratas como certas. Mas, tem de torná-las fluidas e compreendê-las no seu vir-a-ser. Não pode, também, tomar algo por verdadeiro, pura e

14 Ibid., p. 31. § 21.

15 Ibid., p. 35. § 26.

16 Ibid., p. 36. § 28.

simplesmente porque está fundamentado em raciocínios, conclusões e deduções de pensamentos determinados.

O único conteúdo das formas abstratas e dos pensamentos determinados é a representação. Uma vez que determinam o verdadeiro e o falso como essências próprias que, por não terem nada em comum, ficam isoladas. Hegel ressalta que *“a verdade não é uma moeda cunhada, pronta para ser entregue e embolsada sem mais”*¹⁷. Isso porque

A aparição é o surgir e o passar que não surge nem passa, mas que é em si e constitui a efetividade e o movimento da vida da verdade. O verdadeiro é assim o delírio báquico, no qual não há membro que não 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 temos aí tanto momentos positivos necessários, quanto negativos e evanescentes¹⁸.

A subjetividade abstrata e idêntica a si mesma embriaga-se nesse “delírio báquico”. Mas ela não pode se manter presa a algo determinado que tome por verdadeiro, pois tem de apreender a verdade como movimento. Não adianta muito ela querer saber se não compreende a verdade efetivando-se historicamente e realizando-se como totalidade. A verdade não se alcança apenas pelo querer, pois leva apenas a um conhecimento específico da realidade imediata. Não é o conhecimento intelectual que é visado por Hegel, em vez disso, Hegel visa a formação do indivíduo universal.

A partir da perspectiva hegeliana de subjetividade, podemos dizer que o indivíduo que tem um conhecimento técnico e científico é um indivíduo inculto. Restrito ao seu ser-aí imediato, ele não busca desenvolver a consciência-de-si e realizar-se plenamente como ser livre, esse sujeito não vai além para tornar-se um indivíduo universal. Para Hegel um indivíduo alienado é o indivíduo que não conseguiu superar a sua exteriorização e que se perdeu nela, a alienação do indivíduo, ou seja, sua exteriorização é necessária para que ele chegue ao saber-de-si, mas, permanecer nela significa perder a sua liberdade. Por isso, o indivíduo precisa sair da zona de conforto em que ele se encontra do seu ser-aí imediato. Ele não pode limitar-se a uma vida natural que o impeça de ir além de seu ser-aí imediato. Uma vez lançado para fora do seu ser-aí imediato ele vai ter que encarar o

17 Ibid., p. 41. § 39.

18 Ibid., p. 46. § 47.

dilaceramento absoluto e não ter medo diante dessa situação. De modo que o indivíduo não pode restringir-se a uma vida que teme a morte. Como diz Hegel:

Porém não é a vida que se atemoriza ante a morte e conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo – como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é potência enquanto encerra diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser. Trata-se do mesmo poder que acima se denominou sujeito, e que ao dar, em seu elemento, ser-aí à determinação, suprassume a imediatez abstrata, quer dizer, a imediatez que é apenas essente em geral. Portanto, o sujeito é a substância verdadeira, o ser ou a imediatez que não tem fora de si a mediação, mas é a mediação mesma¹⁹.

A formação cultural vai possibilitar ao indivíduo que ele abandone as suas convicções primitivas para alcançar um saber mais amplo. Nesse processo de formação, por um lado, o indivíduo, vislumbra o horizonte de uma totalidade que dá sentido à sua existência imediata; por outro lado, evoca o passado quer seja para revivê-lo, quer seja para rememorar-lo.

Ou seja, a “formação cultural” hegeliana, tem como tarefa conduzir a consciência empírica até o saber absoluto. Essa formação apoia-se na rememoração e na transcendência. Trata-se da rememoração do ser-aí passado, que leva o indivíduo, nesse processo formativo, a conservar e elevar o que foi produzido no passado.

O nosso propósito neste momento é de procurar apresentar os fundamentos metafísicos e gnoseológicos sobre os quais a *Fenomenologia do Espírito* apoia a formação da consciência. Para tanto, destacaremos algumas afirmações encontradas no Prefácio²⁰ da *Fenomenologia do Espírito*. Acreditamos que estas informações são imprescindíveis porque dão o contorno da base metafísica e gnoseológico da formação cultural. Sejam elas: o verdadeiro dever-ser, entendido e expresso “*não como substância, mas também, precisamente, como sujeito*”²¹; “o

19 Ibid., p. 38. § 32.

20 Segundo HYPOLITE. Jean, em, ***Génesis y Esstructura de la Fenomenologia del Espiritu de Hegel*** / Francisco Fernández Buey. Barcelona. Edicions s/a. 1974. p. 2. Hegel escreveu o prefácio apenas depois de concluir a *Fenomenologia do Espírito*. No prefácio Hegel apresenta as suas intenções de estabelecer uma ligação com a *Ciência da Lógica*, sua obra posterior, e de se posicionar entre os filósofos do seu tempo também mostrar sua originalidade filosófica.

*verdadero é o todo*²²; e “o absoluto expresso como espírito”²³. Essas afirmações, envolvendo respectivamente a subjetividade, a totalidade e a historicidade, marcam a presença do absoluto em-si e para-si. Nosso propósito neste momento é saber como o sujeito, o todo e a história se articulam num processo de formação cultural, que expressa o absoluto.

Faz-se necessário então, para que haja uma maior compreensão dessas afirmações, apresentar aqui a intenção mais geral da *Fenomenologia do Espírito*, seja ela: o desenvolvimento e a formação cultural da consciência empírica, natural, ordinária e comum ao saber absoluto (filosófico). Essa consideração introdutória acerca do intuito central da obra possibilitará apresentar o que pretendemos ao destaca-lo. Tendo em mente a articulação dos elementos sujeito, totalidade e historicidade no contexto do processo de formação cultural, será mais bem explicado se abordado a partir da intenção central da *Fenomenologia do Espírito*. Com vista nisso, examinaremos essa intenção da obra segundo as suas dimensões fenomenológica e histórica. Apenas depois de fazer essa abordagem, iniciaremos o estudo das afirmações acima mencionadas.

A dimensão fenomenológica expõe o saber da consciência fenomenal, onde o sujeito é fenômeno para si mesmo; tem o saber de si e do objeto que ele próprio produziu no horizonte das suas experiências²⁴. A exposição desse saber fenomenal

21 HEGEL, 2001, p. 29, § 17. Acerca da proposição “O verdadeiro não é expresso apenas como substância, mas também como sujeito” Eusebi Colomer, questiona e afirma: “O que se entende exatamente por substância e sujeito? Substância é aquilo que pode ser imediatamente afirmado como suporte ontológico de todos os seus predicados. Mas exatamente substância é aquilo que existe em si mesmo. Sujeito, entretanto, se diz basicamente consciência-de-si, presença a si mesmo, estar consigo mesmo (bei sich sein) e ser para si mesmo (für sich sein). Conceber o verdadeiro como substância e como sujeito quer dizer então conceber a filosofia como um conhecer o sujeito a si mesmo, mas também um sujeito que é também substância. O pensamento hegeliano não é, então, conhecimento que está aí frente ao sujeito, mas conhecimento subjetivo: consciência-de-si. Mas este conhecimento subjetivo não é subjetivismo: a substancialidade e com ela a objetividade pertence ao sujeito que sabe. COLOMER, E. em, **El pensamiento alemán de Kant a Heidegger**. Barcelona: Editorial Herder, 1986, v. 2. p. 180-181. “¿Qué se entiende exactamente por substancia y sujeto? Substancia es aquello que puede ser inmediatamente afirmado como soporte ontológico de todos SUS predicados. Más exactamente, substancia es aquello que existe en si mismo. Sujeto, em cambio, dice básicamente autoconciencia, presencia a si mismo, estar consigo mismo (bei sich dein) y ser para si mismo (für sich sein). Concebir lo verdadero como substancia y sujeto quiere decir, pues, concebir La filosofía como un saberse AL sujeto a sí mismo, pero saberse comoun sujeto que es también substancia. El pensamiento hegeliano no es, pues, conocimiento de algo que está ahí frente al sujeto, sino conocimiento subjetivo: autoconciencia. Pero este conocimiento subjetivo no es ya subjetivismo: la substancialidad y con ella la objetividad permanece al sujeto que se sabe.

22 Ibid, p. 31, §20.

23 Ibid, p. 33, § 25.

24 VAZ, H. C. L. Na apresentação que ele faz à tradução da **Fenomenologia do Espírito** / Paulo Meneses. 6ª edição. Petrópolis. Editora Vozes. 2001, feita por Paulo MENEZES, vol.

é o próprio caminho que segue a consciência natural, ordinária e ingênua em direção ao saber verdadeiro. Hegel descreve esse é o caminho:

(...) como o caminho da alma que percorre a série de suas formas como estações que lhe são preestabelecidas por sua natureza, para que se possa purificar rumo ao espírito, e através dessa experiência completa de si mesmo alcançar o caminho do que ela é em si mesma²⁵.

Nesse caminho, a consciência tem um saber não real e não-verdadeiro, porque esse saber é um saber unilateral. E a cada vez que se detém em algum momento desse caminho, tomando o saber que aí desenvolve como verdadeiro a consciência descobre que se ilude. Também descobre que esse caminho tem um significado negativo para ela, pois é caracterizado pela dúvida acerca das suas certezas naturais e pelo desespero de perder essas certezas.

Se quiser alcançar o saber verdadeiro, ou seja, o saber absoluto, a consciência natural deve evitar o apego e a fixação a essas representações e certezas parciais. Por outro lado, o saber absoluto não se encontra num além, inacessível. Muito pelo contrário ele é inerente a esse caminho que a consciência percorre. Dessa maneira, ele desenvolve o saber de si no saber da consciência. Isso faz com que o saber fenomênico da consciência seja: “(...) o saber progressivo que o absoluto tem de si mesmo. A manifestação ou o fenômeno que é para a consciência não são, portanto, estranhos à essência, são a revelação desta”²⁶.

O caminho da consciência até o saber absoluto é um caminho necessário. Isso porque: “a série completa das formas da consciência não-real resultará mediante a necessidade do processo e de sua concatenação mesma”²⁷. Esse caminho compreende a necessidade como interior ao processo de formação da consciência, nada que ele tem pode ser casual. Os momentos desse processo estão concatenados e articulados entre si. Considerado isoladamente dos demais, nenhum momento tem qualquer sentido. Sobre isso, Hegel afirma que:

I, p. 10.

25 HEGEL, 2001, p. 66, § 77.

26 HYPOLITE, 1974, p. 4. Tradução nossa do original “el saber progresivo que lo Absoluto tiene de sí mismo. La manifestación o el fenómeno que es para la consciencia no serán, por tanto, extraños a la esencia, serán la revelación de ésta.”

27 HEGEL, 2001, p. 67, § 79.

(...) O caminho pelo qual se atinge o conceito do saber torna-se igualmente, por esse movimento, um vir-a-ser necessário e completo. Assim essa preparação deixa de ser um filosofar casual que se liga a esses ou àqueles objetos, relações e pensamentos da consciência imperfeita, como os que o acaso traz consigo; ou que busca fundar o verdadeiro por raciocínios ziguezagueantes, conclusões e deduções de pensamentos determinados. Ao contrário, esse caminho abarcará por seu movimento a mundanidade completa da consciência em sua necessidade.²⁸

A *Fenomenologia do Espírito* apresenta um desenvolvimento da consciência em direção ao saber absoluto, que não é separado em episódios isolados, posto que nele há a articulação necessária entre os seus momentos.

Sob o aspecto fenomenológico da *Fenomenologia do Espírito* a imanência do absoluto na formação da consciência é o que garante que os momentos articulem-se necessariamente.

Sob o aspecto histórico da *Fenomenologia do Espírito*, a constituição do indivíduo particular, que deve formar-se necessariamente no saber para tornar-se um indivíduo universal, tem em si uma relação intrínseca com a história do mundo. A história da humanidade é inerente à consciência individual, o que torna a relação entre a constituição do indivíduo e a história possível. Uma vez que a história do mundo já está realizada, falta apenas que o indivíduo particular a encontre em si mesmo²⁹. Na medida em que uma tal história influencia na constituição do indivíduo, é, exatamente a história da cultura universal que tem que ser evocada. Com efeito, essa história: “(...) se ordena segundo uma sucessão de paradigmas e não segundo a cronologia empírica dos eventos”³⁰. Esses paradigmas assumem diferentes aspectos no desenrolar de toda Fenomenologia do Espírito. Na primeira parte, que divide-se em consciência - consciência-de-si e razão, aqui a história adquire o papel de exemplo, que esboça de maneira concreta o desenvolvimento original e necessário da consciência. É o caso da luta do senhor e do escravo, tomada como exemplo para ilustrar um momento da consciência-de-si. Na segunda parte da *Fenomenologia do Espírito* a história tem uma função diferente, aqui divide-se em “Espírito”, “Religião” e “Saber Absoluto”. No capítulo sobre o Espírito encontramos agora totalidades concretas - os espíritos particulares (a cidade grega, o império e o direito romano, a cultura ocidental, a Revolução Francesa e o mundo alemão) - e não mais uma consciência individual. Neste momento da obra, Hegel concebe o

28 Ibid, p. 39-40, §34.

29 HYPOLITE, 1974, p. 35-36.

30 VAZ, 2001, p. 11.

desenvolvimento dessas totalidades concretas coincidindo com o desenvolvimento da história real³¹. Portanto, qualquer que seja a função da história ao longo da *Fenomenologia do Espírito* a sua importância é inegável. Hegel confirma isso nesta passagem:

O indivíduo, cuja substância é o espírito situado no mais alto, percorre esse passado da mesma maneira como quem se apresta a adquirir uma ciência superior, percorre os conhecimentos preparatórios que há muito tem dentro de si, para fazer seu conteúdo presente; evoca de novo sua lembrança, sem no entanto ter ali seu interesse ou demorar-se neles. O singular deve também percorrer os degraus-de-formação-cultural do espírito universal, conforme seu conteúdo; porém, como figuras já depositadas pelo espírito, como plataforma de um caminho já preparado e aplainado. Desse modo, vemos conhecimentos, que em antigas épocas ocuparam o espírito maduro dos homens, serem rebaixados a exercícios - ou mesmo a jogos de meninos; assim pode reconhecer-se no progresso pedagógico, copiada como em silhuetas, a história do espírito do mundo. Esse ser-aí passado é propriedade já adquirida do espírito universal e, aparecendo-lhe assim exteriormente, constitui sua natureza inorgânica.³²

A história do mundo passa a ser então uma história concebida, interiorizada e dotada de um sentido que se revela progressivamente.³³ Por isso, a consciência individual não encontra imediatamente o saber absoluto, pois ela só o alcança se se tornar consciência do espírito do seu tempo. Logo poderíamos também afirmar que o surgimento do saber absoluto corresponde ao surgimento de uma nova época da história do mundo.³⁴

Para Hegel é inadmissível “pensar o tempo” sem recuperar, descrever e compreender um longo passado a ser superado. Apenas dessa forma lhe foi possível conceber o seu tempo, como sendo um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. Momento este em que:

O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entregar à tarefa de sua transformação. Certamente o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente.³⁵

31 HYPOLITE, 1974, p. 31-36.

32 HEGEL, 2001, p. 36, § 28.

33 HYPOLITE, 1974, p. 32

34 Ibid., p. 40.

35 HEGEL, 2001, p. 26, § 11.

Portanto, esse pensamento do tempo possibilita o aparecimento do saber absoluto neste determinado tempo da história do mundo. Isso porque, na história, o espírito, como natureza, está presente desde o começo.

Depois de apresentar a formação humana, que consiste em elevar a consciência natural ao saber absoluto, como a intenção maior da *Fenomenologia do Espírito*, nos deteremos agora em explicar o que fundamenta essa formação. Buscaremos a explicação de tais fundamentos analisando as afirmações que tratam o absoluto como: sujeito, verdadeiro e espírito.

Começaremos pela afirmação de que o absoluto é sujeito. Antes, porém, para a análise de tal afirmação, precisaremos indicar o contexto filosófico de onde se origina e do qual se destaca. Este é o contexto da filosofia moderna, mais precisamente do início do século XIX, onde há a presença dominante de um esquema filosófico estruturado e bem ordenado. Este esquema filosófico se apoia sobre o dualismo entre o

racionalismo e empirismo, entre razão teórica e razão prática, entre razão e sentimento e, sobrepairando a todos, o dualismo kantiano entre o entendimento (*Verstand*), faculdade dos fenômenos, e a razão (*Vernunft*), faculdade do absoluto. Os primeiros passos de Hegel em lena percorrem e avaliam essa herança dualista do pensamento moderno bem como a incapacidade nele patente de superar a *Entzweiung*, do qual é uma manifestação.³⁶

Uma cultura que adquire esses dualismos mostra-se cindida entre sujeito e objeto, finito e infinito, natureza e liberdade. Segundo Hegel essas cisões que marcam a cultura tem de ser pensadas e suprassumidas a partir delas mesmas. Isso quer dizer que o pensamento filosófico, ao buscar a união do que está cindido, não tem outro recurso senão partir do interior da própria separação. A filosofia tem que habitar no interior da cultura e não se pôr acima dela. Desse modo, podemos afirmar que a filosofia origina-se da cisão e não da unidade, esta, será o objetivo perseguido.

36 VAZ, C. H. L. **Filosofia e Cultura na tradição ocidental**. Belo Horizonte. Síntese Nova Fase. V. 20. N 63. 1993. p. 22.

Hegel pretende superar a cisão estabelecida pela tradição filosófica³⁷. Segundo ele, a tarefa da filosofia consiste em pensar o absoluto não como substância, mas também, precisamente como sujeito³⁸. Esta é a afirmação central do projeto hegeliano, tal como se apresenta no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*: “Segundo minha concepção – que so deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema – tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente como sujeito”³⁹. Esta é a afirmação da união definitiva das perspectivas antiga e moderna⁴⁰.

O verdadeiro é tanto substância quanto sujeito. Segue-se desta primeira afirmação uma série de afirmações secundárias. Posto que o verdadeiro em Hegel seja sujeito substancial, agora, pois, sujeito substancial só pode ser o espírito, “O que está expresso na representação, que exprime o absoluto como espírito, é que o verdadeiro só é efetivo como sistema ou que a substância é essencialmente espírito”⁴¹. Hegel ao conceber o absoluto como espírito o concebe como sujeito substancial e reflexivo, como a união do em-si da substância e o para-si do sujeito, como o que é em si mesmo o que é, mas que vem a ser-para-si em um movimento de autoconhecimento.

Afirmar que o absoluto é espírito, que é em si mesmo, mas que vem a ser-para-si é afirmar que é movimento de si mesmo, ambos, princípio e resultado. Por tanto “Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o verdadeiro. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser

37 Segundo Eusebi Colomer, o projeto de Hegel é o mais audacioso da história da filosofia: Superar, reconciliando duas etapas do pensamento ocidental, a filosofia do ser e a do sujeito. Assim como Fichte e Schelling, Hegel pensa que a filosofia deve partir do absoluto. Mas diferente de seus predecessores, concebe o absoluto como sujeito subsistente, a saber, como um sujeito que inclui em seu desenvolvimento dialético toda a riqueza da substância. Sabemos que o ponto de partida do pensamento hegeliano é o princípio de sujeito introduzido por Descartes e realizado por Kant. Em Kant o “Eu penso”, a consciência que acompanha todas as nossas representações é princípio supremo e fonte de todo conhecimento objetivo. Nada pode ser conhecido que não seja interior ao “Eu penso”. Mas em Kant o sujeito está separado do absoluto ou substância. Existe um elemento exterior á consciência e por ela essencialmente desconhecido: A coisa em si ou o noumeno. Entretanto Hegel entende a espontaneidade do “Eu penso” em sentido forte de que nada pode ser exterior a consciência. Por conseguinte a crítica hegeliana de Kant começa e termina com a negação de uma coisa em si exterior ao pensamento. Esta separação entre a consciência finita e absoluto torna impossível o conhecimento. COLOMER, 1986, p. 175-180.

38 HEGEL, 2001, p. 29, §17.

39 Ibid., p. 29, § 17.

40 Segundo Colomer, O fenomenismo de Kant leva a um sujeito separado da substância; a metafísica clássica a uma substância separada do sujeito. Hegel, porém, quer ficar com ambas as coisas de uma vez, a substância e o sujeito. Quer manter a exigência ontológica, não meramente fenomênica, do conhecer e o primado moderno da autoconsciência.

41 HEGEL, 2001, p. 33, § 25.

*sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo.*⁴². O absoluto hegeliano é um absoluto em movimento, em devir para si mesmo, e por tanto resultado de seu próprio processo espiritual de autoconhecimento.

O absoluto em movimento que é sujeito vivo, não pode conceber-se sem o momento dialético da negação que acompanha e possibilita seu movimento de pôr-se-a-si-mesmo⁴³. Pensar de outra forma seria conceber o absoluto como substância morta e não como sujeito vivo, como um “em-si”, que não chegaria a “ser-para-si”. Porém não existe o verdadeiro “para-si” sem a mediação do tornar-se outro de si mesmo. Daí a necessidade de levarem consideração, principalmente se tratando do absoluto, o momento dialético da negação de ser outro, da alienação ou estranhamento, sem o qual não há retorno possível para si mesmo. Hegel concebe aqui o absoluto segundo o modo da consciência finita, para que ela retorne a si, no movimento da reflexão, passa necessariamente pela oposição ao outro. “*A mediação não é outra coisa senão a igualdade-consigo-mesmo semovente, ou a reflexão sobre si mesmo, o momento do Eu para-si-essente, a negatividade pura ou reduzida à sua abstração, o simples vir-a-ser*”⁴⁴. A mediação dá vida à identidade, não a suprime. Faz com que o absoluto seja sujeito ou ser-para-si e não permanece em mera substância abstrata inerte.

A circularidade do absoluto expressa o conceito, singular, de verdade em Hegel. Através do seu movimento de reflexão sobre si em contraposição dialética com o outro, o absoluto alcança sua verdadeira identidade. Assim, este movimento é a verdade. Posto que “*O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento*”⁴⁵. A verdade como absoluto, só é ao final do processo dialético da consciência-de-si. “*O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante a sua atualização e seu fim.*”⁴⁶

Ou seja, a reflexão sobre si que o espírito faz a partir do mundo da cultura, leva-o a retornar a si desde a exterioridade. Esse retorno é o desenvolvimento do saber que o espírito tem de si. A rememoração, ligada à reflexão sobre si, possibilita

42 Ibid., p. 31, § 20

43 Ibid., p. 30, § 19.

44 Ibid., p. 31, § 21.

45 Ibid., p. 31, § 20.

46 Ibid., p. 30, § 18

ao espiritual, ser em si e para si. Ao passo que a reflexão sobre si é possível por meio do desenvolvimento do saber, a rememoração é possível porque há uma interiorização cumulativa dos momentos negados e elevados. De fato, a rememoração do que foi interiorizado é a verdadeira natureza do espírito. A partir de uma memória que acumula e recapitula, Hegel entende o desenvolvimento do espírito, no qual a produção do mesmo e a produção do outro se convertem um no outro. O espiritual efetiva-se, se tornando outro (para-si) e retorna a si como em-si e para-si. O espírito vem a ser para-si, por meio da consciência que tem de si mesmo. A consciência de si compreende o movimento de formação cultural, que se encerra com a intuição espiritual do que é o saber. Nesse movimento, o espírito torna-se um outro, aliena-se e volta a si dessa alienação. Ele se detém em cada momento da sua formação cultural, pois cada um deles é uma figura individual completa. Porém, o *espírito* só se efetiva no desenvolvimento como sistema. O que quer dizer que é necessário ao espírito passar por cada momento da formação cultural de forma ordenada e sistematizada. Apenas o sistema, enquanto totalidade confere o sentido aos momentos singulares do espírito. O espírito, enquanto substância universal, se individualiza em cada um dos momentos que se seguem no decorrer do tempo. Nestes momentos, o espírito apresenta-se como o “em-si lembrado”, o que possibilitará a apreensão inteligível da totalidade do processo. O Espírito exterioriza-se no tempo, ou seja, na História, e realizará o trabalho de suprasumir-se e formar-se para a ciência. Na história, o mesmo sujeito segue recordando, conservando e suprasumindo as suas experiências. Ele avança em direção ao saber de si mesmo, até o momento do saber absoluto. É aí que o sujeito passa a compreender a totalidade do processo histórico e o seu sentido.

Ao final deste capítulo queremos reinteirar a relevância da formação cultural para a constituição do sujeito. A partir do que foi apresentado acerca do absoluto, Hegel mostra que: “*se o embrião é de fato homem em si, contudo não é para-si, somente como razão cultivada e desenvolvida – que se fez a si mesma o que é em-si – é homem para si; só essa é sua efetividade*”⁴⁷. A razão cultivada é o meio pelo qual o sujeito deixa de ser em-si e se torna para-si. A formação cultural é o percurso que o sujeito faz de si a si mesmo, onde ele exterioriza-se (objetivação de si) e interioriza-se (formação de si como sujeito consciente). O sujeito deve

pacientemente percorrer cada um dos momentos desse percurso, uma vez que são necessários. Paciente, pois deve demorar-se nesses momentos, porque são momentos completos, um todo na particularidade dessa determinação. Por isso, o sujeito, necessita da mediação da totalidade dos momentos para poder ser em-si e para-si.

4 A CONSCIÊNCIA

A característica principal da filosofia moderna são as explicações dos conteúdos, possibilidades e limites da consciência. Procura construir caminhos e categorias que possibilitem o sujeito a conhecer o mundo com precisão e segurança sobre o que pensa ser verdadeiro.

Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel, propõe uma reflexão sobre a limitação da compreensão espontânea e ingênua do real, criticando assim a postura da filosofia como simplesmente uma teoria do conhecimento.⁴⁸ O conhecer algo como objetividade depende do sujeito, dos processos que determinam esta relação e que devem ser esclarecidos como interior do sujeito. A atenção ao processo da experiência interior que leva o sujeito de um tipo de conhecimento para outro, passa da certeza sensível à percepção e desta ao entendimento tendo a certeza de si como objeto central neste projeto que chega a verdade da razão.

Desta forma, o que Hegel pretende com esta obra é demonstrar o caminho que a consciência percorre, o caminho da experiência da consciência, do seu saber mais imediato até a culminação do Saber Absoluto.⁴⁹

O saber Absoluto⁵⁰, assim, após ser apreendido pela consciência, se tornará em-si-e-para-si em relação ao sujeito. Isso porque o Absoluto deixará de ser um objeto distante e efetivamente distinto da consciência, para passar a ser o reflexo do saber da própria consciência. Esse âmbito, o de alcançar o Saber Absoluto, não

48 HYPOLITE, 1974, p. 26.

49 “Hegel quer nos conduzir a partir do conhecimento empírico ao conhecimento filosófico, da certeza sensível para o conhecimento absoluto. Assim, este realmente apresenta a fenomenologia como uma história da alma é diferente da dedução de representação de Fichte ou idealismo transcendental de Schelling.” HYPOLITE, 1974, p. 6. “Hegel quiere conducirnos desde el saber empírico hasta el saber filosófico, desde la certeza sensible hasta el saber absoluto. En consecuencia, esta Fenomenología que se presenta realmente como una historia del alma es diferente de la deducción de la representación de Fichte o del idealismo transcendental de Schelling.”

50 d’Hondt apresenta a estrutura do método de Hegel como um modo de apresentação do Saber Absoluto, no qual as consecutivas negações dialéticas revelam as aparências de cada fenômeno, expondo dessa forma a essência do objeto. “O reino dos espíritos, que tomou forma na presencialidade, constitui uma sucessão na qual um espírito substitui outro, e cada um deles tomou do seu predecessor o reino do mundo espiritual. A finalidade desta sucessão é a revelação da profundidade e esta é o conceito absoluto; esta revelação é, por consequência, a supressão da profundidade do conceito ou a sua extensão, a negatividade que é a sua alienação ou a sua substância” D’DONDT, Jacques. **Hegel**. / Emília Piedade. São Paulo. Edições 70. 1965. (Distribuidor no Brasil: Livraria Martins Fontes)

poderá ser concretizado por um ou outro indivíduo apenas, mas sim em um movimento universal, que se manifestará pela história. É nesta forma que se pode compreender melhor quando se diz que a *Fenomenologia* não possui apenas teor teórico, mas, acima de tudo algo universal. O espírito caminha com experiências, fatores relacionados à ideia de ser e conhecer no mundo.⁵¹

Não apenas a obra de Hegel, mas o próprio espírito se estruturam nesse esquema: Consciência, consciência de si e Razão⁵². A consciência, através de seus momentos, Certeza Sensível, Percepção e Entendimento, possuem conotação intrinsecamente gnosiológica, no intuito de conhecer o objeto em sua essência, é a vontade do sujeito de conhecer o mundo em sua volta. A consciência de si conhece o mundo, também interage nele, é um conhecer prático, que surge com as próprias experiências, das próprias relações da consciência de si com objetos do mundo e as outras consciências.

Portanto, a proposta de Hegel na *Fenomenologia do Espírito* é de formação (*Bildung*) do sujeito, eleva-lo da sua singularidade à humanidade de seu tempo em cada passagem das figuras do espírito que se suprassumem nas figuras precedentes. Esse aprimoramento do sujeito não envolve apenas a ele, mas também toda a sociedade⁵³

Não sendo estática, a consciência não se prende a determinações. Cada experiência vivida a leva adiante, sua busca constante de experiências a leva a

51 “Unidade do pensamento e ser. O ponto de partida da filosofia é a unidade entre o pensamento e o ser. Não se trata, para Hegel, de nenhum ponto de partida dogmático, mas do começo mesmo do filosofar, que envolve não apenas o conhecer, nem o que se torna objeto de conhecimento, porém ambos como integrantes do mesmo processo. Todo processo de conhecimento pressupõe uma relação entre o sujeito cognoscente e o objeto, como se tivéssemos duas coisas ou entes separados, preexistentes, de alguma maneira, à relação que se estabelece. Hegel, por sua vez, mostra que tal separação é apenas aparente, pois o primado é dado pela relação que institui os termos relacionados. E essa relação, no transcurso do processo de conhecimento, se apresentará como parte de uma determinada fase da cultura, ou seja, de uma determinada figura do espírito.” ROSENFELD, Denis L. **HEGEL**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 2005. P. 36.

52 A razão é a força que unirá, que conciliará a consciência e consciência de si.

53 “Mas não é só a cultura do indivíduo, mas também um momento essencial do todo, do Absoluto. Na verdade, se o Absoluto é sujeito, não só substância, é a sua própria reflexão em si mesmo, sua consciência se tornar consciente de si como consciente do espírito, de modo que quando a consciência progride de uma experiência, ampliando seu horizonte o indivíduo se eleva ao nível da humanidade, mas ao mesmo tempo a humanidade se torna consciente de si mesmo.” HYPOLITE, 1976, p. 27. “Pero no se trata solamente de la cultura del individuo, sino que es también un momento esencial del Todo, de lo Absoluto. En efecto, si lo Absoluto es sujeto y no únicamente substancia, constituye su propia reflexión sobre sí, su devenir autoconsciente como consciencia del espíritu, de manera que cuando la consciencia progresa de experiencia en experiencia, con lo que amplía su horizonte el individuo se eleva al plano de la Humanidad, pero al mismo tiempo la Humanidad pasa a ser consciente de si misma.”

verdades que se tornam ilusórias, mas, nesse processo de negações das verdades anteriores, a consciência sempre encontra uma nova verdade. Sobre a palavra experiência em Hegel, Hyppolyte esclarece que:

A consciência, no curso do seu desenvolvimento, 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 termo, mas à concepção de existência. Não se trata unicamente de duvidar, mas claramente de um efetivo desespero.⁵⁴

Para Hegel, a experiência torna-se um verdadeiro caminho de dúvidas e desespero, pois a cada novo momento o sujeito vê as suas convicções concebidas como verdades sendo desconstruídas, e, sua certeza, abalada. A cada momento o sujeito revela-se como um ser limitado no ato de conhecer, e suas experiências anteriores desabam.

No entanto, é exatamente nesse momento de angústia, em que o indivíduo se encontra no limite do desespero por compreender como suas tentativas de apreender a verdade foram derrubadas, que o sujeito descobre sua capacidade racional, porque se vê como negação, é o que desvelará a verdade. No Prefácio da *Fenomenologia*, Hegel diz que um erro superado é um momento de verdade,⁵⁵ e este é o auge da experiência da consciência, é a consciência que enfrenta a si mesma, num processo constante movido pela vontade de conhecer a realidade. A verdade para existir, deve antes suprassumir seus opostos, que anteriormente era uma verdade.

Os momentos de suprassunção das certezas são identificados como dialética. Isso porque não se trata de uma simples negação que elimina a figura precedente, mas uma negação constituidora de novas ideias que forma uma nova figura, mais próxima da verdade. A dialética é esse processo de suprassunções, no qual a consciência prova a si mesma e aos conceitos buscando as experiências que a conduzam à essência. Nessas suprassunções, a figura anterior não é eliminada, mas, sim de ambas envolverem-se na formação de uma nova figura.

54 HYPOLITE, 1974, p. 8. “La consciencia no sólo pierde en el curso de su desarrollo aquello que desde el punto de vista teórico tenía por la verdad, sino también su propia visión de la vida y del ser, su intuición del mundo. La experiencia no solo conduce al saber en el sentido restringido del término, sino a la concepción de la existencia. No se trata, pues, únicamente de dudar, sino claramente de una efectiva desesperación.

55 HEGEL, p. 23, § 3.

O Prefácio e a Introdução *da Fenomenologia do Espírito*, apresenta os movimentos que a consciência realizará para supracumir cada momento do seu desenvolvimento. No início do seu percurso de formação a consciência tinha o objeto como algo além dela mesma. Este processo se inicia com o saber mais simples, o da certeza sensível, que a princípio parece ser o mais verdadeiro, porque toma o objeto assim como ele se apresenta. Apenas exprime o que o objeto é e esse saber já é suficiente para a certeza sensível, posto que só conhece o aqui e o agora universais. Esse estágio avança a um saber mais elevado, o qual percebe o objeto, a coisa de múltiplas qualidades.

Embora o pensamento deva partir do saber imediato, precisa se elevar dessa condição inicial. Enquanto a certeza sensível permanece no isto, na simples imediatez, percepção concebe como verdadeiro fundamento o universal. Enquanto a certeza sensível apenas indica o objeto, a percepção vai um pouco mais além, o percebe, toma-o como verdadeiro. Atribui qualidades ao objeto, temos também a perspectiva do também, o objeto é branco, quadrado, salgado, ao passo que exclui outras possibilidades, não é amarelo, não é doce, na percepção temos a negação, a diferença.⁵⁶

A supracumunção da percepção pelo entendimento se dá pela superação da coisa, que para o entendimento passa a ser a força, a lei. No jogo das forças, que é o objeto para o entendimento, ocorre a passagem de um momento para o outro, a força como movimento das diferenças.

Veremos agora pormenorizadamente cada uma das figuras da consciência, seus desenvolvimentos e supracumunções, no seu percurso em direção à consciência de si.

4.1 A certeza sensível

O ponto inicial do desenvolvimento da consciência é a certeza sensível. Ela utiliza como preceito de medida a “imediatidade”⁵⁷, porque é o saber imediato. Neste momento a consciência tem o saber mais primitivo. O sujeito é o “puro Eu” e sabe apenas que o seu objeto “é”. Ele se prende ao que lhe é imediato. O sujeito é

56 HEGEL, 2003, p.85, § 113.

57 VAZ, 2001, p. 16.

inessencial, pois o saber que tem do objeto pode ser ou não. Já o objeto “é”, por isso o verdadeiro. Ele permanece mesmo não sendo conhecido.

No momento em que o objeto (o isto) é tomado como imediato e essencial, o saber (a opinião) é o mediato e secundário, mas mesmo assim deve ser levado em consideração. O objeto imediato e essencial é verdadeiro, tanto faz ser conhecido ou não. E é por esse motivo que o saber (a opinião) é secundário. Mas, se questionarmos acerca do que é o “Isto”, acharemos o duplo aspecto do seu ser, sejam eles: o aqui e o agora. A dialética do “Isto”, onde o essencial é o objeto e o saber é inessencial, se desenvolve sob esses aspectos. Quando indagamos sobre o “Agora”, e obtemos “O Agora é noite” como resposta, depois de um tempo, notamos que “Agora” não é mais noite, e o “Agora” mudou, é dia, e tanto pode ser o dia quanto a noite. A mesma coisa acontece quando perguntamos a respeito do “Aqui”. O que é o “Aqui”? “Aqui” é uma árvore e quando me viro, deixou de ser árvore e passou a ser casa. Ele mudou, não é nem árvore e nem casa.

Vimos aqui que o “Agora” e o “Aqui” se conservaram como um negativo em geral (o “Agora” não é..., o “Aqui” não é...). Conservando-se como tal, revelou-se ser um universal. Hegel afirma que o universal é: “(...) *o simples que é por meio da negação; nem isto nem aquilo, não isto -, e indiferente também a ser isto ou aquilo. O universal, portanto, é de fato o verdadeiro da certeza sensível*”⁵⁸.

O próximo momento da experiência da certeza sensível a faz ver que a verdade se encontra no “Eu”, quer dizer, na imediatidade do meu ver, ouvir. A certeza que o “Eu” tem dos objetos fundamenta-se no saber que tem deles. O “Agora” é dia porque “Eu” o vejo. O “Aqui” é árvore porque “Eu” a vejo. O “Aqui” e o “Agora” não desvanecem porque “Eu” os mantenho.

Acontece com o “Eu” a mesma dialética que ocorreu com o objeto. Conforme explica Hegel:

O agora é dia porque Eu o vejo; o aqui é uma árvore pelo mesmo motivo. Porém a certeza sensível experimenta nessa relação a mesma dialética que na anterior. Eu, este, vejo a árvore e afirmo a árvore como o aqui; mas um outro Eu vê a casa e afirma: o aqui não é uma árvore, e sim uma casa. As duas verdades têm a mesma credibilidade, isto é, a imediatez do ver e a

segurança e afirmação de ambos quanto a seu saber; uma porém desvanece na outra.

O que nessa experiência não desvanece é o Eu como universal: 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. 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 singular⁵⁹.

Portanto, o eu não desaparece, permanece como universal cujo ver é um simples ver.

A consciência descobre que o objeto e o sujeito não são mais imediatos e singulares. São mediatizados e universais. A verdade não está nem no objeto e nem no sujeito. Por isso, a verdade deve ser buscada na relação mútua entre eles, o que vem a ser a totalidade dessa experiência.

No terceiro momento, a certeza sensível avalia o objeto e o eu como mediatizados e universais. A sua essência é a sua totalidade, ou seja, a relação entre o objeto e o eu. Diante disso, quando convidada a indicar o "Agora", que é dia, para avaliar a sua imediatez, a certeza sensível, nota que o "Agora" que "é", não é o "Agora" apontado. O "Agora" apontado não é o verdadeiro. A certeza sensível conclui que a sua posição é insustentável. Segundo Hegel:

Vemos, pois, nesse indicar só um movimento e o seu curso - que é o seguinte:

1) indico o agora, que é afirmado como verdadeiro; mas o indico 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.

O agora e o indicar do agora são assim constituídos que nem o agora nem o indicar do agora são um simples imediato, e sim um movimento que contém momentos diversos. 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 imediato; 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 ágoras; e esse é o verdadeiro agora, o agora como simples dia que tem em si muitos ágoras [ou] horas. E esse

agora – um hora – é também muitos minutos, e esse agora igualmente muitos ágoras, e assim por diante.

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 agoras rejuntados; e o indicar é o experimentar que o agora é [um] universal.⁶⁰

Quando indica que o agora é dia, a certeza sensível encontra um agora que tem em si muitos “agoras”. Como por exemplo, o dia que tem muitas horas, e por sua vez, as horas muitos minutos e os minutos seus segundos. Este mesmo movimento, a certeza sensível encontra na indicação do aqui, que se mostra dotado de uma multiplicidade de “aquis”. O objeto, que no início deste processo parecia ser indizível, pela mediação dialética, ao fim foi apresentado pela certeza sensível como algo que tem múltiplas propriedades.

Finalmente, a última experiência da certeza sensível mostra a consciência, que é necessário mudar o modo de ver as coisas. O resultado dessa experiência é um outro objeto (o universal) e um outro saber (a percepção). Assim, a consciência, em vez de um saber do imediato, percebe-o verdadeiramente⁶¹.

4.2 A Percepção

A Próxima figura da consciência que trataremos é: “*A Percepção ou: a coisa e a ilusão*”⁶², que é resultado das experiências da certeza sensível, figura anterior. Vemos na Percepção a verdade da figura anterior. Na Percepção veremos a relação entre os termos: objeto, sujeito e saber. A princípio o objeto é o essencial e predomina sobre o Eu que conhece. Depois, o Eu passa a ser o essencial e se sobressai como aquele que tem o saber do objeto. Na última experiência desta figura, surge o saber do objeto que junta os momentos anteriores.

A Percepção apreende o verdadeiro. O seu objeto é o universal, que se desdobra nos momentos do eu ou do objeto. Na diferença e no desdobramento desses momentos, ocorre novamente o movimento entre o que é inessencial e o que é essencial. Entre o objeto percebido e o eu que percebe.

No primeiro momento, o objeto surge como essencial, sendo o ato de perceber inessencial. O ser da percepção é um universal, pois ele tem a mediação

60 Ibid., p. 79-80, § 106-107.

61 Ibid., p. 82, § 110.

62 Ibid., p. 83.

ou o negativo⁶³. Ele se mostra como um universal e, em sua simplicidade, um meio onde se encontram todas as determinidades. Esse meio universal e abstrato é o Aqui e o Agora que mostramos anteriormente. Deste modo, o objeto, no caso o meio, é um universal que tem em si várias e diversas propriedades. Por isso chama-se de coisa, que vem a ser o mesmo que um meio onde coexistem diversas determinações.

Para mostrar essa dialética Hegel usa como exemplo o sal. O sal é um simples aqui, ao passo que também é um múltiplo. O sal é branco, é pesado, sua forma é cúbica e o sal também é sávido. Todas essas peculiaridades coexistem no sal, sem se interferirem, relacionando-se entre si. O sal não deixa de ser branco porque é picante, nem porque é branco e picante mudam o peso, e assim por diante. Hegel diz que: *“Esse também é portanto o puro universal mesmo, ou o meio: é a coisa que assim engloba todas essas propriedades”*⁶⁴.

Cada propriedade está determinada e se contrapõe às outras. Desse modo, o meio é um uno exclusivo, pois o branco exclui o preto, o sávido exclui o doce, etc.

O objeto da percepção torna-se, então, a coisa. Ela é a universalidade, o meio ou o também das muitas propriedades. E segundo Hegel:

A coisa é - 1. a universalidade passiva e indiferente, o também das muitas propriedades (ou antes, “matérias”); 2. a negação, igualmente como simples, ou o Uno - o excluir de propriedades opostas; 3. as muitas propriedades mesmas, o relacionamento dos dois primeiros momentos, a negação tal como se relaciona com o elemento indiferente e ali se expande como uma multidão de diferenças⁶⁵.

A consciência, neste momento, é pura passividade. Apreende o objeto do jeito como ele se apresenta, ou seja, como coisa, como universal e como igualdade consigo mesmo. A consciência é mutável e inessencial e por isso se engana. Além disso, adota como seu critério de verdade a igualdade-consigo-mesma que percebe no objeto. Apreende o objeto como ele é inicialmente: como uno. Ao apresentar as suas propriedades, este ser uno se mostra como não essencial. Posteriormente, a consciência apreende o objeto como essência objetiva e universalidade passiva.

63 Ibid., p. 84.

64 Ibid., p. 85, § 113.

65 Ibid., p. 86, 115.

Constata, então, que essa universalidade tem múltiplas propriedades, sendo cada uma para-si e excluindo as outras. Estas propriedades conservam-se como puro referir-se-a-si-mesma; cada uma, nem está no “Uno”, nem mantém relação com a outra. Excluem de si toda negatividade. O objeto, por isso, tornou-se um ser sensível em geral e passou a ser inessencial.

No segundo momento, depois de confirmar o desenvolvimento contraditório do objeto, a consciência abandona o perceber e retorna-a-si-mesma. Ela passa a distinguir a percepção da coisa da sua reflexão. Com esse retorno, ela efetua uma mudança na intelecção do verdadeiro. Nesta intelecção reconhece que nela encontrase a não-verdade. Diferencia a sua apreensão do verdadeiro da não-verdade da sua percepção, corrigindo-a. Ao fazer essa correção, a verdade da percepção advém à consciência.

A consciência sabe que já não percebe simplesmente, que reflete a si mesma e tem que separar essa reflexão da simples apreensão⁶⁶. Faz, então, a experiência de ser: ora o meio passivo e universal, ora o uno exclusivo.

As múltiplas propriedades, no primeiro caso, são apenas para o sujeito que percebe, conservando o objeto como coisa una. Dessa forma o sal é branco, porque eu o vejo como branco; é cúbico porque eu o toco como cúbico; é picante porque eu o provo como picante, e assim por diante. A diversidade está no sujeito, não na coisa que preserva a sua verdade: ser una⁶⁷. No segundo caso, a unidade é atribuída ao sujeito e a diversidade à coisa. Nesta as múltiplas propriedades coexistem sem se interferir nem se diferenciar uma da outra, ao passo que o sal é branco, é também cúbico, também picante, etc. Contudo, a consciência reflete que a coisa além de ser um também é um enquanto. Quer dizer: o sal enquanto é branco, não é cúbico; enquanto é cúbico, não é picante. A consciência faz a experiência de que a coisa é um ser-uno, ou seja, percebe as diversas propriedades de uma coisa que a diferencia das outras.

No terceiro momento, que conclui a experiência da percepção, a coisa que é em-si e para-si vem a ser para-si e para-outro. A coisa percebida é em-si e para-si. Ela não mantém relação com outra coisa. Quando se confrontar com outras coisas,

66 Ibid., p. 83. § 111.

67 Ibid., p. 104. § 146.

essa unidade em-si e para-si da coisa é abalada. Desse confronto resulta que cada coisa é para-si, um ser igual a si mesmo, mas para-outro é um ser diferente. Logo, a coisa ao ser para-si nega todas as outras coisas, mas ela só é para-si, enquanto é para-um-outro. Com isso a coisa não é mais a igualdade consigo mesma. Ela é a relação do ser para-si e do ser para-outro. Essa circunstancia leva o objeto a surgir da sua universalidade.

Portanto, a consciência que percebe é suprassumida. O seu objeto não é mais a coisa igual a si mesma, ele é fenômeno, sendo para-si e para-outro. A unidade do para-si e do para-outro será possível no universal incondicionado. Isso significa que tanto o ser-para-si como o ser para-outro são momentos essenciais da unidade do objeto. Diante desse novo objeto a consciência é guiada para o reino do entendimento.

4.3 O Entendimento

O resultado da experiência anterior, feita pela percepção, foi um novo objeto (o universal incondicionado) que se apresentou à consciência. Esse objeto caracteriza-se por ser, de um lado, meio universal de muitos materiais independentes e, de outro, o uno refletido em si mesmo. A consciência, diante deste objeto desenvolve uma nova atitude, torna-se entendimento. Esta figura se desenvolverá em desenvolve em três momentos, sejam eles: a força e o jogo das forças, o interior e a infinitude.

No momento “a força e o jogo das forças”, o meio universal e o uno refletido se apresentam como lados que se suprassumem. O estudo da força fundamenta-se na análise da passagem recíproca de um lado no outro. O objeto se revela à consciência como meio universal e como subsistência das matérias independentes. Essas diferenças, trocadas entre si, acabam modificando como diferenças suprassumidas. Neste contexto, surge a força que é, de acordo com Hegel, o movimento em que *“as diferenças, postas como independentes, passam imediatamente à sua unidade e sua unidade imediatamente ao seu desdobramento; e esse, novamente, de volta à redução”*⁶⁸.

A subsistência das matérias independentes é representada como algo exterior à força, que a solicita para a reflexão em si mesma. Mas essa força solicitante apresenta-se como meio universal ou como uno. Nela efetiva-se a mudança desses momentos. A dialética, que surge desta mudança, envolve a duplicação da força em: força solicitante e força solicitada. De acordo com Hegel:

[...] a segunda força se apresenta como solicitante, e na verdade, quanto a seu conteúdo, como meio universal perante a força que se determina como solicitada. Mas a solicitante – por ser essencialmente alternância desses dois momentos, e ela mesma, força – de fato só é igualmente meio universal quando é solicitada a que o seja⁶⁹.

Posta esta troca, a diferença entre as forças desaparece.

No jogo das forças, cada uma delas é determinada pela outra a ser solicitante ou solicitada. Além do mais, esse jogo consiste na passagem de uma determinação a outra. A força solicitante é concebida como meio universal e a força solicitada como uno. Essas determinações permanecem pelo movimento recíproco de uma a outra.

O resultado desse momento é o de que a força não é uma realidade independente, mas uma relação mediada pelo oposto. Essa mediação consiste em ser uma força através da outra, a força solicitante através da força solicitada e vice-versa. Hegel diz que:

Ambas essas forças existem como essências para si mesmas; mas sua existência é um movimento tal, de uma em relação à outra, de que seu ser é antes, um puro Ser-oposto mediante um outro; isto é: seu ser tem, antes, a pura significação do desvanecer.

Essas forças não são extremos que retenham, [cada um] para si, algo fixo, e que só se transmitam mutuamente uma qualidade externa no meio termo e no seu contacto. Pelo contrário: só nesse meio termo e contacto são o que são. Aí estão imediatamente, ao mesmo tempo, o ser-recalcado ou o ser-para-si da força como sua exteriorização; tanto está o solicitar quanto o ser-solicitado. Mas esses momentos por isso não se dividem em dois extremos independentes, tocando-se apenas em seus vértices opostos; se não que sua essência consiste pura e simplesmente em ser cada um através do outro, e em deixar de ser imediatamente o que é através do, quando o outro o é. As forças não têm, pois, nenhuma substância própria que as sustenha e conserve⁷⁰.

69 Ibid., p. 99-100, § 138.

70 Ibid., p. 101, § 141.

Por fim, a força efetivamente real está única na exteriorização que é, por sua vez, o supracumir-se-a-si-mesma. Essa força efetiva, recalcada em si mesma, não se sabe a si mesma como conceito. Quem a pensa é o entendimento. O pensamento que o entendimento tem da força é a verdade desta que, por isso, adquire uma universalidade.

No momento “interior”, o objeto do entendimento é o universal mediatizado pela negação da força sensível objetiva. Segundo Hegel, esse “*universal é o interior das coisas como interior – idêntico ao conceito como conceito*”⁷¹. A relação entre o entendimento e o interior, que abordamos agora, se desenvolve em três etapas, a saber: o mundo supra-sensível, a lei como diferença e homonímia, e a lei como pura diferença (o mundo invertido).

A etapa do mundo supra-sensível se divide em três níveis. No primeiro nível são apresentados os seguintes termos: o interior, o fenômeno e o entendimento. O interior é um puro além e vazio. O fenômeno faz a mediação entre o interior e o entendimento. Esse entendimento não é nada além do que a consciência que mantém uma relação mediatizada com o interior das coisas. Nesse nível acontece o seguinte: o entendimento procura conhecer o interior; como é um puro além e vazio, dele não se pode ocupar. Mas, como a mediação não é exterior à coisa e sim o seu automovimento, admitida a mediação do fenômeno, nele o interior encontra a sua essência e a sua manifestação como uma totalidade aparente. O fenômeno é, portanto, a verdade do interior.

No segundo nível, o entendimento encontra, como verdadeiro interior, um mundo supra-sensível, que está sobre o mundo sensível como mundo fenomenal. Segundo Hegel, porque:

(...) o interior, ou Além supra-sensível, [já] surgiu: provém do fenômeno, e esse é sua mediação. Quer dizer: o fenômeno é sua essência, e de fato, sua implementação. O supra-sensível é o sensível e o percebido postos tais como são em verdade; pois, a verdade do sensível e do percebido é serem fenômeno. O supra-sensível é, pois, o fenômeno como fenômeno⁷².

No terceiro nível dialético, o entendimento não considera o interior como um em si universal, desprovido de conteúdo. O interior, a partir de agora, ganha um

71 Ibid., p. 102, §142.

72 Ibid., p. 104. § 147.

conteúdo para o entendimento, a saber: o jogo das forças. Mas o jogo das forças não é mais como apareceu anteriormente. Desvanece toda diferença entre forças particulares. A diferença das forças converge numa diferença única e universal. A diferença universal é a lei da força. Hegel diz:

Essa se exprime na lei como imagem constante do fenômeno instável. O mundo supra-sensível é, portanto, um tranquilo reino das leis; certamente, além do mundo percebido, pois esse só apresenta a lei através da mudança constante; mas as leis estão também presentes no mundo percebido, e são sua cópia imediata e tranquila⁷³.

Na segunda etapa do interior, a consciência passa do interior tomado como objeto, para o lado do entendimento e nele encontra a mudança. Para isso, desenvolvem-se os seguintes níveis: as leis determinadas e a lei universal, lei da força e o explicar.

No primeiro nível, o das leis determinadas e a lei universal, o resultado anterior de que a lei é a expressão permanente do fenômeno instável não se mantém. A lei revela-se diversa para cada circunstância ou caso concreto. Ela é agora lei determinada e não a lei em geral. Na lei estão presentes, sem determinação, muitas leis. Isso provoca uma tensão entre a lei e o entendimento, pois a verdade deste tem de ser a unidade em-si universal. O entendimento, em razão da sua verdade, tem de fazer coincidir as diversas leis numa única lei universal. Essa lei contrasta com as leis determinadas. Mas na lei universal as diferenças presentes nas leis determinadas são absorvidas pela necessidade interna da lei.

No segundo nível, a lei mostra-se dotada de dois aspectos. De acordo com Hegel:

(...) a lei está, portanto presente de duas maneiras: uma vez como lei, em que as diferenças são expressas como momentos independentes; outra vez, na forma do simples ser-retornado-a-si-mesmo, que de novo pode chamar-se força, contanto que não se entenda a força recalcada, mas a força em geral ou o conceito de força: uma abstração que arrasta para si as diferenças do que atrai e do que é atraído. Assim por exemplo a

eletricidade, simples é a força; mas a expressão da diferença incumbe à lei: essa diferença é eletricidade positiva e negativa⁷⁴.

O terceiro nível “o explicar”, especifica os momentos da diferença que constitui o entendimento, expressos como não-diferença da coisa e, por isso mesmo, vem a ser suprimido. Hyppolite mostra que o processo de explicação:

[...] é muito geral; Ele vai mesmo para o mesmo; estabelecer diferenças sem que ela realmente exista, para em seguida, mostrar de forma rigorosa sua identidade. Tal é o movimento formal do entendimento de que é expressa em na igualdade abstrata de $A = A$, em que A é distinto de A e, em seguida, ser identificado com ela. Qualquer explicação é em seguida, tautológica ou formal⁷⁵.

A explicação não diz nada de novo sobre a lei. Mas ela introduz a mudança absoluta no calmo reino da lei, pois o movimento de pôr uma diferença para em seguida suprimi-la, habita também o mundo supra-sensível: o interior.

A terceira etapa da dialética do interior denomina-se: a lei da pura diferença ou do mundo invertido. Resultaram do movimento dialético do interior, duas leis opostas. A primeira lei (lei do interior) mostra que a mudança ocorrida na explicação não está na coisa mesma, pois é mudança pura. A segunda lei, que se opõe à anterior,

[...] exprime, antes, o tornar-se-desigual do igual, e o tornar-se-igual do desigual. O conceito induz a carência-de-pensamento e reunir as duas leis e a tornar-se consciente de sua oposição. A segunda lei, sem dúvida, é também uma lei, ou um ser interior igual-a-si-mesmo; mas é antes uma igualdade-consigo-mesmo da desigualdade, uma constância da inconstância⁷⁶.

O tranquilo reino das leis, o primeiro mundo supra-sensível, era a cópia imediata do mundo da percepção, que foi elevado ao universal. Neste mundo tranquilo, a mudança ficou para trás e a lei era o que permanecia na igualdade

74 Ibid., p. 107, § 152.

75 HYPOLITE, 1974, p. 84.” es muy general; va de *lo mismo* a *lo mismo*; instituye inferencias sin que ella se haga realmente para poder luego mostrar de forma rigurosa su identidad. Tal es el movimiento formal del entendimiento que se expresa en la igualdad abstracta $A = A$, en donde A se distingue de A para luego ser identificada a ella. Toda explicación es entonces tautológica o formal.”

76 HEGEL, 2001, p. 111, § 156.

consigo mesma. Mas o entendimento recuperou a mudança no seu interior e, com isso, produziu a inversão desse primeiro mundo supra-sensível. Este se tornou o inverso de si mesmo. Deixou de ser uma réplica imediata do fenômeno para alcançar o “*fenômeno como fenômeno*”. Segundo Hegel:

[...] esse segundo mundo supra-sensível é, dessa maneira, um mundo invertido; e na verdade, enquanto um lado já estava presente no primeiro mundo supra-sensível, é o inverso desse primeiro. Com isso o interior está completo como fenômeno. Pois o primeiro mundo supra-sensível era apenas a elevação imediata do mundo percebido ao elemento universal; tinha seu modelo nesse mundo percebido, que ainda retinha para-si o princípio da mudança e da alteração. O primeiro reino das leis carecia desse princípio, mas [agora] o adquire como mundo invertido⁷⁷.

O resultado da dialética anterior, que apresentou e apreendeu a diferença como diferença interna, é o terceiro momento, o momento da infinitude. Quando se afirma que, agora, é preciso pensar a diferença, o que se quer expressar é a exigência de pensar a oposição em si mesma e a contradição. Porque, conforme Hegel:

[...] o mundo suprasensível, que é o mundo invertido, tem, ao mesmo tempo, o outro mundo ultrapassado, e dentro de si mesmo é para-si o invertido, isto é, o invertido de si mesmo; é ele mesmo e seu oposto numa unidade. Só assim ele é a diferença como interior, ou como diferença em si mesma, ou como infinitude⁷⁸.

Por conseguinte, no momento da infinitude, a necessidade que no nível da força consistia em tornar-se algo exterior, agora a lei realiza em si mesma.

Com o surgimento da infinitude, a determinidade é suprassumida. Isso significa que os termos fracionados não são mais a exclusão e a exteriorização de um ao outro, pois numa tal situação teríamos uma falsa infinitude. Cada termo é em-si mesmo o seu oposto. Hegel diz que:

Em sua relação recíproca são animados como o positivo e o negativo, mas seu ser consiste antes em pôr-se como não-ser, em suprassumir-se na unidade. Subsistem ambos [os termos] diferentes, são em-si e são em-si como opostos, isto é, cada qual é o oposto de si mesmo, tem o seu outro nele, e dois são apenas uma unidade⁷⁹.

77 Ibid., p. 111-112. § 157.

78 Ibid., p. 114, § 160.

79 Ibid., p. 114-115. § 161.

Nesse sentido, não podemos mais pensar a realidade, senão como um processo de movimento e unificação. O entendimento separa os termos, mas somente encontra sentido neles, se pensá-los como passagem recíproca de um termo a outro, que será suprassumida com a unificação dos mesmos.

O entendimento que apenas classifica, separa e determina os termos, gera um mau infinito. Mas, se ele efetiva o movimento dialético que produz a interpenetração dos termos, gera, então, a boa infinitude. As palavras de Hegel são esclarecedoras a respeito da boa infinitude:

Esta infinitude simples - ou o conceito absoluto - deve-se chamar a essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal, que onipresente não é perturbado nem interrompido por nenhuma diferença, mas que antes é todas as diferenças como também seu ser-suprassumido; assim, pulsa em si sem mover-se, treme em si sem inquietar-se. É igual-a-si-mesmo, pois as diferenças são tautológicas, são diferenças que não são diferenças nenhuma. Portanto, essa essência igual-a-si-mesma só a si mesma se refere. A si mesma; eis aí o Outro ao qual a relação se dirige, e o relacionar-se consigo mesmo é, antes, o fracionar-se ou, justamente, aquela igualdade-consigo-mesma e a diferença interior.

Essas frações são por isso em-si e para si mesmas. Cada qual é um contrário - o contrário de um Outro - de forma que em cada um o outro já é enunciado ao mesmo tempo que ele. Ou seja: um não é o contrário de um outro, mas somente o contrário puro; e assim, cada um é, em si mesmo, o contrário de si. Ou, de modo geral, não é um contrário, senão puramente para si, uma pura essência igual-a-si-mesma, que não tem nela diferença nenhuma. Assim, não precisamos ingagar - e menos ainda considerar como filosofia a angústia, com tal questão, ou então tê-la por insolúvel para a filosofia - como brota pura essência, e como vem para fora dela, a diferença ou o Ser outro; pois já ocorreu o fracionamento, a diferença foi excluída do igual-a-si-mesmo, e posta de lado. Assim o que deveria ser igual-a-si-mesmo, já é antes uma fração, em vez de ser a essência absoluta.

O igual-a-si-mesmo se fraciona, o que portanto significa também que se suprassume, já como fração; que se suprassume como ser-Outro⁸⁰.

O infinito tornou-se, portanto, objeto para a consciência. O interessante é notar que o infinito não surgiu como algo que transcende a natureza. Pelo contrário, surgiu da natureza e do finito. E mais, ele se encontra presente desde a primeira experiência da consciência na certeza sensível. A sua presença possibilita o movimento de suprassunção do próprio objeto da consciência. Apenas depois de percorrer os momentos da certeza sensível, da percepção e do entendimento, é que a consciência encontrou a infinitude que a impulsionou no conhecimento dos seus objetos.

No momento em que a consciência descobre a infinitude, não é mais entendimento, mas consciência-de-si. A consciência, ao explicar o seu objeto encontra tanta satisfação, porque está simplesmente em diálogo imediato consigo mesma. Ela tornou-se para si mesma consciência-de-si.

O entendimento é o reino da aparência , aqui a consciência ainda só se sabe em si. A consciência só toma conhecimento de si mesma em seu processo de formação enquanto a consciência-de-si, seu saber não é mais só em si, mas também para si, explica Hegel que “(...) uma certeza igual à sua verdade, já que a certeza é para si mesma seu objeto, e a consciência é para si mesma o verdadeiro.”⁸¹

Aquilo que para a consciência foi experimentado nas figuras anteriores, na certeza sensível, na percepção e no entendimento são suprassumidos nos momentos da consciência-de-si.

5 A CONSCIÊNCIA-DE-SI E O RECONHECIMENTO

A consciência-de-si se inicia como constituição da experiência refletida do percurso entre a consciência, o outro e o retorno em si. “Com a consciência-de-si entramos, pois, na terra pátria da verdade.”⁸² A consciência-de-si é a figura capaz de encontrar a independência e a verdade de sua existência, depois do movimento de duplicação e relação das consciências-de-si.

O percurso da consciência dada no Em-si evidencia um outro tendo então o Para-si para depois o suspender desses momentos anteriores, encontrando a identificação do para nós ou consciência-de-si. A consciência-de-si é a reflexão, é essencialmente retorno a partir do ser outro.

Então a consciência-de-si é o movimento de sair de si, o encontro com o outro e o retorno a si, mas isso só é possível por ser a consciência-de-si desejo. Assim a consciência-de-si sai de si por desejo de um outro que é superado na consciência-de-si consigo mesma. “*Essa unidade deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência-de-si é desejo, em geral.*”⁸³

Agora como consciência-de-si ela tem diante de si dois objetos, o inicial já conhecido das figuras anteriores certeza sensível, percepção e entendimento, e um outro, o desejo que a impulsiona e a faz sair de si mesma, esse desejo é na verdade desejo de si mesma. Essa reflexão, esse sair de si mesma, caracteriza o objeto como algo vivo.⁸⁴

5.1 O Desejo

O desejo é a força que movimenta a consciência de si em seu percurso espiritual de sair de si, ir ao encontro do outro, suprassumindo a oposição deste, e, ao voltar a si, restabelecer a identidade consigo mesma.

Esta passagem de Paulo Meneses resume perfeitamente todo este processo:

82 *Ibid.*, p. 120, § 167.

83 *Ibid.*, p. 120, § 167.

84 *Ibid.* p. 121, § 168. “O que a consciência-de-si diferencia de si como essente não tem apenas, enquanto é posto como essente, o modo da certeza sensível e da percepção, mas é também Ser refletido sobre si; o objeto do desejo imediato é um ser vivo.”

A consciência-de-si é um retorno a partir do seu outro, o ser da certeza sensível e da percepção – que é trazido para o sujeito pelo desejo. O objeto do desejo é a vida que tem estrutura homóloga a da consciência, pois é, a seu modo, reflexo sobre si, e também negatividade, enquanto a vida, em sua corrente infinita, dissolve todas as determinações e diferenças. Mas o desejo, em sua busca é um movimento em que um objeto é consumido e logo outro surge na sua independência atíça de novo o desejo. E o movimento só pára quando o objeto for outra consciência-de-si, que faça sobre a consciência uma só e a mesma operação que é feita sobre ela; quando o desejo deseja outro desejo surge o reconhecimento.⁸⁵

A consciência de si é um saber de si mesma, enquanto que a consciência é saber de um outro. A consciência possuía como objeto o mundo externo e sensível, por outro lado a consciência de si tem a si mesma como objeto. Ter a consciência de si como objeto significa efetivar-se como sujeito e como objeto ao mesmo tempo, onde o Eu se põe para fora, no intuito de analisar a si mesmo. O próprio eu torna-se conteúdo da relação entre sujeito e objeto, de acordo com Hegel: “O Eu é o conteúdo da relação e a relação, o relacionar-se e o relacionar-se a si mesmo; defronta o Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele é apenas ele próprio.”⁸⁶ A consciência se põe para fora de si separando o próprio eu em duas categorias, sujeito e objeto.

Contudo, esta saída de si revela como propósito o projeto da consciência de voltar a si, retornar ao mundo sensível onde estava envolvida para analisar a si própria. A consciência, perdida no mundo externo, deseja voltar a si, esta reflexão, constitui uma das essências da consciência de si. “A reflexão do eu a partir do mundo sensível, o ser-outro, é a essência da consciência de si, que portanto, só é por meio desse retorno ou desse movimento”⁸⁷

A relação entre sujeito e objeto muda radicalmente. A consciência deixa a observação passiva do objeto, concebendo-o como mero ser-em-si, para passar a negá-lo, superar o ser-outro. Nesse sentido o que importa é a retomada de uma unidade da consciência consigo mesmo, com o seu Si, perdido na exterioridade. A relação entre sujeito e objeto é mantida, mas, diferente do mundo passivo da

85 MENESES, P. **Hegel & a Fenomenologia do Espírito**, Rio de Janeiro, 2003, Editora Zahar, p. 23.

86 HEGEL, 2001, p. 119, § 166.

87 HYPOLITE, 1974, p. 98. “La reflexión del yo a partir del mundo sensible, del ser otro, es la esencia de la autoconsciencia que, por lo tanto, no es más que ese retorno o ese movimiento.”

consciência, a interação entre os dois se torna conflituosa, porque a consciência reclama para si o seu próprio mundo.

Assim, o objeto aparece à consciência como um fenômeno, um dado exterior sem o conteúdo concreto a verdade. A verdade agora integra o sujeito e não o objeto, é a consciência que, conhecendo a si, conhecerá a verdade, cujo valor não está mais no mundo sensível, mas nela mesma. “É o que exprime dizendo que, diante do eu, o mundo sensível, o Universo, não é mais que Fenômeno, manifestação (*Erscheinung*). A verdade do mundo já não está nele, mas em mim; a verdade é o Si da consciência de si.”⁸⁸

O mundo exterior perde sua condição de existência por si, pois com esta negação do ser-outro, a consciência de si transformou o objeto num ser dependente de sua vontade, já que a verdade agora tem a determinação em seu ser. O Eu toma para si o conteúdo da verdade, negando o ser outro retornou a si, restabelecendo a unidade original entre consciência e si. E o que motivou todo esse processo em si mesma foi a manifestação do desejo, ou ainda o desejo de negar a exterioridade e unificar em si mesma a verdade de sujeito e objeto. A consciência realiza a reforma que promove a relação entre sujeito e objeto na mesma unidade, de modo que possa por si própria determinar qualquer conteúdo da verdade. Hegel considera isso como a própria manifestação da essência da consciência de si.

O desejo revela o projeto da consciência de si, que em seu caminho espiritual, busca encontrar para si a verdade, que trará junto consigo a própria ideia de liberdade, de tal maneira que todas as necessidades fundamentais da existência poderão ser abaladas, assim como a sua condição de singularidade, universalidade, e a própria vida. O fim é o próprio desejo da consciência de si em alcançar a sua verdade, a sua liberdade substancial. “O desejo é esse movimento da consciência que não respeita o ser, mas o nega, (...) dele se apropria concretamente e o faz seu. Tal desejo supõe o caráter fenomênico do mundo, que só é um meio para si”⁸⁹

88 Ibid., p. 98. “Esto se expresa diciendo que el mundo sensible, el universo, sólo está ante sí como fenómeno, como manifestación (*Erscheinung*). La verdad de este mundo ya no está en él, sino en mí; la verdad es el si mismo de la autoconsciencia.

89 Ibid., p. 98. “El deseo es el movimiento de la conciencia que no respeta el ser sino que lo niega, o sea, se apodera de él de forma concreta y lo hace suyo. El deseo supone el carácter fenoménico del mundo que sólo es un medio para el sí mismo.”

O desejo lança a consciência para além da certeza sensível e da percepção ao negar esses dados. O desejo é negação que coloca a consciência de si como objeto de si mesma ao movimentar-se para um outro, negando as primeiras impressões e com isto sendo desejo desse outro.

Após negado o objeto, ou seja, superado aquele desejo inicial, surge à consciência a necessidade de negar o novo objeto. Isto apresenta a verdadeira condição da consciência: não é o objeto em si que a consciência busca, mas o próprio desejo. Hegel mostra que a essência, a própria verdade da experiência, não está no objeto, que muda a todo momento, nem na consciência, dependente do desejo, mas é a própria experiência. “Descubro portanto, no curso dessa experiência, que o desejo não se esgota nunca e que sua intenção refletida de conduz a uma alteridade essencial”⁹⁰

Este processo permaneceria sempre no plano da finitude, em que a superação só é possível quando o objeto é, ele mesmo, um desejo, ou ainda, possui a si próprio a vontade de saciar seus desejos. Isto só pode ser possível se este objeto for também uma consciência de si, um Eu. Esta passagem é fundamental para se compreender toda a dialética do reconhecimento. A consciência de si busca sempre no objeto o seu desejo, no entanto a negação do objeto possui por finalidade principal uma afirmação de si mesmo, um retorno ao si. E este retorno surge exatamente quando a consciência encontra, não um objeto, mas um Eu, uma consciência de si. Ou seja, o eu que a consciência busca não é o seu eu, mas um outro, em que está a verdadeira manifestação do espírito, pelo nós. Perfeitamente descrito nesta passagem de Hegel,

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 espírito: dessa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição –a saber, das diversas consciências-de-si para si essente – é a unidade das mesmas: o Eu que é Nós, Nós que é Eu.⁹¹

A dialética do desejo, momento da dialética do reconhecimento, provoca a real necessidade da consciência-de-si se efetivar no plano da vida, em meio à

90 Ibid., p. 101. “descubro que et deseo no se agota nunca y que su intención refleja mi conducta em una alteridad esencial.”

91 HEGEL, 2001, p. 125, § 177.

multiplicidade de indivíduos. A consciência de si suprassume seu lado inicial da imediatez, onde o que procura é apenas o puto eu, através da negação do outro, do objeto. Mas, negando o objeto permite á consciência compreender que seu desejo se dá o mundo em geral, em meio a vários desejos, tão fortes e vivos como o dela.

A manifestação da consciência de si é eminentemente prática, e para Hegel, a manifestação existencial do indivíduo no plano da vida, em sua angústia de saciar os desejos. Ao se deparar com o seu desejo ante o desejo de uma outra consciência de si, ela se verá forçada a travar, é a própria luta por sua independência, que no fundo subsiste como uma vontade de liberdade. Encontramos aqui o que fundamenta o combate desesperado da luta por independência e dependência entre as consciências de si desejantes.

O enfrentamento exige arriscar-se, é um reconhecimento que obriga à consciência a colocar a si mesma situação de perigo, de possibilidade iminente da morte. A aproximação da morte realça o valor que Hegel dá ao conceito da vida. Não existe espírito sem vida, não existe desenvolvimento da consciência de si sem vida. Por esta razão só o enfrentamento pode exercer o efetivo reconhecimento, pois ameaça o existir da própria vida.

5.2 A Vida

O desejo da consciência de si pelo outro resulta na constatação da vida pelo desejo da consciência de si, pois é aí que a dialética do desejo se apresenta. A consciência de si, ao se identifica consigo mesma, compreendeu que tanto sujeito quanto objeto, coexistem no mesmo plano, o da vida.

Neste processo a vida vem a ser o âmbito entre o eu e o outro mediados pela dialética do desejo se distinguem e unificam, no qual encontram as particularidades que os definem e as universalidades que os assemelham e os tornam seres membro desse processo fluído universal que é a vida.⁹² A vida surge como a própria manifestação da consciência de si através da expressão do desejo, seu próprio existir.

Todas as dialéticas por qual passa a consciência de si representam o plano da vida. Isto porque a vida é exatamente esta manifestação da consciência em seus processos de reflexões, ou seja, a forma pela qual a consciência se apresenta no mundo. Para Hegel, então, a consciência de si é uma consciência viva, que encontra a sua verdade apenas quando o caminho é realizado pela vida, que nesse caso significa exatamente se pôr fora de si e a prova a todo instante. “No âmbito da consciência de si, só há verdade possível como verdade que se põe a prova e que se manifesta no seio da vida.”⁹³

Na *Fenomenologia* a vida transcende o seu sentido biológico, apesar de se originar dele, a vida é entendida como o vir a ser constante do indivíduo. Compreende-se como um processo infinito que, assim como em Heráclito, flui, uma mudança universal provocada pela consciência de si em seus movimentos de exteriorização e reflexão. E ao concebermos a vida como este processo, retemos à ideia de outro, do objeto como ser necessário para a constituição da vida. A vida portando, surge como esta fluidez, emanada do desejo da consciência em se relacionar com o mundo.

O meio fluído universal, que é o tranquilo desdobrar-se-em-leque das figuras, a vida vem-a-ser, pois isso mesmo, o movimento das figuras, isto é a vida como processo. A fluidez universal simples é o Em-si; a diferença, essa fluidez é o Outro; porém devido a tal diferença, essa mesma fluidez vem a ser o Outro; pois ela agora é para a diferença, que é em si e para si mesma, e portanto o movimento infinito pelo qual aquele meio tranquilo é consumido; isto é, a vida como ser vivo.⁹⁴

A consciência de si tem sua existência na vida, então, executa esse processo dialético sobre o outro. No entanto, como visto anteriormente, o outro nada mais é do que um meio para a consciência voltar a si, restabelecer a identidade com o si. Nesse sentido conclui-se a vida como desejo íntimo da consciência a si mesma, ou, o que é ainda mais profundo desejar viver.⁹⁵ A vida é o espaço de encontro do eu com o outro, mas só a unidade deste, enquanto a consciência de si é a infinita unidade das diferenças e pode ter consciência do momento que encontra-se neste

93 HYPOLITE, 1974, p. 100.

94 HEGEL, 2001, p. 122, § 171.

95 HYPOLITE, 1974, p. 99.

processo infinito. A unidade é o si mesmo; “e esse conceito se fraciona na oposição entre consciência-de-si e vida”.⁹⁶

A consciência de si, ao de opor ao objeto, estará se opondo a vida em geral, e, ainda que o processo seja, assim descrito por Hegel, tranquilo, tem como fundamento a negação dessa universalidade externa ao sujeito. A consciência de si dessa forma passa a superar o outro tendo como fim sua independência deste mundo externo. Causará o distanciamento do outro, por meio do enfrentamento, o que também remeterá à independência do próprio objeto.

A consciência de si – a singularidade, segundo a terminologia de Hegel – opõe-se à vida universal, pretende-se independente e quer pôr-se absolutamente para si; deverá, no entanto, fazer experiência da resistência se seu objeto; portanto, quanto mais independente é a consciência, tanto mais independente é, em si, seu objeto.⁹⁷

A consciência de si desejante e viva, que parte de um eu ao nós e chega a um eu que é nós se propondo como unidade dos encontros das consciências de si. Mas para que este movimento continue é necessária à existência do reconhecimento entre as consciências de si que no primeiro momento que se encontram tem à sua frente o enfrentamento as consciências de si. Vemos aqui a passagem da dialética do desejo à dialética do reconhecimento.

5.3 A dialética do reconhecimento

Ao desejar procurar entender ou perceber o objeto, a consciência põe-se para fora de si, ou seja, como um outro. Esse procedimento é o primeiro passo do reconhecimento, a capacidade de exteriorizar-se. Hyppolite aponta este momento como quando “(...) cada força, cada consciência sabe que, agora, o que é exterior lhe é interior, o que é interior lhe é exterior”⁹⁸. Essa dialética Hegel chama de reconhecimento mútuo entre as consciências si. A dialética ocorre no plano da vida,

96 HEGEL, 2001, p. 121, § 168.

97 HYPPOLITE, 2001, p. “La autoconsciencia, la singularidad según la terminología de Hegel, se opone a la vida universal, pretende ser independiente de ella y quiere ponerse absolutamente para sí. Ello no obstante, tendrá que hacer la experiencia de la resistencia de su objeto. Así, pues, tan independiente es la consciencia como su objeto.”

98 HYPPOLITE, 1974, p. 102. “Cada fuerza, cada causa daba la impresión de obrar fuerza de ella y sufrir igualmente las solicitudes del exterior”

porque eleva a consciência de um patamar inferior em-si à ao estágio mais elevado do para-nós.

Primeiro a consciência percebeu o objetivo, e o entendeu. Contudo, esse procedimento não foi suficiente para apreendê-lo, porque a consciência não exerceu um envolvimento de fato com o objeto, manteve-se distanciada. Porém, com a dialética de reconhecimento, ao se pôr para fora de si, a consciência não observará o objeto como meramente um outro, mas esse ser-outro como uma nova consciência também desejante de apreendê-la. No fim, o que se tem é um desejo recíproco de reconhecimento, de ser reconhecido. No início do capítulo Hegel faz um resumo desse processo dialético.

Chamemos conceito o movimento do saber, e objeto, o saber como unidade tranquila ou como Eu; então vemos que o objeto corresponde ao conceito, não só para nós, mas para o próprio saber. Ou, de outra maneira: chamemos conceito o que o objeto é em-si, e objeto o que é como objeto ou para um Outro; então fica patente que o ser-em-si e o ser-para-um-Outro são o mesmo. Com efeito, o Em-si é a consciência, mas ela é igualmente aquilo para o qual é um Outro (o Em-si): é para a consciência que o Em-si do objeto e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio. seu ser-para-um-Outro são o mesmo. O Eu é o conteúdo da relação, o relacionar-se e o relacionar-se a si-mesmo; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio.⁹⁹

O reconhecimento é o verdadeiro ato de exteriorizar e encontrar-se a si mesma em um outro, em uma outra consciência de si, ao mesmo tempo em que essa outra consciência percorre o mesmo caminho. O fim pretendido por cada uma é o reconhecimento próprio, porém, para tal, será necessário o reconhecimento recíproco ao outro.

Primeiramente a consciência de si vê esse ser-outro como um a mero vivente externo, contudo, quer apreendê-lo no conceito. Esta iniciativa é ibuída de uma vontade, a de conhecer o objeto. No entanto, a própria iniciativa por si só indica, ainda que tênue, o requisito do aspecto em reconhecer o outro. Nota-se a desigualdade entre as consciências, cada uma deseja para si o reconhecimento, mas não para o outro. Contudo, ao realizar a dialética, cada consciência compreenderá que para ser reconhecida é necessário reconhecer, ou seja, eliminar a desigualdade anterior, como apresenta Hyppolite.

É justamente essa desigualdade que deve desaparecer, e desaparecer tanto de um lado como do outro, pois cada uma das consciências de si é também uma coisa vivente para o outro e uma certeza absoluta de si mesma; ademais cada uma só pode encontrar sua verdade ao se fazer reconhecer pelo outro como é para si, manifestando-se no exterior tal como é no interior¹⁰⁰

Aqui se apresenta o caráter recíproco do reconhecimento, Só sou consciência de si quando me faço reconhecer por outra consciência de si, e se reconheço a outra do mesmo modo¹⁰¹. Este plano funda o próprio reino espiritual da Fenomenologia, a consciência é em-si-e-para-si, é sujeito e objeto ao mesmo tempo, não perde a sua essência, mas também não finitiza-se em particularidades.

A consciência de si é capaz de negar a si mesma para se ver no outro, ou ainda, ela deseja se ver no outro, porque possui essa característica maior que a distingue dos simples seres viventes, a de ser capaz de negar a si mesma sem contudo eliminar-se, pelo contrário, retém a si mesma e deste ponto parte para nova evolução. É um ser infinito que percorre incessantemente os caminhos da singularidade e da universalidade.

O desejo representa um papel essencial nesse desenvolvimento. É ele quem impulsiona a consciência de si. O homem só torna-se homem quando reconhecido como homem, a consciência de si esse desejo de ser reconhecida, de reconhecer-se. Contudo este desejo só se solidifica quando encontra outro desejo, um desejo de outra consciência, pois só ela pode fazer-se reconhecer quando coexistir o reconhecimento desse outro. Como já foi dito, o outro é a vida universal, um ser-aí diferente.

A palavra que define esta dialética é Alteridade, a qualidade de ser um outro. A consciência de si a cada momento buscará a negação de si e do outro, para se um outro.

100 HYPOLITE, 1974, p. 103. "Es justamente esta desigualdad lo que debe desaparecer, y desaparecer tanto de un lado como de otro, pues cada una de las autoconsciencias es una cosa viviente para la otra y una absoluta autocerteza para sí misma. Una y otra sólo pueden encontrar su verdad haciéndose reconocer recíprocamente como son para sí, manifestándose fuera como son dentro.

101 HYPOLITE, 1974, p. 103.

Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para fora de si. Isso tem dupla significação: primeiro, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência. Segundo, com isso ela supassumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro.¹⁰²

A consciência de si era em-si, porém, ao se ver no outro, tornou-e para um-outro, pois tal iniciativa incutiu a necessidade negar-se, de negar a sua própria condição. Ainda assim ao conseguir se ver no outro também representou a negação do outro, ou seja a consciência regressou a si, mas como um para-si, e não um em-si, como antes. É um processo reflexivo, de exteriorizar-se e interiorizar-se. A consciência de si negou-se a si mesma e negou o outro. No fim o que surge é um Para-Nós, uma figura universal proveniente do reconhecimento recíproco, onde cada consciência foi capaz de conhecer o oposto.

O primeiro plano existencial da consciência de si foi posto, cada consciência reconheceu o outro e reconheceu-se ao mesmo tempo. Agora não consta mais o estágio primitivo em que o sujeito encontrava-se distante do objeto se contudo apreendê-lo em sua totalidade, presencia-se um momento em que a consciência interagiu com o meio, com a própria vida universal. Porém, a consciência existe com os desejos, que não saciam com o reconhecimento. Após ser reconhecida a consciência de si travará uma nova luta com a outra consciência, desta vez por dominação, e então, por liberdade.

5.4 A dialética do senhor e escravo.

O percurso da consciência de si em busca da verdade de si mesma tem seu auge na Dialética da luta por independência. Pela primeira vez o objeto externo vem a ser a outra consciência, ou seja, um ser vivente. O que acontece é uma duplicação da consciência de si, algo que se dá na própria existência. Hegel enfatiza que a consciência de si só é consciência de si enquanto for para uma outra consciência, enquanto for reconhecida como tal. Para isso, Hegel nos apresenta a dialética do senhor e escravo para demonstrar como se desenvolve o reconhecimento mútuo das consciências de si desejantes.

A condição de existência da consciência de si é identificada pela necessária relação com outra consciência de si. Pois saindo da condição de si mesma e indo para fora de si encontra a outra consciência de si que é vivente, diferente. O primeiro

momento destaca o ser diferente, mas logo as consciências de si se veem como mesmo movimento, negando a condição de existência em si mesma e passando a operação de reconhecimento da outra consciência de si. Desta forma, depois de sair de si mesma e suprasumir a outra consciência de si, ela retorna a si mesma. Esse movimento exercido pelas consciências não é um agir individual, pois enquanto uma o faz, a outra deve necessariamente fazê-lo. No entanto, “O primeiro encontro de duas consciências-de-si, não é uma identificação amorosa, mas uma luta de vida ou morte. Cada uma quer provar à outra que é a autentica consciência-de-si no desapego da vida corporal, demonstrando que não está presa à nenhum ser-aí determinado”¹⁰³. Esse reconhecimento é, na verdade, um enfrentamento, uma busca a morte da outra para que o seu desejo seja satisfeito. É necessário arriscar-se para obter a satisfação de seu desejo, “a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte.”¹⁰⁴

O movimento da luta de vida morte, o perigo e a definição de quem é senhor e de quem é escravo condiciona as consciências-de-si à experiência que dá origem à liberdade. Mas a luta pela vida e pela morte deve ser interrompida antes da morte de uma das consciências-de-si, pois o reconhecimento tem neste momento sua marca determinante na dialética do senhor e do escravo. A morte seria a anulação do outro e o reconhecimento significa a conservação do outro. A morte não pode ser considerada ideal e necessária, pois a unilateralidade comprometeria o próprio reconhecimento.

O reconhecimento suprassume a luta de vida e morte e define os papéis das consciências-de-se. “Na luta, uma se rende para salvar a vida – e se torna escravo. A outra emerge como autentico ser-para-si: é o senhor. O senhor desfruta dos bens; o escravo os produz. O senhor é para si; o escravo é para outro, para o senhor o qual considera sua verdade e “essência””¹⁰⁵ A saber, do senhor e do escravo no mundo, o senhor em busca do gozo e o escravo como mediador da relação do senhor e o objeto desejado.

103 MENESES, 2003, p. 23.

104 HEGEL, 2001, p. 128, § 187.

105 MENESES, 2003, p. 35.

O senhor, o Escravo e o mundo: eis os três termos que se entrelaçam no jogo de mediações características dessa experiência fundamental. O Escravo e a coisa exercem respectivamente a função mediadora que permite a consciência-de-si do Senhor afirmar-se na independência reconhecida do seu ser-para-si. A unilateralidade do reconhecimento reside aqui no fato de que o Senhor não reconhece o Escravo como outra consciência-de-si mas como mediador da sua ação sobre o mundo. Ao Escravo cabe o trabalho exercido sobre a coisa trabalhada que passa além da simples satisfação animal do desejo. Enquanto mediadora, a consciência servil passa a ser a verdade da consciência independente.¹⁰⁶

Nessa disputa, torna-se o Escravo a consciência que, perante a morte, teve medo e voltou atrás e torna-se Senhor, aquela que enfrentou a morte e não teve medo de perder sua vida. Ao arriscar sua vida, a liberdade é posta à prova. Na verdade, o medo da morte é o medo da impossibilidade da satisfação de seu desejo, então segundo Hegel: “O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-se independente”¹⁰⁷.

Então, o escravo continua no plano da vida natural, ele abre mão de torna-se consciência-de-si ao agarrar-se firmemente à sua vida, temendo a morte no confronto com outra consciência.

Com efeito como a vida é a posição natural da consciência, a independência sem a absoluta negatividade, assim a morte é a negação natural dessa mesma consciência, a negação sem a independência, que assim fica privada de significação pretendida do reconhecimento¹⁰⁸

A partir desse momento o senhor passará a se relacionar de duas formas diferentes, com o escravo, por todo processo de luta externa, e com a própria coisa, o produto a ser elaborado. O escravo também se relaciona com a coisa, pois será forçado a trabalhá-la, porque é no trabalho que serve ao senhor.

Mas, a maneira com que o senhor usufrui a coisa é totalmente diferente da maneira como faz o escravo. O senhor goza a vantagem de receber o produto, realizado pelo suor do escravo. Já o escravo não tem nenhum prazer, nesse primeiro momento, em trabalhar a coisa, o escravo só o faz por dever e obrigação.

Por conseguinte, nesse momento temos apenas um ser reconhecido, o Senhor. O escravo é dependente, é forçado a servir ao senhor em todos os

106 VAZ, 1981, p. 22.

107 HEGEL, 2001, p. 129. § 187.

108 HEGEL, 2001, p. 129, § 188.

momentos, de modo que é obrigado a reconhecê-lo como tal, esta situação o faz, levando em consideração a própria liberdade, numa negação. Mas, a negação absoluta não acontecerá, porque do outro lado o senhor não reconhece o valor do escravo, este é apenas um ser sobre o qual possui domínio, porém inessencial.

Mas, para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro opera sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faz sobre o Outro. Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual.¹⁰⁹

Desse reconhecimento unilateral ocorrerá a inversão de valores, posto que:

O Senhor é a potência destrutiva, porque pelo desejo consome o que o escravo produz, e assim vive dependente dele. E como só chega à certeza de si mesmo através de uma consciência dependente, sua verdade é a consciência escrava, na medida em que essa vive no trabalho um processo de formação. Os papéis se invertem possibilitando o reconhecimento mútuo.¹¹⁰

A consciência escrava, pelo seu trabalho executado eficientemente, passará de dependente a consciência independente, pondo assim o senhor na posição contrária. Ou seja, o escravo trabalhando a coisa na natureza, com seu trabalho ele a transforma, e é, ao mesmo tempo, o mediador entre o Senhor e a coisa trabalhada. Nessa relação o Senhor se torna obsoleto, pois precisa do escravo como mediador entre ele e a vida. O trabalho é a forma com que o Escravo se torna consciência de si. É através do trabalho que o Escravo conquista seu reconhecimento com a outra consciência de si, pois o trabalho promove independência de si mesma. É, pois pelo trabalho que o escravo conquista sua liberdade, pela sua capacidade de transformação, elaboração do mundo.

Hegel admite que no início a consciência escrava trabalha para o senhor por medo, e não por vontade própria, mas ressalta que no trabalho, a consciência escrava, acaba encontrando a si mesma. “O trabalho ao contrário, é desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma”¹¹¹ Embora o objeto seja independente do trabalho, é exatamente nesse permanecer que a consciência alcançará sua condição de ser-para-si, pois ao mesmo tempo se verá livre do

109 Ibid, p. 131, § 191.

110 MENESES, 2003, p. 24.

111 Ibid., p. 132, § 195.

mesmo. Esse processo eliminará o temor que afligia a consciência escrava, eliminando o efeito negativo que o trabalho continha. “No medo absoluto do escravo ante a morte, ele dissolveu-se intimamente, e tudo o que era fixo vacilou. Mas essa dissolução é realizada efetivamente quando pelo trabalho vai eliminando um a um todos os momentos de sua adesão ao ser natural.”¹¹² Ao se acostumar com o trabalho, compreende sua necessidade, e entender sua posição como trabalhador, a consciência elimina o medo que lhe afligia, acabando com qualquer resquício negativo no trabalho. A consciência escrava liberta-se através do trabalho, dela e do Senhor.

O resultado de todo este processo é a emergência de uma nova figura de consciência: O pensamento.

O pensar da consciência, que em sua liberdade se relaciona com a essência objetiva de modo que essa tenha significação do ser-para-si da consciência. Essa liberdade consiste em mover-se não em representações mas em conceitos, quer dizer num ser em si diferente, mas que para a consciência não é nada diferente dela. Explicando melhor: “No pensar, eu sou livre porque não estou em nenhum outro, mas pura e simplesmente em mim mesmo, e o objeto, para mim é essência, é meu ser-para-mim, em unidade indivisa – e meu movimento em conceitos é um movimento em mim mesmo”¹¹³.¹¹⁴

O pensamento surge na consciência do servo a partir da união de seus momentos essenciais: o “para si” da consciência de si e o “em-si” do objeto, ao qual dá forma com seu trabalho. O pensamento não se move em representações, mas em conceitos, quer dizer, em um ser em si que, porém, como percebido não é distinto da consciência que o percebe. A representação é algo exterior a mim. Porém, o conceito, é para mim imediatamente meu conceito. Esse pensamento, em que está unido o para si da consciência e o em si do objeto, aparece como liberdade. O servo, mediante ao pensamento ganhou consciência da sua essencial e inalienável liberdade¹¹⁵.

112 MENESES, 2003, p. 35.

113 HEGEL, p. 134, § 197.

114 MENESES, 2003, p. 25.

115 “Três figuras exemplificam essa liberdade da consciência-de-si” MENESES, 2003, p. 25. A saber: O estoicismo, o ceticismo e a consciência infeliz.

5.4.1 Estoicismo

Mas esta liberdade é ainda uma liberdade abstrata e vazia. No fim da sociedade antiga, num mundo dividido entre senhores e escravos, a consciência se refugia nessa liberdade interior. Essa é uma atitude do estoicismo. A consciência estoica se convence de que é livre pelo fato de saber-se livre. Hegel salienta que essa doutrina só podia surgir numa época de medo e escravidão universal como uma tentativa de fugir da realidade. De fato, a consciência estoica é negativa ante a relação de senhorio e servidão.

(...) mas seu agir é ser livre, no tronco como nas cadeias e em toda [forma de] dependência de seu ser aí singular. [Seu agir] é conservar-se na impassibilidade que continuamente se retira do movimento do ser-aí, do atuar como do padecer, para a essencialidade simples do pensamento. A obstinação é a liberdade que se apegando a uma singularidade e se mantém dentro do âmbito da servidão; o estoicismo porém é a liberdade que imediatamente saindo sempre da servidão retorna à pura universalidade do pensamento.¹¹⁶

Colocando-se acima de toda repressão, o estoico é incapaz de reprimir a sua liberdade¹¹⁷. Contudo sua liberdade não é real, só é liberdade em seu pensamento, o conceito da liberdade, mas não é a própria liberdade viva.

5.4.2 Ceticismo

A consciência estoica não afirma sua liberdade com veemência. O estoico se contenta em negar no pensamento que troncos e grilhões tenham alguma importância à liberdade, mas na realidade segue sendo um escravo. A contradição só poderia surgir com a ação. Obrigado a atuar, mas não ousa fazer a única ação verdadeiramente libertadora, a morte do senhor, a consciência estoica se contenta em negar tudo no pensamento. Surge então uma nova figura da consciência: o ceticismo, “Em contraposição, o ceticismo leva a termo a liberdade do pensamento: é sua experiência efetiva. Pela primeira vez, a dialética é assumida como momento

116 HEGEL, 2001, p. 135-136, § 199.

117 Paulo Meneses dirá que “O princípio do estoicismo é que a consciência é a essência pensante, e que uma coisa é boa e verdadeira para a consciência quando esta se conduz em relação a ela como essência pensante. Porém o estoicismo peca por ser abstrato, sua liberdade é indiferença para com o ser natural, é pensamento de liberdade, não liberdade vivida. Só expandindo-se na ação o homem encontra um conteúdo para o bem. Além do que, o estoicismo é prematuro, não levando a cabo a negação do ser outro, mas o deixando coexistir ao lado do pensamento.” MENESES, 2003, p. 26.

da consciência-de-si. Opera eliminando objetividades, valores e sofismas, acentuando a negatividade da consciência-de-si”¹¹⁸. A atitude cética é mais radical que a estoica. O estoico nega a importância de tronos e cadeias para a liberdade. O cético dá um passo adiante, negando que haja na realidade tronos e cadeias. “A negação radical, que o desejo e o trabalho não conseguiram, a consciência cética consegue, por ser consciência livre que tem em si mesma o pensar e sua infinitude; desse modo as independências são, para ela apenas grandezas evanescentes.”¹¹⁹ Dizendo não pra tudo, o cético destrói a realidade do mundo, ainda que seja só no pensamento, por isso “essa consciência é prematura, assim como a estoica, por não ser resultado de todo um processo, tornando-se uma vertigem oscilante entre confusões e inconsistências, é dupla e contraditória e, assim, naufraga em suas contradições”¹²⁰. Assim ceticismo destrói a si mesmo. A consciência cética está ao lado da consciência natural, e a nega, sem poder anula-la. O cético diz não a realidade, mas continua se referindo a ela. Sua consciência foi dividida em duas formas de consciência, uma sofisticada e a outra comum, passando continuamente de uma a outra. A consciência cética

faz desvanecer no seu pensar o conteúdo inessencial; mas exatamente nisso a consciência é algo inessencial: declara o absoluto desvanecer, mas o declarar é; e essa consciência é o desvanecer declarado. Declara a nulidade do ver, ouvir etc, e ela mesma vê, ouve, etc; declara a nulidade das essências éticas e delas faz as potências de seu proceder. Seu agir e suas palavras se contradizem sempre; e desse modo, ela mesma tem uma dupla consciência contraditória da imutabilidade e igualdade; e da completa contingência e desigualdade consigo mesma. Mas mantém os termos dessa contradição separados um do outro, e se comporta nisso como no seu movimento puramente negativo em geral.¹²¹

O cético se perde em seus próprios atos. A confusão de pensamentos provoca uma grande desordem às ideias causando ações contraditórias no cético constantemente.

5.4.3 A Consciência Infeliz

A nova figura é o resultado da anterior. O estoicismo é indiferente às circunstâncias da vida, não é uma liberdade viva, mas abstrata e formal, pois reduz a consciência de si a ela mesma e o mundo continua sendo exterior a ela. O

118 MENESES, 2003, p. 26.

119 Ibid., 26.

120 Ibid., 26.

121 HEGEL, 2001, p. 139, § 205.

ceticismo realiza aquilo que no estoicismo é só conceito. Porém a experiência do cético o leva a uma consciência contraditória, ambas as consciências mutáveis e contingentes, e consciência do imutável e essencial. A consciência pretende agora resolver esta contradição, separando os dois momentos. A consciência se vê por um lado, como consciência mutável e contingente e, por outro, como consciência imutável.

a duplicação que antes se repartia entre dois singulares - o senhor e o escravo - retorna à unidade; e assim está presente a duplicação da consciência-de-si em si mesma, que é essencial no conceito do espírito. Mas não está ainda presente a sua unidade, e a consciência infeliz é a consciência-de-si como essência duplicada e somente contraditória.¹²²

O desdobramento senhor-escravo que vimos no início de todo o processo agora está concentrado em uma mesma consciência. Deus é agora o senhor e o homem o servo. Hegel chama esta consciência de consciência infeliz¹²³, porque tem a divisão no seu interior, pois como consciência contingente e mutável se vê separada do absoluto imutável.

Nesta figura da consciência as categorias do senhor e do escravo se transpõe, em categorias religiosas¹²⁴.

122 HEGEL, 2001, p 140, § 206.

123 Segundo Jesus Vasquez em "A tematização da consciência infeliz se desenvolve em dois planos e em dois momentos distintos na *Fenomenologia*: a) No plano da consciência-de-si, a consciência infeliz, propriamente dita, corresponde à cisão do eu nele mesmo. Sua análise é desenvolvida e apresentada por Hegel, no fim da segunda parte da obra, consciência-de-si, situada entre a consciência e a razão. A última seção lava como título: liberdade da consciência-de-si, Estoicismo, Ceticismo e consciência infeliz. B) No plano histórico, a consciência infeliz corresponde à passagem da cidade antiga ao despotismo romano, do paganismo ao cristianismo. Hegel oferece um primeiro esboço da sua análise, num texto Berna (1793-1796) que tem como título: Diferença entre a imaginação grega e a religião positiva cristã. Por tanto Hegel descobre primeiro a consciência infeliz num fenômeno histórico (...). As análises da infelicidade da consciência, correspondente a esses dois planos, embora apareçam separadas no capítulo da consciência-de-si (B, IV, B) e no capítulo do espírito (BB, VI, A, c), referente ao estado de direito foram elaboradas, segundo Hyppolite, conjuntamente. Foi precisamente a primeira análise que aparece em segundo lugar na *Fenomenologia*." TORRES, Jesus Vazquez. **A consciência infeliz em Hegel: significação e presença no pensamento contemporâneo**. Recife. *Ágora filosófica*. Ano 1, nº 1 jan-jun/2001.p 43-44.

124 Sobre esta questão Paulo Meneses dirá que "Hegel refere-se à consciência infeliz como uma forma de religião caracterizada por uma insuperável e dolorida cisão entre a consciência devota e o objeto de seu culto" MENESES, 2003, p. 27. Ainda sobre esta questão Eusebi Colomer comenta que "Esta é a primeira vez que Hegel, na *Fenomenologia*, alude expressamente a problemática da religião, mas não será a última. O tema reaparecerá mais tarde em forma de luta entre a fé e a ilustração e alcançará seu auge ao final da obra, como prelúdio do sabre absoluto dedicado expressamente a religião. Então Hegel abordará a problemática religiosa desde o ponto de vista do seu objeto: a essência absoluta." COLOMER, 1986, p. 230. "Es ésta lá primera vez que Hegel em la *Fenomenologia* alude expresamente a la problemática religiosa, pero no será la última. El tema reaparecerá más tarde en forma de lutch a fe y la ilustración yalcanzará su cenit al final de la obra, como prelúdio al saber absoluto, em el capítulo dedicado expressamente a la religión. Entoces Hegel abordará la problemática religiosa desde El punto de vista de su objeto: la esencia absoluta.

Partindo daqui Hegel apresentará agora passo a passo o drama da consciência infeliz.

O ponto central deste drama consiste no fato de que a consciência carrega a contradição dentro de si. Os personagens que se enfrentam na luta do senhor e escravo, está agora dentro dela. O senhor e o escravo são agora Deus e o homem, de modo que se o homem não é sem Deus e Deus não é sem o homem. A consciência é o movimento incessante de um polo a outro dessa relação,

Essa consciência infeliz, cindida dentro de si, já que essa contradição de sua essência é, para ela, uma consciência, deve ter numa consciência sempre também a outra; de tal maneira que é desalojada imediatamente de cada uma quando pensa ter chegado à vitória e à quietude da unidade¹²⁵

Apesar da divisão em seu interior, a consciência infeliz é em si mesmo uma só consciência, embora não seja todavia para si. É então de algum modo espírito, posto que é contemplação de uma consciência em outra. Por isso o sentido da sua dialética não é outro que a superação da divisão e, por tanto, sua infelicidade. Através da sua infelicidade a consciência infeliz é levada a retornar a si mesma e este retorno e reconciliação será “*o conceito do espírito que se tornou [um ser] vivo e entrou na [esfera da] existência*”¹²⁶.

Apresentado então o drama da consciência infeliz e seu resultado. Hegel nos convida a seguir o movimento pelo qual a consciência retorna a si mesma. Por isso considera primeiro a consciência mutável; depois a figura que o imutável toma, para ela; e por fim o processo de reconciliação consigo mesma e, portanto com a realidade. Consideremos o primeiro momento dessa dialética.

A consciência cética se converteu em consciência infeliz. A subjetividade singular descobre a contingência e nulidade de sua existência particular. Por conseguinte é levado à essa consciência a sua inessencialidade, põe fora de si mesma, em Deus, a consciência de imutabilidade e essencialidade. Ambos os termos essencialidade e inessencialidade constituem o drama da consciência infeliz, posto que tem sua essência fora de si mesma. Sua essência será um esforço incessante para libertar-se dessa inessencialidade, mas sem poder nunca conseguir,

125 HEGEL, 2001, p. 140, § 207.

126 Ibid, p. 140, § 207.

quanto mais se contrapõe ao infinito , mas se vê rejeitada. Por sua própria finitude. A consciência infeliz não é pois outra coisa senão:

o movimento contraditório, onde o contrário não chega ao repouso em seu contrário, mas nele se reproduz somente como contrário.

Uma luta se trava, assim, com um inimigo contra o qual a vitória é, antes, uma capitulação; ter alcançado um [dos contrários] é, antes, a sua perda em seu contrário.¹²⁷

Porém, a consciência infeliz não se fixa em nenhum dos polos da contradição. Sua função é superar-se, mas também sabe que por mais que se supere permanece sempre dentro de si mesma. O imutável não se alcança fora da existência singular não se conquista a não ser nessa ascensão em direção ao imutável. Nessa luta ocorre, porém, algo inesperado. O imutável é tocado pela finitude e mutabilidade da consciência. O Deus distante e inacessível se faz próximo e acessível. Deixando de ser o Deus transcendente do antigo testamento e convertendo-se no Deus cristão que torna-se homem. A consciência então a experimenta “o surgir da singularidade no imutável e do imutável na singularidade.”¹²⁸

Nesta experiência Hegel distingue três momentos. Primeiro a consciência mutável se opõe ao mutável por ser singular. Volta portanto ao início da luta. O imutável aparece para ela como “essência alheia que condena a singularidade”¹²⁹. Este momento representa a religião do antigo testamento, o reino do pai. Com sua afirmação da transcendência divina, a consciência religiosa dos judeus experimenta Deus como estranho e inimigo¹³⁰. O homem aparece como oposto a Deus.

No segundo momento o imutável mesmo “é uma figura da singularidade, com a consciência mesma”¹³¹. Finda-se a oposição entre Deus e a existência singular, posto que Ele também tornou-se singular. A subjetividade finita já não se opõe ao Deus transcendente. A consciência humana começa a tomar consciência do seu valor absoluto. É o momento religioso cristão e o reino do filho. Começa então para a consciência uma nova experiência, a experiência da unidade entre imutável e o singular, entre Deus e o homem. Todavia essa unidade não é perfeita, posto que

127 Ibid., p. 141, § 208-209.

128 Ibid., p. 142, § 210.

129 Ibid., p. 142, § 210.

130 COLOMER, 1986, 232.

131 HEGEL, 142, § 210.

Cristo, o Deus homem, é um homem concreto e singular e portanto, distinto da consciência humana que faz sua experiência religiosa.

Para poder realizar sua unidade com este Deus que se aproxima, a consciência se verá levada a superar a figura e alcançar a Cristo em espírito. Com isso chegamos agora ao terceiro momento. A consciência em sua singularidade concreta e real se encontra a si mesma no imutável. É o reino do espírito. A consciência “vem-a-ser espírito, tem a alegria de ali se encontrar e se torna consciente de ter reconciliado sua singularidade com o universal.”¹³²

Hegel então apresenta a experiência transformadora da consciência, o processo pelo qual alcança a unidade consigo mesma. Este processo também tem três momentos:

O movimento no qual a consciência inessencial se esforça por atingir esse ser-um é também um movimento tríplice, conforme a tríplice relação que terá com seu além configurado:

- 1º- como pura consciência;
- 2º- como essência singular que se comporta ante a efetividade como desejo e trabalho;
- 3º- como consciência de seu ser-para-si.

O primeiro momento é o do reconhecimento devoto. Segundo Paulo Meneses no fervor devoto: “A alma quer atingir pelo sentimento o imutável figurado, que já perdeu na distância do tempo e do espaço, mas só encontra seu túmulo vazio. Ao perder também esse, “cai em si”¹³³. Vimos que pelo Cristo, Deus se aproximou do homem, mas desde então também afasta-se dele. É próprio do singular – e Deus no Cristo tomou figura singular – afasta-se no espaço e desaparece no tempo. O esforço da consciência vai buscar agora uma relação com Deus, em que o imutável aparece precisamente como figura singular. Essa tentativa é irrealizável no plano do pensamento¹³⁴, apesar de caminhar em direção ao pensar, apenas se realiza como algo que não é pensamento, mas, fervor devoto. Há na consciência um sentimento de unidade que não pode ser realizado, porque o absoluto que ela busca, é “o além

132 Ibid., 142, § 210.

133 MENESES, 2003, p. 28.

134 “Nesta primeira modalidade, em que a tratamos como pura consciência, a consciência infeliz não se relaciona com seu objeto como pensante; embora seja em si pura singularidade pensante, e seu objeto seja justamente esse puro pensamento, a relação mútua entre eles não é puro pensar.” HEGEL, 2001, p. 144, § 217.

inatingível, que foge quando abraçado, ou melhor, já fugiu.”¹³⁵ Fugiu, pois o singular como figura do imutável implica seu desaparecimento como singular. “Onde é procurado, não pode ser encontrado; pois deve justamente ser um além, algo tal que não se pode encontrar.”¹³⁶ E por isso, a consciência permanece cindida e infeliz, pois sua essência a unidade do imutável e do singular continua num além dela mesma.

Esta nostalgia infinita da consciência que se sente conhecida e reconhecida por alguém, cuja presença sensível perdeu para sempre leva à cruzada. Hegel reproduz aqui o estado de espírito do cristianismo medieval que num grande movimento parte para reconquistar o sepulcro de cristo. O devoto medieval busca então a presença de Deus na terra, no lugar concreto onde havia deixado suas pegadas. Mas o propósito da cruzada fracassa¹³⁷. Pois a cristo não se pode achar em sua singularidade concreta. Quando o buscado dessa forma, se encontra “somente uma coisa tal que desvaneceu. Portanto, para a consciência, só pode fazer-se presente o sepulcro de sua vida.”¹³⁸. Segundo Paulo Meneses, ao deparar-se com o sepulcro vazio “cai em si”, e observa ele: “(Para nós filósofos, a alma a si mesma se encontrou e em si mesma se saciou; mas ela ainda não sabe e continua infeliz)”¹³⁹.

O segundo momento da consciência cristã consistirá em passar da contemplação à ação. O fracasso do sentimento religioso e da cruzada faz com que o homem dirija seus esforços em direção ao mundo, não apenas em direção ao lugar que pensavam ser o lugar da presença de Deus¹⁴⁰. A consciência então só poderá objetivar a certeza de si mesma pelo desejo, pelo trabalho, e pelo gozo, ou seja, se entrega, agora, a ação, a luta e o trabalho em um mundo “consagrado” pela encarnação e onde toda realidade é a figura do imutável. Mas esta atuação no mundo – uma ação que assume a forma de ação de graças – não retorna a consciência a unidade consigo mesma. Ao contrário, consciência continua cindida ao conceber sua atuação no mundo como dom do imutável.

135 Ibid. p. 145, § 217.

136 Ibid., p. 145, § 217.

137 COLOMER, 1986, p. 234.

138 HEGEL, p. 145, § 217.

139 MENESES, 2003, p. 28.

140 COLOMER, 1986, p. 234.

O terceiro momento da consciência cristã leva ao ascetismo. Até agora a consciência não conseguiu o que queria a união com o imutável, nem pelo caminho da interioridade, nem pelo caminho da ação religiosa no mundo. Sua singularidade se interpôs novamente e impediu sua identificação com o universal imutável. No ultimo esforço a consciência busca agora a anulação de si mesma. Porém só consegue graças à outra consciência que representa o Imutável e lhe põe em relação com ele. “O mediador que subsume sua vontade singular à universal é o ministro (o confessor) que pronuncia a remissão e a reconciliação da consciência imutável com a mutável.”¹⁴¹ Hegel alude aqui certas práticas católicas, particularmente ao sacramento da penitencia. A consciência se despoja de sua ação e se lança de si mesma por mediação do representante de Deus¹⁴² “a peculiaridade e a liberdade da decisão, e, com isto, a culpa de seu agir.”¹⁴³ Neste sacrifício total de si mesma a consciência encontra por fim a paz. Ao desprender-se de sua ação como sua, a consciência “assim também em-si desprende dela sua infelicidade proveniente desse agir.”¹⁴⁴ Porém a consciência continua sendo uma consciência infeliz. A absolvição dada em nome de Deus lhe devolve a paz, mas também a restabelece como consciência singular. A particularidade subsiste na mesma vontade de renunciar a ela e esta vontade aguça dolorosamente o sentimento de separação com Deus.

De acordo com Paulo Meneses “a consciência continua infeliz ao atribuir a união da singularidade e a universalidade que ela própria, como razão, já operou.”¹⁴⁵ Pois para Hegel “Para a consciência infeliz o ser-em-si é o além dela mesma.”¹⁴⁶ Para reconhecer a felicidade e a união consigo mesma , tem que começar libertando-se dessa transcendência . A consciência deixa de buscar-se além do mundo e começa a fazê-lo no mundo. O mundo para ela converte-se em “sua própria verdade e presença. A consciência tem a certeza de que só a si experimenta no mundo.”¹⁴⁷

141 MENESES, 2003, p. 29.
 142 COLOMER, 1986,. p. 235.
 143 HEGEL, 2001, p. 150, § 228.
 144 Ibid., p.151, § 230.
 145 MENESES, 2003.
 146 HEGEL, 2001, p. 152, § 231.
 147 Ibid., p. 153, § 223.

No percurso desta caminhada da consciência, suprassume-se a perspectiva solipsista para uma subjetividade constituída através das relações estabelecidas com outras subjetividades. Como a consciência-de-si já não se encontra mais no processo dinâmico do desejo, pois agora sua alteridade também apresenta o elemento da dependência e independência, a consciência-de-si já não possui mais o domínio natural sobre sua alteridade, agora só é no reconhecimento do outro.

6 CONCLUSÕES

Ao final do desenvolvemos deste trabalho, baseado no que apresentamos em todo o seu percurso, pudemos concluir que para uma subjetividade se constituir como tal, necessita da relação entre sujeitos. Essa relação envolve o reconhecimento conforme o sentido que lhes dá Hegel. Quisemos, então, considerar a abrangência destes conceitos à medida que estão incluídos na constituição da subjetividade.

Compreendeu-se, ao final de tudo, que o conceito como ideia do Absoluto, capaz de erguer o conhecimento racional como a verdade do objeto, aparece, da própria manifestação histórica da filosofia, ou seja, da totalidade, e não de um fato reflexivo isolado. O que Hegel quer dizer com isso é que o Absoluto não se origina a partir do trabalho particular de cada indivíduo, mas apenas da história coletiva e racional do próprio percurso dialético do Espírito.

Pudemos perceber que a dialética hegeliana não é um artifício metodológico de cognição, isto apenas à reduzi-la a uma mero aplicativo epistemológico. Na verdade a dialética tem em si uma conotação intrinsecamente ontológica, ligada à constituição do ser.

A Introdução da *Fenomenologia do Espírito*, é a última parte a ser escrita, e apresenta a dialética completa. Nesse momento encontramos conceitos fundamentais que se seguiram por todo percurso da consciência até o saber absoluto. Também em nosso trabalho, em seu momento inicial, discutiu-se nesse caminho do conhecer, o como conhecer, que se identifica ao próprio objeto, ou seja “(...) o conhecer não é o desvio do raio, através do qual a verdade nos toca”¹⁴⁸. O conceito precisará se igualar ao objeto ao passo que o objeto se tornará igual ao sujeito. Hegel alude esse momento como um vir-a-ser, a cada nova descoberta modifica-se o objeto e a o que implicará na necessidade de um novo exame. Esse processo é a experiência, não apenas do objeto, mas da própria consciência.

Entendeu-se esse percurso da constituição da consciência, não somente como um processo gnosiológico, mas também prático, posto que Hegel tenha em

sua frente uma tarefa pedagógica, de condução da consciência mais simples até o ponto mais alto no âmbito da vida prática. Cada experiência vivida à leva adiante, a busca de experiências a conduz a verdades que findam tornando-se ilusórias, mas nesse processo de negação de verdades anteriores, a consciência encontra sempre uma nova verdade. Por isso a experiência torna-se um verdadeiro caminho de dúvidas e desespero, porque a cada novo momento o sujeito vê as suas convicções, concebidas como verdades absolutas se desfazendo. A cada momento o sujeitos se revela como um ser limitado no tocante ao ato de conhecer.

Mas, vimos em Hegel, que um erro superado é um momento de verdade¹⁴⁹. Os momentos de suprassunção das certezas são identificados como dialética, são experiências da consciência. Exatamente porque não se trata de apenas negar e eliminar a figura anterior, mas, uma negação que constrói e formaliza uma nova figura.

Embora o pensamento deva partir do saber imediato, necessita se elevar dessa condição inicial e desenvolver-se por meio da razão. Esse movimento foi apresentado nas suprassunções da certeza sensível, percepção e entendimento.

Ao passo que a certeza sensível permaneceu no isto, na sua simples imediatez, a percepção toma como o verdadeiro fundamento o universal. A certeza sensível apenas indicou o objeto, a percepção vai um pouco mais além, ela percebe o objeto, e o toma como verdadeiro. Deu ao objeto qualidades, o objeto é branco, é quadrado, salgado, mas ao mesmo tempo excluiu outras possibilidades, não é azul, nem doce, na percepção vimos a negação, a diferença.¹⁵⁰

A superação da percepção pelo entendimento se deu na superação da coisa, que para o entendimento passa a ser a força, a lei. No jogo das forças, que é o objeto para o entendimento das diferenças.

Vimos o entendimento como o reino da aparência, do fenômeno. Aqui a consciência ainda só se sabe Em si. A consciência só tomou conhecimento de si mesma em seu processo de formação enquanto consciência-de-si, seu saber não é mais somente em si, mas também para si. Seguindo um movimento interno de desenvolvimento, a consciência pode se satisfazer com esse saber inicial que busca

149 Ibd. p 64, § 74.

150 Ibid. p. 180, § 280.

em um Outro, mas, sobretudo, descobrir sua verdade em si mesma, é preciso se tornar consciência-de-si. Tudo aquilo que foi experiência do nas figuras anteriores, certeza sensível, na percepção, e no entendimento, são suprassumidos, negados, conservados e elevados, nos momentos da consciência-de-si.

Superado este estágio inicial, adentrou-se à discussão central: a formação da consciência de si. Na consciência-de-si foi desenvolvido o processo de suprassunção em relação à figura anterior, a consciência, que via o objeto externo somente em si e não como algo para si. Ou seja, a consciência não procurou vencer a distanciação entre sujeito e objeto. A consciência de si, em outro caminho, ao reconhecer-se no objeto tornou-se um com ele, tornou-se o sujeito que reconhece e o objeto que é reconhecido, o sujeito que estuda e é estudado, a consciência que forma a si mesma, o indivíduo plenamente consciente de si com ser existente no mundo dado. A consciência, portanto, não poderia superar o plano da natureza, somente a consciência de si, porque apenas essa última conhece, em realidade a si mesmo em sua existência geral no mundo, somente ela pode transformar o mundo.

Este conhecimento primeiramente manifesta-se pelo desejo. Como desejo incluem-se tanto os mais primitivos, tão somente biológicos como os mais refinados no plano espiritual. Entre todos estes se encontra o desejo de conhecer a existência, o desejo de interagir como o mundo, situação esta que somente o ser que alcançou o plano da consciência-de-si é capaz de realizar.

A consciência de si é inicialmente uma figura prática, em contraposição à figura teórica da consciência, que apenas analisa os objetos; a consciência de si vive. Os desejos avançam até encontrarem os desejos de outro, de outras consciências de si: é o desejo de reconhecer e ser reconhecido por outras consciências de si. Este momento de alteridade é seguido pela luta, o enfrentamento entre as consciências de si desejantes por reconhecimentos e autonomia: é a luta pela liberdade.

As duas consciências lutam colocando suas próprias vidas em risco em uma luta pela liberdade. No entanto somente aquela consciência que coloca todos os demais bens abaixo pela liberdade poderá usufruir desta condição. Por conseguinte, uma das consciências de si teme por sua vida, não consegue

determinar a liberdade como de mais valia que a própria vida e por isso é submetida como escrava. A consciência de si oposta, que realizou esta passagem elevou-se a condição de senhor. A dialética entre senhor e escravo talvez seja o ápice de toda a *Fenomenologia*. E como foi referido no segundo capítulo, ela é atemporal, não se situa em qualquer espaço físico ou temporal definido, porque sua manifestação alcança a magnitude da existência humana. O reconhecimento, que antes era recíproco, na dialética entre o senhor e escravo se torna desigual, porque o escravo reconhece o senhor como senhor, porém o senhor não realiza o mesmo com o escravo. O escravo somente reconquistará sua liberdade com o trabalho.

A dialética se encaminhará para estágio que Hegel denomina liberdade da consciência de si, representada pelas figuras: estoica, cética e consciência infeliz. A temática nessas três figuras está baseada na dicotomia entre singularidade e universalidade. A consciência existe como uma singularidade infinita, separada da exterioridade, sua vontade é negar o outro, porém, por resistir a interagir com o outro, sua negação da exterioridade não se concretiza. O estoicismo então atualiza-se no ceticismo que além de objetiva possuir em si mesmo a verdade, intenciona negar toda a exterioridade, e por isso afirma que não existe a verdade. O ceticismo consiste na negação infinita, que por seu próprio aspecto de desilusão com a exterioridade à conduzirá a infelicidade, a qual surge como a consciência cristã. Por ultimo, esta sofre com a tensão entre o mutável e o imutável, a existência terrena e a existência divina. É a busca por uma essência, que, não encontra no homem, é transferida para um ser transcendente.

Concluiremos retomando o último parágrafo do trabalho. No percurso desta caminhada da consciência, suprassume-se a perspectiva solipsista para uma subjetividade constituída através das relações estabelecidas com outras subjetividades. Como a consciência-de-si já não se encontra mais no processo dinâmico do desejo, pois agora sua alteridade também apresenta o elemento da dependência e independência, a consciência-de-si já não possui mais o domínio natural sobre sua alteridade, agora só é no reconhecimento do outro.

REFERÊNCIAS

- AQUINO, M.F. **Estruturas da Intersubjetividade**. *Revista Portuguesa de Filosofia* T. 34, Fasc. 2/3. (Abr-set, 1978), pp 243-257.
- BICCA, L. **Racionalidade moderna e subjetividade**. São Paulo. Edições Loyola. 1997.
- COLOMER, E. **El pensamiento alemán de Kant a Heidegger**. Barcelona: Editorial Herder, 1986, v. 2.
- D'DONDT, Jacques. **Hegel**. / Emília Piedade. São Paulo. Edições 70. 1965. (Distribuidor no Brasil: Livraria Martins Fontes).
- HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito** / Paulo Meneses. 6ª edição. Petrópolis. Editora Vozes. 2001.
- HYPOLITE, Jean, em, **Génesis y Esstructura de la Fenomenologia del Espiritu de Hegel** / Francisco Fernández Buey. Barcelona. Edicions s/a. 1974.
- LABARRIÈRE, J. P. **Fenomenologia do Espírito, uma introdução à “modernidade”**, São Leopoldo, Revista do Instituto Humanitas Unissinos, Edição 217 (abril) 2007, pp 20-27.
- _____. **La Fenomenologie do Espírito de Hegel**. Apud. Theresa Calvet de Magalhães. **O Reconhecimento em Hegel: Leituras de Labarrière**. Belo Horizonte, Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica, N. 7 (setembro), 2009, pp. 311-344.
- MENEZES, P. **Hegel & a Fenomenologia do Espírito**, Rio de Janeiro, Editora Zahar, 2003.
- _____. **Para ler a Fenomenologia do Espírito**. São Paulo, Loyola, 1992.
- MORAES, Alfredo de Oliveira. **A metafísica do conceito – sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências filosóficas de Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2003.
- _____. **Dialética da Alteridade**. Recife, *Ágora Filosófica*, Ano 1, nº 1, jan-jan/2001.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e Sociabilidade**. OLIVEIRA. São Paulo. Loyola. 1993. (coleção filosofia: 25).
- ROSENFELD, Denis L. **HEGEL**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 2005.
- TORRES, Jesus Vazquez. **A consciência infeliz em Hegel: significação e presença no pensamento contemporâneo**. Recife. *Ágora filosófica*. Ano 1, nº 1 jan-jun/2001.p 43-44.
- VAZ, C. H. L. **Antropologia filosófica II**. São Paulo, Loyola, 1992.

_____ **“Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental”**.
Síntese – Nova fase, N. 21 (Janeiro – abril), 1981, pp. 7-29.

_____ **Filosofia e Cultura na tradição ocidental**. Belo Horizonte.
Síntese Nova Fase. V. 20. N 63. 1993.

_____ Na apresentação que ele faz à tradução da **Fenomenologia do Espírito** / Paulo Meneses. 6ª edição. Petrópolis. Editora Vozes. 2001, feita por Paulo MENEZES, vol. I.