

NOTAS SOBRE O BICENTENÁRIO D'A *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*, DE HEGEL

Ubiracy de Souza Braga*

"*Die Wahrheit ist Konkret*". (Hegel).

Numa primeira aproximação não devemos perder de vista que a *Fenomenologia do Espírito de Hegel* (*Phänomenologie des Geistes*, 1807) representa a elaboração inicial de um *juízo filosófico a respeito da história*, e isto é importante na medida em que a noção de *consciência* (*Bewusstsein*), formulada assim, sugere ser tema central desse estudo. O espírito, dizia Hegel, não pode conhecer-se diretamente. É preciso que negue previamente, de certo modo, que saia de si e se torne "estranho a si mesmo", exteriorizando-se e produzindo sucessivamente todas as formas do real – *quadros do pensamento, natureza, história*; e depois que reverta à origem, alcançando assim o conhecimento verdadeiro, a filosofia do espírito absoluto. Afastando-se de si, exteriorizando-se, para voltar depois a si mesma, a idéia triunfa do que a limitava, afirmando-se na negação das suas negações sucessivas. A *Fenomenologia do Espírito* mostra como a consciência se eleva, pouco a pouco, desde as formas elementares da *sensação* até à *ciência*, identificada por Hegel, aliás, com a racionalidade da religião – tal como o valor absoluto da religião cristã se integra na verdade do saber.

Como é sabido, todavia, o prólogo à *Fenomenologia* é posterior a redação da obra. Foi escrito, "passado já o tempo, quando o próprio Hegel pode tomar consciência de seu avanço e sua descoberta". Tinha como objetivo principal assegurar o ligamento entre a *Fenomenologia*, a qual só aparece como "a primeira parte da ciência", e a *Lógica* que, situando-se em uma perspectiva distinta da adotada pela *Fenomenologia*, deve constituir o primeiro momento de uma *Enciclopédia*. Explica-se, pois, que neste prólogo que é algo assim como um gonzó entre a *Fenomenologia* e a *Lógica*, Hegel se sentira fundamentalmente preocupado em dar uma idéia geral de todo o seu sistema.

Aliás, sem nos perdermos em digressões inúteis e vazias de sentido, vale lembrar que, como é bem conhecido, é no começo de sua metafísica que Aristóteles põe o problema do *saber* por excelência, que é justamente aquilo que chamou de *filosofia primeira*. Contudo, só depois da edição de Andrônico de Rodes é que se

passou a chamar tradicionalmente *metafísica*. Por quê? Os livros de filosofia primeira foram colocados depois dos de física, e levaram a denominação *tà metà tà physikà*; esta denominação puramente *editorial*, interpretou-se depois, positivamente, como um *mais além* da física, como uma “transfísica”, e deste acaso, nasceu o nome e a concepção filosófica *Metafísica*. Com Hegel ocorreu algo semelhante, no caso por pressão de seu Editor. Hegel renunciou a publicação de todo seu *sistema* (*System der Wissenschaft*) em uma só obra. Ao longo de sua redação, a *Introdução* acabou convertendo-se na primeira parte do “sistema da ciência” e assim nasceu a *Phänomenologie des Geistes*, quando todavia o contrato com o Editor Joseph Anton Göbhardt, em Bamberg, previa uma *Lógica* e uma *Metafísica* como primeira parte do sistema precedidas por uma *Introdução* que levaria o título de *Fenomenologia*.

Desta forma, a *Introdução* (*Eileitung*) à *Fenomenologia* foi concebida ao mesmo tempo em que a obra é redatada em primeiro termo; parece, pois, que encerra o primeiro pensamento do que saiu toda a obra. Verdadeiramente constitui uma *Introdução* em sentido literal aos três primeiros momentos de toda a obra, isto é: a *consciência*, a *autoconsciência* e a *razão* -, enquanto a última parte da *Fenomenologia*, que contém os particularmente importantes desenvolvimentos sobre o Espírito e a Religião, ultrapassa por seu conteúdo a *Fenomenologia* tal como é definida *stricto sensu* na citada *Introdução*.

Ao que parece é como se Hegel entrasse no marco de “desenvolvimento fenomenológico” com algo que em princípio não deveria haver ocupado um posto nele. Não obstante, seu estudo, em maior medida que o do *prólogo*, nos permitirá elucidar o sentido da obra que Hegel quis escrever, assim como a *técnica* que para ele representa o desenvolvimento fenomenológico. Precisamente porque a “introdução” não é, como o “prólogo”, um anexo posterior que contém consideráveis informações gerais sobre o objetivo que se propunha o autor e as relações que sua obra tem com outros tratados filosóficos do mesmo tema. Ao contrário, de acordo com Hyppolite (1974), “a introdução é parte integrante da obra, constitui o delineamento mesmo do problema e determina os meios postos em prática para resolvê-lo”.

Em primeiro lugar, Hegel define na *Introdução* como se coloca para ele o problema do conhecimento. Vemos como em certo aspecto retorna ao ponto de vista de Kant e de Fichte. A *Fenomenologia* não é uma noumenologia nem uma ontologia, mas segue sendo todavia um conhecimento do Absoluto, pois, que outra coisa poderia conhecer se “só o Absoluto é verdadeiro, ou só o verdadeiro é Absoluto?”.

Não obstante, em vez de apresentar o saber do Absoluto "em si para si", Hegel considera o saber tal como é na *consciência* e precisamente desde esse saber fenomênico, mediante sua autocrítica, é como se eleva ao saber absoluto.

Em segundo lugar, Hegel define a *Fenomenologia* como desenvolvimento e "cultura", - no sentido de "seu progressivo afinamento da consciência" -, natural acerca da ciência, isto é o saber filosófico, o saber do Absoluto; por sua vez indica a necessidade de uma evolução. Em último lugar, Hegel precisa a *técnica* do desenvolvimento fenomenológico, mostra em que sentido este desenvolvimento é precisamente *obra própria da consciência* que faz sua aparição na experiência, em que sentido é suscetível de ser repensado em sua necessidade pela filosofia.

Na Introdução à *Fenomenologia* Hegel repete suas críticas a uma filosofia que não fosse mais que "teoria do conhecimento". E não obstante, a *Fenomenologia*, como têm assinalado todos os seus comentaristas, marca em certos aspectos um retorno ao ponto de vista de Kant e de Fichte. Em que novo sentido devemos entendê-lo? Ora, se o saber é um instrumento, modifica o objeto a conhecer e não nos apresenta em sua pureza; se for um meio tampouco, nos transmite a verdade sem alterá-la de acordo com a própria natureza do meio interposto. Se o saber é um instrumento, isto supõe que o sujeito do saber e seu objeto se encontram separados; por conseguinte, o Absoluto seria distinto do conhecimento: *nem o Absoluto poderia ser saber de si mesmo, nem o saber poderia ser saber do Absoluto*. Contra tais pressupostos a existência mesma da ciência filosófica, que conhece efetivamente, é já uma afirmação.

Não obstante, esta afirmação não poderia bastar porque deixa a margem a afirmação de outro saber; é precisamente esta dualidade o que reconhecia Schelling quando opunha no *Bruno* o saber fenomênico e o saber absoluto, mas não mostrava os laços entre um e outro. Uma vez colocado o saber absoluto não se vê como é possível no saber fenomênico, e o saber fenomênico por sua parte fica igualmente cortado do saber absoluto. De outra parte, Hegel volta ao saber fenomênico, isto é, ao saber da *consciência comum*, e pretende mostrar como aquele conduz necessariamente ao saber absoluto, ou também que ele mesmo é um saber absoluto que todavia não se sabe como tal.

Enfim, se a *Fenomenologia* é "o itinerário da alma que se eleva ao espírito por meio da consciência", fora de dúvida a idéia de semelhante itinerário foi sugerida a

Hegel *pari passu* com a convergência entre as obras *literárias*, como também aquelas que nos parecem referidas como “novelas de cultura” tendo em vista a leitura feita sobre o *Emílio* de Jean-Jacques Rousseau e que, na dita obra encontrava uma primeira história da *consciência natural* elevando-se por si mesma a liberdade, através das experiências que lhe são próprias e que são particularmente *formadoras*. Ou seja, ao “formar a coisa, forma-se a si mesmo”.

De acordo com Gadamer (1988), já nessa descrição de Hegel sobre a “formação prática”, reconhece-se a determinação fundamental do espírito histórico: *a de se reconciliar consigo mesmo, e de reconhecer-se a si mesmo na diversidade*. Essa determinação se torna inteiramente nítida na idéia de “formação teórica”. Comportar-se teoricamente já é, como tal, um alheamento, ou seja, uma exigência ‘de ocupar-se com um não-imediato, com algo de natureza estranha, com algo da reminiscência, que pertença à memória e ao pensamento’. A *formação teórica* conduz, assim, além do que o homem sabe e vivencia imediatamente. Consiste em aprender que também o diferente tem sua validade e encontrar pontos de vista universais, a fim de apreender a coisa, isto é, ‘o que há de objetivo na sua liberdade’ e isento de interesses egoísticos. Reconhecer no estranho o que é próprio, familiarizar-se com ele, eis o movimento fundamental do espírito cujo ser é apenas o retorno a si mesmo a partir do diferente.

Assim, Hegel que parte da *consciência comum*, não podia situar como princípio primeiro uma dúvida universal que só é própria da reflexão filosófica. Por isso mesmo ele segue o caminho aberto pela *consciência* e a história detalhada de sua *formação*. Ou seja, a *Fenomenologia* vem a ser *uma história concreta da consciência, sua saída da caverna e sua ascensão à Ciência*. Daí a *analogia* que em Hegel “existe de forma coincidente entre a história da filosofia e a história do desenvolvimento do pensamento”, mas este desenvolvimento é necessário, como força irresistível que se manifesta lentamente através dos filósofos, que são “instrumentos de sua manifestação”. Assim, preocupa-se apenas em definir os sistemas, sem discutir as peculiaridades e opiniões dos diferentes filósofos. Na determinação do sistema, o que o preocupa é a categoria fundamental que determina o todo do sistema, e o assinalamento das diferentes etapas, bem como as vinculasses destas etapas que conduzem à síntese do espírito absoluto.

Para compreender o “sistema hegeliano” é necessário começar por uma *representação*, que ainda não sendo totalmente exata permite, ao ler a obra de

Hegel, a seleção de afirmações e preenchimento do sistema abstrato até, por um “salto dialético”, alcançar a transformação da representação numa noção clara e exata. Assim, temos a passagem da representação abstrata, para o conceito claro e concreto através do acúmulo de *determinações*. Aquilo que por *movimento dialético* separa e distingue perenemente a identidade e a diferença, sujeito e objeto, finito e infinito, é a alma vivente de todas as coisas, a Idéia Absoluta que é a força geradora, a vida e o espírito eterno. Mas a Idéia Absoluta seria uma existência abstrata se a noção de que procede não fosse mais que uma unidade abstrata, e não o que é em realidade, isto é, a noção que, “por um giro negativo sobre si mesma, revestiu-se novamente de forma subjetiva”.

A determinação mais simples e primeira que o espírito pode estabelecer é o Eu, a faculdade de poder abstrair todas as coisas, até sua própria vida. Chama-se idealidade, idealização, precisamente esta supressão da exterioridade. Entretanto, o espírito não se detém na apropriação, transformação e dissolução da matéria em sua universalidade, mas, enquanto consciência religiosa, por sua faculdade representativa, penetra e se eleva através da aparência dos seres até esse poder divino, uno, infinito, que conjunta e anima interiormente todas as coisas, enquanto pensamento filosófico, isto é, como seu princípio universal, a *idéia* eterna que as engendra e nelas se manifesta. Hegel, afirma, portanto, que o espírito finito se encontra inicialmente numa união imediata com a natureza, a seguir em oposição com esta e finalmente em identidade com esta, porque suprimiu a oposição e voltou a si mesmo e, conseqüentemente, o espírito finito é a *idéia*, mas idéia que girou sobre si mesma e que existe por si em sua realidade.

A *Idéia absoluta* que para realizar-se colocou como oposta a si, à natureza, produz-se através dela como espírito, que através da supressão de sua exterioridade entre inicialmente em relação simples com a natureza, e, depois, ao encontrar a si mesma nela, torna-se consciência de si, espírito que conhece a si mesmo, suprimindo assim a distinção entre sujeito e objeto, chegando assim a Idéia a ser *por si* e *em si*, tornando-se unidade perfeita de suas diferenças, sua absoluta verdade. Com o surgimento do espírito através da natureza abre-se a história da humanidade e a história humana é o processo que medeia entre isto e a realização do espírito “consciente de si”. A filosofia hegeliana centra sua atenção sobre esse processo e as contribuições mais expressivas de Hegel ocorrem precisamente nesta esfera, do espírito.

Melhor dizendo, para Hegel, à existência na consciência, no espírito chama-se *saber, conceito pensante*. O espírito é também isto: “trazer à existência, isto é, à consciência”. Como consciência em geral tenho eu um objeto; uma vez que eu existo e ele está na minha frente. Mas enquanto o Eu é o objeto de pensar, é o espírito precisamente isto: “produzir-se, sair fora de si, saber o que ele é”. Nisto consiste a grande diferença: *o homem sabe o que ele é*. Logo, em primeiro lugar, ele é real. Sem isto, a razão, a liberdade não são nada. O homem é essencialmente razão. O homem, a criança, o culto e o inculto, é razão. Ou melhor, a possibilidade para isto, para ser razão, existe em cada um, é dada a cada um.

Entretanto, a razão não ajuda em nada a criança, o inculto. É somente uma possibilidade, embora não seja uma possibilidade vazia, mas possibilidade real e que se move em si. Assim, por exemplo, dizemos que o homem é racional, e distinguimos muito bem o homem que nasceu somente e aquele cuja razão educada está diante de nós. Isto pode ser expresso também assim: o que é em si, tem que se converter em objeto para o homem, chegar à consciência; assim chega para ele e para si mesmo. Deste modo o homem se duplica. Uma vez, ele é razão, é pensar, mas em si: outra, ele *pensa*, converte este ser, seu em si, em objeto do pensar. Assim o próprio pensar é objeto, logo objeto de si mesmo, então o homem é por si. A racionalidade produz o racional, o pensar produz os pensamentos. *O que o ser em si é se manifesta no ser por si*.

Todo conhecer, todo aprender, toda visão, toda ciência, inclusive toda atividade, não possui nenhum outro interesse além do aquilo que “é em si”, no interior, manifestar-se desde si mesmo, produzir-se, transformar-se objetivamente. Nesta diferença se descobre toda a diferença na história do mundo. Os homens são todos racionais. O formal desta racionalidade é que o homem seja livre. Esta é a sua natureza. Isto pertence à essência do homem. O europeu sabe de si, é objeto de si mesmo. A determinação que ele conhece é a liberdade. Ele se conhece a si mesmo como livre. O homem considera a liberdade como sua substância. Se os homens “falam mal de conhecer é porque não sabem o que fazem”¹. Conhecer-se, converter-se a si mesmo no objeto (do conhecer próprio) e *o fazem relativamente poucos*. Mas o homem é livre somente se sabe que o é. Pode-se também em geral falar mal do saber, como se quiser. Mas somente este saber libera o homem. O conhecer-se é no espírito a existência. Portanto isto é o segundo, esta é a única diferença da existência

(*Existenz*) a diferença do separável. O Eu é livre em si, mas também por si mesmo é livre e eu sou livre somente enquanto existo como livre.

A terceira determinação é que o que *existe em si*, e o que *existe por si* são somente uma e mesma coisa. Isto quer dizer precisamente *evolução*. O em si que já não fosse em si seria outra coisa. Por conseguinte haveria ali uma variação, mudança. Na mudança existe algo que chega a ser outra coisa. Na evolução podemos também sem dúvida falar da mudança, mas esta mudança deve ser tal que o outro, o que resulta, é ainda idêntico ao primeiro, de maneira que o simples, o ser em si não seja negado.

É algo concreto, algo distinto. Entretanto contido na unidade, no em si primitivo. O gérmen se desenvolve assim, não muda. Se o gérmen fosse mudado desgastado, triturado, não poderia evoluir. Esta unidade do existente, o que existe, e do que é em si é o essencial da evolução. É um conceito especulativo, esta unidade do diferente, do gérmen e do desenvolvido. Ambas estas coisas são duas e no entanto uma. É um conceito da razão. Por isso só todas as outras determinações são inteligíveis, mas o entendimento abstrato não pode conceber isto. *O entendimento fica nas diferenças, só pode compreender abstrações, não o concreto, nem o conceito.*

Resumindo, teremos uma única vida a qual está oculta. Mas depois entra na existência e separadamente, na multiplicidade das determinações, e que com graus distintos, são necessárias. E juntas de novo, constituem *um* sistema. Essa representação é uma imagem da história da filosofia. O primeiro momento era o em si da realização, e em si do gérmen etc. O segundo é a existência, aquilo que resulta. Assim, o terceiro é a identidade de ambos, mais precisamente agora o fruto da evolução, o resultado de todo este movimento. E a isto Hegel chama abstratamente "o ser por si". É o "por si" do homem, do espírito mesmo. Somente o espírito chega a ser verdadeiro por si, idêntico consigo. O que o espírito produz, seu objeto, é ele mesmo. Ele é um desembocar em seu outro. O desenvolvimento do espírito é um desprendimento, um desdobrar-se, e por isso, ao mesmo tempo, um desafoço.

Enfim, para Hegel a evolução não somente faz *aparecer* o interior originário, exterioriza o concreto contido já no *em si*, e este concreto chega a ser *por si* através dela, impulsiona-se a si mesmo a este ser *por si*. O concreto é em si diferente, mas logo só em si, pela aptidão, pela potência, pela possibilidade. O diferente está posto ainda em unidade, ainda não como diferente. É em si distinto e, contudo, simples. É

em si mesmo contraditório.

Posto que é através desta contradição impulsionado da aptidão, deste este interior à qualidade, à diversidade; logo cancela a unidade e com isto faz justiça às diferenças. Também a unidade das diferenças ainda não postas como diferentes é impulsionada para a dissolução de si mesma. O distinto (ou diferente) vem assim a ser atualmente, na existência. Porém do mesmo modo que se faz justiça à unidade, pois o diferente que é posto como tal é anulado novamente. Tem que regressar à unidade; porque a unidade do diferente consiste em que o diferente seja um. E somente por este movimento é a unidade verdadeiramente concreta.

NOTAS

(1) Salvo engano, esta assertiva – hegelianamente falando –, influenciou decisivamente o autor porque deu nome a um texto filosófico e psicanalítico. Cf. Slavoj Žižek, *Ils ne savent pas ce qu'ils font (Le sinthome idéologique)*. Paris: Point Hors Ligne, 1990, até porque é a mais elementar definição do desconhecimento *próprio* à ideologia. Ou, como diz Marx, baseado em Hegel, "Sie wissen es nicht, aber sie tun es".

BIBLIOGRAFIA GERAL CONSULTADA

Escólio: "O Prefácio à *Fenomenologia* foi escrito por Hegel nos primeiros dias do ano de 1807, em Bamberg, onde corrigia as provas para a edição da obra. É, pois, mais propriamente um Posfácio, no que diz respeito à *Fenomenologia*, e constitui, na realidade, uma grandiosa introdução ao sistema de Ciência que Hegel projetava publicar na época, e do qual a *Fenomenologia* seria justamente a primeira parte, como reza o frontispício da edição original (...). Na preparação da 2ª edição da *Fenomenologia*, interrompida pela morte (1831), Hegel suprimiu do título a parte que reza: Sistema da Ciência, Primeira Parte, deixando simplesmente *Fenomenologia do Espírito*, título que prevaleceu a partir da edição de J. Schulze (1832)...". Cf. edição brasileira "A Fenomenologia do Espírito", p. 5.

Neste sentido ver G.W.F. Hegel, *System der Wissenschaft/Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main; Suhrkamp, 1986; "Bewusstsein", pp. 82-136; Idem, *Introdução à História da Filosofia*. São Paulo: Hemus Editora, 1983; Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Éditions Gallimard, 1973; Idem, *La*

Dialectica de lo Real y la Idea de la Muerte en Hegel. Buenos Aires: Editorial La Pleyade, 1972; Pierre-Jean Labarrière, *Structures et Mouvement Dialectique dans la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel*. Paris: Éditions Aubier, 1975; Jean Hyppolite, *Genesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Edicions 62, 1974; G. W. F. Hegel, "A Fenomenologia do Espírito" In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980; J. Wahl, *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*. Paris: PUF, 1951. Max Horkheimer e Theodor Adorno, *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985, afirmam que: "não é apenas o esclarecimento do século dezoito que é irresistível, como atestou Hegel, mas (e ninguém sabia melhor do que ele) o movimento do pensamento", p. 33; Hans-Georg Flickinger, "Excurso (II) sobre a Fenomenologia do Espírito" In: *Marx e Hegel: o porão de uma filosofia social*. Porto Alegre: L&PM:CNPq, 1986; Leandro Konder, em *A Derrota da Dialética. A Recepção das Idéias de Marx no Brasil, até o Começo dos anos Trinta*. Rio de Janeiro: Campos, 1988, afirma o seguinte: "Na *Fenomenologia do Espírito*, o 'saber absoluto' pressupõe – e simultaneamente elucida – a 'experiência da consciência' em todas as suas 'figuras', desde a 'certeza sensível' e da 'percepção' até o ponto de chegada proporcionado pelo 'espírito', que adquire a plena consciência de si mesmo, depois de superar as limitações do 'discernimento' ('Verstand'), da 'consciência de si' e da 'razão' ('Vernunft')", pp. 4-5; Hans-Georg Gadamer, *Verdade e Método. Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1988. Para uma visão abrangente ver "Dialética". *Enciclopédia Einaudi*. Volume 20. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1988 entre outros.

RESUMO: Em vista da proximidade do bicentenário da edição da *Phänomenologie des Geistes*, (1807-2007) de Hegel, intuímos algumas questões conceituais em torno de sua interpretação filosófica da história. Além disso, trata-se hic et nunc de compreender o sentido da obra que Hegel quis escrever, assim como a técnica de interpretação que para ele representa o desenvolvimento fenomenológico da ciência.

PALAVRAS-CHAVE: técnica de interpretação; filosofia da história; história; fenomenologia do espírito; ciência.

*Sociólogo (UFF), Cientista Político (UFRJ). Doutor em Ciências junto à Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo. Professor da Coordenação do Curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Ceará – Uece.
E-mail: usbraga@hotmail.com