

# **Lógica da Alteridade**

*Comitê Editorial da Série*



# Filosofia & Interdisciplinaridade

- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Gonçalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgato**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draíton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernilo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, UFSC, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauo Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Miguel Giusti**, PUCP, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

# Lógica da Alteridade

Uma leitura da figura do  
Senhor e do Servo de Hegel

André Oliveira Costa



**Direção editorial:** Agemir Bavaresco

**Diagramação e capa:** Lucas Fontella Margoni

**Imagem da capa:** Décalcomanie (1966), por René Magritte

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)  
[https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Série Filosofia e Interdisciplinaridade – 10

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

COSTA, André Oliveira

Lógica da Alteridade: uma leitura da figura do Senhor e do Servo de Hegel [recurso eletrônico] / André Oliveira Costa -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2014. **(Atualizado 2019)**

224 p.

ISBN - 978-85-66923-23-0

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 2. Dialética. 3. Sujeito. 4. Alteridade. I. Título. II. Série.

---

CDD-193

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia Alemã 193

Para *Fernanda C. Abrão*



## **ABREVIATURAS DAS OBRAS DE G. W. F. HEGEL**

*FE* = Fenomenologia do Espírito (Phänomenologie des Geistes), 1807.

*CL* = Ciência da Lógica (Die Wissenschaft der Logik), 1812/1816.

*ECF (I)* = Enciclopédia das Ciências Filosóficas – Vol. I: Ciência da Lógica (Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften – Vol. I: Wissenschaft der Logik), 1830.

*ECF (III)* = Enciclopédia das Ciências Filosóficas – Vol. III: Filosofia do Espírito (Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften – Vol. III: Philosophie des Geistes), 1830.





# Sumário

|  |           |
|--|-----------|
| <b>Apresentação.....</b>                                       | <b>13</b> |
| <b>Dialética de algo e outro na lógica hegeliana</b>           |           |
| 1. Estrutura processual de algo que se torna outro .....       | 14        |
| 2. Dialética de algo: Mesmidade ou Alteridade? .....           | 16        |
| 3. Rememorando a alteridade lógica de algo e outro .....       | 18        |
| <b>Introdução.....</b>   | <b>21</b> |
| <b>1.....</b>  | <b>27</b> |
| <b>Estatuto lógico da alteridade hegeliana</b>                 |           |
| 1.1 – Alteridade nos sistemas filosóficos.....                 | 30        |
| a) Alteridade Abstrata.....                                    | 34        |
| b) Alteridade Dialética .....                                  | 37        |
| c) Alteridade Especulativa .....                               | 41        |
| 1.2 – Alteridade no Sistema hegeliano .....                    | 47        |
| <b>2 .....</b>   | <b>57</b> |
| <b>A Alteridade na Ciência da Lógica</b>                       |           |
| 2.1 – Os três momentos lógicos da alteridade .....             | 57        |
| 2.1.1 – Alteridade Imediata da Doutrina do Ser .....           | 72        |
| 2.1.2 – Alteridade Exterior da Doutrina da Essência.....       | 74        |
| 2.1.3 – Alteridade Objetiva da Doutrina do Conceito .....      | 79        |
| 2.2 – A Alteridade na Lógica da reflexão.....                  | 82        |
| 2.2.1 – A reflexão ponente.....                                | 86        |
| 2.2.2 – A reflexão exterior .....                              | 87        |
| 2.2.3 – A reflexão determinante.....                           | 89        |
| <b>3 .....</b>   | <b>93</b> |
| <b>Estatuto fenomenológico da alteridade hegeliana</b>         |           |
| 3.1 – Modelos hermenêuticos da alteridade fenomenológica ..... | 94        |

|   |            |
|---|------------|
| 3.1.1 – Alexandre Kojève e o modelo antropológico .....                   | 95         |
| 3.1.2 – Jean Hyppolite e o modelo subjetivo/objetivo .....                | 100        |
| 3.1.3 – Pierre-Jean Labarrière e o modelo parte/todo.....                 | 103        |
| 3.2 – A “lógica por trás da consciência” .....                            | 112        |
| 3.2.1 – O lugar da Fenomenologia do Espírito no Sistema de Hegel .....    | 112        |
| 3.2.2 – A lógica das figuras fenomenológicas .....                        | 120        |
| 3.3 – A alteridade na experiência da consciência.....                     | 129        |
| <b>4 .....</b>  | <b>145</b> |
| <b>A alteridade na Fenomenologia do Espírito</b>                          |            |
| 4.1 – A alteridade objetiva da consciência.....                           | 149        |
| a) Certeza Sensível.....  | 149        |
| b) Percepção .....  | 154        |
| c) Força e Entendimento .....   | 156        |
| 4.2 – A alteridade subjetiva da autoconsciência.....                      | 157        |
| 4.2.1 – O Desejo e a emergência da Alteridade Subjetiva .....             | 163        |
| 4.2.2 –A lógica da alteridade da figura do <i>Senhor e do Servo</i> ..... | 170        |
| a) O esquema lógico do reconhecimento.....                                | 177        |
| b) A luta de vida ou morte.....   | 184        |
| c) A reflexão na figura do <i>Senhor e do Servo</i> .....                 | 193        |
| <b>Considerações Finais.....</b>  | <b>215</b> |
| <b>Referências Bibliográficas .....</b>                                   | <b>221</b> |

## **Apresentação**

### **Dialética de algo e outro na lógica hegeliana**

*Agemir Bavaresco*

O livro *Lógica da Alteridade* de André Oliveira Costa é uma leitura lógico-fenomenológica da figura do Senhor e do Servo de Hegel. O autor explicita a rede conceitual da alteridade na *Ciência da Lógica*, entendendo que aqui se encontra a base para legitimar o estatuto da alteridade hegeliana. Ele faz uma reconstrução dos três momentos lógicos da alteridade na esfera do Ser, da Essência e do Conceito, para deter-se com mais precisão na lógica da reflexão como momento por excelência que constitui o movimento da relação que se interioriza e exterioriza na alteridade essencial. De posse desta base lógica, André examina a alteridade fenomenológica, adotando como pressuposição de que há uma lógica operando por trás da consciência. Então, ele examina a alteridade tanto na consciência como na autoconsciência, para deter-se, especialmente, na clássica figura do Senhor e do Servo, em que ocorre a luta por reconhecimento, como experiência de alteridade, espalhando-se como modelo lógico-fenomenológica da filosofia hegeliana.

Nós apresentamos, abaixo um breve estudo da alteridade na dialética entre o algo e o outro, ratificando a

tese do livro de André, isto é, o pensamento hegeliano é uma rede conceitual lógico-ontológica que se estrutura na dinâmica da alteridade.

### 1. Estrutura processual de algo que se torna outro

Na *Ciência da Lógica*, no capítulo 2, Lógica do ser-aí, Hegel trata da Finitude, começando com uma introdução em que ele expõe os momentos de todo o percurso lógico. Ele faz uma breve recapitulação metodológica, lembrando que a primeira parte do ser-aí (ser-aí em geral, qualidade e algo) tem uma estrutura em que predomina a determinação afirmativa. Enquanto que, a segunda parte da finitude (algo e outro, ser-em-si e ser-para-outro, determinação, constituição e limite e algo como finito) tem uma estrutura negativa, isto é, a negação do algo está dentro de si, introduzindo o tema da alteridade, a partir da categoria do outro.

Aqui, novas categorias são introduzidas, tais como *algo*, *outro*, *ser-em-si*, *ser-para-outro*, *determinação*, *constituição*, *limite e finito*. A categoria *algo* oscila em ser *outro*, por isso, inicialmente, está numa posição de indiferença e imediação. A negação é algo que está fora dela, sendo o ser-em-si contra o ser-para-outro. Depois, há um desdobramento da categoria *algo* em dois momentos que passam um no outro, tendo uma *constituição* imanente em que o algo tem um *limite* e por isso torna-se *finito* (cf. LS, 2003, § 1-4)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Texto usado da versão alemã para tradução: G.W.F. Hegel. *Wissenschaft der Logik I*. Theorie Werkausgabe in 20 Bänden. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel, Vol. 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969. Doravante usaremos a abreviação LS (= Lógica do Ser), conforme Tradução: Christian Iber. Revisão: Karl Heinz Efkens, Agemir BavareSCO e Tomás Farcic Menk. Porto Alegre, 2013 (texto usado em Seminário).

Constata-se o movimento que avança progressivamente da indiferença do algo para outro, subsistindo um ao lado do outro, ainda de forma exterior para um face a face em que um acolhe o outro. Então, temos a determinação do algo que se constitui de forma imanente dando-se um limite. Há um movimento de interação em que o algo se automanifesta, duplicando-se como ser-em-si e ser-para-outro, ou seja, movimento de negação interna e externa no próprio algo limitado. Assim, o algo limitado torna-se um finito através de sua negação imanente, ou seja, passou-se do algo afirmativo do ser-aí em geral para o algo negativo da finitude. O *algo* se tornou *outro* pelo movimento da negação, isto é, o algo introduziu nele próprio a alteridade. Por isso, a alteridade é constitutiva do próprio ser-aí como algo limitado e finito.

Recapitulando a introdução da finitude: Apenas no início, em que algo e outro estão face a face de modo indiferente, a negação cai fora de ambos. No desenvolvimento das categorias ser-em-si e ser-para-outro, determinação, constituição e limite, o algo sempre está relacionado a outro. O desenvolvimento do algo e outro ocorre na direção da negatividade exterior para a negatividade interior. Dito de outra forma, o desenvolvimento da negatividade interior do algo se dá através do outro, pois a negatividade e a alteridade se pressupõem mutuamente.

Qual é a estrutura lógica do algo como finito? Algo e outro no momento do *limite* se mostram como finitos, pois, eles negam a si mesmos como a negação da negação. Então, o limite de algo e outro se automanifesta como negação da negação tornando-se contraditório.

## 2. Dialética de algo: Mesmidade ou Alteridade?

Hegel apresenta a dialética do algo e outro em três momentos: 1º) Algo e outro são, apenas, sendo-aí, enquanto os dois são algo. 2º) Algo e outro tornam-se dois polos: A e B. Ou seja, cada um é o outro do outro, isto é, ambos são outros. Como estabelecer a diferença entre os dois? Hegel afirma que isto pode ser feito com o pronome demonstrativo *este*, ou seja, *este A*, *este B*. Porém, este demonstrar é um ato exterior ao próprio algo. O demonstrar não apresenta nenhuma diferença entre este A, ou este B, porque o este apenas afirma o universal. Hegel retoma o tema clássico da linguagem, de que ao falar sobre o mundo o fazemos a partir do universal. Não somos capazes de captar o objeto singular, não damos um nome a um singular, mas ao demonstra-lo o inserimos dentro de um conceito universal. “Opina-se expressar algo perfeitamente determinado por ‘esté’; não se vê que a linguagem, como obra do entendimento, pronuncia apenas o universal, exceto no nome de um objeto singular” (LS, 2013, §2).

Assim, a dialética de algo e outro confirma a tese de que ambos são outros, pois o algo não pode ser assegurado como afirmativo frente a seu ser-outro. A dialética do *este* mostra que ao indicar *este* não fazemos referência a um algo, especificamente, determinado ou individual, mas expressamos apenas um universal. Portanto, *este* é aplicável a todos os objetos: “Todos e cada algo são assim mesmo bem estes, como eles são também outros” (LS, 2013, § 2, Ba). Ao opinar *este* ou *aquela* não estamos expressando algo especificamente individualizado, pois apenas nomes designam algo individual. Portanto, ao indicar o algo

indeterminado, sob o ponto de vista do conteúdo categorial, apenas dizemos o universal.

O ato de representar é incapaz de captar a alteridade, isto é, o outro no ser-aí. Então, a representação faz comparações entre os vários *estes*, de modo externo ao objeto. Ela não é capaz de penetrar no interior do algo e outro, captando o seu movimento interno de negação e reflexão. Por isso, a representação fixa-se na *mesmidade*, ou seja, ela apenas vê o mesmo e não percebe a diferença entre algo e outro. “Essa *mesmidade* das determinações cai, porém, igualmente apenas na reflexão exterior, na comparação de ambos” (LS, 2013, § 4).

Algo e outro são tanto algo como outro, portanto, o mesmo. Porém, o pensar da representação, próprio da lógica do entendimento, não apreende o segundo momento como sendo mais pleno do que o primeiro, isto é, que ambos são outros. A verdade está em se tornar outro. Por isso, o pensar da representação não pode fazer o passo para o terceiro momento. Hegel afirma que o outro é o mesmo que o algo (posição do pensar da representação), no entanto, também é diverso do algo (posição do pensar dialético). Ou seja, o outro está em relação ao algo e é o mesmo algo (pensar da representação), porém, o outro tem um *status* autônomo: Ele é também “para si fora” do algo (pensar dialético). Esse será o terceiro momento em que surgirá o segundo significado do outro.

O 3º momento descreve a dialética do *outro* nesses desdobramentos: uno X dual, igual X desigual, idêntico X diferente. (a) O outro que surge do algo é diferente, isto é, ocorre a oposição entre o uno e o dois, pois o outro como *uno* se torna *dual*, não dualista, mas dual no sentido de que se vincula a outro momento diferente de seu desdobramento

interno, permanecendo em relação de coerência e reciprocidade. Hegel menciona a relação do espírito e a natureza física enquanto um exemplo para os dois significados do conceito de outro. A natureza é o outro do espírito, porém, como algo exterior, sendo fora de si. Por isso, a natureza nesse caso não expressa uma qualidade de ser outro nela mesma. Ou seja, falta a natureza física a dialética do outro. (b) Depois, o outro como *igual* se torna o *desigual*, pois ele se transformou em outro nele mesmo. (c) Enfim, o outro como *idêntico* a si, completou a sua reflexão de ser-outro, portanto, torna-se *diferente*. O outro “está posto como refletido em si com o suprassumir do ser outro, algo *idêntico* a si, do qual, com isso, ao mesmo tempo, o ser-outro que é momento do mesmo é um diferenciado” (LS, 2013, § 6).

### **3. Rememorando a alteridade lógica de algo e outro**

Algo e outro expressam o sujeito, na medida em que são pronomes indefinidos, com os quais nos referimos aos objetos. O conteúdo de algo e outro são determinados, posteriormente, pois eles expressam qualquer objeto, isto é, qualquer algo ou qualquer outro.

Quais são os argumentos usados por Hegel para passar da primeira afirmação (“Algo e outro são ambos sendo-aí ou algo”) para a segunda afirmação (“Cada um é igualmente o outro”)? De fato, o algo é uma única categoria que se desdobra e se diferencia, adquirindo novos conteúdos à medida que a Lógica é apresentada em seus capítulos e partes internas formando uma rede categorial mais complexa. Trata-se de um monismo que vai se diferenciando de forma dual, isto é, constituindo-se como alteridade. A



primeira afirmação descreve a categoria algo e outro na sua indiferença sem conteúdo. A segunda afirmação apresenta uma passagem entre algo e outro, isto é, temos uma relação que passa do imediato vazio para uma mediação dual, apontando para a alteridade do algo se tornando outro.

Qual argumento sustenta a terceira afirmação da dialética do outro: “O outro deve ser tomado como isolado em relação a si mesmo”. A posição do pensar da representação compara o algo e o outro de modo externo como se fossem os mesmos, enquanto a posição do pensar dialético toma o outro como outro, isto é, diferente.

Como interpretar o conceito de “outro de si mesmo”? O outro se torna outro nele mesmo, ou seja, o negar-se do próprio outro. Trata-se de uma autorrelação do outro consigo mesmo, voltando-se a partir de si mesmo contra si. O conceito “outro de si mesmo”, não é pensado por Hegel como variação de qualidade de um substrato idêntico (como em Aristóteles), mas sim como automudança pura do outro em outro que não resguarda nenhum substrato. Em Aristóteles o substrato permanece fixo e apenas muda a qualidade, enquanto em Hegel temos movimento no próprio substrato, pois ele se torna sujeito. Porém, essa automudança pura do outro é uma relação positiva em que se constitui uma nova identidade do algo idêntico a si como resultado desse processo imanente da dialética do outro de si mesmo.

A dialética do “outro de si mesmo” retorna ao “algo idêntico a si”, porém, como resultado da mediação da dialética do algo e outro. O algo idêntico a si não é o mesmo do começo, mas aquele que passou pelo processo de diferenciação tornando-se outro pela reflexão. Caso o contrário, permaneceríamos na lógica da mesmidade, em

que a identidade permanece estática ou autorreferencial. Esta é a novidade hegeliana: A lógica da alteridade que torna o substrato do algo em um novo outro, pleno de um conteúdo categorial do “algo idêntico a si” como imediatidade, ao “algo idêntico a si” como resultado da mediação.

As três proposições descrevem os passos desse processo do algo ao outro: 1<sup>a</sup> Afirmação: algo – outro= algo. A dialética é de indiferença imediata em que algo e outro passam um no outro. 2<sup>a</sup> Afirmação: algo – outro= outro. A dialética introduz a diferença entre algo e outro, resultando no outro. 3<sup>a</sup> Afirmação: outro – outro nele mesmo= diferente/nova identidade do outro. A dialética do outro é o movimento de mudança no próprio outro criando uma nova alteridade como identidade do outro.

## Introdução

Poderíamos afirmar que a Filosofia de Hegel independe da alteridade para o seu desenvolvimento? É possível compreendermos a alteridade como um estatuto fundamental para o pensamento hegeliano? Trata-se de perguntas que ingressam em grandes discussões a respeito do pensamento de Hegel, assim como nas críticas que este sofre por diferentes intérpretes. Se por um lado encontramos filósofos que compreendem este conceito como um elemento suprimido da doutrina hegeliana, por outro lado, verificamos leituras mais próximas que o consideram um elemento necessário para o desenvolvimento de sua estrutura sistemática como um todo.

Nesse livro pretendemos investigar o estatuto da alteridade na Filosofia de Hegel. Em que sentido poderíamos falar em alteridade hegeliana? Haveria propriamente um significado determinado deste conceito ou ele atravessaria o conjunto de suas obras? Compreendemos o termo “alteridade” a partir de sua semântica, que, de acordo com o *Dicionário Houaiss*<sup>1</sup>, significa “1 - natureza ou condição do que é outro, do que é distinto” e “2 - situação, estado ou qualidade que se constitui através de relações de contraste, distinção, diferença [...], a alteridade adquire centralidade e relevância ontológica na filosofia moderna (*hegelianismo*) e esp. na contemporânea (*pós-estruturalismo*)”. Trata-se de

---

<sup>1</sup> Cf. Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa, versão 1.0.10, março de 2006.

um termo que tem etimologia na palavra francesa *altérité*, que significa alteração e mudança, e que é formado pelo radical latino *alter*, que indica “um outro, outrem; outro, diferente; oposto, contrário”.

A inclusão do conceito de alteridade no pensamento hegeliano também se apresenta no *Dicionário Hegel*, escrito por Michael Inwood, onde encontramos como um verbete, presente no item “Identidade, diferença e alteridade”. A identidade em Hegel, segundo o autor, é o antônimo da alteridade. Afirma ele: “Mas ‘o outro’ e ‘alteridade’ (*Anderssein*) são importantes do começo ao fim da Lógica, e seu sistema como um todo, por exemplo, autoconsciência e liberdade, consiste primordialmente em suprassumir a alteridade”.<sup>2</sup>

Nossa proposta é retomar uma nova leitura da figura do Senhor e do Servo, na medida em que se sustenta no projeto do pensamento de Hegel de elaboração de uma teoria sistêmica voltada para si própria. Trata-se, portanto, de uma leitura que não recorre a elementos externos ao pensamento de Hegel, mas se desenvolve através de seus próprios pressupostos filosóficos. Toma-se, então, uma posição que se afasta das interpretações clássicas da figura do Senhor e do Servo, que costumam ir *para além de Hegel*, na medida em que se apropriam dela como princípio explicativo da condição humana, para compreender esta passagem da formação da consciência em diálogo com os princípios lógicos que a colocam em movimento. Propor essa leitura da figura do Senhor e do Servo é fazer voltar-se para uma interpretação metafísica de Hegel, ou seja, considerar que a *CL*, obra de cunho metafísico, encontra-se presente nas

---

<sup>2</sup> Cf. Inwood, (1993). *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 171.

partes constituintes da estrutura do Sistema Filosófico hegeliano.

A compreensão de uma anotação que Hegel realizou pouco antes de morrer, ao iniciar inconclusivamente a revisão da *FE*, de que há uma “lógica por trás da consciência”, sustenta-se na relação que esta obra mantém com a *CL*. Há uma *CL* por trás da *FE* conduzindo o desenvolvimento da consciência em sua formação. Assim, colocamos em diálogo duas das mais importantes obras do pensamento hegeliano. E é justamente este paralelo que nos permitirá articular o tema da alteridade nestas duas obras. Este livro apresenta a nova leitura proposta pelo filósofo francês Pierre Jean Labarrière sobre a Filosofia de Hegel.

Partiremos, então, da compreensão da alteridade na sua forma pura expressa no pensamento lógico. De que forma o estatuto da alteridade encontra-se presente na *CL* de Hegel e em sua Filosofia Sistemática? Como se dá o desenvolvimento do pensamento em sua relação com sua alteridade? E a Filosofia de Hegel, é possível diferenciá-la das outras Filosofias a partir do tema da alteridade? Estas perguntas tentarão ser respondidas no primeiro capítulo do livro.

No segundo capítulo, por sua vez, o tema da alteridade entrará no âmbito fenomenológico. Em nossa intenção de compreendermos a lógica da alteridade que se encontra por trás da consciência, iremos passar para a diferenciação da posição de um pensamento que se volta para sua própria estrutura interna, conforme Labarrière, em relação às interpretações que ultrapassam a filosofia de Hegel ou limitam-se a compreender suas partes isoladamente, como fazem Kojève e Hyppolite. Do mesmo modo, serão diferenciadas suas posições a respeito da relação que a *FE*

mantém com a *CL*, pois a partir disto é que poderemos desenvolver a análise do processo subjetivo da alteridade no percurso da consciência.

Mas assumir posições filosóficas implica também em dar destaque a determinados conceitos e traduções. Por exemplo, o termo *Aufhebung*, utilizado por Hegel em todas suas obras, é traduzido por Kojève<sup>3</sup> pelo termo “supressão”. Hegel é claro ao avisar que o termo *Aufhebung* possui três sentidos, de acordo com a própria utilização desta palavra no uso ordinário da língua alemã, a saber, o de negar, de conservar e de suspender/levantar. A tradução para o termo “supressão” e suas concordâncias, a nosso ver, acarreta perda de sentido do conceito original. Além disso, Kojève realiza uma leitura antropológica da *FE*, que vai além da proposta de Hegel, ao compreender a gênese da humanidade, enquadrando-se, portanto, nos filósofos hegelianos que ultrapassam a Filosofia de Hegel para desenvolverem pensamentos próprios.

Seguiremos, dessa forma, a tradução de *Aufhebung* proposta por Labarrière pelo termo francês *Sursumer* (*aufheben*) e *Sursomption* (*Aufhebung*). Como correspondente à tradução portuguesa deste termo, adotamos a tradução do verbo *aufheben* pelo neologismo “suprassumir”. Ficamos de acordo com a opção feita pelos tradutores Paulo Meneses e José Machado na tradução da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (ECF) e da *FE*. Nós sabemos a significação complexa deste termo, que precisaria ser traduzido pela tríade: *negar, conservar e elevar*. A propósito, Labarrière afirma que o termo *aufheben* carrega, ao mesmo tempo, significação positiva e negativa: conservar

---

<sup>3</sup> Cf. Kojève, (1947). **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: EDUERJ-Contraponto, 2002.

ao nível da verdade suprimindo o que permanece ainda inacabado. Segundo o autor:

A derivação etimológica apoia-se sobre o modelo ‘assumir-assunção’. A semântica do palavra corresponde ao antônimo de ‘subsunção’ que se encontra em Kant. A suprassunção define, portanto, uma operação contrária aquela da subsunção, a qual consiste em colocar a parte em ou sob a totalidade; a suprassunção - ‘*Aufhebung*’ - designa o processo da totalização da parte.<sup>4</sup>

Labarrière nos dá um exemplo para explicar o termo suprassunção, em que ele acentua a prevalência do aspecto positivo no processo de “negar-conservar-elevar”. O trabalho doméstico que consiste em *conservar* um alimento - um fruto, por exemplo - fazemos com que ele passe por uma transformação, isto é, *negando-o* na sua forma imediata de subsistir e *elevando-o*, de tal modo, a um estado que permite precisamente sua *conservação*. É em função desta primazia do positivo que o termo pode ser retido para significar a essência da discursividade reflexiva. Seguindo também a tradução de Labarrière, utilizaremos para o termo *Selbstbewusstsein* a tradução de autoconsciência, o qual será justificado mais adiante em nosso texto, assim como para os termos *Herr* e *Knecht*, para senhor e servo, e *Herrschaft* e *Knechtschaft*, para dominação e servidão, respectivamente, as quais também serão justificadas no desenvolvimento do texto.

---

<sup>4</sup> Labarrière, (1968). **Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l’Esprit de Hegel**. Paris: Aubier, 1985, p. 309. Cf. também Labarrière & Jarczyk, (1986). **Hegelian**. Paris: PUF, 102ss e *Phénoménologie de l’Esprit*. Paris, 1993, Gallimard, p. 58. Cf. também Hegel. *Ciência da Lógica*. Trad. de Labarrière & Jarczyk. v. I, Paris, Aubier, 1972, p. 25.

Porque, então, escolhemos justamente a figura do Senhor e do Servo para compreender o estatuto fenomenológico da consciência? Esta pergunta será respondida ao longo do terceiro capítulo através da diferenciação da Alteridade Objetiva e a Alteridade Subjetiva, propriamente das seções Consciência e Autoconsciência, assim como pelo sentido que cada seção assume em relação ao todo da *FE*.

Nosso entendimento, portanto, é o de que a importância da figura do Senhor e do Servo é justificada a partir de sua consideração ao todo da obra. Finalmente, portanto, pretendemos trabalhar a lógica que se encontra por trás da figura do Senhor e do Servo. Nossa intenção, então, é acompanharmos a aproximação do princípio lógico organizador da *CL* e desta estrutura fenomenológica.



## **Estatuto lógico da alteridade hegeliana**

Este capítulo tem como objetivo estudar o modelo da alteridade do Sistema Filosófico de Hegel. Partiremos da compreensão da unidade entre as partes deste Sistema, de modo que cada obra encontra-se articulada com as demais, formando uma totalidade coerente. Assim, as três obras principais deste Sistema, a saber, a *Ciência da Lógica*, a *Fenomenologia do Espírito* e a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, formam os pilares que organizam e dão unidade ao Sistema hegeliano. Considera-se, então, que não há autonomia de alguma parte do Sistema filosófico em relação a outras, mas cada uma possui sua função específica para o desenvolvimento do todo do pensamento hegeliano.

Através da posição sobre a unidade do Sistema hegeliano, partiremos da crítica de Hegel a respeito da Metafísica Clássica e da Filosofia de Kant para diferenciá-las da posição de seu pensamento especulativo, segundo os três momentos lógico-reais (o abstrato, o dialético e o especulativo) apresentados entre os §79 e §83 da *ECF (I)*.

Segundo Hegel, sua Filosofia encontra-se organizada de maneira sistemática, na qual se verifica uma estrutura circular formada por seus elementos. Assim, o fim e o princípio identificam-se entre si, de modo que “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”.<sup>1</sup> A identificação entre os extremos do Sistema – princípio e fim –, entretanto, só ocorre pelo processo de mediação e não de modo imediato. Dessa forma, para Hegel, a unidade de sua Filosofia organiza-se conforme o desenvolvimento lógico de mediação e reflexão entre seus termos. A proposta deste capítulo é estudar a alteridade nesta estrutura lógica da Filosofia hegeliana.

Para tanto, partiremos, na primeira seção, da diferenciação que Hegel propõe de seu pensamento filosófico em relação às Filosofias anteriores. Assim, iremos investigar, através da Introdução da *CL* e do primeiro volume da *ECF*, o afastamento filosófico de Hegel sobre a posição da Metafísica Clássica e da Filosofia Crítica de Kant. Este recorte possibilita-nos compreender a alteridade no pensamento de Hegel segundo sua definição de Filosofia especulativa. Ao considerar a Metafísica Clássica sustentada na identidade imediata do ser e do pensar, compreendemos que o elemento da alteridade nesta Filosofia encontra-se de modo abstrato, quer dizer, pela igualdade imediata entre o subjetivo e o objetivo, o ser é definido através das determinações postas pelo pensamento. Na Filosofia de Kant, segundo Hegel, há a superação desta posição clássica ao considerar a separação entre o que é da ordem interna e externa, entre o homem e o mundo real. O fato de haver uma natureza determinada e que mantém relação com outra coisa, isto é, negação delas, permite-nos compreender que a alteridade, ou o tipo de relação que se constitui entre o

---

<sup>1</sup> Hegel, G.W.F. (1807). **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, §18, p. 35, 2003.

sujeito e o objeto, já é mais complexa que a alteridade presente na Filosofia antiga.

Entretanto, Hegel coloca que a separação subjetivo/objetivo levou Kant a resultados que limitam a atividade da razão e a amplitude do conhecimento de conteúdos propriamente filosóficos. Ora, o elemento da alteridade na Filosofia Kantiana caracteriza-se de forma mais complexa e mais determinada que o da Metafísica Clássica. Em Kant, a ação negadora da razão leva a sua separação com o mundo externo e, assim, apresenta as coisas como fora da realidade subjetiva, ou seja, a alteridade coloca-se como impossível de ser conhecida como em si mesma, mas apenas como fenômeno.

Para Hegel, deve-se ultrapassar esta posição de diferenciação do sujeito e da coisa-em-si, isto é, de uma posição de “alteridade dialética”, na qual se verifica a separação dos extremos (mundo interno e mundo externo). Esta “alteridade dialética” não constitui o fundamento científico que Hegel postula para sustentar seu Sistema Filosófico. Este fundamento deve superar os limites da razão postos por Kant para poder incluir os conteúdos propriamente metafísicos. Através das identificações entre interior e exterior, objetivo e subjetivo, pelo processo lógico de mediação reflexiva, Hegel estrutura sua Filosofia Especulativa, que inclui a alteridade como elemento interno a este Sistema.

Compreendemos a alteridade na Metafísica Clássica como uma relação imediata entre o ser e o pensar, e na Filosofia kantiana como dialética, pois já ocorre a mediação do imediato, mas ainda sob uma relação estática entre termos disjuntos. No Sistema hegeliano, a alteridade organiza-se na dinâmica da “alteridade especulativa”, pois é

o movimento que articula e identifica, através da negação e da mediação, aquilo que é do interior e do exterior, objetivo e subjetivo. Para Hegel, a negação que diferencia aquilo que é subjetivo do que é objetivo deve ser suprassumida para a identidade destes dois termos. Determina-se o Sistema hegeliano como uma unidade coerente, isto é, como uma estrutura do imediato mediatizado. Os princípios lógicos da auto-diferenciação e auto-reflexão (exteriorização de si mesmo e o retorno a si mesmo) organizam o todo do Sistema Filosófico de Hegel. Portanto, através desse movimento lógico tripartite (momentos abstrato, negativo e especulativo) vamos compreender a alteridade do Sistema hegeliano.

### 1.1 – Alteridade nos sistemas filosóficos

Hegel inicia o primeiro prefácio da *CL* avaliando as transformações que o pensamento filosófico sofreu até aquele momento. Para ele, desde a revolução copernicana realizada por Kant, através da *Crítica da Razão Pura*, “aquilo a que antes desse período se chamava *metafísica* foi, por assim dizer, extirpado de raiz e desapareceu da série das ciências”.<sup>2</sup> A Filosofia, então, deixou de interessar-se pelos conteúdos e pela forma do filosofar da antiga Metafísica, tornando limitado o acesso ao conhecimento dos objetos tratados por ela. Através da Filosofia Transcendental de Kant, o conhecimento filosófico ficou ancorado na separação entre o sujeito que conhece e que é independente do objeto conhecido, e o objeto de conhecimento que é independente do sujeito e não pode ser plenamente conhecido por este.

---

<sup>2</sup> Hegel, G.W.F (1812). **Ciência de la Logica**. Tradução de Augusto e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar S.A., 1968, p. 27.

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant, após diagnosticar as condições precárias da Metafísica até aquele momento, isto é, concluindo que ela ainda não tinha sido capaz de alcançar a verdade de suas próprias questões, confronta-a com outras formas de conhecimento que tiveram avanços ao longo dos séculos. A Lógica, segundo Kant, foi bem sucedida pelo fato de “abstrair de todos os objetos do conhecimento”, de modo que “nela o entendimento tem que lidar apenas consigo mesmo e com sua forma”<sup>3</sup>; assim também a Matemática e a Física conseguiram avançar enquanto conhecimentos puros da razão. A Metafísica, porém, matéria de conhecimento elevada completamente de qualquer experiência empírica, onde “portanto a razão deve ser aluna de si mesmo, não teve até agora um destino tão favorável que lhe permitisse encetar o caminho seguro de uma ciência”.<sup>4</sup> Ora, essa avaliação de Kant sobre o pequeno progresso da Metafísica conduziu-o a tentar libertá-la desta situação. Dá-se, então, o tribunal da razão e com isso a formação de um tratado não sobre conteúdos metafísicos, mas propriamente de um tratado sobre seu método.

Assim, Kant propõe um julgamento, pela própria razão, que pretende ser um autoexame das suas possibilidades de conhecimento. É a razão que se julga a si mesma e, assim, analisa seus próprios limites de conhecimento. Segundo Kant, apenas através de uma revolução, igual àquela feita por Copérnico, na qual o sujeito passou a ser situado numa relação de criação de seus objetos de conhecimento, também a Metafísica deveria passar por mudança parecida. Nas palavras de Kant:

---

<sup>3</sup> Kant, I. (1787). *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril, 2000, p. 36.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 38.

Até agora se supôs que todo nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos; porém, todas as tentativas de mediante conceitos estabelecer algo *a priori* sobre os mesmos, através do que o nosso conhecimento seria ampliado, fracassaram sob esta pressuposição. Por isso tente-se ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com a requerida possibilidade de um conhecimento *a priori* dos mesmos que deve estabelecer algo sobre os objetos antes de nos serem dados.<sup>5</sup>

Desse modo, o conhecimento metafísico deve posicionar-se de uma nova maneira, na qual, do objeto a ser conhecido, só se pode saber com certeza o que nele foi posto pelo sujeito mediante o intuir e o pensar criativos. Então, por um lado, o conhecimento não deve ser considerado como apreensão imediata do objeto, percebendo-o conforme ele é em si mesmo, de acordo com o que estabelece o Empirismo. Na primeira parte da *Crítica da Razão Pura*, no capítulo da Estética Transcendental, dá-se a oposição da Filosofia Crítica ao fundamento Empirista. Desse modo, a *Crítica da Razão Pura* delimita o seu âmbito de conhecimento. “Em contraposição ao empirismo existem fundamentos independentes da experiência, e por isso um conhecimento rigorosamente universal e necessário”.<sup>6</sup>

Por outro lado, a *Crítica da Razão Pura* posiciona-se em oposição ao Racionalismo ao considerar que o pensamento puro não é capaz de conhecer a verdade. “Com relação a objetos além de toda a experiência, a razão se mostra sem consistência. Assim que ela se move somente no

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>6</sup> Höffe, (2004). **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, p. 38, 2005.

âmbito de seus próprios conceitos, incorre em contradições”.<sup>7</sup> No capítulo da Dialética Transcendental, Kant apresenta os limites da atividade da razão, isto é, as antinomias que resultam da autonomia da razão ao pensar puramente os temas da Metafísica. Perde-se, dessa forma, o poder de criação da razão ao pretender ir além dos limites do mundo sensível e finito. Haverá, para Kant, sempre um limite do que pode ser conhecido, seja através da intuição, que é inacessível à coisa-em-si, seja nas ideias da razão, que resultam em contradição se utilizadas de modo puro.

Da Filosofia de Kant, dessa forma, decorrem o conhecimento dos objetos como construção do sujeito, a impossibilidade do conhecimento das coisas como elas são em si mesmas e os limites do uso das ideias da razão. Para Kant, o conhecimento não pode prescindir nem da forma, nem do conteúdo, pois é considerado como a adequação do pensamento ao objeto percebido. Disso se conclui, então, a compreensão de que a faculdade da intuição, da receptividade sensível aos objetos externos, e a faculdade do pensar, que espontaneamente pensa os objetos através de conceitos, não podem preterir uma pela outra.

Nas palavras de Kant, “Portanto, tanto é necessário tornar os conceitos sensíveis (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) quanto tornar as suas intuições compreensíveis (isto é, pô-las sob conceitos)”.<sup>8</sup> Continua, no mesmo parágrafo: “O conhecimento só pode surgir da sua reunião”, ou seja, da adequação da faculdade da intuição com a faculdade do entendimento. Ora, Kant posiciona-se criticamente em relação ao Empirismo e ao Racionalismo como formas absolutas do conhecimento verdadeiro. Para

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>8</sup> Kant, 1787/2000, p. 92.

ele, estas visões de conhecimento, que se sustentam na independência do sujeito e objeto um do outro, devem ser superadas pela consideração do sujeito como criador da realidade.

Através da atividade do entendimento de conferir sentido ao conteúdo sensível percebido pela intuição, a realidade é construída como fenômeno. Para Kant, tudo o que é percebido e representado como impressão adéqua-se às formas subjetivas *a priori* da intuição. Nesta sensibilidade, nosso conhecimento “só concerne a fenômenos, deixando ao contrário a coisa em si mesma de lado como real para si, mas não conhecida por nós”.<sup>9</sup> Para Hegel, a Filosofia, para se tornar Ciência, deve supracumir esta dicotomia entre o objetivo e o subjetivo, entre os objetos e o pensamento. Hegel não pretende, porém, negar a existência das coisas do mundo, independentes da percepção. Sua crítica volta-se à sustentação da Filosofia, enquanto Ciência que trata da verdade, na separação radical entre o sujeito que conhece e o objeto do conhecimento, dito de outra forma, sua crítica volta-se contra a limitação do conhecimento racional.

### **a) Alteridade Abstrata**

Na Introdução à *CL*, Hegel coloca sua proposta de retorno à fundamentação da Metafísica na identidade do pensamento e dos objetos do mundo, diferenciando-se, assim, da concepção kantiana de Metafísica.

A antiga metafísica tinha, a este respeito, um conceito de pensamento mais elevado do que se tornou corrente em nossos dias. Ela partia da seguinte premissa: que o que

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 40.



conhecemos pelo pensamento sobre as coisas, e concernentes às coisas, constitui o que elas têm de verdadeiramente verdadeiro, de modo que não tomava as coisas em sua imediação, mas apenas na forma do pensamento, como pensadas. Esta metafísica, portanto, estimava que o pensamento e as determinações do pensamento não eram algo estranho ao objeto, mas constituíam antes sua essência, ou seja, que as *coisas* e o *pensamento* delas (...) coincidem em si e para si, isto é, que o pensamento em suas determinações imanentes e a natureza verdadeira das coisas constituem um só e mesmo conteúdo.<sup>10</sup>

Entretanto, para Hegel, esta concepção antiga da Metafísica, que pressupunha a essência das coisas como determinações do pensamento, ou, em suas palavras, “considerava as determinações-de-pensamento como as determinações-fundamentais das coisas (...) pressuposição de que o que é, pelo fato de ser *pensado*, é conhecido *em si*”<sup>11</sup>, era um dogmatismo de pensamento que, por não ter passado pela reflexão da razão, afirmava um objeto externo a si e se satisfazia como verdade. Se por um lado a Filosofia Sistemática de Hegel aproxima-se do pensamento da Metafísica Clássica, no ponto onde ambos supõem um mesmo princípio organizador da realidade e do pensamento, por outro lado, sua Filosofia também resulta do posicionamento crítico de Kant ao pôr a razão sob reflexão de si mesma.

Segundo Hegel, faltou à antiga Metafísica ultrapassar os limites do conhecimento ingênuo ao achar possível captar as coisas como elas são em si mesmas apenas através do

---

<sup>10</sup> Hegel, 1812/1968, p. 43

<sup>11</sup> *Idem*, (1830a). **Enciclopédia das Ciências Filosóficas – em compêndio. Vol. I – A Ciência da Lógica**. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Edições Loyola, 1995, §28, p.90.

pensamento e das atribuições predicativas deste sobre elas. Ora, isto, para ele, é permanecer no pensar do entendimento, isto é, no momento do pensamento que fica no conceituar finito.

A definição de Hegel para o momento lógico do entendimento encontra-se bem apresentada no §80 da *ECF (I)*. Lá ele afirma: “O pensar enquanto *entendimento* fica na determinidade fixa e na diferenciação dela em relação a outra determinidade”.<sup>12</sup> No adendo deste parágrafo, encontramos: “Enquanto o entendimento se refere a seus objetos, separando e abstraindo, ele é o contrário da intuição e sensação imediata, que como tal só lida exclusivamente com o concreto e nele permanece”.<sup>13</sup> Hegel considerava que a antiga Metafísica tinha limitando-se à atividade do entendimento e, dessa forma, fazendo de seu objeto as determinações puras do pensamento, permanecia apenas na criação dessas determinações enquanto pares de opostos fixos e finitos (por exemplo, imortal ou mortal, móvel ou imóvel, uno ou múltiplo).

Esta forma de pensar do entendimento é finita porque trata sobre “o que é, mas que deixa de ser onde está em conexão com seu Outro, e por conseguinte é limitado por ele. Assim, o finito consiste em uma relação ao seu Outro, que é sua negação e se apresenta como seu limite”.<sup>14</sup> Para Hegel, o entendimento é um estágio necessário para o pensar em geral, pois abstrai conceitos e determinações dos objetos.

Entretanto, esta limitação entre as determinações do entendimento não coloca o pensamento em movimento, pois ele permanece fixo na restrição finita do conceituar em seu

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, §80, p. 159.

<sup>13</sup> *Ibidem*, §80A, p. 160.

<sup>14</sup> *Ibidem*, §28, p.91.

oposto. “Ora, é evidente que o pensar é, antes de tudo, pensar do entendimento; só que o pensar não fica nisso, e o conceito não é simples determinação-do-entendimento”.<sup>15</sup> Se o entendimento conduz à elaboração de conceitos e determinações contraditórios, o pensamento só pode avançar se houver uma supressão dessa posição, isto é, através da existência de um segundo estágio que possa negar a limitação dada pela alteridade conceitual posta pelo entendimento e, assim, ultrapassar a permanência neste jogo abstrato e unilateral do conceituar.

Por exemplo, para a antiga Metafísica, segundo Hegel, a pergunta sobre a finitude do mundo leva à limitação mútua entre as alternativas opostas, quer dizer, da finitude do mundo que contrasta com a infinitude. Podemos dizer, então, que, se a Metafísica Clássica não ultrapassou as elaborações finitas do entendimento, deve-se ao fato de ter estacionado na radical disjunção de sua alteridade, isto é, o pensamento permaneceu fixo nas oposições das determinações separadas por ele mesmo.

## **b) Alteridade Dialética**

Mas, conforme afirma Hegel na Introdução da *CL*, “o entendimento *reflexivo* se apoderou da filosofia”.<sup>16</sup> Prosseguindo de acordo com este texto, deve-se verificar o sentido desta reflexão para compreender a análise do avanço da Metafísica. Se o pensamento humano parte do conhecimento como superação da realidade sensível e imediata, abstraindo e separando dela determinações contraditórias através da ação do entendimento, ele deve

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, §80A, p. 159.

<sup>16</sup> *Idem*, 1812/1968, p. 43.

igualmente suprassumir este momento, relacionando essas determinações mutuamente. Assim, se cabe ao entendimento “*superar* o concreto imediato, *determiná-lo* e *dividi-lo*”, não basta isto para que o pensamento realize-se. É necessária uma segunda etapa, onde a “reflexão deve também *superar* suas determinações *separadas* e, de início, *relacioná-las* mutuamente”.<sup>17</sup>

Este segundo momento do pensar corresponde ao que Hegel denomina, na *ECF*, de “*dialético* ou *negativamente-racional*”. Trata-se do momento no qual as determinações finitas e unilaterais do entendimento são suprassumidas para o jogo de oposição destas determinações. Esta primeira negação propriamente dita é responsável pelo movimento que ultrapassa as determinações finitas e unilaterais do entendimento, reunindo-as com seus opostos de modo contraditório. Assim, essa razão negativa “é esse ultrapassar *imane*nte, em que a unilateralidade, a limitação das determinações do entendimento é exposta como ela é, isto é, como sua negação. Todo o finito é isto; suprassumir-se a si mesmo”.<sup>18</sup>

Ora, Hegel afirma que este momento dialético é considerado a “alma motriz” de toda progressão possível, ou “o princípio de todo o movimento”, do mundo natural e do mundo espiritual. Este movimento dialético do suprassumir-se a si mesmo em seu oposto, então, é explicado da seguinte maneira: “todo o finito, em lugar de ser algo firme e último, é antes variável e passageiro; e não é por outra coisa senão pela dialética do finito que ele, enquanto é em si o Outro de si mesmo, é levado também para além do que ele é

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>18</sup> *Idem*, 1830a/1995, §81, p. 163.

imediatamente, e converte-se em seu oposto”.<sup>19</sup> Se o entendimento tem como função dar as determinações e mantê-las de modo fixo e unilateral, a razão negativa, por sua vez, tem como função ultrapassar a “determinidade isolada” e relacioná-la com seu oposto, estabelecendo negativamente esta sua alteridade como uma oposição imanente a si mesma.

Vemos, dessa forma, que a diferença de uma determinação já está dada, para Hegel, desde o início, isto é, desde o momento em que ela se afirma como tal. Trata-se de um processo que, no momento em que uma representação existe de início de modo autônomo, verifica-se uma autonomia desta determinação sobre as outras, pois não existe mais determinações simplesmente dadas, que sejam fixas em suas indiferenciações.

Labarrière e Jarczyk colocam que “a relação, para Hegel, é de fato uma realidade primeira”.<sup>20</sup> Desse modo, já está posto o jogo da identidade-diferença-contradição, que forma a estrutura correspondente às determinações-da-reflexão apresentadas na Doutrina da Essência da *CL*. Portanto, para os autores, “é desta identidade essencialmente móvel, de fato, que toma sentido a afirmação dos termos postos em sua *diferença*, uma diferença que vai se aprofundando até a diversidade, depois à oposição”.<sup>21</sup> Então, se por um lado é sobre o plano da identidade que se expressa o momento do entendimento, o segundo plano, o da diferença coloca-se ao nível da razão dialética negativa.

A função desta razão é desfazer a permanência do entendimento na identidade e unilateralidade das oposições

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, §81A, p. 165.

<sup>20</sup> Labarrière & Jarczyk, 1986, p. 92.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 93.

conceituais, mediando cada determinação a sua alteridade, mas não de forma complementar. Através da função de mediação da razão negativa, a oposição de uma determinação pertence a si mesma e ela “se suprassume por sua própria natureza, e por si mesmo passa ao seu contrário”.<sup>22</sup> Ora, a negação da fixidez do entendimento leva a razão a postular a contradição como resultado necessário do próprio pensamento.

Trata-se do “grande passo negativo” da razão, efeito da tentativa desta de buscar conhecer o contraste pertencente às determinações postas pelo próprio pensamento. Para Hegel, porém, a negação que encontramos nesta razão não é aquela que coloca em descrédito todas as afirmações do entendimento. Enquanto esta nega absolutamente qualquer afirmação sem colocar nenhuma outra, a negatividade da razão, segundo Hegel, contém o negar, ou o pôr em suspensão todos os pressupostos, como um momento dialético. Assim, a negatividade da razão, enquanto dialética, tem como resultado o positivo, ou seja, uma outra afirmação que conserva aquilo da qual ela resulta.

Neste momento da razão, o que está em jogo não é uma negação simples do imediato, mas uma negação propriamente reflexiva, dialética, visto que esta fase é não apenas de realização da precedente, mas também a de passagem para uma outra. Para Hegel, portanto, o negativo é uma ação determinada, pois não formula um zero ou um nada como resultado, mas traz uma outra afirmação que carrega contida em si aquelas afirmações que foram negadas e da qual resultou.

---

<sup>22</sup> Hegel, 1830a/1995, §81A, p. 163.

### c) Alteridade Especulativa

Contudo, afirma Hegel, se a análise sobre a reflexão permanecer neste momento da razão negativa, “cai no erro de apresentar a coisa como se a razão estivesse em contradição consigo mesma; não se dá conta de que a contradição é justamente a elevação da razão sobre as limitações do pensamento e a solução das mesmas”.<sup>23</sup> Ora, é justamente esta etapa que Hegel aponta como o limite que a Filosofia Transcendental de Kant não conseguiu ultrapassar, ou seja, ela alcança apenas o momento em que a razão coloca a contradição como própria de seu agir, mas não a supera.

Na Introdução da *CL*, Hegel atribui à Filosofia Crítica um papel fundamental para a evolução da concepção de Metafísica. Se o dialético havia sido utilizado como um instrumento ou um meio extrínseco para resolver ou refutar as afirmações filosóficas, a Filosofia Crítica de Kant, ao construir um tribunal da razão pela própria razão, chegou à compreensão de que ela necessariamente entra em contradições pelo fato de ter como propriedade sua o elemento da negação.

Kant, segundo Hegel, valorizou a dialética ao apresentá-la como “uma *operação necessária da razão*”.<sup>24</sup> Hegel valoriza a crítica da razão por considerar a contradição como uma necessidade que pertence à natureza das determinações do pensamento. Através da Dialética transcendental da *Crítica da Razão Pura*, Kant, ao analisar a propriedade constitutiva da razão no momento em que ela vai além do empírico e do finito, conclui que as ideias geradas por ela resultam em contradições.

---

<sup>23</sup> *Idem*, 1812/1968, p. 44.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 52.

Ora, “a razão paga pelo seu sucesso fingindo conhecer algo que não existe”<sup>25</sup>, pois a conclusão da tentativa de conhecer o incondicionado resulta em ambiguidades, antinomias e contradições. Dessa forma, para Kant, a pretensão de progresso do conhecimento sem nenhuma origem da ou na experiência, ou seja, de um conhecimento metafísico que transcenda o mundo empírico, é impossível. Sua crítica à possibilidade de conhecimento da Metafísica dogmática (da psicologia transcendental, da cosmologia transcendental e da teologia racional) leva-o a limitar a razão enquanto constitutiva e reconhecer nela apenas seu uso regulador.

As ideias transcendentais da razão pura, segundo Höeffe, “não possuem na verdade nenhuma função constitutiva para o conhecimento e não podem, portanto, nem possibilitar nem ampliar a experiência; mas têm um significado regulativo”.<sup>26</sup> O que resulta da atividade da razão transcendental na busca pelo conhecimento do incondicionado (como existência de Deus, a liberdade e a imortalidade, por exemplo), portanto, é uma verdade aparente, uma ilusão transcendental.

Para Hegel, como vimos, a Filosofia de Kant teve o mérito de introduzir a atividade de constituição do objeto pelo sujeito, mas não foi capaz de superar a divisão entre sujeito e objeto. A partir disso, esta Filosofia ficou limitada ao impossibilitar o conhecimento das coisas em si mesmas e o uso das ideias da razão como reguladoras. Às antinomias da razão obtidas por Kant no capítulo da Dialética Transcendental, Hegel atribui um valor positivo por considerar a negatividade como imanente à razão. A

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 145.



contradição, assim, aparece como qualidade natural da razão que pretende conhecer o mundo que está além dos objetos do mundo empírico. Assim, Hegel afirma na Introdução da *CL*, a respeito das conclusões obtidas por Kant:

Este resultado, *compreendido em seu lado positivo*, não é mais que a *negatividade* interior daquelas determinações, representa sua alma que se move por si mesma e constitui em geral o princípio de toda vitalidade natural e espiritual. Mas, ao se deter apenas no lado abstrato e negativo do dialético, o resultado é sensivelmente a afirmação conhecida de que a razão é incapaz de reconhecer o infinito; estranho resultado, visto que, enquanto o infinito é o racional, se diz que a razão é incapaz de reconhecer o racional.<sup>27</sup>

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant chega à incapacidade da razão em conhecer o incondicionado, pois, ao agir sem ser afetada pelos objetos da experiência, tem como resultado antinomias. A conclusão de Kant a este respeito é a da impossibilidade de ampliação pelo conhecimento especulativo de temas que estão além do mundo empírico, assim como a impossibilidade de conhecimento dos objetos do mundo externo. Hegel, entretanto, considera que, para um Sistema filosófico tornar-se Ciência, não pode sustentar-se na restrição do pensamento racional ou na existência de algo que não pode ser conhecido, como a coisa-em-si.

Assim, a dicotomia entre sujeito e objeto deve ser suprassumida (processo que é desenvolvido ao longo das figuras da consciência na *FE*), como também a razão deve ter a extensão da possibilidade de conhecimento ampliada, não devendo, portanto, estar subordinada à receptividade do

---

<sup>27</sup> Hegel, 1812/1968, p. 52.

mundo empírico. Hegel, dessa forma, pretende expandir o campo de conhecimento da razão não apenas aos objetos da realidade, mas também aos da Metafísica, retomando a função constitutiva da razão pura.

Hegel afasta-se da concepção de especulação da Metafísica anterior à Kant, que permanece na fixidez do entendimento e determina apenas um termo do par de predicados opostos ao objeto, assim como se afasta da Filosofia kantiana, que permanece no momento negativo da razão e limita o pensamento especulativo ao aproximá-lo do conhecimento subordinado aos objetos da experiência.

Para Hegel, o especulativo é o momento do todo do processo que unifica pensamentos opostos e contraditórios. Na Introdução da *CL*, ele escreve: “O *especulativo* está neste momento dialético, (...) dos contrários em sua unidade, ou seja, do positivo no negativo”.<sup>28</sup> Na *ECF (I)*, o especulativo é apresentado como aquele momento do pensamento que reúne a unilateralidade do entendimento: “Mas de fato, o unilateral não é algo firme e subsistente por si, senão que está contido no todo, como suprassumido”.<sup>29</sup> Da mesma forma, no §82 da *ECF (I)*, o especulativo é posto como o terceiro momento lógico, antecedido pelo entendimento e pela razão negativa. “O *especulativo* ou *positivamente racional*”, escreve Hegel, “apreende a unidade das determinações em sua oposição: o *afirmativo* que está contido em sua resolução e em sua passagem [a outra coisa]”.<sup>30</sup>

Decorre disso, então, que a função do especulativo é a suprassunção do entendimento e da razão negativa em uma

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>29</sup> *Idem*, 1830a/1995, §32A, p. 95.

<sup>30</sup> *Ibidem*, §82, p. 166.

unidade. Trata-se da busca da identidade na diferença dos opostos do entendimento, reunindo-os em um momento de totalidade em que ambos os termos contraditórios não são absolutamente negados, mas conservados e reunidos com suas diferenças.

Ora, Hegel reúne os três momentos do entendimento, da razão negativa e da razão positiva em um processo de totalidade do pensamento.

*O entendimento determina e mantém firmes as determinações. A razão é negativa e dialética, porque reduz à nada as determinações do entendimento; é positiva, porque cria o universal e nele compreende o particular. Assim como o entendimento é em geral considerado como separado da razão dialética, assim também a razão dialética costuma ser compreendida como separada da razão positiva. Mas, na verdade, a razão é espírito, que é superior aos dois, como razão do entendimento, ou entendimento racional.<sup>31</sup>*

O pensamento, dessa forma, coloca-se como uma estrutura de três tempos, a saber, os momentos extremos, que assumem a marca da positividade – o entendimento e a razão positiva, que dividem e estabelecem relações entre os elementos, e mostram a essencialidade do ser, isto é, sua efetividade como conceito – e o momento da mediação negativa, através da razão dialética, cuja função é a de desfazer a fixidez das relações do entendimento e restituir-lhes o movimento contraditório essencial que lhes pertence. Sobre esta estrutura filosófica, cada um desses momentos integra aquele que o precede assim como cada termo se

---

<sup>31</sup> *Idem*, 1812/1968, p. 29.

pressupõe sempre em seus antecedentes. Hegel continua neste mesmo parágrafo do primeiro Prefácio da *CL*:

O espírito é o negativo, é o que constitui as qualidades tanto da razão dialética como do entendimento; nega o simples e fundamenta assim a determinada diferença do entendimento; ao mesmo tempo resolve e, portanto, é dialético. Mas não se detém no nada desses resultados, mas nestes é igualmente positivo e deste modo restaurou o primeiro simples, mas como um universal, que é concreto em si mesmo.<sup>32</sup>

Ora, é justamente esta fusão do entendimento e da razão no Espírito o que permite Hegel retomar a posição filosófica da Metafísica Clássica, que fundamentava a estrutura do ser na igualdade com a estrutura do pensamento. Dessa forma, a Metafísica de Hegel consegue suprassumir a posição do pensamento que permanecia nas dicotomias entre sujeito e objeto, interior e exterior. A Filosofia de Hegel, portanto, está sustentada não na separação entre o mundo lógico e o mundo real, ou de um sujeito que conhece separado do objeto de conhecimento, mas em uma Ontologia que é identificada à Lógica através de um princípio idêntico a ambos.

Este movimento espiritual, que em sua simplicidade se dá sua determinação e nesta se dá sua igualdade consigo mesmo, e representa ao mesmo tempo o desenvolvimento imanente do conceito, é o método absoluto do conhecimento, e ao mesmo tempo, a alma imanente do conteúdo mesmo. Somente sobre estes caminhos, que se constrói a si mesmo, que a filosofia é capaz de ser ciência objetiva, demonstrada.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Hegel, 1812/1968, p. 29.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 29.

Constitui-se, assim, a unidade do ser e do pensar. A unidade entre o sujeito e o objeto é original, pressuposto no qual não se poderia ter pensamentos, nem se poderia ter nenhum ser. O fato de serem termos contraditórios, mas co-originário e coexistentes, é justamente o que fazem deles uma unidade, que conserva suas oposições e não resulta na anulação destas. Segundo Mure, esta unidade do pensamento com o ser, expressa como Espírito, não é estática, mas “move não temporal, mas logicamente” e “se aliena a si-mesmo-como-pensamento em relação a si-mesmo-como-ser, mas, visto que o ser é seu outro si, seu *alter ego*, o espírito, diz Hegel, segue consigo mesmo em seu outro”.<sup>34</sup> Este movimento, então, é de negação e reconciliação do Espírito, nas esferas do ser e do pensamento, consigo mesmo nesta sua alteridade determinada por ele mesmo.

## 1.2 – Alteridade no Sistema hegeliano

Vimos que o processo de desenvolvimento do pensamento, segundo Hegel, é tripartido nos momentos do entendimento, que fixa as determinações, da razão negativa ou dialética e da razão positiva ou especulativa, que, respectivamente, anula as unilateralidades do entendimento e reúne as determinações no universal. Este é o movimento que constitui o princípio dinâmico de toda a Filosofia hegeliana.

Esta estrutura de desenvolvimento, porém, não ocorre apenas neste âmbito do pensamento, mas igualmente ocorre nos conteúdos e objetos do mundo natural. Encontramos,

---

<sup>34</sup> Mure, (1965). *La filosofia de Hegel*. Madrid: Ediciones Cátedra, p. 21, 1998.

segundo Hegel, também na esfera do mundo natural, os mesmos graus de desenvolvimento do Espírito, pois este representa a unidade da razão que identifica as estruturas do homem e do mundo, do pensar e do ser. Desta consideração, ele apresenta os parágrafos da *ECF (I)* que tratam sobre a divisão tripartida da Lógica: “Esses três lados não constituem três *partes* da Lógica, mas são *momentos* de *tudo* [e qualquer] *lógico-real*, isto é, de todo conceito ou de todo verdadeiro em geral”.<sup>35</sup> Dessa forma, não é racional apenas o que é da ordem lógica, que expressa as regras do pensamento, mas também é racional a estrutura da natureza e as regras que a organizam. Isto, porém, não significa que se deve considerar tudo o que existe na realidade do ser e do pensar como racional, mas que há uma estrutura racional organizadora da realidade natural e lógica.

Para Labarrière e Jarczyk, este processo do pensamento “não concerne simplesmente ao encadeamento das determinações do conhecer”, mas “é a estrutura mesma do ser que está aqui em causa”.<sup>36</sup> Assim, então, verifica-se que o esquema, imediatidade-mediação-imediatidade, referentes às formas do pensar do entendimento, da razão negativa e da razão positiva, respectivamente, também é o princípio organizador do ser em questão, isto é, dos objetos da natureza e do Espírito.

Esta identidade entre a ordem do pensamento e do ser não é acabada, conforme considerava a Metafísica Clássica, mas, para a Filosofia de Hegel, “desenha o movimento do vir-a-ser a si de tudo o que é”.<sup>37</sup> Dessa forma, Hegel afasta sua Filosofia da imediatidade da Metafísica Clássica, que

---

<sup>35</sup> Hegel, 1830a/1995, §79, p. 159.

<sup>36</sup> Labarrière & Jarczyk, 1986, p. 344.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 344.

permaneceria no momento do entendimento, assim como da mediação da Metafísica Moderna, e constrói um Sistema metafísico que pressupõe a unidade de suas partes, “porque Hegel é o homem da unidade; não enquanto unidade que só seria indistinção, mas daquela que é ela mesma negativamente articulada”.<sup>38</sup> Assim, portanto, Hegel sustenta uma Filosofia em que Lógica e Ontologia estão interligadas, isto é, há uma unidade da razão que é revelada por ambas e que faz com que sejam racionais não apenas as determinações postas pelo pensamento, mas também a relação do homem consigo mesmo e as estruturas da natureza.

Ora, a partir disso, formalizam-se esses três momentos do processo da razão no seguinte esquema silogístico: em-si, para-si/para-um-outro e em-si-e-para-si. Trata-se de uma tripla estrutura que se encontra tanto no mundo ideal, quanto no mundo real, e, assim, organiza as regras de uma totalidade lógico-real. O Sistema Filosófico de Hegel, então, estrutura-se de modo que não é nem uma filosofia do imediato, nem da mediação, mas do imediato se mediatizando. Trata-se de uma estrutura silogística na qual tudo o que é, seja de modo ideal ou real, manifesta-se de acordo com este esquema tríplice. Inicialmente, o ser apresenta-se como identidade simples sob a forma de seu ser “em-si”, ou seja, segundo Bourgeois, “de maneira envolvida, em germe, potencialmente (trata-se da possibilidade real, chamada *dunamis* por Aristóteles)”.<sup>39</sup>

No segundo momento, esta imediatidade deste ser desenvolve-se em uma mediação com algo outro a ele.

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>39</sup> Bourgeois, (2000). *Le vocabulaires de George Wilhem Friedrich Hegel*. Paris: Ellipses Éditions, p. 26.

Assim, este ser passa a existir não mais enquanto identidade simples a si mesmo, mas sua existência, “que o faz se exteriorizar nele mesmo e exalta assim seu próprio para-si, dissocia o que seu em-si reunia, sua forma idêntica à si”. No terceiro momento deste processo de tudo o que é constituído, encontramos a reconciliação do em-si e do para-si, isto é, o ser-em-si-e-para-si realizado em ato. Trata-se, então, “da unidade em si da forma idêntica à si e do conteúdo diferenciado”.

Vimos até agora como a alteridade no Sistema hegeliano diferencia-se das da Metafísicas Clássica e Moderna. Pela proposta de identidade entre o entendimento e a razão, ampliando os possíveis objetos de conhecimento desta e pela organização do pensamento e da realidade sob um princípio racional, isto é, o tríptico processo lógico do em-si, para-si e em-si-e-para-si, Hegel afasta-se do pressuposto dos filósofos da Antiguidade, que postulavam a identidade imediata entre o pensar e o ser, isto é, o ser é determinado por aquilo que lhe é atribuído pelo pensamento. Da mesma forma, Hegel afasta-se da posição kantiana que pressupõe a radicalidade da alteridade, quer dizer, a coisa-em-si como impossível de ser conhecida pela razão. Hegel, então, coloca-se como filósofo que pretende superar a oposição entre o sujeito e o objeto, entre o idealismo e o realismo. Assim, a inserção de Hegel neste projeto possibilita com que se faça a reconciliação com a alteridade.

Hegel considera a especulação como um momento final do processo racional, onde se verifica a suprassunção das diferenças postas pelos momentos do entendimento e da razão negativa. Sua Filosofia, portanto, deve suprassumir qualquer dualidade e, assim, apresentar-se como uma



unidade sistemática, onde o mundo ideal e o mundo real estão interligados sob um princípio comum. Dessa forma, a Filosofia de Hegel desenvolve-se através da suprassunção da dualidade entre o lógico e o real, de modo que, para ele, só se pode falar sobre a estrutura do mundo enquanto esta apresenta a estrutura lógica do pensamento. Ser e pensar, portanto, estão interligados numa unidade comum de forma que a Ontologia – enquanto estudo sobre as estruturas do ser – corresponde às estruturas da Lógica – enquanto estudo sobre as determinações do pensamento.

Para tanto, Hegel afasta-se do idealismo subjetivo, que considera a exterioridade como simples construção das determinações do pensamento, sob descrédito da existência dos objetos externos, e também se opõe à Filosofia dualista, que se separa o sujeito do objeto e que sustenta, como vimos, a ideia da verdade como adequação do pensamento ao mundo externo. Assim, Hegel propõe sua Filosofia sustentada na existência de uma unidade de razão, que perpassa tudo o que existe.

Hegel conseguiu, em seu Sistema Filosófico, afastar-se do dualismo entre o mundo da natureza, com suas leis próprias, e o mundo da razão humana, igualmente considerada com leis particulares, ao articular em uma unidade da razão as realidades objetiva e subjetiva. Afastase, também, do monismo imediato que pressupõe a identidade simples entre essas duas realidades, isto é, a do pensamento e a dos objetos do mundo. Para ele, portanto, ambas são constituídas pela mesma estrutura racional.

Assim, Hegel estabelece uma Filosofia que consegue manter a questão fundadora de toda filosofia, que trata do mesmo e do outro, da diferença e da identidade, do eu e do objeto, ao mesmo tempo que se organiza sobre a ideia de um

monismo na qual são afastadas as ideias de objeto exterior como “estrangeiro” ao Sistema e a ideia de Filosofia como estática e rígida. Segundo Labarrière e Jarczyk, “a filosofia de Hegel, numa primeira aproximação, poderia ser caracterizada como ‘monismo articulado’ ou como ‘dualismo relacional’, ou ainda como ‘dualidade relacional da unidade’”<sup>40</sup>, dito de outra forma, através da lógica reflexiva aquilo que é efetivo só se torna tal se relaciona consigo mesmo como outro.

A unidade é o ponto de convergência do pensamento de Hegel – unidade que deve ser vista em sua formação dinâmica, da realidade como “totalidade-movimento”. “No final, então”, afirma Labarrière, “não um edifício fechado sobre si mesmo, de uma auto-suficiência estática, mas bem a fluidez do em-e-para-si do conceito”.<sup>41</sup> Conforme vimos anteriormente, Hegel escreve no Prefácio da *CL* que o movimento do Espírito é “o desenvolvimento imanente do conceito, é o método absoluto do conhecimento e ao mesmo tempo a alma imanente do conteúdo mesmo”.<sup>42</sup> Cada etapa do desenvolvimento de sua Filosofia é organizada por este movimento do Espírito, contrapondo inseparavelmente a unidade e o movimento, de modo que sua Filosofia não se enquadre inicialmente nem como monista, nem como dualista, mas como uma Filosofia especulativa que tem em seu desenvolvimento final a unidade dos conteúdos sob a forma em-si-e-para-si, isto é, enquanto totalidade mediada pela reflexão sobre algo outro.

Hegel teve que abandonar o sentido de conceito como representação mental originada pela percepção. O Conceito,

---

<sup>40</sup> Labarrière & Jarczyk, 1986, p. 353.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 354.

<sup>42</sup> Hegel, 1812/1968, p. 29.

para Hegel, expressa a totalidade da união do subjetivo e do objetivo. Encontra-se presente em tudo o que existe, é a identidade do ser objetivo e do sujeito que conhece. Mais precisamente, os conceitos não se diferenciam um dos outros, mas formam um sistema interligado de modo que só exista um Conceito, presente nas realidades subjetiva e objetiva. O desenvolvimento do Conceito e sua progressiva efetivação é o que possibilita a identidade do interior e do exterior.

Segundo Bourgeois, o Conceito para Hegel assume a função de “fazer compreender (*begreifen* é compreender), pôr sinteticamente, o conteúdo diverso do que seja a partir de seu sentido simples, idêntico a si, como lei de composição de um tal conteúdo em sua diferenciação interna”.<sup>43</sup> Da etimologia, escreve Inwood<sup>44</sup>, a palavra conceito (*Begriff*) tem origem no verbo *greifen*, que significa “agarrar, apreender, compreender”, com o sentido de incluir ao mesmo tempo que de conceber, conceituar. Para Hegel, portanto, o Conceito tem a capacidade de conceber e de incluir em si (abranger, compreender) o que lhe é estrangeiro. Ele é o movimento espiritual que age através da “morte de toda fixidez” e da “morte em toda imediatidade”. Para Labarrière e Jarczyk:

se o conceito é a identidade do ser com ele mesmo em seu ser-outro, a morte que ele carrega não é outra que a tomada a sério desta alteridade essencial que o constitui pelo que ele é. O conceito é ele mesmo esta morte que é vida, pois ele é essencialmente devir-outro, isto é, o

---

<sup>43</sup> Bourgeois, 2000, p. 16.

<sup>44</sup> C.f. Inwood, 1992, p. 72.

morrer de si mesmo em sua imediatidade, de modo a aceder a sua expressão verdadeira, a sua universalidade.<sup>45</sup>

Para a realização desta diferenciação interna do Conceito e de sua identificação com a alteridade estrangeira, os autores destacam duas características deste processo, a saber, o *movimento* e a *negação*. O primeiro mostra que o Conceito é auto-movimento, ou seja, processo onde ocorre propriamente o movimento dialético de vir-a-ser; o segundo surge do primeiro “porque ele [o conceito] é devir-*outro* disto que ele era sobre o modo imediato, enquanto que ele era apenas conceito”.<sup>46</sup> O Conceito que chega a seu estado de realização final, segundo Hegel, torna-se Ideia. Esta, portanto, é o objeto que efetivou todas as determinações de seu Conceito, passando de seu estado inicial, onde é apenas Conceito, para o seu estado final, onde é Conceito realizado.

Segundo Bourgeois, “o todo do ser é o conceito completamente auto-diferenciado, objetivado, realizado na e como Ideia, e é esta Ideia que o filósofo expõe”.<sup>47</sup> A Ideia, para Hegel, dessa forma, é unidade diferenciada da subjetividade e objetividade conceitual, do interior e do exterior. É a expressão do Absoluto e da racionalidade do mundo em determinações ideais e reais. Para Hegel, a Ideia é considerada não em seu momento de imediatez, nem de mediação, mas de imediatidade mediada. A Ideia não é apenas um único momento da razão, mas o processo necessário de exteriorização. Ela não é estática ou imóvel, mas carrega em si o impulso de exteriorizar-se, saindo de si, determinando sua alteridade e retornando a si mesma.

---

<sup>45</sup> Labarrière & Jarczyk, 1986, p. 55.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>47</sup> Bourgeois, 2000, p. 17.

Com esse processo de desenvolvimento da Ideia que determina ela mesma um outro de si, voltamos ao esquema apresentado sobre os três tempos da Lógica. Dessa forma, o Absoluto, identidade de si que se diferencia de si mesmo e se identifica a esta sua diferenciação é a totalidade expressa no momento especulativo, isto é, no silogismo do imediato mediatizando-se. A Ideia, então, apresenta-se no movimento do em-si que é mediatizado pelo para-si ao terceiro momento, do em-si-e-para-si. O Sistema Filosófico de Hegel, dessa forma, enquanto Filosofia que trata do Absoluto, apresenta-o ou o expõe de acordo com este processo lógico. Hegel define seu Sistema Filosófico, isto é, a divisão ocasionada pela exposição da Ideia, da seguinte maneira: “I - *A lógica, a ciência da ideia em si e para si; II - A Filosofia da Natureza, como a ciência da ideia em seu ser-outro; III - A Filosofia do Espírito, enquanto ideia que em seu ser-outro retorna a si mesma*”.<sup>48</sup>

Vemos a noção de alteridade exposta no desenvolvimento da Ideia em seus três aspectos (na Lógica, na Natureza e no Espírito) neste comentário de Inwood: “A ideia reaparece então no domínio da natureza, como a ideia em sua alteridade, e no domínio do espírito, como a ideia retornando a si a partir da alteridade”.<sup>49</sup> Também em Kervégan encontramos a noção de alteridade como necessária para o processo da Ideia, visto que se trata de um movimento lógico no qual o primeiro momento é incluído no momento seguinte, como a positividade especulativa que inclui em si a negatividade dialética. Visto que “a natureza é a *alteridade* da ideia” e o Espírito é “um movimento de conquista de si a partir da alteridade natural”, então, afirma

---

<sup>48</sup> Hegel, 1830a/1995, §18, p. 58.

<sup>49</sup> Inwood, 1992, p. 170.

o autor, “o espírito no sentido hegeliano é a *Aufhebung* de uma natureza dada como o que ele deve superar para chegar a si”.<sup>50</sup>

A Ideia, então, enquanto um dos termos do desenvolvimento do Sistema Filosófico de Hegel, coloca-se como o pensamento que é idêntico a si. Isto significa que ela se diferencia de si e suprassume esta diferença. O distanciamento de si consigo mesmo, causado por esta diferenciação de si, constitui a Ideia como Natureza. Esta, então, é a “ciência da *Ideia em seu ser-outro*, isto é, da Ideia em sua alteridade, em sua diferença consigo, em seu afastamento de si, em sua particularidade no sentido etimológico de ‘partição’, ‘separação’”.<sup>51</sup> A Ideia como Espírito, por sua vez, é o ato do pensamento de identificação consigo, processo de retorno a si desde fora de si. Dessa forma, a Lógica, a Natureza e o Espírito são três momentos parciais da Ideia absoluta que se reflete nessas diferentes determinações.

---

<sup>50</sup> Kervégan, (2005). **Hegel et l'hégélianisme**. Paris: PUF, p. 91.

<sup>51</sup> Léonard, (1974). **Commentaire littéral de la Logique de Hegel**. Paris: Vrin, p. 17.

## ***A Alteridade na Ciência da Lógica***

### **2.1 – Os três momentos lógicos da alteridade**

Vimos na seção anterior os modelos da alteridade de acordo com as três posições do pensamento metafísico analisadas por Hegel, a saber, o da Filosofia Clássica, o da Filosofia Crítica de Kant e a proposta de um modelo de alteridade especulativa. A primeira alteridade encontra-se na forma imediata de identidade das determinações do sujeito e da natureza do mundo externo, isto é, o pensamento acredita como sendo verdadeiro que as determinações postas por ele seriam imediatamente constitutivas do ser.

A este modo de relação do sujeito com os objetos caracterizamos como “alteridade abstrata”, pois a relação que se estabelece com o outro ainda não está complexificada pelas mediações. A Filosofia kantiana, por sua vez, através da reflexão crítica, introduziu a negação como elemento imanente do pensamento. Resultou, assim, que este foi colocado como separado da realidade como ela é em si mesma, podendo, dessa forma, conhecer apenas o que ele mesmo coloca sobre as coisas do mundo. O outro, enquanto objeto do mundo externo, isto é, a coisa-em-si, apresenta-se como uma “alteridade dialética”, visto que se encontra na dualidade radical entre o objetivo e o subjetivo.

Hegel, em seu projeto filosófico, pretende estabelecer a união daquelas funções do pensamento que separa e mantém fixa uma determinação considerada suficiente, referente ao entendimento, e a função da razão negativa ou dialética, que, radicalizando o sentido das determinações, quebra esta cristalização unilateral e faz com que essas determinações finitas passem ao seu contrário. Desse modo, a terceira posição metafísica reúne em si as determinações opostas afirmando a unidade semântica positiva (entendimento) e negativa (razão dialética) das determinações. Na Filosofia Sistemática de Hegel, então, este momento da razão possibilita o modo de relação do pensamento com seu outro enquanto “alteridade especulativa”, responsável pela unidade que conserva a diferença.

Formalmente, estas três posições foram estabelecidas da seguinte forma: o em-si imediato, o para-si mediador e em-si-e-para-si, imediatizado. Este último momento, então, retorna à imediatidade primeira conservando a mediação do momento anterior. A Filosofia hegeliana não trata sobre o imediato, nem sobre a mediação, mas sobre o imediato mediatizando-se. Assim, esta tripla estruturação imediato-mediato-imediato, sendo este último termo um imediato mediatizado, é o resultado final do Sistema Filosófico de Hegel.

Entretanto, este processo não se encontra apenas no todo filosófico, isto é, no processo de organização das partes que o estruturam este sistema, a saber, a Lógica, a Natureza e o Espírito, mas é o desenvolvimento imanente de todo e qualquer elemento lógico-real da Filosofia hegeliana. Verificamos, então, uma estrutura *circular*, onde o retorno



do primeiro momento ao terceiro momento através da mediação destrói a linearidade do processo de seu desenvolvimento. No §15 da *ECF (I)*, Hegel define do seguinte modo seu Sistema Filosófico:

Cada uma das partes da filosofia é um Todo filosófico, um círculo que se fecha sobre si mesmo. (...) Por conseguinte, o todo se apresenta como um círculo de círculos, cada um dos quais é um momento necessário, de modo que o sistema de seus elementos próprios constitui a ideia completa, que igualmente aparece em cada elemento singular.<sup>1</sup>

Vemos que Hegel estrutura seu Sistema Filosófico como um “círculo de círculos”<sup>2</sup>. O todo constitui um círculo no qual o princípio retorna a si mesmo através da mediação. Da mesma forma, as partes constitutivas desse todo também são estruturadas como círculos, que expressam igualmente a mesma organização do todo e das outras partes. Em cada parte do Sistema Filosófico, portanto, poderíamos encontrar a mesma dinâmica circular presente nas demais. Segundo Souche-Dagues, esta figura do círculo hegeliano, mais do que uma representação ou metáfora, é o princípio segundo o qual as determinações geram-se. O círculo, então, mostra, ao mesmo tempo, a ideia de fechamento e retorno para o início.

---

<sup>1</sup> Hegel, 1830a/1995, §18, p. 58.

<sup>2</sup> A figura do “círculo de círculos” mostra que a totalidade do sistema não é posta como unidade absoluta de suas partes, mas é a conservação dos elementos que são negados. Assim, o círculo maior mostra a infinidade do processo total através da abertura dos múltiplos círculos.

Entretanto, não se trata de um fechamento finito que encerra o processo circular.<sup>3</sup> “A verdade do círculo é a infinidade, não enquanto se trataria de um círculo ‘aberto’, o que não teria grande sentido, mas como apresentação de uma infinitização imanente, da unidade de si e do Outro e de sua não-unidade, como realizada”.<sup>4</sup> Da mesma forma, vemos em Mure que a representação do pensamento de Hegel não pode se dar de forma retilínea e plana, através de uma linha reta, visto que não representa o movimento de “auto-alienação e retorno”. Afirma o autor: “Se vale a pena que refinemos mais o símbolo, poderíamos imaginar a dialética como uma série de espirais girando sobre si mesmas em círculo”.<sup>5</sup>

Destacamos, contudo, que o círculo, para Hegel, deve ser a representação do pensamento especulativo, de modo que, no final do processo, ele suprassuma o primeiro momento da imediatidade e o momento da mediação. Trata-se do modelo que expressa o retorno no qual se verifica a unidade realizada de determinações opostas através do seu próprio engendramento. Portanto, esta figura mostra principalmente a dinâmica, ou o princípio de funcionamento através da qual os elementos filosóficos estão organizados. Afirma Souche-Dagues:

---

<sup>3</sup> “Hegel propõe então de ler o progresso sobre uma imagem, aquela do círculo precisamente, mas na condição de considerar o círculo em seu engendramento, na totalização de seus momentos, e não como totalidade fechada, finita”. (Souche-dagues, 1986, p. 27) e “Este propósito deixa entender que o círculo do Espírito absoluto, círculo infinito, é um círculo *não fechado*, de fato um não-círculo: o que sugere a fórmula “círculo de círculos” (Ibidem, p. 50).

<sup>4</sup> Souche-Dagues, (1986). **Le cercle hégélien**. Paris: PUF, p. 51.

<sup>5</sup> Mure, 1965/1998, p. 48.

O círculo revela, então, a significação especulativa da reflexão (...), resolução das determinações de onde ela se engendra. Ele é a figura privilegiada de uma Lógica não formal, repousando sobre a reunificação da substância e do sujeito, Lógica da liberdade. Bem longe de ser a imagem de um fechamento, ela indica um retorno (retorno ao si) *que não é o retorno do mesmo ao mesmo*.<sup>6</sup>

Assim, vemos que o propósito da figura do círculo é o de afastar-se de uma representação retilínea, pois nesta o final não encontra o princípio e não esclarece o elemento reflexivo presente nas estruturas da Filosofia de Hegel. Assim, a reflexão é central para a compreensão da dinâmica dos processos totais ou parciais do pensamento hegeliano. Ela produz o movimento de retorno num processo de autodeterminação, ou seja, de um retorno a si mesmo como um outro de si posto por ele mesmo. Assim, conforme Labarrière e Jarczyk,

Ora, quem diz ‘mediação’ diz transição, não de um termo a um outro termo, mas mais fundamentalmente de um termo a ele mesmo como outro: do imediato imediato ao imediato realizado, isto é, justamente ao imediato “mediatizado”. Movimento no qual a raiz é o tratamento jamais acabado da identidade como alteridade e da alteridade como identidade: eis precisamente o que Hegel chama a *reflexão*.<sup>7</sup>

O processo silogístico das estruturas lógico-reais da Filosofia hegeliana, então, devem ter como pressuposto para seu desenvolvimento a alteridade. Esta, então, é necessária

---

<sup>6</sup> Souche-Dagues, 1986, p. 70.

<sup>7</sup> Labarrière & Jarczyk, 1986, p. 25.

para o momento de mediação entre os extremos, pois ela é uma diferença interior através da qual ocorre o processo reflexivo. A alteridade, dessa forma, segundo Labarrière<sup>8</sup>, mostra-se como alteridade forte no momento em que se dá a mediação, ou seja, no momento em que o outro é posto como diferença. No final do processo, a alteridade não é abolida em uma identidade imediata (primeiro momento do silogismo), mas se encontra em uma identidade da identidade e sua diferença.

Se a reflexão é posta como o movimento de mediação, onde a alteridade apresenta-se verdadeiramente como tal, devemos investigar a dinâmica deste processo reflexivo. Considerar a reflexividade como mediação, então, é colocá-la como método do vir-a-ser de tudo o que existe, como motor do desenvolvimento dialético presente nos mundos lógico e real, a “força radical”<sup>9</sup> que se encontra em todo o pensamento hegeliano. Para tanto, daremos prosseguimento ao estudo deste motor lógico que movimenta todos os elementos lógico-reais, visto que, conforme Hegel, considerando a *CL* como o sistema das puras determinações-do-pensamento, “as outras ciências filosóficas – a filosofia da natureza e a filosofia do espírito – [aparecerão] por assim dizer como uma lógica aplicada, pois a lógica é sua alma vivificante”.<sup>10</sup> Assim, continuamos o estudo, de acordo com a interpretação de Labarrière sobre o estatuto da alteridade na *CL*, enfatizando, a seguir, o

---

<sup>8</sup> Cf. Labarrière & Jarczyk, (1996). *De Kojève à Hegel : 150 ans de pensée hégélienne en France*. Paris: Albin Michel, p. 89ss.

<sup>9</sup> Cf. Labarrière & Jarczyk, 1986, p. 24.

<sup>10</sup> Hegel, 1830a/1995, §24, p. 81.

momento reflexivo da Doutrina da Essência, que é a expressão máxima da alteridade.

Na Introdução da *CL*, Hegel afasta-se da posição filosófica que considera a Lógica como a disciplina que trata apenas sobre as formas puras do pensamento, abstraídas de qualquer conteúdo. Para ele, “é inapropriado dizer que a lógica faz abstração de qualquer *conteúdo*”, visto que seu objeto constitui propriamente “o pensamento e as regras do pensar”. Continua: “a carência de conteúdo das formas lógicas se encontra na maneira de considerá-las e de tratá-las”.<sup>11</sup> Desse modo, a falta de objeto da Lógica formal deve-se ao modo como esse objeto é concebido. Além disso, “quando [as formas lógicas] são consideradas como determinações firmes, e por consequência desligadas, em lugar de serem reunidas em uma unidade orgânica, são formas mortas, onde já não reside o espírito, que constitui sua concreta unidade vivente”.<sup>12</sup> Portanto, a Lógica hegeliana não é uma Ciência estática e organizada por regras externas, mas uma Ciência que está sujeita ao trabalho do Espírito, quer dizer, ao desenvolvimento imanente do Conceito no âmbito das determinações do pensamento.

Na *ECF (I)*, Hegel apresenta o sentido de Lógica do seguinte modo: “A lógica é a ciência da *ideia pura*, ou seja, da ideia no elemento abstrato do *pensar*”.<sup>13</sup> Trata-se, então, da ciência que tem como objeto o pensamento e suas determinações, não sob o modo formal do pensamento, mas como Sistema da razão pura. A Lógica, portanto, afirma

---

<sup>11</sup> Cf. Hegel, 1830a/1968, p. 41.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>13</sup> *Idem*, 1830a/1995, §19, p. 65.

Hegel, é a Ciência da Ideia pura, que tem como objeto do pensamento o próprio pensar e as categorias postas por ele.

Segundo Léonard, a Lógica apresenta a Ideia como sendo “o pensamento que se pensa e, por isso mesmo, pensa tudo o que é pensável, isto é, todas as coisas”.<sup>14</sup> Entretanto, por ser a Lógica a Ideia em-si-e-para-si, isto é, o pensamento expresso em seu processo de autodeterminação, ela não pode dizer previamente o que é; somente sua completa exposição proporciona este conhecimento dela mesma, como seu fim e conclusão”.<sup>15</sup> Da mesma forma, “seu objeto, o pensamento, ou mais precisamente, o *pensamento que concebe*, é tratado essencialmente como parte intrínseca dela; o conceito deste pensamento se forma no curso da lógica e não pode, por isso, ser proporcionado previamente”.<sup>16</sup>

Assim, em nota presente na tradução francesa de Labarrière da *CL*, este autor nos aponta que a necessidade imanente de desenvolvimento do método e do conteúdo é a “razão do movimento conceitual”, isto é, aquilo que provoca o desenvolvimento do conceito dos entes lógico-reais. Na *CL*, portanto, “seu método é o auto-movimento de seu conteúdo”, de modo que aquele só pode ser compreendido de modo *a posteriori*, através do movimento do conteúdo. Por isso “a Lógica é essencialmente sistemática: apenas seu fim alcançado manifesta isto que ela é desde seu ponto de partida”.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Léonard, 1974, p. 16.

<sup>15</sup> *Idem*, 1812/1968, p. 41.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 1812/1968, p. 41.

<sup>17</sup> Labarrière, em nota em Hegel, 1812/1972, p. 10.

Ora, a *CL* é o Sistema da razão pura, isto é, a expressão das categorias do pensamento puro. Trata-se, então, do desenvolvimento da razão não no âmbito subjetivo, o que é realizado através da formação da consciência na *FE*, ou no âmbito da natureza, na *Filosofia da Natureza*, mas é o desenvolvimento da razão em sua forma pura. De acordo com Hegel,

a lógica tem que ser concebida como o sistema da razão pura, como o reino do pensamento puro. *Este reino é a verdade tal como está em-si e para-si*. Por isso, pode afirmar-se que este conteúdo é a *representação de Deus, tal como está em seu ser eterno, antes da criação da natureza e de um espírito infinito*.<sup>18</sup>

A *CL* de Hegel, então, é a Ciência pura que suprassumiu as oposições da consciência, isto é, entre o subjetivo e o objetivo, o mundo externo e o mundo interno. Esta suprassunção ocorreu na *FE*, quando a consciência, passando pelas diversas experiências de seu percurso, alcança o Saber absoluto. Apenas pela suprassunção da consciência das fixações das oposições ordinárias, através do alcance do Saber absoluto, que a *CL* pode ser desenvolvida. O pensamento já não se preocupa mais com o problema do dualismo entre o mundo externo e o mundo interno, mas têm a si mesmo como objeto de pensamento. Encontramos esta ideia no primeiro adendo do §24:

O lógico (...) deve ser pesquisado como um sistema de determinações-de-pensamento em geral, em que desaparece a oposição entre subjetivo e objetivo (em seu

---

<sup>18</sup> Hegel, 1812/1968, p. 46.

sentido habitual). Essa significação do pensar e de suas determinações está expressa com mais precisão quando os antigos dizem que o *noûs* rege o mundo; ou quando nós dizemos que há razão no mundo, e com isso entendemos que a razão é a alma do mundo, nele habita, é seu [ser] imanente, sua mais própria e mais íntima natureza, seu universo.<sup>19</sup>

Ora, vimos, na seção anterior, que Hegel pretendeu resgatar o sentido metafísico presente na Filosofia Clássica. Seu projeto, então, é de identificar as estruturas do ser e do pensar, do mundo objetivo e subjetivo. A *CL* é o projeto metafísico de Hegel que pretende dar conta desta identidade entre o ser e o pensar representada no Absoluto ou Deus, que, em sua forma pura, é a Ideia hegeliana.<sup>20</sup> Assim, se esta obra trata sobre as determinações do pensamento, igualmente ela se refere às determinações do ser. As categorias da razão, desse modo, encontram-se presentes na estrutura do pensar e do ser.

Disto, então, conclui Hegel, deste seu retorno à Metafísica Antiga, na qual é pressuposto um princípio organizador do universo, “o *logos*, a razão do que é, a verdade do que leva o nome das coisas; agora bem, o *logos* é, de tudo, o que menos deve ser excluído da ciência lógica”.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> *Idem*, 1830a/1995, §24A, p. 78.

<sup>20</sup> Em seu comentário sobre a Ciência da Lógica da *Enciclopédia*, Léonard afirma que, para entender a noção especulativa da Ideia hegeliana, devemos “nos referir ao *Noûs* de Anaxágora, à Ideia platônica ou ainda ao Logos estóico”, assim como “à terceira ideia kantiana, a Ideia teológica da Razão pura, mas na condição de notar que em Hegel o fosso é preenchido entre a Ideia noumenal e o fenômeno, se bem que a Ideia, para Hegel, diferentemente do que ocorre em Kant, é soberanamente objetiva e também, como em Descartes e sobretudo em Spinoza, o objeto próprio do *Cogito* como ele se alarga às dimensões do pensamento puro ou do pensamento divino”. (1974, p. 16)

<sup>21</sup> Hegel, 1812/1968, p. 38.



Heidegger afirma que a Lógica hegeliana deve ser considerada como uma Lógica num perfil mais elevado, pois, se para Hegel o objeto da lógica é “o pensamento *conceitual*, (...) não a representação geral de alguma coisa ou o simples ter em mente, mas a determinação fundamental do conceito é o que se apreende na *coisa como tal*, a sua coisidade – *realitas*, essência, estruturas essenciais, *essentia*”, então, “as estruturas puras da essência constituem o conteúdo da lógica”.<sup>22</sup> Assim, conclui-se que a *CL* também retoma o sentido de *logos*, quer dizer, “das estruturas essenciais das coisas”, tema fundamentalmente metafísico.

A Ideia é o objeto da *CL*, que é a Ciência da Ideia universal, do pensamento sobre o pensamento puro e idêntico a si mesmo, isto é, como ausência de unilateralidade entre o objetivo e o subjetivo fenomenológicos. Isto significa que a *CL*, para Hegel, trata sobre a Ideia em-si-e-para-si. Entretanto, este é o ponto final desta obra. Para alcançá-lo, a Ideia deve passar pelo trabalho do Espírito, afim de que possa efetivar sua totalidade.

No §83 da *ECF (I)*, Hegel apresenta a divisão da Lógica em três partes, seguindo aquela exposição das determinações do pensamento. Assim, os momentos lógicos seguem o lado abstrato (entendimento), dialético (razão negativa) e especulativo (razão positiva). Sendo a *CL* a Ciência da Ideia em-si-e-para-si, ela estrutura-se, então, na tripla divisão de “sua *imediatez* – no *conceito em si*”, referente à Doutrina do Ser; “em sua *reflexão* e *mediação*, no *ser-para-si*, e na *aparência* do conceito”, referente à Doutrina da Essência; e o “em seu *ser-retornado sobre si mesmo* e *ser-*

---

<sup>22</sup> Heidegger, (1933). **Ser e Verdade**. Petrópolis: Editora Vozes, p. 87, 2007.

*junto-a-si* desenvolvido – no conceito *em si* e *para si*”<sup>23</sup>, sobre a Doutrina do Conceito.

A *CL* hegeliana não é o estudo do ser enquanto ser, mas das categorias do ser em seu modo racional. Ela desenvolve, enquanto Lógica caracterizada como Metafísica, as categorias do *Logos*, isto é, determinações da razão e do ser racional. A partir de sua leitura sobre o círculo hegeliano, Souche-Dagues nos esclarece a lógica de funcionamento de cada movimento da Ideia nas três partes da *CL*: “[A ideia] se realiza segundo três tipos de movimento: a passagem a um outro (no Ser), o aparecer em um oposto (na Essência) e a diferenciação do universal e do singular como seu desenvolvimento imanente (no Conceito). Nos três casos, o círculo indica o retorno”.<sup>24</sup>

Ora, seguindo a estruturação do pensamento proposta por Hegel entre os §79 e §82 da *ECF (I)*, compreendemos que, na Doutrina do Ser, o pensamento é abstrato e forma com o ser uma unidade imediata. Trata-se do pensamento enquanto indiferenciado e indeterminado, sem mediação com outra coisa que possibilite sua determinação. Dessa forma, a lógica da Doutrina do Ser é a da passagem (*Übergehen*), onde o ser só existe e é pensado ao remeter-se ao outro. A Doutrina da Essência trata do pensamento em sua reflexão e mediação, isto é, o pensamento que retorna a si e é refletido por ele mesmo em sua alteridade. Trata-se de uma organização lógica do fenômeno (*Erscheinung*), na qual algo só existe quanto se remete a sua alteridade e se reflete nela, conseguindo, então, reconhecer-se neste outro através

---

<sup>23</sup> Hegel, 1830a/1995, §83, p. 169.

<sup>24</sup> Souche-Dagues, 1986, p. 70.

dessa estrutura reflexiva. Na Doutrina do Conceito, por fim, o pensamento encontra-se como o *ser-retornado-em-si-mesmo*, ou seja, o pensamento já não é apenas reflexão, mas retornou do para-si e juntou-se ao momento inicial do em-si.

Nesta terceira parte da *CL*, “é absolutamente para si que o conceito se desenvolve e não mais, como essência, em relação à alteridade rebelde de sua aparência finita”.<sup>25</sup> O Conceito, neste momento, é em-si-e-para-si, visto que ele é enquanto se relaciona com a alteridade que é sua própria manifestação, quer dizer, um outro que é produzido pelo próprio Conceito. Na *CL*, Hegel apresenta a regra de organização das etapas da obra, por exemplo, da seguinte forma:

A efetividade real, *como tal*, é, em primeiro lugar, a coisa que tem muitas propriedades, isto é, o mundo existente; entretanto, não é a existência que se resolve no fenômeno, mas, como efetividade, ela é ao mesmo tempo ser-em-si e reflexão em si; se conserva na multiplicidade da pura existência; sua exterioridade é um relacionar-se interior apenas consigo mesma. O que é efetivo *pode atuar*; e uma coisa manifesta sua efetividade *mediante o que produz*. Seu referir-se a outro constitui a manifestação de *si*; não é uma passagem – deste modo, pois, se relaciona com outra coisa existente – nem tampouco é um aparecer – deste modo a coisa está apenas em relação com outro –; o que atua é algo independente, que tem sua reflexão em si e sua essencialidade determinada em um outro independente.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Léonard, 1974, p. 34.

<sup>26</sup> Hegel, 1812/1968, p. 484.

Hösle apresenta esses três momentos do desenvolvimento da Ideia na *CL* através da seguinte estrutura: “no Ser reina uma imediatez sem relação, na essência emerge uma estrutura relacional, que se eleva, no conceito, à pura reflexividade”<sup>27</sup>. Assim, o autor expressa a lógica do Ser como “a;b”, a lógica da Essência como “a  $\leftarrow \rightarrow$  b” e a lógica do Conceito como “ $\leftarrow a \rightarrow$  (ou  $\leftarrow \leftarrow a \rightarrow \rightarrow$ )”. Nosso objetivo é apresentar a leitura de Labarrière sobre a *CL* de forma que o elemento da alteridade seja compreendido nas três estruturas lógicas: do Ser, da Essência e do Conceito. Nossa proposta, portanto, é a de compreender o lugar da alteridade no nível lógico do Sistema Filosófico de Hegel, visto que o tipo de alteridade que se encontra nas partes deste Sistema “é função da maneira na qual ela [a Lógica] organiza seus próprios momentos na intemporalidade de sua economia”.<sup>28</sup>

Segundo Labarrière e Jarczyk, para compreendermos a relação da *CL* com as outras partes do Sistema Filosófico de Hegel, de modo a que se possa verificar se ela constitui uma parte autônoma ou se ela tem um valor relativo sobre as duas partes desse Sistema, a saber, a historicidade da consciência e a efetividade da natureza, é interessante “se interrogar sobre a função da *alteridade* no interior mesmo desta Lógica – ou ainda sobre o status *lógico* da alteridade neste tipo de pensamento”.<sup>29</sup>

Encontramos uma primeira forma lógica da alteridade na divisão da *CL* entre a Lógica Objetiva (Ser e Essência) e

---

<sup>27</sup> Hösle, (1998). **O sistema de Hegel**. São Paulo: Editora Loyola, p. 247, 2007.

<sup>28</sup> Labarrière & Jarczyk, 1996, p. 84.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 84.

Lógica Subjetiva (Conceito). Entretanto, afirma o autor, quando se trata sobre o tipo de alteridade presente no pensamento, convém compreender as três formas que Hegel distingue da relação do pensamento com a imediatidade. Assim, vemos a seguinte passagem da *CL*, presente na seção sobre “A objetividade”, na Doutrina do Conceito:

Apresentaram-se já, como se mencionou, várias formas de mediação, mas em diferentes determinações. Na esfera do Ser, a mediação é o ser mesmo e o ser determinado; na esfera da essência é a existência e depois a efetividade e substancialidade; na esfera do conceito, a mediação como universalidade abstrata e agora já objetividade.<sup>30</sup>

Esses três níveis de imediatidade correspondem às três formas de mediação do Ser, da Essência e do Conceito. Desse modo, “se falará de alteridade imediata (ser-aí), alteridade exterior (existência) e alteridade objetiva (objetividade)”<sup>31</sup> para compreender o silogismo entre a imediatidade imediata do Ser e a imediatidade mediada do Conceito através da Essência como mediadora deste processo. Isto, segundo Labarrière, conduz ao reconhecimento de que “o estatuto lógico da alteridade se decide no segundo momento da divisão ternária, enquanto que a reflexão vem a colocar a imediatidade exterior da existência, da efetividade e da substancialidade”.<sup>32</sup> Assim, então, veremos o estatuto lógico da alteridade, segundo Labarrière, correspondendo às três partes da *CL*, a saber, o

---

<sup>30</sup> Hegel, 1812/1968, p. 624.

<sup>31</sup> Labarrière & Jarczyk, 1996, p. 84.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 85.

Ser e o momento de sua alteridade imediata, a Essência e o momento da alteridade exterior, e o Conceito e o momento da alteridade objetiva.

### **2.1.1 – Alteridade Imediata da Doutrina do Ser**

A Doutrina do Ser é a primeira parte da *CL*. Por ser o começo da obra, trata-se de um momento imediato, na medida em que ele não é precedido por nenhum outro. Entretanto, no texto “Qual deve ser o começo da ciência?”, Hegel afirma que “a simples imediatidade é ela mesma uma expressão da reflexão e se refere à diferença com respeito ao mediado. Em sua verdadeira expressão, esta simples imediação é por consequência o *puro ser*”, quer dizer, “*ser* nada mais, sem outras determinações nem complementos”.<sup>33</sup>

O Ser, portanto, já possui uma história que vem dos caminhos de reflexão que são aqueles percorridos pela consciência na resolução dos dualismos. É necessário, assim, para o início da *CL* no Ser puro, que o Saber tenha se tornado ele mesmo puro, o que ocorre através do caminho reflexivo da consciência que se liberta das dualidades e que transforma sua certeza subjetiva em verdade. O Ser puro, então, já tem presente em si a alteridade da diferença.

No início da Doutrina do Ser, Hegel afirma que a primeira verdade da *CL* “não é nem o ser nem o nada, mas aquele que não passa, mas que foi passado, isto é, o ser [passado] no nada e o nada [passado] no ser”<sup>34</sup>, quer dizer,

---

<sup>33</sup> Hegel, 1812/1968, pg. 65.

<sup>34</sup> Hegel, 1812/1968, p. 77.

a primeira verdade é o devir, movimento de passagem de um termo ao outro. A mediação própria do ser é a do devir (*Werden*), que, “primeira expressão (...) do movimento de natureza conceitual que abre à alteridade”.<sup>35</sup> Assim, logo que o Ser torna-se como algo, ele se vê passado em seu outro. Torna-se claro, então, que a mediação ao outro se manifesta desde o princípio. Vemos, então, a crítica de Hegel à posição que trata o imediato como momento autônomo.

Para Hegel, a estrutura mínima deve ser complexa e relacional. “É assim que desde sempre há alteridade: uma alteridade pura no nível do primeiro período que é o ser em sua indeterminação de sua imediatidade, uma alteridade já *concreta* quando, no nível do ser-aí, o nada se encontra efetivamente posto”<sup>36</sup>. Encontramos, desde o princípio, o caráter processual e relacional das determinações do pensamento, fazendo de uma ontologia relacional o ponto de partida.

Compreende-se, então, que a dinâmica da Doutrina do Ser é a da passagem. Trata-se de uma transição de um momento a outro, de modo que uma dada perspectiva é abandonada para dar lugar à outra, considerada como estrangeira daquela primeira. Porém, a passagem da imediatidade para a mediação mostra o verdadeiro processo da alteridade. Afirma Hegel:

1. *Algo e outro*. 2. *Ser-para-outro e ser-em-si*. Os primeiros contêm a falta de relação de sua determinação; algo e outro caem um fora do outro. Mas sua verdade consiste em sua relação; o ser-para-outro e o ser-em si

---

<sup>35</sup> Labarrière & Jarczyk, 1996, p. 86.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 87.

são portanto aquelas determinações postas como momentos de um único e mesmo [ser], como determinações que são relações e permanecem em sua unidade, na unidade do ser determinado. Cada um por si mesmo contém pois em si também o momento diferente dele.<sup>37</sup>

Assim, coloca-se o “paradoxo” do estatuto lógico da alteridade, visto que a alteridade não apareceu de uma determinação exterior simplesmente dada, nem de um fim que se afirmaria ele mesmo como um outro, mas o outro verdadeiro, que é exterior e interior. Já se coloca, desse modo, o processo reflexivo que transforma as relações de dualidade (interior-exterior, subjetivo-objetivo) como faces constituintes de uma mesma unidade. Mas, na Doutrina do Ser, ainda encontramos uma alteridade imediata em que uma entidade passa a outra por ainda não ter estrutura auto-determinada.

### **2.1.2 – Alteridade Exterior da Doutrina da Essência**

O movimento da Doutrina da Essência é a reflexão. Trata-se de um momento principal do pensamento hegeliano, compreendido pelo seu processo dinâmico de mediação reflexiva. Este momento permite a transição entre a realização do Conceito como Ser, isto é, da alteridade-imediata do Ser, para a do Conceito do Conceito, na realização objetiva desta alteridade. Dessa forma, a reflexão é o movimento interior que permite o imediato mediatizar-se novamente em um imediato.

---

<sup>37</sup> Hegel, 1812/1968, p. 107.



Na apresentação que faz à tradução francesa da Doutrina da Essência da CL, Labarrière e Jarczyk escrevem que é justamente este movimento reflexivo da Essência que importa para a compreensão do Sistema Filosófico. Este é o movimento no qual

Do positivo ao positivo pelo negativo; do imediato ao imediato pela mediação; do exterior ao exterior pelo interior: cada vez, é o termo primeiro e último (termo único) que manifesta sua própria riqueza se cindindo de início no outro dele mesmo constitutivo do que ele é.<sup>38</sup>

É apenas através desse movimento da Essência que se pode compreender o Sistema hegeliano como uma unidade orgânica, viva e flexível, onde se exprime o jogo da diferenciação interna. A exterioridade do Ser passa pela mediação negativa da Essência e se determina novamente como positividade do Conceito. Entretanto, para os autores, essa mediação reflexiva “mostra que os três tempos comumente retidos como característicos de um pensamento dialético (...) se descobrem serem quatro, pela cisão do termo mediano em ‘mediatizado’ e ‘mediatizante’”.<sup>39</sup> Assim, a leitura sobre a mediação é de compreendê-la nesta dupla função. No movimento dessa estrutura ternária da dialética, verifica-se a sistematicidade lógica quaternária.

O ‘mediatizado’, segundo momento do processo quádruplo, é o resultado positivo da negação que põe a alteridade; e o ‘mediatizante’, que é a ‘virada’ do método, designa este mesmo ponto extremo enquanto que, como

---

<sup>38</sup> Labarrière & Jarczyk, 1976, p. XIII.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. XIII.

negação, reduplicada, inicia o ‘retorno’ determinante do ser-afirmado no termo que põe.<sup>40</sup>

Assim, este esquema quaternário da mediação apresenta-se, na *CL*, entre a imediatidade do Ser e do Conceito, no momento em que “a Essência nos propõe dois tempos essenciais da alteridade reflexiva (o mediatizado) e da efetividade/substância (o mediatizante)”.<sup>41</sup> Desse modo, portanto a estrutura ternária possui em si um ritmo quaternário, no qual a mediação duplica-se nos termos dialéticos do mediatizado (razão positiva) e do mediatizante (razão negativa), sendo o primeiro desse momento duplo da mediação aquela que põe a alteridade como o outro de si mesmo, de forma com quem “o outro só é realmente outro enquanto ele é posto tal pelo jogo reflexivo do mesmo”.<sup>42</sup>

O verdadeiro estatuto lógico da alteridade se decide neste nível da Doutrina da Essência. Trata-se de uma alteridade compreendida como “exterioridade real”, evidenciando a diferença entre interior e exterior. Assim, a primeira diferenciação da Essência é a aparência. Entretanto, a aparência não é externa à Essência, mas a reflexão desta para fora de si mesma. Trata-se, então, de dois momentos de uma unidade.

Desse modo, a aparência é um engano ao se apresentar como a alteridade da Essência, visto que se trata de uma diferenciação posta por si mesmo como outro de si mesmo. No final deste movimento, conforme Hegel anuncia na *Enciclopédia*, “o exterior é, portanto, *em primeiro lugar*, o

---

<sup>40</sup> Labarrière & Jarczyk, 1986, p. 177.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>42</sup> Labarrière & Jarczyk, 1981, p. 13.

*mesmo conteúdo* que o *interior*. O que é interior está também presente exteriormente, e vice-versa; o fenômeno nada mostra que não esteja na essência; e nada está na essência que não seja manifestado”.<sup>43</sup> Interior e exterior, algo e outro, dessa forma, são ambos opostos entre si, mas igualmente idênticos, como momentos de uma mesma unidade.

Denominamos a posição lógica da alteridade na Doutrina da Essência como “alteridade exterior”. O começo da Essência tem como alteridade a aparência. Este momento inicial direciona-se para a compreensão de que esta relação da Essência com algo outro não passa de uma relação consigo mesmo, visto que a aparência é o movimento de reflexão da Essência.

O processo reflexivo da Essência é de diferenciação, no qual algo deve se pôr como outro dele mesmo, suprassumindo a condição imediata primeira. A reflexão, assim, é a “célula rítmica originária do pensar hegeliano”, pois se apresenta como o arquétipo da mediação consigo mesmo. A diferença entre o estatuto lógico da alteridade da Doutrina do Ser para o da Essência é que naquela há o movimento de passagem de uma determinação a outra exterior ao Ser, enquanto que nesta o movimento é em direção ao interior, ou seja, afim de se auto-determinar.

A lei de relações assim postas não será aquela do “passar” (*Uebergehen*), mas aquela do “pôr” (*Setzen*) que, pelo jogo da identidade entre o “ser-posto” (*Gesetztsein*) e o “ser-suposto” (*Vorausgesetztsein*), identifica contraditoriamente, em sua diversidade estrutural, a

---

<sup>43</sup> Hegel, 1830a/1995, §139, p. 261.

superfície e o fundo, o exterior e o interior, o fenômeno e a essência, a realidade e seu fundamento.<sup>44</sup>

Na Doutrina da Essência, dessa forma, a reflexão faz com que haja o encontro com a alteridade como um ser-outro posto por ela mesma. Já não se trata mais, como na Doutrina do Ser, do movimento de passagem de uma determinação a outra em um processo exterior, mas, na Essência, o movimento que ocorre é de desdobramento e diferenciação interna. Neste jogo, então, o outro é posto nesta duplicação à alteridade constituída por si mesmo. Dá-se, assim, o movimento da reflexão, como *contraditório* e *totalidade*, uma totalidade em diferenciação, que tem que se pôr como outra de si mesma suprassumindo a imediatidade do ser-dado para se tornar efetividade.

Neste movimento reflexivo que leva à ampliação da totalidade, a alteridade imediata do Ser passa à alteridade exterior da Essência, que é o Ser mediatizado. Será na Doutrina do Conceito o momento onde verificamos a identidade desta imediatidade primeira com sua mediação. No Conceito, conteúdo de desenvolvimento do percurso do pensamento na *CL*, encontramos a unidade metafísica desta obra, isto é, das categorias da razão e das categorias do ser. Nele, então, dá-se a objetividade das determinações lógico-reais, identidade das estruturas do ser e do pensar. Afirma Labarrière: “a alteridade vai ganhar aí seu estatuto lógico completado, o movimento ideal que é identidade processual, na sua diferença mesma, do interior e do exterior, sobre as formas do subjetivo e do objetivo”.<sup>45</sup> Na Doutrina do

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, 1986, p. 50.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 92.

Conceito, portanto, identificam-se a divisão da Lógica Objetiva (Ser e Essência) e da Lógica Subjetiva (Conceito).

### 2.1.3 – Alteridade Objetiva da Doutrina do Conceito

No §161 da *ECF (I)*, Hegel apresenta o Conceito em sua diferença com o Ser e a Essência. Afirma: “O progredir do conceito não é mais [o] ultrapassar nem [o] aparecer em Outro, mas é *desenvolvimento*, enquanto o diferenciado é imediatamente posto ao mesmo tempo como o idêntico, um com o outro e com o todo”<sup>46</sup>. Se a lógica do Ser é o passar para outro e a lógica da Essência é o refletir em um outro, a lógica do Conceito é o desenvolvimento através do qual se unem a identidade a si do Ser e a negatividade reflexiva própria da Essência. A lógica da alteridade da Doutrina do Conceito, dessa forma, é determinada pelo jogo imediato da passagem exterior das determinações do Ser e pelo movimento da alteridade exterior do ser-posto da Essência.

A alteridade da Doutrina do Conceito se define como sendo a alteridade objetiva do Ser não mais sob a forma em-si, conforme a alteridade imediata, nem sob a forma para-si, conforme o Ser para-si da alteridade exterior da Essência. A objetividade do Conceito, então, é a alteridade do Ser em-si-e-para-si, conforme a seguinte citação de Hegel na segunda seção, “A objetividade”, da Doutrina do Conceito:

O silogismo é *mediação*, é o conceito completo em seu *ser-posto*. Seu movimento é a suprassunção desta mediação, onde nada existe em si e para si, mas cada um existe apenas por meio de outro. O resultado, por consequência,

---

<sup>46</sup> Hegel, 1830a/1995, §161, p. 293.

é uma *imediatidade*, que surgiu da *suprassunção da mediação*; é um *ser* que é igualmente idêntico com a mediação e é o conceito que se estabeleceu a partir de seu ser-outro e em seu ser-outro, por si mesmo. Este *ser*, por conseguinte, é *uma coisa, que existe em si e para si: é a objetividade*.<sup>47</sup>

A objetividade desta alteridade do Conceito surge do duplo movimento de suprassunção, a saber, a suprassunção da mediação em imediatidade e da imediatidade reenviada a si como outra pela própria mediação. Assim, na esfera do Conceito, fecha-se o Sistema Filosófico de Hegel como *monismo relacional*, o qual é diferenciado do monismo imediato que não tem um princípio interno de diferenciação. Nesta identidade reflexiva do processo de mediação do imediato, o estatuto lógico da alteridade passa do ser-dado ao ser-posto em um movimento de imediatidade, exterioridade e objetividade. A alteridade objetiva é a realização deste processo circular de mediação da imediatidade, quer dizer, o retorno à interioridade através da exterioridade.

Por um lado, a alteridade imediata do Ser é aquela que diz respeito à identidade simples de algo consigo mesmo. Na Doutrina da Essência, por sua vez, põe-se o outro como o elemento mediador que determina a diferença – interior – de algo com sua alteridade. Assim, é sobre esta última forma da alteridade objetiva da Doutrina do Conceito “que se decide a identidade da identidade e da diferença, que é a expressão mais adequada da alteridade em Hegel”.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> *Idem*, 1812/1968, p. 619.

<sup>48</sup> Labarrière & Jarczyk, 1996, p. 94.

Trata-se, então, de uma alteridade que expressa a reunião da imediatidade e da mediação, dito de outra forma, da imediatidade suprassumindo-se a si mesma pela mediação e retornando novamente em uma unidade maximamente complexa e auto-determinada. No movimento do Conceito, então, o que vemos é que “o Outro, que por ele é posto, de fato não é um Outro”<sup>49</sup> determinado como estrangeiro, mas é um outro diferenciado pelo próprio automovimento do Conceito. Entretanto, a alteridade do Conceito é posta como necessária para que se possa reconhecê-la enquanto algo outro idêntico a si mesmo. Ela responde a esse retorno à origem através da duplicação em seu outro, de modo que a alteridade objetiva reúne em si a imediatidade do Ser, assim como ele se encontra como dado, e a mediação reflexiva da Essência.

Ora, uma das críticas maiores contra a Filosofia hegeliana é que, no final de seu desenvolvimento, haveria a anulação ou a eliminação da diferença, de forma que o movimento mediador anularia a diferença e o outro. Vimos na seção anterior o afastamento de Hegel das Filosofias que concebem a possibilidade de apreensão imediata, sem passagem pelo movimento reflexivo, quer dizer, uma totalidade estática, no sentido de acabamento e fechamento sobre si mesmo, em oposição à “totalidade-movimento”, como totalidade de reflexão. Afirmam Labarrière e Jarczyk, na apresentação da tradução francesa da Doutrina do Conceito: “Nada de mais contrário ao pensamento de Hegel que um ‘monismo’ que seria fruto de uma redução da alteridade”.<sup>50</sup> Veremos, a seguir, o que se considera como a

---

<sup>49</sup> Hegel, 1830a/1995, §161A, 294.

<sup>50</sup> Labarrière & Jarczyk, 1981, p. 13.

“célula rítmica” do pensamento hegeliano, isto é, o movimento de reflexão, que possibilita compreender o estatuto lógico da alteridade em sua dimensão propriamente dialética.

## 2.2 – A Alteridade na Lógica da reflexão

Vimos que a *CL* hegeliana apresenta o desenvolvimento do Conceito em suas diversas estruturas. Enquanto na Doutrina do Ser o Conceito aparece como em-si, em sua imediatidade, é na Doutrina da Essência que ele vai colocar-se em mediação com seu outro, como Conceito para-si. Assim, neste momento, trata-se do “conceito como sistema das *determinações da reflexão*, quer dizer, do ser que se converte no estar dentro de *si mesmo* do conceito” e que, desta maneira, “se encontra ao mesmo tempo vinculado com o ser imediato, assim como com algo que lhe é extrínseco”.<sup>51</sup>

A reflexão, dessa forma, é um movimento de diferenciação interna que tem sua direção não para determinações externas, conforme a Doutrina do Ser, mas em direção a si mesmo. A duplicação da Essência, portanto, não é aquela que põe o outro como externo a ela, mas põe em sua unidade a diferença entre interior e exterior. A Essência, desse modo, realiza uma mediação consigo mesma através da negação que faz com que o Ser direcione-se a si mesmo. Este é, então, um movimento interno, que busca o fundamento de sua determinação em si mesmo.

No devir do ser, o ser se encontra como fundamento da determinação e ela é relação com *outro*. O movimento

---

<sup>51</sup> Hegel, 1812/1968, p. 56.



reflexivo, ao contrário, é o outro *como negação em si*, que só tem um ser como negação que se refere a si mesmo. Ou bem, posto que esta relação a si é justamente este negar da negação, a *negação* se apresenta *como negação*, como o que tem seu ser em seu ser negado, como aparência. O outro aqui não é, portanto, *o ser como a negação* ou o limite, mas a *negação com a negação*.<sup>52</sup>

A reflexão da Essência, portanto, coloca-se como negação do Ser, pondo sua alteridade não como um ser-outro externo, mas como um outro constituído por ela mesma. Nosso interesse, neste momento, é compreender a dinâmica de desenvolvimento das determinações-da-reflexão da Doutrina da Essência, momento em que o imediato é mediatizado através deste outro posto por ele mesmo, conforme verificamos na *ECF (I)*: “a essência, como ser que pela negatividade de si mesmo se mediatiza consigo, só é relação a si mesmo enquanto esta é relação a Outro; o qual, porém, não é mediatamente como essente, mas como algo *posto e mediatizado*”.<sup>53</sup> Entretanto, para a compreensão da dinâmica da reflexão, não iremos reproduzir os detalhes e sutilezas do percurso do pensamento desta parte da *CL*, apenas buscamos apresentar o movimento da reflexão de acordo com as suas três determinações, a saber, a reflexão ponente, a reflexão exterior e a reflexão determinante.

Se o Ser é o Absoluto em relação simples consigo mesmo, a Essência, por sua vez, é o Ser que “foi *para dentro de si*”, quer dizer, é uma relação consigo posta “como mediação de si em si consigo mesmo”.<sup>54</sup> Para ilustrar este

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 349.

<sup>53</sup> *Idem*, 1830a/1995, §112, p. 222.

<sup>54</sup> *Ibidem*, §112, p. 222.

movimento da reflexão próprio da Essência, no qual o Ser mostra-se como aparência, enquanto ela se coloca como o Ser que foi para dentro de si, Hegel utiliza o movimento da reflexão de uma luz no espelho.

O termo “reflexão” é empregado inicialmente [a propósito] da luz, quando em sua propagação em linha reta encontra uma superfície espelhante e é por ela relançada para trás. Temos pois aqui um duplo [elemento]: primeiro, um imediato, um essente; e, segundo, o mesmo enquanto mediatizado ou posto.<sup>55</sup>

Vemos aqui o movimento duplo da reflexão, que necessita de algo imediato que brilhe, transmitindo seu feixe de luz para um anteparo que age como mediador desta luminosidade e que a reflete de volta ao seu princípio imediato. Assim, para que um raio de luz atinja uma superfície, ele deve sair de sua condição de ser imediato para ser mediado – refletido – em um outro. Este movimento de reflexão, segundo Hegel, é empregado não apenas para a reflexão que o pensamento faz sobre os objetos, mas também essa reflexão encontra-se no próprio desenvolvimento das estruturas lógicas, transformando essas entidades lógico-reais em aparência, frente a sua essência interior.

Ora, na Doutrina da Essência, as determinações ainda são relativas, isto é, não são absolutamente refletidas em si mesmas e, por isso, não retornam a si completamente de modo a se autodeterminarem. Na Doutrina do Conceito, a reflexão retorna a si mesma, fazendo com que “todo reenvio

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, §112A, p. 223.

ao outro, todo reflexo-sobre-o-outro, ou melhor, toda reflexão-no-outro será, por identidade *absoluta*, uma reflexão-em-si-mesma”<sup>56</sup>, como uma luz que brilha em um espelho e se reflete nele sem nunca deixar de retornar a si mesma esse reflexo originado da propagação que sai fora de si.

Na Doutrina da Essência, entretanto, o Ser é negado e se mediatiza consigo mesmo, construindo uma relação com seu outro. A suprassunção desta relação com o outro para um outro determinado como idêntico a si mesmo é realizada na Doutrina do Conceito.

A Essência, então, não é mais o Ser imediato, mas é o Ser em mediação, que nega a si mesmo e, por isso, está em relação com algo outro. Este movimento é fundamentado nas determinações da reflexão expostas por Hegel no primeiro capítulo da Doutrina da Essência. Trata-se de três fases da reflexão, a reflexão ponente, a reflexão exterior e a reflexão determinante, que apresentam o movimento da Essência de pôr a aparência como outro de si, possibilitando, então, que o interior se ponha exteriormente e retorne a si deste exterior. Processo que diz respeito não apenas ao movimento lógico do pensamento que pensa a si mesmo, conteúdo próprio da *CL*, mas que se encontra presente no desenvolvimento de todas as entidades lógico-reais, por exemplo, na manifestação fenomenológica da consciência, presente na *FE*, conforme veremos no capítulo sobre a alteridade subjetiva.

Este movimento da essência, onde se exprime (...) a estrutura ontológica de tudo o que é, Hegel o chama de

---

<sup>56</sup> Léonard, 1974, p. 132.

‘movimento da reflexão.’ E ele defini suas etapas (reflexão ponente, reflexão exterior e reflexão determinante) como isto no qual se conhecem os diferentes momentos de todo processo dialético.<sup>57</sup>

### 2.2.1 – A reflexão ponente

O primeiro momento da reflexão é a reflexão ponente. Trata-se do processo no qual a Essência brilha e, dessa forma, põe-se através da negação como uma aparência. Este movimento de pôr a si como aparência consiste em pôr a alteridade da aparência como negação de si mesma. É um momento de imediatidade da aparência, quando emerge exteriormente do Ser uma aparência de si mesmo, ou seja, um pôr de si como outro. Mas a aparência, neste momento, é inessencial, pois ela “não tem seu ser no *outro*, em que aparece, mas seu ser é sua própria igualdade consigo”.<sup>58</sup>

É um momento de imediatidade e de simples igualdade consigo mesmo, mas que tem em si o elemento do negativo, de modo que esta negação é, então, uma “igualdade que se nega a si mesma, a imediatidade que é em si o negativo, o negativo de si mesmo, ou seja, ser o que não é”.<sup>59</sup> A Essência só põe esta sua aparência porque já pressupõe isto que põe e, por isso, o ser-posto da Essência é a aparência.

Ora, o movimento da reflexão ponente é de pôr um outro negativo de si, inessencial, e, desta alteridade, retornar a si mesma. Só que este outro da aparência do ser-posto é a

---

<sup>57</sup> Labarrière & Jarczyk, 1972, p. XXIII.

<sup>58</sup> Hegel, 1812/1968, p. 350.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 350.

fusão ou a igualdade consigo mesma da Essência. Assim, portanto, nesta reflexão “efetivamente não está presente um outro, nem tampouco algo a partir do qual ou pelo qual ela pode voltar; por conseguinte, ela existe apenas como voltar ou como o negativo de si mesma”.<sup>60</sup> Dessa forma, a reflexão é a relação consigo mesma e o retorno a si mesmo através de seu outro, mas a esse outro como seu próprio negativo.

A reflexão ponente, portanto, mostra a identidade que se coloca frente à diferença determinada, “não para não ter nenhuma diferença, mas para se comportar frente a esta como idêntica consigo mesma”.<sup>61</sup> A reflexão ponente mostra-se como o aparecer de si em si mesmo, quer dizer, como a posição de si como outro. Contudo, segundo Labarrière e Jarczyk, “para que este devir tenha efetividade, é necessário que este outro seja autenticamente outro; isto significa que o pôr se realiza em um *ser-posto*, ou melhor, em um termo autônomo, que aparece na figura da liberdade ao exterior do pôr inicial”<sup>62</sup>, o que vai aparecer na figura da reflexão exterior do ser-posto.

### 2.2.2 – A reflexão exterior

Neste momento da reflexão, o outro que é o ser-posto é visto como essencial. O que é posto pela Essência, então, é recoberto de exterioridade, ou, “a reflexão externa é, como tal, externa a si mesma”.<sup>63</sup> Nas palavras de Labarrière e Jarczyk, “a reflexão exterior é o ser-posto na liberdade de

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 351.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 368.

<sup>62</sup> Labarrière & Jarczyk, 1986, p. 74.

<sup>63</sup> Hegel, 1812/1968, p. 369.

uma exterioridade verdadeira”.<sup>64</sup> Hegel coloca que tal reflexão espelha a reflexão própria do objeto. Sendo a reflexão exterior a negação de si mesmo, encontramos um duplo aspecto deste momento, a saber, que “uma vez está como pressuposto, ou a reflexão em si, que é o imediato; outra vez é a reflexão que se refere a si como negativa; vale dizer, se refere a si como aquele não-ser seu”.<sup>65</sup> Desse modo, a reflexão exterior coloca-se como duplicação de si mesma, fazendo com que ela se torne exterior a si mesma no pressuposto e se determine como realidade interna no posto.

A reflexão exterior, então, relaciona-se de maneira tal que constitui o negativo de si e suprassume igualmente este negativo. Trata-se de um momento que possui a igualdade e a desigualdade como termos da reflexão sobre si e da reflexão fora de si. Ela encontra diante de si dois extremos, a saber, a relação consigo e a reflexão existente em si fora dela.

Mas se consideramos mais atentamente o modo de proceder da reflexão externa, se observa que em segundo lugar ela é um pôr o imediato, que, portanto, se converte no negativo ou determinado. Mas em seguida a reflexão é também a suprassunção deste seu pôr; de fato ela pressupõe o imediato; e ao negar, é a negação desta negação sua.<sup>66</sup>

Verifica-se, assim, que a reflexão exterior é o pôr do imediato que se determina e a suprassunção desse pôr, ou seja, o imediato não é apenas em si mesmo estrangeiro e exterior, mas é posto pela própria reflexão e é a mesma coisa

---

<sup>64</sup> Labarrière & Jarczyk, 1986, p. 74.

<sup>65</sup> Hegel, 1812/1968, p. 352.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 353.

que ela. A reflexão exterior apresenta, portanto, a igualdade e a desigualdade de uma reflexão que existe em si, ou seja, relação consigo mesmo, e uma reflexão que existe fora de si, diferente do que é em si mesmo.

Entretanto, “a reflexão, que constitui em si mesma a diferença entre a igualdade e a desigualdade mesmas (...) não são nada mais que *momentos de uma* única unidade negativa”.<sup>67</sup> Decorre disto que a reflexão exterior já não é mais absolutamente exterior, mas é a unidade negativa da Essência em-si-e-para-si, quer dizer, é reflexão determinante.

A reflexão ponente é a “identidade do negativo consigo mesmo”, que desenvolve as determinações do Ser. Ela é, segundo Labarrière e Jarczyk<sup>68</sup>, uma “totalidade primeira, na indeterminação do em-si, mas totalidade que se diz ‘essencialmente’ se pondo no exterior e como exterior”. Esta reflexão exterior, por sua vez é refletida ela mesma em seu ser-outro. O último momento do movimento de reflexão que forma a “célula rítmica fundamental” de todo o sistema e de todo o pensamento de Hegel é a reflexão determinante, compreendida, então, como a unificação da reflexão ponente e da reflexão exterior.

### 2.2.3 – A reflexão determinante

Na reflexão determinante não encontramos apenas o momento no qual o outro surge de uma negação que o determina como inessencial, nem um outro determinado

---

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 370.

<sup>68</sup> Labarrière & Jarczyk, 1986, p. 25.

como absolutamente exterior. Trata-se do momento em que há a relação consigo mesmo e a reflexão com seu outro. A reflexão determinante é a relação imediata a outro, mas também é a relação a outro refletido em si. Segundo Hegel, esta reflexão é o movimento duplo da “*igualdade consigo mesma própria da reflexão*, que tem o negativo apenas como negativo”<sup>69</sup>, quer dizer, é o movimento de exteriorização do ser-posto da reflexão em si, constituindo um outro como tal, assim como é a negação desta negação, quer dizer, a unidade consigo mesma. Isto significa que a reflexão determinante também é uma relação refletida em si mesma, de modo que “agora é o ser posto, que ao mesmo tempo é reflexão em si mesmo”, representando assim “a *relação com seu ser-outro nela mesma*”.<sup>70</sup>

Este último momento da reflexão, então, apresenta o término da reflexão sobre um ser outro que é próprio dela mesma. Trata-se, portanto, de uma reflexão que sai num movimento exterior e retorna à interioridade desta sua imediatidade consigo mesma. Entretanto, não se coloca a negação do outro como um resultado final do processo, mas este movimento ocorre através dos sentidos lógicos do termo suprassunção, isto é, negar, elevar e conservar. Chega-se ao momento da unidade que o relacionado e a relação não são diferentes, mas aspectos de uma mesma realidade. Assim, conclui Hegel esta seção sobre a reflexão determinante:

Ela não existe como uma determinação existente, imóvel, que esteja relacionada com um outro, de modo que o relacionado e sua relação sejam diferentes entre si, e

---

<sup>69</sup> Hegel, 1812/1968, p. 356.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 357.



aquele seja um subsistente-em-si, um algo que exclua de si seu outro e seu relacionamento a este outro. Mas a determinação reflexiva é em si mesma *o lado determinado* e a *relação* deste lado determinado como mais determinado, isto é, como sua negação.<sup>71</sup>

Deste modo, da aparência que era posta inicialmente como inessencial é feita a substituição por uma aparência essencial que é determinada pela reflexão enquanto exteriorização do interior. A essencialidade, desse modo, aparece inicialmente como livres e autônomas, como uma mônada leibniziana, mas, de fato, nessa Essência que exterioriza o interior, as determinações refletidas têm sua forma em-si-e-para-si e, por isso, “a determinação reflexiva, ao contrário, recuperou em si seu ser outro”.<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 357.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 357.



### 3

## **Estatuto fenomenológico da alteridade hegeliana**

No capítulo anterior, tratamos sobre o estatuto lógico da alteridade na Filosofia hegeliana, enquanto Filosofia Sistemática diferenciada da Metafísica Clássica, que pressupunha a essência das coisas a partir das determinações do pensamento, satisfazendo-se na consideração desta relação imediata do pensamento e do ser como a verdade. Também distinguimos o pensamento hegeliano da Filosofia Crítica de Kant, introduzindo o conceito de alteridade, nesta última, como sendo da ordem da alteridade dialética, ou seja, haverá sempre um dualismo impossível de ser superado entre o sujeito e sua alteridade, no caso, a coisa-em-si.

De acordo, então, com essas três, as formas do pensamento e a divisão entre os três momentos da Lógica-Metafísica apresentadas por Hegel, compreendemos a noção de alteridade em três formas de pensar filosoficamente. Na sequência, analisamos propriamente a alteridade dentro do Sistema filosófico de Hegel, assim como este conceito pode ser compreendido nos três momentos da *CL*. A alteridade é expressa verdadeiramente no momento da mediação, ou seja, na Doutrina da Essência. Tendo como objetivo

compreender o estatuto da alteridade na Filosofia hegeliana em seus momentos logicamente puros e fenomenológicos, passamos à apresentação da estrutura lógica da Doutrina da Essência e seu princípio reflexivo organizador. Isto nos conduzirá, ao final do trabalho, a compreender a “lógica por trás” da autoconsciência na figura do Senhor e do Servo.

Esta importante figura da Filosofia hegeliana ganhou destaque, ao longo ao longo dos anos, em relação ao resto de sua obra, especialmente pela análise que o filósofo russo, Alexandre Kojève, realizou durante seus seminários sobre a *FE* em Paris nos anos 1930. Um de seus alunos, Jean Hyppolite, retoma essa figura, a seu modo, recolocando-a dentro do Sistema hegeliano. Vamos agora diferenciar a perspectiva de cada autor a fim de acompanhar a leitura deste último sobre a figura do Senhor e do Servo. Para tanto, iremos a seguir apresentar a posição de três filósofos sobre a *FE*, Alexandre Kojève, Jean Hyppolite e Pierre-Jean Labarrière para, então, no último capítulo, apresentarmos a noção de alteridade diretamente nas figuras das seções Consciência e Autoconsciência.

### **3.1 – Modelos hermenêuticos da alteridade fenomenológica**

A composição da estrutura que organiza os conteúdos da *FE* reflete as diferentes posições assumidas pelos comentadores da obra de Hegel. A compreensão da estrutura e da organização da obra de Hegel, assim como do movimento através do qual estão articulados seus momentos, modifica-se de acordo com a ótica de leitura de cada intérprete. Pelo menos, é o que verificamos nas interpretações ou traduções de comentadores franceses

como Kojève, Hyppolite e Labarrière, onde cada um coloca em relevo aspectos da estrutura da obra que estejam mais de acordo com suas próprias concepções.

Nesta seção, veremos, então, as diferentes leituras apresentadas por esses três comentadores de Hegel em relação à estrutura da *FE*. Se Kojève apresenta uma leitura da obra que pressupõe a resolução dos conflitos no final do percurso, por sua vez Hyppolite e, principalmente, Labarrière fazem uma interpretação da obra de Hegel que considera, em oposição à resolução das contradições, a supressão das mesmas. Veremos, então, nesta seção, três diferentes leituras a respeito da *FE*, buscando analisar a relação de cada interpretador a respeito do tema da alteridade dentro da obra de Hegel.

### **3.1.1 – Alexandre Kojève e o modelo antropológico**

Alexandre Kojève (1902–1968) foi um dos principais responsáveis pela ressurgimento do hegelianismo na França do período entre guerras. Pensador original, ministrou uma série de seminários entre os anos de 1933 e 1939 que foram acompanhados pelos mais importantes pensadores franceses do século XX, tais como Jean Paul Sartre, Raymond Queneau, Maurice Merleau-Ponty, Louis Althusser e o psicanalista Jacques Lacan.

Kojève não se restringiu a fazer comentários a respeito da obra de Hegel, nem de segui-la linear e sistematicamente, pois se utilizou dos textos do filósofo alemão para transmitir aquilo que lhe parecia verdade e deixou de lado o que não lhe era significativo. Nesse sentido, a figura do Mestre e do Escravo, conforme sua tradução,

ganha destaque na obra de Hegel para que pudesse apresentar sua perspectiva da *antropologia fenomenológica*. A tradução do termo *Knecht* por Escravo e não por Servo já indica a posição política de Kojève.

A figura do Senhor e do Servo lhe serve como base para sustentar a passagem do dualismo entre a Natureza e o Homem. Para Kojève, esse movimento não ocorre de modo linear, mas de forma dialética, no sentido que o corte que permite essa transição busca a liberdade deve fazer a *negação* do estado de natureza do ser humano. O que difere o homem do animal é a consciência de si mesmo: “o homem é consciência-de-si”<sup>1</sup>, dá início ao comentário sobre esta figura. O homem é capaz de ter consciência de sua realidade e de si próprio e, nesse movimento de se conhecer, o que se revela é um ser que se constitui pelo desejo. A ação negadora do desejo, ao romper com a objetividade da realidade, transforma-a em realidade subjetiva.

A consciência-de-si (*selbstbewusstsein*) se forma na direção do desejo a uma realidade não-natural. Assim, Kojève afirma que “o desejo humano deve buscar um outro desejo”<sup>2</sup>, de modo que a condição social do homem se deve à pluralidade relacional de desejos. O homem, então, em seu desejo busca o desejo dos outros e por eles é formado. Conclui-se disso que “a história humana é a história dos desejos desejados”<sup>3</sup>.

À diferença dos animais, o desejo do homem se refere ao valor da vida, o que faz com que ele a coloque em

---

<sup>1</sup> Kojève, 1947/2002, p. 13.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 537.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 13.

risco tendo em vista um objeto essencialmente não-vital. O homem se faz como humano colocando sua vida para satisfazer seu desejo humano, quer dizer, para manter o desejo que visa outro desejo. Afirma Kojève, para o deleite dos psicanalistas lacanianos:

Ora, desejar um desejo é pôr-se no lugar do valor desejado por esse desejo. Porque, sem essa substituição, desejar-se-ia o valor, o objeto desejado, e não o próprio desejo. Desejar o desejo do outro é, em última análise, desejar que o valor que eu sou ou que represento seja o valor desejado por esse outro: quero que ele reconheça meu valor como seu valor, quero que me reconheça como um valor autônomo.

Todo desejo, então, é desejo de reconhecimento e arriscar a vida em prol da realidade humana, contra a realidade animal, é o preço para a manutenção deste desejo. Acompanhando o texto hegeliano, percebemos que Kojève vai introduzindo sua perspectiva de *antropologia fenomenológica* para a formação do homem. Não há ser humano sem o colocar a vida em risco, o que significa manter o desejo como desejo de desejo e, nesse sentido, desejo de ser reconhecido por outro como objeto de valor. Como consequência, o que se tem é, tal como em Hegel, a figura da luta de vida ou morte.

O que fundamenta a teoria de Kojève é uma *ontologia negativa*, na medida em que a constituição do homem, ao estar sustentada na ação negadora do desejo, não busca o ser, mas o não-ser. A falta, nesse sentido, faz parte da essência humana. Por isso, Kojève volta-se à figura do Senhor e do Servo, inclusive supervalorizando-a em relação

às outras passagens da *FE* enquanto passagens igualmente necessárias para a formação da autoconsciência.

Uma famosa imagem apresentada pelo filósofo russo, e que ecoou no pensamento do psicanalista Jacques Lacan, foi a do anel de ouro. O dualismo dialético sustenta que a Natureza pode existir sem o Homem, como de fato ocorreu em seu passado histórico, mas o Homem nunca existiu e não pode existir sem a Natureza e fora dela. A história do percurso do desejo nos mostra, então, que até a aparição do primeiro homem, através da luta por reconhecimento, só havia Natureza e, a partir do momento em que a ação negadora do desejo busca ultrapassar o mundo real, o Ser se torna Espírito e, então, o homem se torna consciente de si. O anel de ouro nos traz essa tripla constituição do homem: matéria, forma e buraco ou animalidade, desejo e falta.

Consideremos um anel de ouro. Tem um buraco, e esse buraco é tão essencial ao anel quanto o ouro: sem o ouro, o “buraco” (que, aliás, não existiria) não seria anel; mas, sem o buraco, o ouro (que mesmo assim existiria) também não seria anel. Mas, se encontramos átomos no ouro, não é necessário procurá-los no buraco. E nada indica que o ouro e o buraco existem de uma única e mesma maneira (é claro que se trata do buraco como buraco, e não do ar que está no buraco). O buraco é um nada que só subsiste (como presença de uma ausência) graças ao ouro que o cerca. Da mesma maneira, o homem que é ação poderia ser um nada que nadifica no ser, graças ao ser que ele nega.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 457, nota.



Em Kojève, então, se apresenta um dualismo ontológico porque descreve o ser humano a partir de duas maneiras de ser: a *identidade* e a *diferença*. No mundo natural, o ser humano é sempre idêntico a si mesmo. Suas necessidades e sua constituição vão ser sempre determinadas. No mundo humano, ao contrário, a dimensão do desejo sempre se recusa a ser o que se é. Assim, o princípio que o organiza é a *dialética*. O objeto do desejo não é determinado, na medida em que ele é desejo de desejo e, por isso, ser humano nunca é o mesmo em sua história. Quando o desejo se remete à realidade objetiva, ele a transforma e é transformado por ela.

Para o autor, apenas pela força do negativo é que o homem pode formar-se como homem e diferenciar-se da animalidade do ser dado. É a negação do ser imediatamente dado, que é identidade consigo mesmo, o que o cinde na relação entre sujeito e objeto, entre homem e natureza. Apenas através do discurso, segundo o autor, é que a natureza do homem pode ser formada. “Compreender o homem pela compreensão de sua origem é, portanto, compreender a origem do Eu revelado pela palavra.”<sup>5</sup> A formação do discurso e do pensamento, isto é, a capacidade de fazer representações, é o que distancia o homem de sua condição imediata, de sua natureza animal.

O ser humano nega o dado real e, ao fazê-lo, nega a si mesmo enquanto um ser determinado, aquilo que ele é. O método próprio da *FE* é o *dialético*, isto é, o do movimento negativo que não se fixa em nenhuma determinação particular, mas que, ao negar uma determinação, afirma

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 11.

outra como resultado. Kojève coloca como consequência do papel da negação o abandono da consideração do ser como estático, para a do ser como movimento e criação.

### 3.1.2 – Jean Hyppolite e o modelo subjetivo/objetivo

A primeira tradução francesa completa da *FE*, entretanto, não foi feita por Alexandre Kojève, mas por seu aluno Jean Hyppolite (1907-1968). Após a publicação desta tradução (1939, volume I e 1941, volume II), escreve o livro *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito*, em 1946. Em 1949, transfere-se à Sorbonne, em 1954 começa a dar aula na École Normale Supérieure e no Collège de France, quando é eleito em 1963. A primeira tradução completa da *FE* permaneceu como única durante quase meio século e serviu como base para os estudos hegelianos na França.

Hyppolite foi tributário de Kojève sobre a obra de Hegel, mas não se restringiu à esta interpretação que se fixava na leitura do Hegel defensor do Saber absoluto como fim da história representado pela própria pessoa de Hegel. Hyppolite dá ênfase pela abordagem interna do pensamento de Hegel e da própria obra da *FE*, analisando a partir disso sua gênese e estrutura, tanto na perspectiva da sincronia como da diacronia. Ele nos propõe pensar o lugar da *FE* na obra de Hegel, as relações que se estabelecem entre suas partes, as relações entre a Lógica e a Fenomenologia do Sistema hegeliano.

Assim, a estrutura e análise desta obra não seguem a linha da interpretação de Kojève. Hyppolite argumenta que a elaboração da *FE*, na medida em que ia sendo entregue trecho por trecho, teve seu projeto modificado. Até setembro

de 1806, Hegel teria elaborado a *FE* correspondente à Consciência, à Autoconsciência e à Razão, enquanto que as partes referentes à *FE*, a saber, as seções Espírito, Religião e Saber absoluto, foram entregues ao editor apenas em janeiro de 1807.

Durante a redação da obra, teria ocorrido uma cisão entre a Fenomenologia da Consciência e a Fenomenologia do Espírito. Ora, para Hyppolite, “o corte do manuscrito da *Fenomenologia*, corte que corresponde ao capítulo sobre o espírito, explica sem dúvida o fato que incomodou todos os seus editores”<sup>6</sup>. É justamente por este corte divisor da *FE* em duas partes (entre as fenomenologias da consciência e do Espírito) que Hyppolite organiza a primeira edição francesa completa da obra, em dois volumes.

Hyppolite situa a *FE* dividida em duas partes, a saber, a primeira corresponde à Fenomenologia da Consciência, na qual Hegel trataria da formação da consciência individual e a segunda parte constitui a Fenomenologia do Espírito, ou, mais precisamente, o Espírito objetivo. Para Hyppolite, Hegel “quase a contragosto viu-se obrigado a escrever”<sup>7</sup> uma obra que abarcasse fenomenologicamente tanto o desenvolvimento subjetivo da consciência (Consciência, Autoconsciência e Razão), quanto o desenvolvimento do Espírito (Espírito, Religião e Saber absoluto).

Para o autor, as subdivisões do índice da *FE*: A) Consciência, B) Autoconsciência e C) Razão, subdividindo esta última nas seguintes partes: (AA) Razão, (BB) Espírito,

---

<sup>6</sup> Hyppolite, (1946a). *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso editorial, 1999, p. 70.

<sup>7</sup> *Idem*, 1946a/1999, p. 71.

(CC) Religião e (DD) Saber Absoluto devem-se apenas à organização editorial, no intuito de correspondê-la à *ECF*.<sup>8</sup> Sua posição, portanto, é que não se poderia compreender a obra a partir da correspondência entre a dialética da primeira parte com a segunda parte.

A interpretação de Hyppolite sobre a organização da *FE* não se sustenta apenas no elemento externo a sua realização, ou seja, o contexto onde foi elaborada. Fundamentalmente, para ele, o que difere a primeira parte da segunda é o conteúdo interno, no que diz respeito ao objeto e às referências históricas de cada parte. Na primeira parte, Hegel, segundo Hyppolite, trata sobre a educação/formação da consciência individual. O filósofo alemão conduz a consciência ao saber filosófico e a eleva de uma condição individual, encerrada em si mesma, para a comunidade do Espírito. Ao contrario do que propôs Kojève, Hyppolite identifica que essa parte da *FE* não se caracteriza por ser histórica, ou seja, não se poderia determinar nenhum fato historicamente dado que determinasse uma figura específica.

Se porventura ocorre de alguma passagem da seção Consciência representar um acontecimento histórico, deve-se meramente por ilustração da evolução necessária do indivíduo humano. Na segunda parte, porém, já se encontra um primeiro esboço da filosofia da história e o estudo do que Hegel chama de “espírito objetivo”. O processo que aí é estudado já não é mais o da consciência individual, mas o do Espírito no sentido tal que Hegel dá ao termo, como fenômenos do Espírito na civilização, manifestações

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 70.

históricas tais como a cidade antiga, o feudalismo, a monarquia absoluta, o Iluminismo e a Revolução francesa.

Na primeira parte, Hegel não coincide os momentos da autoconsciência com a história do homem; na segunda parte, porém, a abstração do Espírito efetiva-se no real. Assim, Hyppolite sustenta a posição de cisão da obra através da diferença interna a ela do elemento da historicidade efetiva do mundo para o Espírito Subjetivo e o Espírito Objetivo, onde se verifica, neste último, um indivíduo que não é individual, mas age ética e coletivamente. A figura do Senhor e do Servo, então, se trata de uma descrição da formação individual da consciência, onde não se encontra o elemento universal do sujeito expresso na Cultura, pois este ocorre apenas após a seção Espírito.

Com a obra *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, Hyppolite retoma as relações que o filósofo alemão estabelece em sua obra com os pensadores do Idealismo alemão. Hyppolite, então, inscreve a obra em seu lugar “lógico”, nas palavras de Hegel, ou seja, Metafísico, em um percurso que vai do Absoluto de Schelling, contra o idealismo de Kant, ao Absoluto como Sujeito, necessário para a introdução à Lógica e da suprassunção das antinomias. A fenomenologia do Espírito, então, passa a ser vista em referência à epistemologia propostas pela Razão ao longo de seu itinerário intelectual.

### **3.1.3 – Pierre-Jean Labarrière e o modelo parte/todo**

Ora, em nota de rodapé de *Gênese e Estrutura*, Hyppolite sustenta a seguinte posição a respeito da lógica interna da *FE*: “é um tanto pueril querer, a todo custo,

encontrar a divisão tripartite em cada conteúdo do pensamento hegeliano”<sup>9</sup>. Para ele seria errôneo considerar uma correspondência lógica entre a primeira (Consciência, Autoconsciência e Razão) e a segunda parte (Espírito, Religião e Saber absoluto). No entanto, esta não é a forma de leitura que Pierre-Jean Labarrière apresenta sobre a Filosofia Sistemática de Hegel. Para este, as determinações e categorias da *CL* devem estar por trás de todas as partes do Sistema Filosófico, e a estrutura da *FE* mantém correlações internas que sustentam o movimento unitário entre suas partes.

Para Labarrière, trata-se de uma unidade da obra que se baseia não apenas nas estruturas da obra (seções e subseções), mas no movimento que as anima. Sua leitura da arquitetura da *FE* procura desenvolver “o estudo dos paralelismos que ela [a *Fenomenologia do Espírito*] comporta tanto ao plano da forma quanto aquele do conteúdo”.<sup>10</sup> Para ele, portanto, pode-se tomar a *FE*

como uma totalização histórico-lógica, que define a assunção do indivíduo no elemento do Saber pelo reaparecimento nele do dinamismo do Espírito. Se é bem assim, a obra pode ser abordada, teoricamente, sobre dois aspectos distintos, um histórico, o outro lógico, - no qual cada um, para ser adequado a seu objeto, deve se superar para visar a totalidade una.<sup>11</sup>

A posição de Labarrière fundamenta-se na pressuposição de que as partes constituintes do Sistema Filosófico de Hegel expressam elas mesmas a totalidade do

---

<sup>9</sup> Hyppolite, 1946a/1999, p. 70.

<sup>10</sup> Labarrière, 1968/1985, p. 29.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 28.

pensamento ou a Ciência pura manifesta-se em todos os momentos deste Sistema. De acordo com isso, o autor pode assumir esta segunda abordagem, considerando a existência do aspecto lógico por trás do conteúdo interno de cada parte do Sistema Filosófico. Dessa forma, Labarrière apresenta sua leitura da estrutura da *FE* de modo diferente daquele apresentado pelas interpretações de Kojève e Hyppolite, pois assume a compreensão da lógica interna ao conteúdo.

Ora, se a *FE* apresenta, ao longo do itinerário das experiências da consciência e do Espírito, elementos sincrônicos ao longo deste percurso, também se verificam elementos diacrônicos que reaparecem em diversos momentos deste processo. Assim, Labarrière leva à postulação deste duplo nível da obra, quais sejam, aquele *linear*, no qual “etapas sucessivas se encadeiam umas as outras no sentido de uma progressão contínua, de modo que o itinerário se desenvolve sem retorno sobre si mesmo, excedendo sem cessar o ponto que acaba de atingir”<sup>12</sup>, e o nível *circular*, que mostra “o retorno de um movimento idêntico através dos conteúdos diversos”.<sup>13</sup>

Para Labarrière, portanto, a *FE* pode ser dividida em dois níveis diferentes que mantém estreita relação entre si, quer dizer, o nível da consciência que percorre linearmente as seções e subseções, apresentadas ao longo da estrutura da obra, e o nível do Espírito, que refaz o percurso desde sua concepção mais imediata. Segundo o autor, o conceito de figura é fundamental para compreender a relação que se estabelece entre a consciência que atingiu o Saber absoluto e

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 57.

a que se desenvolve no percurso das experiências. As figuras, então, assumem a dupla função de serem “as *estações*, as etapas, que estruturam o desenvolvimento e balizam seu sentido”, assim como serem “o *movimento* que lhes liga uma a outra, exprimindo a unidade que lhes funda”. Trata-se, portanto, de “duas faces de uma totalidade única: a etapa é apenas o movimento e seu descanso, (...) e o movimento é a relação e a unidade compreendidos entre as diversas etapas às quais um ser atinge sucessivamente em sua afirmação de si”.<sup>14</sup>

A ênfase dada por Labarrière a este segundo nível, que apresenta o movimento interno *circular* existente na estrutura da *FE*, o nível das relações necessárias que se estabelecem entre as figuras da obra, deve-se a ele permitir a compreensão desta obra segundo a unidade e a coerência entre as partes. Ora, esta unidade da obra, segundo o autor, fundamenta-se apenas “graças à recorrência de uma significação única através dos conteúdos diversos e das situações variáveis”<sup>15</sup>, quer dizer, a unidade da obra deve-se à ligação, no nível das estações passadas pela consciência, que se apresenta segundo uma relação de *linearidade*, isto é, de sucessão umas às outras em uma progressão contínua, através do nível circular, no qual o movimento não se dá mais progressivamente do início ao fim da obra, mas, no sentido inverso, onde o Espírito retoma seu processo de efetivação. “É a Ciência que vai para a consciência, é a substância que se afirma como sujeito, engendrando um mundo adequado a sua própria riqueza”.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 39.



Portanto, na leitura de Labarrière sobre a estrutura e o movimento da *FE*, colocam-se duas perspectivas que representam dois níveis da obra: o da *linearidade* e o da *circularidade*. O primeiro refere-se a duas formas de organização: aquela que diz respeito às divisões das subseções em números romanos de I a VIII e à marcação das seções por letras maiúsculas (A, B, C e, dentro desta última seção AA, BB, CC e DD). O segundo, o da *circularidade*, é tomado no nível do *para-nós*, da Ciência que retoma o processo da consciência. Trata-se, neste último nível, de uma dinâmica na qual encontramos “o reaparecimento do *movimento* único que anima e religa as totalidades, na sua constituição interna e nas suas relações recíprocas”.<sup>17</sup> De acordo com Hegel,

no movimento da consciência ocorre um momento do *ser-em-si* ou do *ser-para-nós*, que não se apresenta à consciência, pois ela mesma está compreendida na experiência. Mas o *conteúdo* do que para nós vem surgindo é *para a consciência*: nós compreendemos apenas seu [aspecto] formal, ou seu surgir puro. *Para ela* o que surge só é como objeto; *para nós*, é igualmente como movimento e vir-a-ser.<sup>18</sup>

Dessa forma, percebemos que, através do nível *circular* ou diacrônico da *FE*, aquele que já alcançou o Saber absoluto engendra o vir-a-ser da verdade do Saber da consciência. Esta verdade, então, não somente é encontrada no final do processo, mas se manifesta nas frações particulares de cada estação. Nas palavras de Hegel, “com

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>18</sup> Hegel, 1807/2003, §87, p. 81.

efeito, a Coisa mesma não se esgota em seu *fim*, mas em sua *atualização*; nem o *resultado* é o todo *efetivo*, mas sim o resultado junto com o seu *vir-a-ser*".<sup>19</sup> Assim sendo, o Todo como efetivação da verdade autêntica deve estar expresso em cada etapa atingida.

De acordo com Labarrière, o retorno da Ciência em cada etapa do percurso fenomenológico é o que se pode denominar de experiência. "*Experiência* diz ao mesmo tempo a relação essencial do objeto considerado (aqui, da Ciência, isto é, do Verdadeiro em toda a sua extensão) para a consciência e a passagem dela mesma que esta consciência é conduzida a operar em função desta relação".<sup>20</sup> O conceito de experiência, dessa forma, entra como fundamental para a compreensão do funcionamento do nível *linear* da consciência, que forma o itinerário percorrido por ela desde a certeza mais imediata até a verdade revelada em si mesma, de modo a considerá-lo segundo a coerência interna da obra. A consciência, em suas experiências, segue às cegas um percurso fragmentado no qual cada etapa precedente é supressumida pela verdade de outra etapa.

No processo *linear* da *FE*, a verdade última revela-se apenas no final, na correspondência plena dos mundos subjetivo e objetivo. No processo *circular*, entretanto, cada etapa atingida representa a verdade do momento anterior, pois cada uma apresenta a resolução das imperfeições e contradições da anterior. "As totalidades elementares se realizam nas totalidades mais amplas, (...) cada uma destas unidades sendo definida por uma atitude original da

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, §3. p. 26.

<sup>20</sup> Labarrière, 1968, p. 36.

consciência e dando nascimento correlativamente a uma ‘regra de leitura’ particular da passagem considerada”.<sup>21</sup> A etapa anterior, entretanto, não foi apagada, mas teve sua verdade suprassumida na etapa seguinte e, dessa forma, aproxima-se da verdade última. A verdade do Todo, portanto, manifesta-se na sucessão progressiva das figuras particulares.

Mas este alcance total se fragmenta no nível das unidades intermediárias, - conjunto de figuras resultando mais ou menos estreitamente uma atitude idêntica, e desenhando como blocos mais e mais vastos, que reproduzem a uma escala nova, de alcance mais universal, em uma estrutura mais elaborada, a mesma relação do movimento unitário e do conteúdo que já reencontramos no plano elementar das experiências da consciência.<sup>22</sup>

Ora, se Labarrière assume dois níveis estruturais da *FE*, o *linear* e o *circular*, são correspondidos a estes níveis dois importantes conceitos da obra, a saber, o da *experiência* e o das *figuras* (figuras da consciência e figuras do Espírito). Aquela primeira abordagem, da experiência, pressupõe que “a verdade tem nela mesma tudo o que é necessário para se fazer reconhecer como tal”<sup>23</sup>, isto é, não há necessidade de a consciência buscar um padrão de medida exterior a ela que meça o conteúdo verdadeiro; não haveria, portanto, a verdade enquanto em si mesma, afastada de outros conhecimentos, mas, ao contrário, ela é o movimento propriamente, o saber em seu vir-a-ser.

---

<sup>21</sup> Labarrière, 1968, p. 43.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 46.

A segunda pressuposição, mais próxima do nível *circular* da *FE*, baseia-se na afirmação de que “o absoluto não está distante de nós”<sup>24</sup>. Isto é, o Saber absoluto manifesta-se no particular através da singularidade das *figuras* e dos *momentos*: “o elemento da universalidade – que em si inclui o particular”<sup>25</sup>.

Através da apresentação dessas três perspectivas sobre a estrutura da *FE*, percebemos algumas importantes diferenciações. Kojève enfatiza o método da obra na figura de Hegel, privilegiando-o sobre os movimentos dialéticos da consciência, pois apenas pelas ligações entre esses movimentos realizadas por Hegel é que a obra adquire valor científico. Hyppolite, por sua vez, apresenta a estrutura da *FE* centrada na abordagem da gênese e história de sua elaboração. Para ele, portanto, haveria uma importante cisão entre a fenomenologia correspondente à consciência e a fenomenologia do Espírito.

A leitura de Hyppolite sobre a *FE* não compreende haver uma unidade na obra, devido às seguidas modificações de Hegel ao longo da edição, isto é, as seções do Espírito e da Religião teriam sido acrescentadas, não por uma exigência interna, mas pela modificação da intenção inicial. A obra, assim, estaria dividida radicalmente em dois momentos que não mantêm relação entre si, a saber, o da fenomenologia da consciência (nas seções Consciência, Autoconsciência e Razão) e o da fenomenologia do Espírito (nas seções Espírito, Religião e Saber absoluto).

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>25</sup> Hegel, 1807/2003, §1. p. 25.

Labarrière, por sua vez, sustenta sua leitura através da hipótese da supressão da alteridade, onde, no final do processo, não é apagada, mas tem sua estranheza transformada em identidade pelo Espírito.

O Espírito absoluto se prova como conceito universal manifestando que toda efetividade é sua, saindo dele mesmo para se colocar nela, e permanecendo sempre idêntico a ele mesmo nesta alteridade: esquema de totalização, que se repete a cada uma das etapas, e dispõe estas em uma relação, não tanto de sucessão, mas de reduplicação e de aprofundamento.<sup>26</sup>

Portanto, a consideração da unidade da obra pressupõe a correspondência entre os elementos que a constituem. Isto, segundo Labarrière, só ocorre se for tomada em consideração a ligação, no Sistema hegeliano, das partes com o todo, dito de outra forma, da fundamentação das partes na *CL*. Isto mostra, portanto, que as unidades (seções, subseções e figuras) existentes ao longo da *FE* organizam-se segundo uma lógica que está por trás de seus desenvolvimentos. Objetivo chave de toda a obra, a consideração não do Saber como ele é, mas como ele vem-a-ser, ou seja, de seu desvelamento através do movimento lógico, revela a perspectiva de uma abertura que sempre recorre à alteridade para a sua manifestação.

Desenvolveremos, a seguir, este movimento lógico da *FE* em consideração a duas faces da obra, segundo Labarrière, a saber, a da experiência, que diz respeito ao

---

<sup>26</sup> Labarrière, 1968, p. 39.

percurso *linear* da consciência, e ao das figuras, que trata da estrutura lógica *circular* e recorrente.

### 3.2 – A “lógica por trás da consciência”

#### 3.2.1 – O lugar da *Fenomenologia do Espírito* no Sistema de Hegel

Vimos na seção sobre a alteridade no Sistema hegeliano a posição de Labarrière sobre a coerência interna deste Sistema e de suas partes. Assim, as principais obras de Hegel, a saber, a *Ciência da Lógica*, a *Fenomenologia do Espírito* e a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, constituem, segundo o autor, os pilares que unificam o Sistema em um modelo da Totalidade do Saber. Dessa forma, a posição de Labarrière afasta-se das leituras de Jean Hyppolite e Alexandre Kojève, dois importantes filósofos do hegelianismo na França do século XX.<sup>27</sup>

Veremos mais adiante as diferenças entre as leituras desses três filósofos hegelianos a respeito da *FE*. Neste momento, temos como interesse iniciar nossos estudos propriamente nesta obra de Hegel. Para tanto, vamos analisar a posição de Labarrière sobre a relação da *FE* com o Sistema hegeliano, situando esta relação inicialmente nas perspectivas de Hyppolite e Kojève.

---

<sup>27</sup> Sobre a receptividade da filosofia de Hegel na França, pode-se verificar as seguintes referências específicas sobre este tema: Bernard Bourgeois, “Hegel en France”, publicado em 2005 na coletânea *Lectures de Hegel*, organizada por Olivier Tinland. Também são interessantes as três longas pesquisas bibliográficas de Michael Kelly: “Hegel in France to 1940: a bibliographical essay”, “The Post-war Hegel Revival in France: a bibliographical Essay” e “Hegel in France today: a bibliographical essay”.

Segundo Kojève, a *FE* caracteriza-se inicialmente como a introdução à *CL*, a qual conduz à *Filosofia da Natureza* e à *Filosofia do Espírito*. Com a elaboração da *ECF*, entretanto, parte de seu conteúdo já não é mais uma introdução ao Sistema, mas é parte da Filosofia do Espírito. Então, é deixado de lado o paralelismo entre a Natureza e o Espírito, de modo que este passa a ser visto como “a síntese concreta, isto é, o homem, no qual a essência absoluta se realiza e se revela plenamente como tal”.<sup>28</sup> Assim, a *FE* de 1807, para Kojève, fica considerada como uma antropologia filosófica, quer dizer, tem como objeto, “independentemente do que pensa Hegel”, o homem tal como aparece a si mesmo em sua existência. Ela, então, é um estudo que considera todas as atitudes filosóficas possíveis como atitudes existenciais, ou seja, são atitudes filosóficas que expressam a formação antropológica e a tomada de consciência do Espírito na pessoa de Hegel.

Para Kojève, dessa forma, a *FE*, depois de ser incluída na Filosofia do Espírito na elaboração da *ECF (III)*, perde a função de introdução do Sistema hegeliano, conforme sua pretensão ao ser desenvolvida no ano de 1807, para ser compreendida como o estudo sobre a formação antropológica. A *CL*, por sua vez, apresenta-se como um Sistema no qual o Absoluto é um círculo fechado sem relação, “ou, se preferirem, ele só está em relação consigo mesmo”.

Segundo Kojève, o Absoluto de Hegel aproxima-se do Absoluto de Spinoza, pois em ambos “não há reflexão” ou a “reflexão é sobre si em e por”. O Absoluto de ambos, então,

---

<sup>28</sup> Kojève, 1947/2002, p. 35.

aproximam-se porque refletem a Totalidade de modo fechado em si mesmo, circular, não havendo nada fora desse Saber. Destacamos nesta leitura o fato de que Kojève não considera a reflexão, ou a mediação através da reflexão, como um elemento fundamental no desenvolvimento do Absoluto hegeliano, diferenciando-se do Absoluto imediato de Spinoza.

Hyppolite também compreende a *FE* como introdução da *CL*, sem abandonar esta função em decorrência da elaboração da *ECF*. Assim, mantém-se a estrutura do Sistema filosófico, de modo que a *CL* é organizadora das estruturas das demais partes deste Sistema. Afirma o autor: “são as *mesmas determinações* que se oferecem na *Fenomenologia* sob o aspecto de *figuras* da consciência e, na *Lógica*, sob o aspecto de *conceitos* determinados. Há uma perfeita correspondência entre a *Fenomenologia do espírito* e a *Lógica*”.<sup>29</sup>

Para Hyppolite, então, cada momento abstrato desenvolvido na *CL* corresponde, em geral, a uma figura da *FE*. De início, em ambas as obras, o objeto revela-se sob a forma de um ser imediato, depois como uma relação, um ser determinado que é mediado “tanto para si quanto para outrem”, finalizando como essência ou universal. Este movimento, segundo o autor, dá-se na estrutura do silogismo que vai do universal (ou do singular) imediato ao singular (ou universal) concreto através da mediação do particular. Às estruturas do Espírito, então, correspondem as estruturas da *CL*.

---

<sup>29</sup> Hyppolite, 1946a/1999, p. 614.



Na sua leitura sobre a gênese e a estrutura da *FE*, Hyppolite coloca que esta obra retoma, de acordo com Hegel, a posição filosófica de Kant e Fichte. A volta de Hegel ao saber fenomênico, quer dizer, aquele da consciência comum, conduzindo-o ao Saber absoluto, posiciona-se criticamente sobre os pontos de vista da consciência. Entretanto, para o autor, a *FE* não apenas é uma crítica às epistemologias, mas também uma propedêutica da *CL*, que é “um novo sistema de filosofia que se acrescenta aos precedentes e os completa, mas também a inauguração de um novo período da história do espírito do mundo”<sup>30</sup>, assim como também faz parte do próprio Sistema hegeliano ao estar coordenada com a logicidade deste.

Labarrière também assume a compreensão da *FE* como introdução do Sistema, quer dizer, através das experiências da consciência, chegar-se-ia ao Saber absoluto, momento de identidade ao Ser puro da *CL*. Esta, entretanto, é um Sistema científico – isto é, representa uma totalidade sob uma coerência interna através de um princípio - que só é “compreensível em verdade como lógica na concreção que ela adquire através da Natureza e do Espírito”.<sup>31</sup>

Dessa forma, então, a *CL* é considerada “nada em si mesma” devido à relação indissociável que mantém com a Natureza e o Espírito. Entretanto, na primeira edição da *ECF*, em 1817, a *FE*, ou pelo menos, a primeira parte dela (da seção da Consciência à da Razão) é situada entre a Antropologia e a Psicologia, no terceiro volume desta obra,

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 624.

<sup>31</sup> Labarrière & Jarczyk, 1986, p. 214.

sobre a Filosofia do Espírito. Que lugar, então, assume, no pensamento de Hegel, a *FE*?

No momento em que foi escrita, a obra tinha como função apenas uma introdução ao Sistema de Filosofia. Por esse motivo, Hegel nomeia esta obra primeiramente como a “ciência da experiência da consciência”<sup>32</sup>, pois ela abrangia apenas as seções da Consciência, da Autoconsciência e da Razão. Ao término da escrita da obra, entretanto, ela já não se encerrava mais nas experiências da consciência, pois tinha sido ampliada também para as experiências do Espírito.<sup>33</sup> Assim, esta obra foi definida como “Sistema da Ciência. Primeiro tomo, a Fenomenologia do Espírito”.

No prospecto aos livreiros, Hegel conclui que “um segundo volume conterà o sistema da *lógica* [entendido] como filosofia especulativa, e as duas outras partes da filosofia, as *ciências da natureza e do espírito*”.<sup>34</sup> Vemos já a ambigüidade na função desta obra ocasionada por mudanças ao longo de seu desenvolvimento. Se seu propósito inicial era ser uma propedêutica filosófica, ao término de sua elaboração ela já faz parte do próprio Sistema de Filosofia. Seria a *FE* uma introdução ao Sistema ou ela já faz parte mesmo do Sistema? Neste sentido, ela estaria interna ou externa ao Sistema Filosófico? Para responder a essa questão, devemos investigar se esta obra coloca-se como um círculo em um grande círculo, sendo parte de um todo, ou se ela tem como função apenas eliminar as contradições do pensamento para o levar à Ciência pura, e assim ser uma introdução.

---

<sup>32</sup> Hegel, 1807/2003, §88, p. 81.

<sup>33</sup> *Ibidem*, §36, p. 47.

<sup>34</sup> Hegel em Labarrière, 1997, p. 30.

Além desta consideração de sua função propedêutica no prospecto da *FE*, também encontramos no “Conceito Preliminar”, na *CL*, sua concepção como introdução ao Sistema. No Prefácio à primeira edição, de 1812, escreve: “A filosofia, se tem que ser ciência, não pode, como recordei em outro lugar [a *Fenomenologia do Espírito*], tomar emprestado para este fim seus métodos de outra ciência subordinada”<sup>35</sup>, quer dizer, a *FE* é uma justificação para o auto-desenvolvimento do pensamento na *CL*. Assim, coloca-se como uma propedêutica justificativa para o alcance da Ciência, ao ter superado essa pulsão da consciência ingênua a recorrer a elementos externos como padrão de medida para seu conhecimento. Na Introdução a esta mesma obra, Hegel escreve:

Na *Fenomenologia do Espírito* representei a consciência em seu movimento progressivo, desde sua primeira oposição imediata em relação ao objeto até o Saber absoluto. Este caminho passa através de todas as formas de *relações da consciência com o objeto*, e tem como resultado o *conceito da ciência*. Este conceito não precisa aqui justificação alguma (se prescindimos do fato que surge dentro da lógica mesma) porque já a obteve na mesma *Fenomenologia*.<sup>36</sup>

A exposição da *FE*, então, é pré-requisito justificador para o desenvolvimento da Ciência pura. Mais adiante, ainda na Introdução da *CL*, escreve: “O conceito da ciência pura e sua dedução são pressupostos no presente tratado, portanto a *Fenomenologia do Espírito* não é mais que a dedução deste

---

<sup>35</sup> Hegel, 1812/1968, p. 29.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 45.

conceito”.<sup>37</sup> Como dedução, ela deve, através da progressão em seu caminho de experiências, libertar-se das contradições e dos dualismos iniciais da consciência para poder começar a Ciência pura. Para Labarrière, denominar a *FE* de introdução ao Sistema pode levar ao engano de considerá-la como sendo um desenvolvimento prévio, exterior, que apenas apresenta o que vem a ser exposto, quer dizer, uma simples preparação. Para ele, esta obra apresenta já o essencial da Filosofia de Hegel. Ela situa-se, então, como a “primeira parte do Sistema”<sup>38</sup> e como Sistema propriamente dito.

Das partes do Sistema hegeliano, isto é, a *Fenomenologia do Espírito*, a *Ciência da Lógica* e a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, considera-se que nenhuma delas constitui um elemento destacado do conjunto, mas uma parte necessária para compor um conjunto total. Cada uma delas é vista como a expressão particular do todo do Sistema em sua globalidade. Portanto, a totalidade de cada uma das partes do Sistema não pode ser pensada separadamente do conjunto, pois cada uma delas deve sua totalidade ao fato de que há um “princípio único que se exprime nela”, a saber, o princípio que é o do Conceito ou da Ideia, expressos na *CL* de modo puro.

Desse modo, a posição de Labarrière é clara a este respeito. Afirma: “A *Fenomenologia* é já a expressão total do pensamento de Hegel. Ela pressupõe, no sentido técnico deste termo, o esforço reflexivo que exporá a *Ciência da Lógica* e na qual a *Enciclopédia* marcará a fecundidade ao nível do conteúdo natural e espiritual”. Dessa forma,

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>38</sup> Labarrière, 1968, p. 20.

continua o autor, “a *Fenomenologia* está na mesma amplitude que o sistema; ela constitui uma totalidade *sui generis*, que integra o todo do pensamento hegeliano sobre a razão ainda particular do processo da consciência caminhando para a Ciência”.<sup>39</sup>

A *FE*, então, já apresenta em si mesma, enquanto parte integrante, a totalidade do Sistema. Ora, na revisão que Hegel faz, pouco antes de sua morte, foi encontrada a seguinte anotação: “Lógica por trás da consciência” (*Logik hinter dem Bewusstsein*)<sup>40</sup>. Esta anotação é a indicação de Hegel de haver uma função determinante da *CL* no encadeamento das figuras e dos momentos da consciência desde o princípio da obra na Certeza Sensível até seu término no Saber absoluto. A *FE* é a manifestação da *CL* no âmbito fenomenológico.

Conclui-se disso que haveria uma lógica por trás das experiências da consciência determinando este percurso até o seu ponto final. No Prefácio da *FE*, vemos uma indicação desta posição lógica por trás da consciência: “Só essa necessidade mesma – ou a *gênese* do novo objeto – se apresenta à consciência sem que ela saiba como lhe acontece. Para nós, é como se isso lhe transcorresse por trás das costas”.<sup>41</sup> Ora, trata-se da necessidade do caminho das experiências da consciência. Esta necessidade, porém, não é explícita para a consciência, mas apenas para aquele que refaz este percurso (o para-nós).

---

<sup>39</sup> *Idem*, 1986, p. 22.

<sup>40</sup> Cf. 1. Labarrière & Jarczyk, 1987, p. 14 ; 2. Labarrière & Jarczyk, 2005, p. 67 ; 3. Labarrière, 1997, p. 30 e apresentação da tradução francesa da *Fenomenologia do Espírito*: Labarrière & Jarczyk, 1993, p. 37.

<sup>41</sup> Hegel, 1807/2003, §87, p. 81.

É necessário, então, formar a consciência ingênua até alcançar a sua própria verdade. Mas o movimento progressivo da consciência, “tal como o desenvolvimento de toda a vida natural e espiritual, apenas se funda na natureza das *puras essências*, que constituem o conteúdo da lógica”.<sup>42</sup> Fica, assim, estabelecida uma relação interna da *FE* com a *CL*, na qual esta se coloca como o princípio organizador do percurso fenomenológico do Espírito, além da relação externa como propedêutica-crítica ao Sistema filosófico. Desenvolveremos, na próxima seção, uma leitura sobre o modo de relação que se estabelece entre essas duas obras através do conceito de *figura* na *Fenomenologia do Espírito*.

### 3.2.2 - A lógica das figuras fenomenológicas

Vimos nas seções anteriores a divisão apresentada por Labarrière em dois níveis da *FE*: o *circular* e o *linear*. Este diz respeito ao caminho percorrido pela consciência em busca do Absoluto. Segundo Hegel, este caminho, considerado como a formação histórica e cultural da consciência, apresenta a sucessão lógica necessária das estações. Aquele diz respeito às figuras (*Gestalt*), isto é, as “estações” ou as posturas da consciência que apresentam um modo de ser, uma atitude, diante de uma determinada alteridade.

Nas palavras de Hegel, a *FE* é considerada como “o caminho da alma, que percorre a série de suas figuras como estações que lhe são preestabelecidas por sua natureza, para que se possa purificar rumo ao espírito”<sup>43</sup>. Para Labarrière, o

---

<sup>42</sup> *Idem*, 1812/1968, p. 30.

<sup>43</sup> Hegel, 1807/2003, §77, p. 74.

conceito de figura é o primeiro e mais fundamental, dando unidade às divisões fundamentais da obra. Ela apresenta-se como uma “totalidade determinada” estruturada pela função da mediação.

Trataremos, nesta seção, sobre este conceito fundamental que é o da figura, representado como as estações do itinerário, identificando-a sob o aspecto de mediação do singular com o universal, ou seja, de uma determinada atitude da consciência com o Saber absoluto.

Lima Vaz, em seu artigo sobre a figura do Senhor e do Servo, dentro da proposta de ampliar a compreensão desta passagem, descontextualiza-a da interpretação marxista. A partir dela, portanto, o autor confere dois aspectos na utilização do conceito de figura ao longo da *FE*. Afirma:

Na verdade, essas figuras têm uma dupla face. Uma face *histórica*, porque as experiências aqui recolhidas são experiências de cultura, de uma cultura que se desenvolveu no tempo sob a injunção do pensar-se a si mesma e de justificar-se ante o tribunal da Razão. Uma face *dialética*, porque a sucessão das figuras da experiência não obedece à ordem cronológica dos eventos mas à necessidade imposta ao discurso de mostrar na seqüência das experiências o desdobramento de uma lógica que deve conduzir ao momento fundador da Ciência: ao Saber absoluto como adequação da certeza do sujeito com a verdade do objeto.<sup>44</sup>

Por esta leitura, verificamos que as figuras apresentam duas funções para a obra de Hegel. A primeira

---

<sup>44</sup> Lima Vaz, (1981). **Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental**. Em: Revista Síntese, n°21, p. 10.

delas diz respeito às formações histórica e cultural da consciência, ao seu progresso da consciência individual até o alcance do Saber absoluto; aqui, a figura apresenta-se como resultado do contexto filosófico de Hegel no qual a própria Razão colocou-se como ré diante do tribunal. As figuras, nessa perspectiva histórica, segundo o autor, expressam o pensamento crítico do filósofo sobre os momentos históricos em que a Razão aparece de modo mais efetivo.

Por outro lado, as figuras também apresentam o elemento dialético no qual a consciência singular deve colocar em negação o fundamento próprio daquele momento, a fim de suprassumir as contradições postas na relação da consciência com o mundo objetivo e subjetivo. Estas duas características apresentadas por Lima Vaz, a histórica e a dialética, respectivamente, devem estar necessariamente relacionadas para que possamos compreender a *FE* como uma obra essencialmente filosófica.

Não podemos, por sua vez, confundi-la apenas como um estudo sobre os acontecimentos históricos do homem, muito menos compreendê-la somente através de seu sentido dialético, ou seja, aquele movimento necessário para o discurso individual poder alcançar, através das sucessões das figuras, o fundamento da Ciência pura. Labarrière, entretanto, assume, em sua interpretação da obra de Hegel, o estudo sobre a lógica que organiza as partes desta filosofia, não negando, contudo, o elemento histórico com o qual Hegel dialoga.<sup>45</sup>

Acompanhando, então, a leitura lógica da *FE*, em comparação à prevalência da história sobre suas figuras,

---

<sup>45</sup> Cf. Labarrière, 1968, p. 20.



caracteriza-se as figuras através de sua dimensão circular, isto é, o fato de que um movimento idêntico ao movimento da obra que se encontra em cada figura, mostrando uma totalidade dependente em relação ao todo. A partir da compreensão lógica e da hipótese de haver uma unidade orgânica da obra, perguntamo-nos de que forma podemos compreender a dinâmica lógica nas figuras da consciência? Como se dá o movimento lógico da figura?

Compreende-se que as figuras participam do silogismo reflexivo do Sistema Filosófico, no qual o fim do processo identifica-se com o começo de outro, e este se coloca novamente como princípio. No Prefácio à *FE*, Hegel apresenta a ideia da reflexão como necessária para se alcançar a meta:

É portanto um desconhecer da razão [o que se faz] quando a reflexão é excluída do verdadeiro e não é compreendida como um momento positivo do absoluto. É a reflexão que faz do verdadeiro um resultado, mas que ao mesmo tempo suprassume essa oposição ao seu vir-a-ser; pois esse vir-a-ser é igualmente simples, e não difere por isso da forma do verdadeiro, [que consiste] em mostrar-se como *simples* no resultado – ou melhor, que é justamente esse Ser retornado à simplicidade.<sup>46</sup>

Ora, a dinâmica das figuras, então, mostra que elas não podem ser compreendidas senão através da mediação e da reflexividade. Trata-se, dessa forma, de considerá-las como “imediatidade mediada final”, quer dizer, o movimento de articulação reflexiva do princípio com o fim. Isto é a realização da unidade entre a origem e o fim, de modo que

---

<sup>46</sup> Hegel, 1807/2003, §21, p. 36.

não há portanto fim nem ponto de partida, mas apenas um processo em continuo movimento.

Conforme vimos anteriormente, a imagem que Hegel escolhe para representar a completude reflexiva da totalização, tanto de seu Sistema, quanto das partes que o constituem, é a do círculo. Este, em seu movimento direcionado para si mesmo, tem como chegada o ponto de partida. Ora, o processo dialético circular que está presente na *FE* e que permite a aproximação do fim com o princípio também se encontra presente ao longo das diversas partes da obra. Isto significa que pode-se encontrar nos elementos que constituem a obra a dinâmica circular da totalidade.

A *FE*, dessa forma, é concebida também como uma totalidade formada por partes, ou círculos dentro de um círculo maior. Além disso, deve-se compreender cada círculo menor representando uma totalidade em si mesmo associada à totalidade do círculo maior no qual está incluído, por exemplo, a figura da Certeza sensível dentro da seção da Consciência.

Segundo Labarrière, “a significação real de uma passagem qualquer exige sempre que seja feita chamada à totalidade da obra, presente a cada um dos níveis sobre uma modalidade determinada”.<sup>47</sup> O sentido da figura, dessa forma, não pode ser compreendido isoladamente, mas em sua referência à totalidade da obra, isto é, às figuras anteriores e posteriores.

Assim, as totalidades elementares se realizam nas totalidades mais amplas, as experiências na figura, as figuras nas sub-seções, e estas nas seções, cada uma

---

<sup>47</sup> Labarrière, 1968, p. 49.

destas unidades sendo definida por uma atitude original da consciência, e fazendo nascer correlativamente uma “regra de leitura” particular da passagem considerada.<sup>48</sup>

Para Labarrière, a *FE* deve ser compreendida sob os dois níveis, *linear* e *circular*, sendo que, aquele se refere à passagem das figuras imperfeitas às mais perfeitas, enquanto que este se refere ao “reaparecimento, ao interior de uma figura, dos elementos ou das situações já reencontradas nas figuras anteriores, elementos graças aos quais, no fio do desenvolvimento, a verdade do Todo se constrói e se afirma pouco a pouco”.<sup>49</sup> Verificamos nas figuras as posturas da consciência (Certeza sensível, Percepção, Entendimento, etc.) que buscam resolver as imperfeições dos momentos anteriores, a fim de alcançar o sentido dado pela seção onde se encontra. As três primeiras figuras da Consciência, por exemplo, resolvem a atitude da consciência frente à alteridade do objeto, enquanto que as da seção Autoconsciência, resolvem as contradições presentes na relação da autoconsciência no âmbito da subjetividade.

A proposição de Hegel que “a parte não deve ser apenas um momento singularizado, mas ela mesma, para ser algo verdadeiro, deve ser uma totalidade”<sup>50</sup> mostra que, na particularidade de cada elemento, encontramos também elementos universais. Isso, então, nos leva à caracterização do conceito de figura para a *FE*. A figura designa a articulação da ideia do todo com uma situação particular.

---

<sup>48</sup> Labarrière, 1968, p. 43.

<sup>49</sup> Labarrière, 1968, p. 51.

<sup>50</sup> Hegel, 1807/2003, §16, p. 56.

Cada círculo da obra, dessa forma, é mediador, através de sua particularidade, do universal; então, cada figura manifesta a universalidade através do sentido particular que é o seu naquele momento do processo. As figuras da consciência, portanto, são consideradas totalidades singulares, quer dizer, uma unidade abstrata da totalidade, onde o Espírito manifesta-se de modo incompleto. “O indivíduo particular é o espírito incompleto, uma figura concreta: *uma só* determinidade predomina em todo o seu ser-aí, enquanto outras determinidades ali só ocorrem como traços rasurados”.<sup>51</sup>

Na introdução à seção “Religião”, Hegel apresenta claramente esse tipo de princípio na relação que existe entre a consciência e o Espírito. Nas primeiras seções da obra – Consciência, Autoconsciência e Razão – o Espírito, ainda imediato, pois ainda não é autoconsciência, manifesta-se singularmente nas figuras de cada momento. “Esses últimos lados se separam um do outro no tempo, e pertencem a um *todo particular*. Com efeito, o Espírito desce de sua *universalidade* através da *determinação* para a *singularidade*. A determinação ou meios-termo é *consciência, consciência-de-si, etc*”.<sup>52</sup> Cada figura, dessa forma, apresenta em sua singularidade determinações abstratas do Espírito universal. Continua Hegel no mesmo parágrafo: “A *singularidade*, contudo, constituem-na as figuras desses momentos; elas representam, pois, o espírito em sua singularidade ou *efetividade*, e se distinguem no tempo; mas de tal modo que a figura seguinte contém nela as anteriores”.

---

<sup>51</sup> *Ibidem*, §28, p. 41.

<sup>52</sup> *Ibidem*, §679, p. 462.

Este movimento das figuras está conforme a teoria do silogismo de Hegel, na qual os extremos – o singular e o universal, ou as figuras e o conjunto do Todo –, aproximam-se pela mediação dos meio-terminos – as seções da *FE*. Cada figura, dessa forma, representa o sentido da totalidade da seção na qual ela está incluída.

A adequação progressiva que se estabelece ao longo do itinerário da *FE* entre a consciência que o percorre e aquela que já realizou este percurso, isto é, os níveis *para-a-consciência* e *para-nós*, respectivamente, é fundamental para a compreensão do movimento silogístico presente na obra. Se do ponto de vista da consciência este percurso trata da formação do Saber absoluto, do ponto de vista filosófico, este Saber já está pressuposto. O Saber absoluto, para-nós, é o sistema mnêmico das estruturas que na *FE* apareciam à consciência abstratamente. A Ciência, dessa forma, é a necessidade da consciência caminhar no percurso das estações. Hegel afirma, na Introdução à *FE*, que o Absoluto não poderia ser conhecido “se já não estivesse e não quisesse estar perto de nós em si e para si”.<sup>53</sup>

Ora, vimos na seção anterior que Labarrière compreende que as estruturas da *CL* colocam-se como princípios organizadores das estruturas da *FL*. Assim, haveria uma correspondência entre as determinações puras do pensamento e os momentos das posturas da consciência. Se o Saber absoluto é o ponto de chegada da consciência, isto mostra que nele a consciência se reconhece naquilo que lhe era estranho, isto é, reconhece-se em sua alteridade.

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, §73, p. 72.

Nesta última seção da *FE*, portanto, a alteridade já não tem o estatuto de estranha para a consciência, mas, pelo contrário, esta já “está junto de si no *seu* ser-outro como tal”.<sup>54</sup> O Saber absoluto, dessa forma, “significa antes que permite que todas as formas de alteridade se desenvolvam livremente até ao extremo da sua particularidade, dado que está certa de poder reencontrar-se a si mesma na mais radical negação de si”.<sup>55</sup> Assim, o momento final da *FE* é a supressão das contradições da consciência e o alcance do pensamento puro, que não está preso aos problemas dualistas. Trata-se, então, do momento fenomenológico da consciência que toma a alteridade não como estranha a si, mas que consegue reconhecer-se nela reflexivamente.

Este movimento de reconhecimento do outro como sendo algo seu, quer dizer, da suspensão desses dualismos da consciência, é o processo através do qual se alcança o Saber absoluto. Coloca-se um dinamismo lógico presente nas figuras da *FE*, apresentado pelo nível do para-nós. Ele nos mostra que as figuras estruturam-se de modo recorrente, isto é, repetindo uma mesma forma de organização. Esta é igualmente à do método que conduz de um estado imediato para um imediato mediatizado.

Assim são organizadas as figuras da consciência, isto é, em três momentos definidos pelo silogismo do imediato que se imediatiza reflexivamente. A *FE*, então, possui um princípio lógico que conduz o desenvolvimento da consciência. Este método particular é o que permite com que o fim identifique-se ao princípio passando por um termo

---

<sup>54</sup> *Ibidem*, §788, p. 530.

<sup>55</sup> Chiereghin, (1994). **Introdução à leitura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Lisboa: Edições 70, p. 168.

mediador. É ele também que determina o Saber absoluto como uma imediatidade mediada, aproximando-se, então, da imediatidade do princípio da obra.

Verificamos, portanto, que as figuras apresentam-se em estruturas organizadas de acordo com um princípio lógico. Trata-se do mesmo princípio que anima o pensar sobre si mesmo na *CL*, e que justifica a interpretação de uma “lógica por trás da consciência”. Mas o conteúdo próprio de cada figura também está organizado segundo uma estrutura silogística na qual o singular é mediado ao universal através do particular. Disso se conclui que os sentidos das figuras estão atrelados às seções nas quais elas se encontram. A seguir, veremos, através do conceito de experiência, os diferentes sentidos das seções da *FE* em função das posturas da consciência.

### **3.3 – A alteridade na experiência da consciência**

A divisão da estrutura da *FE*, por Labarrière, em dois níveis distintos, segundo os movimentos *linear* e *circular*, conduziu-nos ao estudo de dois conceitos fundamentais presentes na obra, a saber, o de experiência e o de figura. Ora, se o primeiro conceito corresponde mais proximamente ao primeiro desses níveis, pois este apresenta o itinerário da consciência desde o saber inculto até o Saber absoluto, o conceito de figura, por sua vez, aproxima-se do nível *circular*, visto que sua principal característica é a de ser uma totalidade singular recorrente, quer dizer, um momento incompleto da totalidade do Saber sobre si mesmo que se efetiva progressivamente no decorrer da obra.

Segundo Labarrière<sup>56</sup>, é impossível, porém, ler a *FE* excluindo qualquer destes níveis, pois a intenção de Hegel é precisamente aproximá-los, isto é, elevar o mais singular ao mais universal. Outra importante divisão apresentada na *FE* diz respeito a dois pontos de vista, de dois personagens, presentes ao longo da obra. Trata-se do ponto de vista da consciência, que está imersa na sua *experiência*, e do ponto de vista do filósofo, o *para-nós*, que reconstrói a formação do saber através dos laços existentes entre as diversas estações. Seguiremos, nesta seção, a apresentação deste primeiro nível da obra, da consciência, remetendo-nos ao conceito de experiência, e que está sustentado na suposição de que a verdade é em si mesma seu próprio padrão de medida.

Na Introdução à *FE*, Hegel apresenta-a como

o caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro. Ou como o caminho da alma, que percorre a série de suas figuras como estações que lhe são preestabelecidas por sua natureza, para que se possa purificar rumo ao espírito, e através dessa experiência completa de si mesma alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma.<sup>57</sup>

A consciência, para chegar ao Saber absoluto, deve passar por uma série de experiências, buscando, dessa forma, suprasumir as contradições existentes (por exemplo, entre ser e razão, *nôumeno* e fenômeno, essência e aparência, objetividade e subjetividade) daqueles modos de relação da consciência que ainda não alcançaram o saber

---

<sup>56</sup> Cf. Labarrière, 1968, p. 28.

<sup>57</sup> Hegel, 1807/2003, §77, p. 74.



sobre si. Assim sendo, a experiência é o método através do qual a consciência consegue alcançar a verdade.

Esta, para Hegel, portanto, não deve ser obtida de modo imediato, como pretendia Schelling ao apresentar o Absoluto como ponto de partida de sua Filosofia, nem através de instrumentos ou meios que meçam a veracidade do conhecimento. Por esse motivo, Hegel renuncia a essas concepções de Filosofia, substituindo-as por sua apresentação, de modo que, “o que esta *‘Fenomenologia do Espírito’* apresenta é o vir-a-ser da *ciência em geral* ou do *saber*. (...) Para tornar-se saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é seu conceito puro, o saber tem de se esfalfar através de um longo caminho”.<sup>58</sup>

A crítica de Hegel sobre a utilização de um instrumento ou um meio como padrão de medida suficiente para determinar se o conhecimento é efetivamente verdadeiro encontra-se na Introdução à *FE*, estendendo-se às partes da obra que correspondem àquelas formas de conhecimento da consciência mais ingênua, sob privilégio do objeto, e da consciência que toma a si como objeto de reflexão. De acordo com Hegel, partir do fundamento de que o conhecimento se dá através de algum desses modos (meio ou instrumento) é incorrer em erros.

De um lado, o conhecer através de instrumento, pretendendo dominar a essência verdadeira, coloca o sujeito como obstáculo ao Absoluto, quer dizer, “se suspeita que a aplicação de um instrumento não deixe a Coisa tal como é para si, mas com ele traga conformação e alteração”.<sup>59</sup> De

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, §27, p. 40.

<sup>59</sup> *Ibidem*, §73, p. 71.

outro lado, o conhecimento como meio, portanto passivo em relação a seu objeto, também não permite que a verdade chegue a nós como ela é em si mesma, mas apenas como ela é através desse meio. Para Hegel, dessa forma, o conhecimento considerado a partir das formas de instrumento ou meio, agindo ativa e passivamente em relação ao conteúdo a ser conhecido, produziria necessariamente distorções no objeto a ser conhecido.

Esta crítica que Hegel realiza às concepções empiristas e racionalistas acompanha as críticas realizadas pela Filosofia Transcendental. A crítica de Kant torna-se uma desconfiança sobre essas duas doutrinas filosóficas. Segundo sua primeira *Crítica*, Kant propõe que o sujeito pensa e age através das categorias dadas pelo entendimento. De outra parte, a Estética Transcendental tende na consideração crítica do conhecimento como recepção sensível dos objetos, o que o levará a postular resultados como a coisa-em-si. Kant afirma no Prefácio à *Crítica da Razão Pura* que

Mas embora todo o nosso conhecimento comece *com* a experiência, nem por isso todo ele se origina justamente *da* experiência. Pois poderia bem acontecer que mesmo o nosso conhecimento de experiência seja um composto daquilo que recebemos por impressões e daquilo que a nossa própria faculdade de conhecimento (apenas provocada por impressões sensíveis) fornece de si mesma, cujo aditamento não distinguimos daquela matéria-prima antes que um longo exercício nos tenha tornado atento a ele e nos tenha tornado aptos à sua abstração.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> Kant, 1787, p. 53.

Para Kant, o conhecimento está fundamentado na adequação entre o pensamento e a sensibilidade, ou entre o sujeito e o objeto. O entendimento deve ser ativado pelas percepções dos objetos e necessita que seja preenchido por este conteúdo sensível para que possa dirigir-se à realidade. Assim, a experiência, para Kant, é conceitualizada epistemologicamente, isto é, como um modo de conhecimento empírico regulado pelo entendimento, o qual tem seu funcionamento através das categorias *a priori*.

Afirma Kant, então, que “todos os objetos da experiência necessariamente têm que se regular e com eles [os conceitos *a priori*] concordar”.<sup>61</sup> Para o filósofo, portanto, não se pode conhecer diretamente os objetos como eles são em si mesmos, visto que o conhecimento empírico é regulado por formas *a priori* espaços-temporais que alteram o objeto, permitindo que se conheça dele apenas o fenômeno. De outra forma, a razão também não é uma faculdade pura do conhecimento, pois necessita ser estimulada para que possa preencher os conceitos que produz. Assim, conclui Kant, “pensamentos sem conteúdos são vazios, intuições sem conceitos são cegas”<sup>62</sup>, ou seja, para o conhecimento é preciso que os conceitos ganhem conteúdo sensível e as intuições sejam postas sob conceitos.

A *FE*, desse modo, coloca em questão a desconfiança de Kant a respeito do conhecimento fundamentado apenas através da sensibilidade ou da razão. Hegel questiona a própria crítica posta por Kant. A *FE* encontra-se na seqüência da Filosofia Crítica de Kant ao questionar os

---

<sup>61</sup> Kant, 1787, p. 39.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 92.

fundamentos do conhecimento. Hegel põe como objetivo, na Introdução da *FE*, desconfiar da própria desconfiança.

De acordo com Philonenko, para Hegel, a Filosofia Transcendental encontra-se sustentada sobre um engano originado do abismo instaurado entre o conhecimento e nós. Segundo o autor, “um abismo, dizemos, porque enquanto a Crítica teria considerado o conhecimento como instrumento, ela deveria ser verificada por um outro instrumento e assim seguindo ao infinito”.<sup>63</sup> Esta foi justamente a crítica de Kant a Fichte, ou seja, de sua Doutrina da Ciência perder-se ao infinito. Segundo Hegel, então, esta crítica poderia ser dirigida à *Crítica da Razão Pura*. Dessa forma, Kant coloca que a Ciência Humana é limitada e, portanto, incapaz de saber o Absoluto. Para Philonenko, as palavras de Hegel: “Pressupõe (...) sobretudo que o absoluto esteja de *um lado* e o *conhecer de outro lado* – para si e separado do absoluto – e mesmo assim seja algo real”<sup>64</sup> refere-se à crítica que realiza à Filosofia Transcendental, ao colocar entre o Absoluto e o homem um obstáculo insuperável.

Entretanto, Hegel, através da *FE*, não pretende apresentar novos fundamentos para o alcance da verdade. Desse modo, a *FE* passa a questionar qualquer forma de fundamento último que seja garantidor da verdade. Para tanto, propõe o ceticismo como método através do qual poderá questionar a sustentação no fundamento.

A consciência que percorre a série de experiências ao longo da obra utiliza-se da dúvida cética com o intuito de questionar qualquer padrão de medida último como acesso à

---

<sup>63</sup> Philonenko, (1993). *Lecture de la “Phénoménologie de Hegel”*. Préface – Introduction. Paris: Vrin, 2004, p. 118.

<sup>64</sup> Hegel, 1807/2003, §74, p. 72.

verdade. Para Hegel, este caminho da dúvida está mais próximo do caminho do desespero, “pois nele não ocorre o que se costuma entender por dúvida: um vacilar nessa ou naquela pretensa verdade, seguido de um conveniente desvanecer-de-novo da dúvida e um regresso àquela verdade, de forma que, no fim, a Coisa seja tomada como era antes”.<sup>65</sup> O ceticismo adotado como método de refutação de toda pretensão de fundamento último da verdade, dessa forma, não deve ficar no resultado último, puramente negativo, sem nada afirmar de novo ou retornar ao ponto de partida. Trata-se, porém, de uma negatividade determinante, pois a própria negação já pressupõe a colocação de uma nova afirmação, de um novo momento que, posteriormente, também será negado. O ceticismo da experiência fenomenológica, portanto, não coloca em suspensão o que posteriormente será admitido, mas pretende negar essa verdade, avançando assim para um estágio superior; assim, a única forma de a consciência ter acesso à verdade autêntica é experimentando sua negatividade.

Hegel define a experiência, na *FE*, da seguinte forma: “Esse movimento *dialético* que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto* dele *surge o novo objeto verdadeiro* para a consciência, é justamente o que se chama *experiência*”.<sup>66</sup> Ora, Hegel não aceita a concepção do conhecimento verdadeiro apenas como a adequação epistêmica entre sujeito e objeto. Para ele, deve-se buscar uma identificação progressiva entre ambos que

---

<sup>65</sup> Hegel, 1807/2003, §78, p. 74.

<sup>66</sup> *Ibidem*, §86, p. 80.

não os separe mais em dois mundos, mas que os abarque em uma totalidade racional do mundo humano com o mundo natural. Para tanto, é necessário que a experiência, em seu movimento dialético de negação determinante, forme o objeto e o saber da consciência sobre si mesma.

Para Hegel, o Absoluto não pode ser alcançado apenas através dos paradigmas empirista ou racionalista (instrumento ou meio) ou ser imediatamente apresentado (como o faz Schelling), mas deve antes passar pela apresentação do Saber em seu vir-a-ser, ou seja, do saber fenomênico como manifestação do Saber absoluto que ainda não se sabe como tal. A tarefa proposta com a *FE*, então, segue o enunciado: “por esse motivo, aqui deve ser levada adiante a exposição do saber que-aparece [ou saber fenomenal]”.<sup>67</sup>

Como esta obra é o estudo das experiências da consciência, verifica-se desde o primeiro momento que o que esta apresenta como a primeira verdade acaba mostrando-se como falso e é, assim, refutado pela consciência. Abandona, então, aquela pretensa verdade e passa para outra concepção de verdade, que também se mostrará falsa. Ora, o estudo das experiências da consciência é a própria ciência das experiências e, portanto, “a história detalhada da *formação* para a ciência da própria consciência”<sup>68</sup>. A *FE* mostra a exposição do Saber em seu aparecer através de um processo que parte do estágio mais primitivo da consciência até o ponto no qual ela não tem mais necessidade de ir além de si mesma.

---

<sup>67</sup> *Ibidem*, §76, p. 74.

<sup>68</sup> *Ibidem*, §78, p. 75.

O objetivo do processo das experiências da consciência, segundo Hegel, é chegar ao momento em que se dá a identificação entre o sujeito e o objeto, a suprassunção das contradições e a reconciliação da consciência com a autoconsciência.<sup>69</sup> No final do percurso da experiência, atinge-se o ponto onde há identidade entre a aparência e a essência, e a consciência, ao apreender a sua essência, já alcança o Saber absoluto. Assim, segundo Hegel, “a meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito”.<sup>70</sup> Por ser a *FE*, não a Ciência pura propriamente dita, mas a manifestação do Absoluto na subjetividade, encontram-se nele determinadas particularidades e limitações que precisam ser suprassumidas pouco a pouco a fim de alcançar a pureza conceitual.

O conceito de experiência (*Erfahrung*) encontra-se, na Filosofia de Hegel, significada de modo diferente de outras doutrinas filosóficas. Ao considerar primeiramente como título da *FE* o de “Ciência da experiência da consciência”, Hegel não pretendeu significar sob este conceito apenas os modos de conhecimento da consciência, mas antes, o caminho que ela percorre em direção à Ciência, isto é, a viagem das descobertas que a consciência coloca-se em meio ao desconhecido

O fato de a consciência encaminhar-se rumo à verdade produz a necessidade de ultrapassar uma série de paradigmas. Hegel, no primeiro volume da *ECF*, indicou que

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, §800, pg. 538.

<sup>70</sup> *Ibidem*, §80, p. 76.

a experiência, no processo de busca da verdade, chega ao conteúdo filosófico puro. No sexto parágrafo desta obra, ele escreve:

[e entenda] que o conteúdo da filosofia é a *efetividade*. Chamamos *experiência* a consciência mais próxima desse conteúdo. Uma consideração sensata do mundo já distingue o que, no vasto reino do ser-aí exterior e interior, é só *fenômeno*, [é] transitório e insignificante – e o que em si verdadeiramente merece o nome de *efetividade*.<sup>71</sup>

Para a consciência aproximar-se, em seu processo fenomenológico, do conteúdo mais efetivo da Ciência pura, isto é, na seção do Saber absoluto, é necessário que ela suprassuma algumas contradições existentes em seu saber. A existência dessas contradições decorre da tentativa da consciência afirmar, desde o início do processo, uma totalidade, na busca pela identidade da verdade com a certeza. A contradição, então, coloca-se como um motor – que funciona através da negação – desse movimento da consciência na superação das contradições. A dialética, portanto, caracterizando o movimento próprio da consciência, tem como elemento necessário a contradição. Esta, por sua vez, necessita da alteridade como condição de possibilidade para alcançar a manifestação do Conceito.

Ao longo da primeira seção da *FE*, verifica-se a tentativa da consciência em estabelecer uma relação de totalização de seu saber sobre o outro, mas que lhe escapa pouco a pouco. Trata-se, portanto, de um sujeito que

---

<sup>71</sup> Hegel, 1830a, §6, p. 44.



estabelece diferentes relações com o seu outro, com destaque para a alteridade do objeto, na seção Consciência, e para a alteridade subjetiva, na seção Autoconsciência.

Entre Consciência e Consciência de si, Hegel sublinha a passagem de um ponto de vista a um ponto de vista outro e complementar (...). Pode-se dizer, assim, que consciência e Consciência de si representam os dois panos desta primeira unidade formal que se exprimirá através da Razão: a prevalência primeira do ob-jeto se substitui provisoriamente a prevalência do Eu.<sup>72</sup>

As duas primeiras seções da *FE*, dessa forma, apresentam as mudanças do objeto de relação da consciência. A primeira seção, portanto, é marcada pela ênfase na alteridade do objeto, enquanto que a segunda seção mostra a formação da autoconsciência ao introduzi-la à alteridade subjetiva, ou seja, ao momento no qual um sujeito encontra-se no nível da intersubjetividade.

As primeiras figuras da *FE*, que formam a primeira seção da obra, compreendem o movimento da consciência para o outro, isto é, o trabalho da consciência na busca por fixar a alteridade do objeto como essencial a seu modo de ser e conhecer o mundo. Na Introdução da *FE*, Hegel apresenta o movimento lógico no qual se desenvolve o processo da experiência. O conhecimento pela experiência altera a consideração do objeto como em-si, transformando-o em um objeto para-a-consciência. O “ser-em-si-mesmo” passa a ser considerado, pela consciência, como “ser-para-Outro”. O em-si do objeto, ou sua essência, modifica-se, através das

---

<sup>72</sup> Labarrière, 1979, p. 79.

contradições originadas da experiência, a fim de identificar-se com o saber da consciência a seu respeito. A experiência, então, transforma a relação da consciência com o antigo objeto em uma nova relação e, assim, surge uma nova figura, cuja verdade é diferente da verdade da figura anterior.

Ocorre que a noção de experiência, para Hegel, não abrange apenas o aspecto epistêmico da consciência sobre o objeto, conforme o faz a Filosofia Transcendental de Kant. O progresso da consciência no mundo não se refere apenas a mudanças do conhecimento no mundo fenomênico, mas também a mudanças ontológicas da própria consciência.

Caso os dois momentos não se correspondam nessa comparação, parece que a consciência deva então mudar o seu saber para adequá-lo ao objeto. Porém, na mudança do saber, de fato se muda também para ele o objeto, pois o saber presente era essencialmente um saber do objeto.<sup>73</sup>

A mudança para uma nova figura, portanto, leva a consciência a construir novos modos de ser. Além das mudanças epistêmica e ontológica, também a experiência da consciência é sua entrada ao mundo ético e histórico. Hyppolite apresenta-a em sua abrangência mais ampla, afirmando que “todas as formas de experiência ética, jurídica, religiosas encontrarão seu lugar, visto que se trata de considerar a experiência da consciência em geral”.<sup>74</sup>

Até agora falamos da perspectiva das experiências relativas à fenomenologia da consciência. Ora, devemos ter

---

<sup>73</sup> Hegel, 1807/2003, §85. p. 79.

<sup>74</sup> Hyppolite, 1946a/1999, p. 26.

em mente que a *FE* possui, pelo menos, dois atores, a saber, a consciência que percorre o itinerário e o saber filosófico que o rememora todo o processo. Conforme afirma Labarrière, o texto é “recoberto de textos ‘para-nós’”.<sup>75</sup> Como podemos compreender, então, no processo da experiência da consciência, a relação que esta mantém com aquele nível que tem para si o desenrolar do processo?

O objetivo de Hegel, ao final da *FE*, é identificar ambas as perspectivas, do sujeito individual com o universal, a ponto de haver um “*Eu que é Nós, Nós que é Eu*”<sup>76</sup>. Nas experiências da consciência, o Espírito, ou o *para-nós*, ainda não está presente em efetividade, quer dizer, apenas acompanha a consciência em seu percurso. Esta entrada do Espírito só se realiza efetivamente após a seção da Autoconsciência, pois nela a autoconsciência passa a ser objeto da consciência, isto é, “é tanto Eu quanto objeto” e “para nós, já está presente o conceito de *espírito*”.<sup>77</sup>

Segundo Labarrière, a *FE* apresenta esses dois níveis que caracterizam a obra como filosófica apenas se forem compreendidos em conjunto. Desse modo, “esquece-se que a intenção de Hegel é precisamente juntar o mais singular ao mais universal – (...) submetendo [o primeiro] ao ‘longo caminho da cultura’ que opera pouco a pouco sua ‘formação à universalidade’”.<sup>78</sup> A identidade entre o sujeito individual e o sujeito universal ocorre, dessa forma, pela formação cultural daquele ao longo da série necessária das estações, de modo que aumente o saber da consciência sobre si.

---

<sup>75</sup> Labarrière, 1979, p. 92.

<sup>76</sup> Hegel, 1807/2003, §177, p. 142.

<sup>77</sup> *Ibidem*, §177, p. 142.

<sup>78</sup> Labarrière, 1968, p. 28.

Entretanto, Labarrière pergunta se, na relação entre o nível para-a-consciência e para-nós, não haveria a substituição de uma compreensão da consciência, que seria faltosa, por uma outra melhor, a do para-nós. Sua resposta mostra o caráter da relação entre esses dois níveis, isto é, de não interferência mútua. Esses dois patamares da obra, segundo Labarrière, “não se inscrevem sobre um tipo de ‘caderno do mestre’ que seria justaposto ao ‘caderno do aluno’, mas eles são destinados à consciência mesma, que eles querem simplesmente dispor a esta liberdade que nada acrescenta e nada recorta”.<sup>79</sup> De acordo com isso, compreende-se que a experiência da consciência, em seu movimento progressivo em direção ao Saber absoluto, movimenta-se de acordo com sua própria necessidade.

Este automovimento da consciência, nas palavras de Hegel, ocorre porque “a consciência é para si mesma seu *conceito*; por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e – já que este limite lhe pertence – é o ir além de si mesma”.<sup>80</sup> Por ser seu próprio conceito, portanto, a consciência busca, por si mesma, a efetivação de suas determinações. Assim, cabe a ela o movimento da experiência de suprasumir os impasses de cada nova figura, de cada nova estação que surge da supressão da anterior. Continua Hegel neste mesmo parágrafo:

Portanto, essa violência que a consciência sofre – de se lhe estragar toda a satisfação limitada – vem dela mesma. No sentimento dessa violência, a angústia ante a verdade pode recuar e tentar salvar o que está ameaçada de

---

<sup>79</sup> Labarrière, 1979, p. 92.

<sup>80</sup> Hegel, 1807/2003, §80, p. 76.

perder. Mas não poderá achar nenhum descanso: se quer ficar numa inércia carente-de-pensamento, o pensamento perturba a carência-de-pensamento, e seu desassossego estorva a inércia. Ou então, caso se apóie no sentimentalismo, que garante achar tudo *bom a seu modo*, essa garantia sofre igualmente violência por parte da razão, que acha que algo não é bom, justamente por ser um modo.<sup>81</sup>

Portanto, na seção anterior compreendemos o conceito de experiência como o mecanismo que proporciona ritmo à obra, o que se deve ao fato de ser regulado pela lógica dos silogismos. O automovimento da consciência não se faz de uma vez na *FE*, mas seguindo o ritmo lógico do “em-si”, “para-si” e “em-si-e-para-si”. Apenas para nós esta dinâmica está clara. Para a consciência, entretanto, este movimento não é percebido. A lógica por trás da experiência, portanto, segue a estrutura reflexiva da consciência no processo de complexidade de busca suas determinações.

Segundo Labarrière, o verdadeiro método da *FE* está expresso na *CL*. Isto significa que os silogismos de cada figura da *FE* “ordenam-se uns aos outros segundo um *movimento de reflexão*; ora, a ‘reflexão’ (...) é o processo inteligível que leva ao mais alto possível a honra rendida à alteridade no interior do conhecer”.<sup>82</sup>

Verificamos a importância do conceito de experiência para a formação da consciência. Esta noção de experiência ressalta que o elemento da alteridade faz-se presente no movimento progressivo da obra. A prevalência da alteridade do objeto de conhecimento que se dava na

---

<sup>81</sup> *Ibidem*, §80, p. 76.

<sup>82</sup> Labarrière & Jarczyk, 1986, p. 23.

seção Consciência passa pelo momento da intersubjetividade, na alteridade subjetiva presente na seção Autoconsciência. As sucessões das experiências da consciência movimentam-se através das contradições surgidas ao longo destes caminhos. Apenas através da suprassunção dessas contradições é que poderá ser alcançado o Saber absoluto. Porém, o alcance da Verdade absoluta na *FE* não leva ao término do movimento dialético, visto que a *CL*, obra que se coloca na seqüência da *FE*, inicia não pelo final, ou seja, a Doutrina do Conceito, mas pelo ponto de partida, a Doutrina do Ser.

## A alteridade na Fenomenologia do Espírito

Nos capítulos anteriores, apresentamos, através da arquitetura da obra e dos conceitos de experiência (*Erfahrung*) e figura (*Gestalt*), a análise do movimento lógico da *FE*, compreendendo esta obra segundo a hipótese da coerência interna entre seus elementos. O pressuposto de que há uma “lógica por trás da consciência”, que organiza os momentos que formam seu percurso, permite com que sua interpretação a respeito das figuras da *FE* diferencie-se da posição adotada, por exemplo, por Alexandre Kojève. Se este comentador, ao longo dos cursos ministrados na França na década de 1930, destaca determinada figura em relação a outras, ou até mesmo à própria obra de Hegel, Labarrière, por sua vez, pretende recolocar as figuras da *FE* em seus respectivos lugares, isto é, não supervalorizando uma delas em detrimento de outras, nem a aplicando fora de seu contexto.

Para tanto, retoma-se a “economia lógica” de cada figura, isto é, o movimento silogístico que a compreende como uma particularidade determinada que expressa de modo imperfeito a universalidade do todo. De acordo com isso, o silogismo da obra estrutura-se com as seções (Consciência, Autoconsciência, Razão, etc.) como meio-

termo particular e as figuras e a “totalidade reunida”, como extremos singular e universal, respectivamente.<sup>1</sup>

O objetivo é esclarecer o significado de cada figura em relação à lógica interna da *FE*. Isto, porém, só poderá ocorrer compreendendo que os sentidos das estações do percurso da consciência são dados pelos momentos nos quais elas se encontram. “As figuras (...) ‘pertencem a um *todo particular*’ – entendemos: a uma seção – e é desta seção, definindo um princípio lógico, que elas recebem coloração e, eventualmente, limitação de sentido”.<sup>2</sup>

As figuras da *FE* expressam a postura prática da consciência. Cada figura trata do colocar em questão pela consciência de suas próprias atitudes, de seus modos de relação com o outro, seja este objeto ou sujeito. Assim, a função lógica que as figuras assumem no desenvolvimento da obra depende do sentido da seção onde se encontra e desta sobre o todo da obra.

Sendo mediatizada, toda figura tem valor inalienável; e, nela, está a totalidade do movimento que está presente sobre um modo determinado. Mas uma figura se realiza em uma outra figura, à qual, por sua vez, pelo jogo das experiências que se desenvolvem nela, engendra uma outra figura, na qual o Espírito se dará a conhecer sobre uma modalidade mais evidente. Assim, cada uma dentre elas pode se definir adequadamente apenas por relação a todas as figuras que contém a *Fenomenologia*.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. Labarrière, 1979, p. 89.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Labarrière, 1968, p. 43.



As figuras, então, são consideradas como “totalidades singulares”, “um espírito incompleto”, através das quais o todo se manifesta numa determinação específica. Destaca-se que Labarrière fundamenta sua compreensão das figuras “apenas por relação a todas as figuras”, quer dizer, na relação que elas mantêm entre si e com o todo da obra. Assim sendo, o autor posiciona-se contrariamente à compreensão da *FE* feita por Kojève. Este, em relação à figura do Senhor e do Servo, por exemplo, ao fazer desta passagem a chave para a compreensão do surgimento da humanidade, do indivíduo como ser social a partir de sua animalidade, retirou-a do contexto da obra e atribuiu a ela uma autonomia em relação às demais figuras.

Ora, a posição de Kojève não está de acordo com a afirmação de Hegel, no Prefácio da *FE*, a respeito da paciência que a consciência deve empregar em sua formação, pois “cada momento é necessário” e “há que *demorar-se* em cada momento, pois cada um deles é uma figura individual completa”<sup>4</sup>. Labarrière, portanto, afirma que qualquer figura só pode ser compreendida nas “relações que ela mantêm com as figuras que a precedem e com aquelas que a seguem”<sup>5</sup>, ou seja, tendo seu sentido determinado pela função assumida por sua seção no âmbito geral da obra. As “estações”, dessa forma, expressam uma determinação do sentido do todo daquela seção correspondente.

Dessa forma, para acompanharmos a análise sobre “a lógica por trás da consciência” na figura do Senhor e do Servo, temos que considerá-la segundo o lugar da seção na

---

<sup>4</sup> Hegel, 1807/2003, §29, p. 42.

<sup>5</sup> Labarrière & Jarczyk, 1987, p. 24.

qual se encontra. Assim, nos afastaremos da perspectiva de Kojève, que toma o sentido desta figura de gênese histórica e antropológica, ou seja, considerando-a como um fato que se encontra na origem da humanidade, para analisá-la de acordo com o momento da obra na qual se situa.

Primeiramente, iremos apresentar as formas de a consciência relacionar-se com suas alteridades objetivas, ou seja, o caminho percorrido pela consciência nas suas primeiras figuras: “Certeza sensível”, “Percepção” e “Força e Entendimento”. Assim, verificamos o sentido desta seção Consciência, onde a consciência aposta na alteridade objetiva como o fundamento para alcançar o conhecimento último. Entretanto, como veremos no desenvolvimento desta seção sobre a Alteridade Objetiva, a relação epistêmica da consciência com um objeto não é suficiente para o conhecimento verdadeiro. É necessária uma outra forma de alteridade, no encontro com a subjetividade e a relação prática que se estabelece nesse momento, para que se possa fundamentar a autonomia que a consciência busca.

Ora, nosso objetivo é compreender como se desenvolve a “lógica por trás da consciência”. Porém, não vamos analisar, neste momento da seção Consciência propriamente sua correspondência à *CI*, assim como o faremos a seguir, em relação à Alteridade Subjetiva. Nossa proposta, agora, é de apresentar brevemente a dinâmica das primeiras figuras da *FE* de modo a compreender a figura do Senhor e do Servo na seqüência do desenvolvimento da consciência, e não destacada deste percurso fenomenológico. Assim, portanto, seguiremos apenas a dinâmica das figuras conforme apresentamos anteriormente, ou seja, o processo de mediação do imediato, o fechamento do círculo e a

passagem para uma nova figura. Apresentaremos a primeira figura mais detalhadamente, para, em seguida, apenas situarmos a mesma estrutura dinâmica nas figuras da Percepção e da Força e Entendimento.

#### 4.1 – A alteridade objetiva da consciência

##### a) Certeza Sensível

A figura da Certeza Sensível é o início do percurso fenomenológico da consciência. Este caminho é constituído pelas diversas “estações imperfeitas” do Espírito que, analisando a si mesmo, consegue evoluir cada vez mais a figuras mais perfeitas, até alcançar o Saber absoluto. Já a partir deste primeiro passo, na figura da Certeza sensível, a consciência vai se deparar com inúmeras contradições. É a busca pela eliminação dessas contradições que a mobilizará a suprasumir os tropeços necessários para que possa passar a outras etapas, resolvendo, assim, os erros e as incongruências cometidos nos momentos passados.

O ponto de partida da *FE* é a forma de conhecimento que, ainda não refletida sobre si mesmo, toma-se como o padrão de medida mais direto e imediato. Hegel afirma, no primeiro parágrafo desta figura, sobre o ponto de partida da exposição fenomenológica da consciência: “O saber que, de início ou imediatamente, é nosso objeto, não pode ser nenhum outro senão o saber que é também imediato: - *saber do imediato* ou do *essente*”.<sup>6</sup> Neste modo de conhecimento,

---

<sup>6</sup> *Idem*, 1807/2003, §90, p. 85.

portanto, nada pode existir que não seja da ordem receptiva ou imediata, isto é, o conhecimento não pode ocorrer mediado pelo “conceituar”.

Esta primeira figura da consciência divide-se em três experiências de acordo com seu movimento e com a mudança de objeto. Na primeira experiência, a consciência pretende afirmar aquilo que a coisa é, quer dizer, algo sem nenhuma determinação. Afirma Hegel: “Do que ela sabe, só exprime isto: ele é. Sua verdade apenas contém o *ser* da Coisa”.<sup>7</sup> O objeto, dessa forma, é conhecido “em toda a sua plenitude”, sem deixar nada de lado. O mesmo ocorre com a consciência. Esta, segundo Hegel, “só está nessa certeza como puro *Eu*, ou seja: *Eu* só estou ali como puro *este*, e o objeto, igualmente, apenas como puro *isto*. Eu, *este*, estou certo *desta* Coisa”.<sup>8</sup> A consciência, assim, “não tem a significação de um multiforme representar ou pensar”, quer dizer, não conhece mediatamente pelo conceituar.

Na primeira experiência desta figura, o Eu é visto como inessencial, enquanto que o objeto é o imediato, o essencial. O Eu, portanto, só existe mediatizado pela alteridade do objeto; este, por sua vez, existe em-si mesmo, incondicionado. Trata-se de um conhecimento que, inicialmente, parece ter acesso à riqueza mais infinita, ilimitada, mas que, “se faz passar a si mesma pela *verdade* mais abstrata e mais pobre”.<sup>9</sup> Ora, a análise que a consciência faz da imediatidade do objeto, ao tentar dar um exemplo disto que apreende, leva a sua primeira contradição.

---

<sup>7</sup> Hegel, 1807/2003, §91, p. 86.

<sup>8</sup> *Ibidem*, §91, p. 86.

<sup>9</sup> *Ibidem*, §91, p. 86.

A consciência já havia constatado que “nessa certeza ressaltam logo para fora do puro ser os dois *estes* já mencionados: um *este*, como *Eu*, e um *este* como *objeto*”.<sup>10</sup> A consciência, dessa forma, ao tentar afirmar o singular, questiona a própria certeza imediata do objeto, que se dá no *aqui* e no *agora*. Ela deve entender, então, o que é o *este*. “Para tirar a prova da verdade dessa certeza sensível basta uma experiência simples. Anotamos por escrito essa verdade”.<sup>11</sup> O *este* do objeto, enquanto *agora*, é tempo: “o *agora* é a *noite*”. Mas a verdade, para ser autêntica, “nada perde por ser anotada, nem tampouco porque a guardamos”.<sup>12</sup> Ocorre que esta verdade não afirma o mesmo quando surge o dia, ou seja, tornou-se uma verdade vazia. Permanece, para a consciência, apenas o *agora*. Da mesma forma dá-se com o *aqui* do objeto, sua determinação espacial.

A consciência visa o singular, mas só consegue afirmar o universal (o *aqui* e o *agora*), indiferente a ser qualquer coisa. Disto, a consciência conclui que “o universal, portanto, é de fato o verdadeiro da certeza sensível”.<sup>13</sup> Hegel atribui à enunciação o elemento fundamental que mantém o universal e que supera o *visar* da certeza sensível. Afirma Hegel: “o mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente o nosso *visar*, e porque o universal é o verdadeiro da certeza sensível, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está pois totalmente excluído que possamos

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, §92, p. 86.

<sup>11</sup> *Ibidem*, §95, p. 87.

<sup>12</sup> *Ibidem*, §95, p. 87.

<sup>13</sup> *Ibidem*, §96, p. 87.

dizer o ser sensível que *visamos*".<sup>14</sup> Neste momento encerra-se a primeira experiência da consciência, e se inicia a próxima experiência, onde há a inversão do saber e do objeto sobre o sujeito.

Nesta segunda experiência desta figura, "o objeto, que deveria ser o essencial, agora é o inessencial da certeza sensível".<sup>15</sup> Neste momento, o sujeito é seu termo essencial. "Sua verdade está no objeto como *meu* objeto, ou seja, no '*visar*' [meinem/Meinem]: o objeto é porque *Eu* sei dele".<sup>16</sup> Nesta segunda experiência, o Eu é o responsável pelo saber: sou Eu quem vê, Eu quem ouve, etc. Porém, segundo Hegel, neste momento, o Eu (universal) é dissolvido em múltiplos outros. Dessa divisão de Eus, cada Eu singular carrega a sua própria verdade. "*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*".<sup>17</sup> Ocorre, então, o mesmo que anteriormente ocorreu em relação ao espaço (*aqui*) e o tempo (*agora*).

Na pretensão de afirmar o universal, ou sustentar o Eu como universal, encontra-se uma multiplicação de Eus singulares e efêmeros. Entretanto, "quando digo: *este aqui, este agora*, ou um *singular*, estou dizendo *todo este, todo aqui, todo agora, todo singular*. Igualmente quando digo: *Eu, este Eu singular*, digo todo *Eu* em geral; cada um é o que digo: *Eu, este Eu singular*".<sup>18</sup> A consciência, neste momento, dá-se conta daquilo que *para-nós* já se sabia através da

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, §97, p. 88.

<sup>15</sup> *Ibidem*, §100, p. 88.

<sup>16</sup> *Ibidem*, §100, p. 88.

<sup>17</sup> *Ibidem*, §101, p. 89.

<sup>18</sup> *Ibidem*, §102, p. 89.

entrada da linguagem, isto é, que o universal é a verdade da certeza sensível. Novamente, no final desta experiência, visar a singularidade leva à multiplicidade.

A terceira experiência da figura da Certeza sensível, resulta da conclusão da consciência de que a essencialidade não era nem do objeto, em contraposição ao sujeito (primeira experiência), nem do sujeito, em contraposição ao objeto (segunda experiência), mas o todo da relação destes dois termos desta figura.<sup>19</sup> Vemos, nesta última experiência, a essência da Certeza sensível como a união das unilateralidades do sujeito e do objeto. A consciência não encontra mais a singularidade nem no objeto, nem no sujeito. Ela necessita, então, encontrar outra saída para que possa constatar a imediatez de seu saber.

Trata-se de um processo dialético que parte do indicar mais simples, mas que retorna a ele suprassumido, isto é, “um *simples*, que permanece no ser-Outro o que ele é: um agora que é absolutamente muitos agora; e esse é o verdadeiro agora, o agora como simples dia que tem em si muitos agora [ou] hora”.<sup>20</sup> Esta figura da Certeza sensível, portanto, encerra com a conclusão de que o universal não se dá através da dicotomia entre universal/singular, mas através da mediação dialética entre ambos. Através do ato de indicar que a consciência retorna à “multiplicidade simples”: uma pluralidade ou um complexo simples de *aquis* e *agoras* reunidos.

A figura da Certeza sensível, então, mostra a primeira forma de relação da consciência com sua alteridade

---

<sup>19</sup> Hegel, 1807/2003, §103, p. 89.

<sup>20</sup> *Ibidem*, §107, p. 91.

objetiva. Dividida em três experiências, da essencialidade posta no objeto, para em seguida ser posta no sujeito, conclui-se que a primeira certeza não se encontra em nenhum dos termos, mas na mediação entre eles. A verdade, então, encontra-se na relação que se mantém entre as imediatidades do sujeito e do objeto. Esta dinâmica vai se repetir, segundo Labarrière, nas seguintes figuras da seção Consciência, nas quais as duas primeiras experiências vão ser os extremos mediados na última experiência.

## **b) Percepção**

O movimento progressivo da experiência da consciência, buscando superar as contradições de cada momento, levou-a a alcançar a figura da Percepção do ponto onde encerrou a figura da Certeza sensível. Esta passagem entre as figuras refere-se ao nível *linear* da obra. Vimos, segundo a leitura de Labarrière sobre a *FE*, também a existência do nível *circular*, recorrente ao longo de todo o percurso da consciência. É este nível *circular*, dessa forma, que possibilita o emparelhamento do movimento lógico das figuras.

Há, então, como um recobrimento possível, termo a termo, destas duas figuras; de uma a outra, é o mesmo movimento que se desenvolve, mas a um outro nível de profundidade, em uma estrutura ainda bem limitada, mas que é tal que a certeza começa aí a juntar-se à verdade (*Wahr-nehmung*).<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Labarrière, 1968, p. 78.



Encontramos, também na seção da Percepção, o movimento da experiência da consciência de prevalência do saber no objeto (primeira experiência), no sujeito (segunda experiência) e na mediação entre os termos (terceira experiência). Temos, então, nesta segunda figura, equivalência ao movimento lógico da Certeza sensível. Na primeira experiência da Percepção, dessa forma, o objeto é tomado como a verdade: a coisa é uma e a multiplicidade deve-se à percepção; na segunda experiência, a verdade está no sujeito: o objeto é múltiplo e a unidade vem da percepção da consciência; na terceira experiência, a Percepção reflete sobre a contradição dos momentos anteriores e conclui que a multiplicidade e a singularidade não estão apenas na coisa ou na consciência, mas na relação que se estabelece entre os termos.

Labarrière verifica uma “regra de leitura” da seção Consciência, a saber, “a prevalência do objeto no ato de conhecimento de tal modo, no entanto, que a relação do saber força uma modificação concomitante do Eu”. A relação com a alteridade do objeto nesta experiência, e a não correspondência do saber da consciência (conceito) com a essência ou o verdadeiro (objeto), leva-a, ao mudar o objeto, também a mudar a si mesma. Desse modo, a consciência, ao longo de suas experiências, “dá-se conta que, tendo seu objeto mudado, ela mesma deve mudar de atitude, caso ela se propõe a sabê-lo em sua ‘verdade’ (*wahr-nehmen*)”. Disto verifica-se que a consciência “vai ultrapassar seu objeto e forçá-lo a modificar-se”. Isto leva, então, ao resultado final

da figura, “o qual surge verdadeiramente como a totalização das experiências desenvolvidas até então”.<sup>22</sup>

### c) Força e Entendimento

A terceira figura da seção Consciência inicia do ponto final da experiência da figura anterior. Da mesma forma que a estrutura da figura da Percepção recobria a da Certeza sensível, isto é, em três experiências organizadas por uma regra de leitura, também a figura Força e Entendimento possui o mesmo movimento. A economia desta figura, ou sua lógica interna, segue a dinâmica das seguintes experiências: o primeiro momento é a “força simples”, a passagem da unidade à multiplicidade, e vice-versa; o segundo momento é a da “duplicação da força”, o momento do “seu desdobramento em força solicitante e força solicitada, que significa a passagem do primeiro universal do entendimento (o conceito simples da força) ao segundo universal (a realidade da força, sua essência verdadeira como *Interior das coisas*)”<sup>23</sup>, quer dizer, a força desdobra-se em duas contrárias e o *jogo de forças* que ocorre é a essência, organizada pelo sistema de leis do entendimento; a terceira experiência desta figura é a do “Infinito”, onde “a pura contradição (que é idêntica à reflexão em si) cessa de ser simplesmente objetiva: a consciência se conhece, então, na reduplicação de seu próprio conhecimento, como a identidade inquieta das diferenças múltiplas”<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 78ss.

<sup>23</sup> Labarrière, 1968, p. 81.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 81.

Verificamos, com isso, que as primeiras figuras da Consciência desenvolvem o processo lógico de mediação de uma estrutura imediata. Este princípio lógico desenvolve toda a Filosofia de Hegel, sendo a marca que a caracteriza como uma Filosofia que não trata do imediato, mas do imediato mediatizando-se. Trata-se, portanto, de uma estrutura circular que, ao chegar no final, é conduzida novamente a seu princípio.

Na *FE*, este retorno ao princípio apresenta uma nova figura, uma nova postura da consciência, até alcançar o Saber absoluto, último momento da obra e que, por isso, retoma seu ponto de partida. Passaremos, agora, a apresentação da “lógica por trás da consciência” da seção Autoconsciência, onde se verifica propriamente os modos de relação da consciência com sua alteridade subjetiva, ou seja, com uma outra consciência. Apresentaremos a correspondência do princípio que rege o desenvolvimento fenomenológico da consciência, neste momento, com o princípio lógico que organiza a Doutrina da Essência, na *CL*.

#### **4.2 – A alteridade subjetiva da autoconsciência**

Na seção anterior, passamos pelos três modos de relação da consciência com sua alteridade objetiva. Através das figuras da Certeza sensível, Percepção e Entendimento, verificamos os momentos da consciência formando um percurso que vai da experiência mais imediata pelo uso dos sentidos na apreensão do objeto (primeira figura), à suprassunção desta hipótese de separação de um sujeito que visa o objeto e o objeto que é visado pelo sujeito (segunda

figura) até a negação deste dualismo de independência das partes dessa relação (terceira figura).

A Percepção, então, põe um objeto que depende do sujeito e um sujeito que depende do objeto, enquanto que a figura do Entendimento, ao invés de compreender os objetos de forma estática, analisa-os segundo a força dinâmica do reino das Leis, que instala a constância na instabilidade do mundo fenomênico.

Se há uma “regra de leitura” própria de cada seção da *FE*, assim, para a seção Consciência, verifica-se que a lógica de funcionamento é determinada pela consideração da alteridade do objeto como termo da relação do sujeito, segundo Labarrière, “de tal modo que este não é jamais considerado diretamente por ele mesmo, mas sempre relacionado ao objeto como uma realidade estrangeira e se modelando sobre ele”<sup>25</sup>. Este momento da *FE*, portanto, mostra a radicalidade da diferença entre o sujeito e o objeto, entre o eu e o mundo externo, próprio da fundamentação da Filosofia kantiana de separação entre a consciência que conhece e a coisa-em-si, impossível de ser apreendida. Esta regra de leitura da seção da Consciência, entretanto, muda na seção seguinte, da Autoconsciência, pois nesta já não se trata mais das experiências do sujeito condicionadas pelo objeto, de modo que sua certeza, isto é, o lado subjetivo do conhecimento, encontra-se separada da verdade, o lado objetivo do conhecimento.

Na figura Entendimento, a consciência já percebe o movimento reflexivo presente nesta sua relação de determinar-se pelo objeto. Ela já não coloca a verdade como

---

<sup>25</sup> Labarrière, 1968, p. 85.

sendo puramente do objeto, mas passa a considerar o aspecto subjetivo da verdade, conforme afirma Hegel, no final desta figura: “Fica patente que por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver; a não ser que *nós* entremos lá dentro – tanto para ver como para que haja algo ali atrás que possa ser visto”.<sup>26</sup> Se, então, na seção Consciência, o privilégio da verdade estava no objeto, na seção Autoconsciência, por sua vez, vai ser o lado subjetivo que será enfatizado.

Pois bem, na seção sobre a “Alteridade objetiva da Consciência” tivemos a intenção de apresentar o movimento lógico que se encontra nas primeiras figuras da *FE*. Não se trata propriamente de compreender a correspondência que poderia ser estabelecida destas figuras com os momentos da *CL*. Antes, porém, nosso objetivo nessa seção foi primeiro apresentar o percurso da consciência, de modo a poder situar o lugar da figura do Senhor e do Servo no desenvolvimento da *FE*.

Também tivemos a pretensão de analisar a estrutura recorrente do conceito de figura que mostra a estrutura de mediação reflexiva que permite com que o momento mais imediato (primeiro tempo) seja posto como um momento imediato mediatizado (terceiro tempo) através da ação de um segundo tempo, que media reflexivamente esses extremos.

Nesta seção sobre a “A alteridade subjetiva da Autoconsciência” pretendemos acompanhar diretamente a análise que Labarrière realiza sobre a aproximação da *FE* com a *CL*. Analisaremos a estruturação lógica do quarto

---

<sup>26</sup> Hegel, 1807/2003, §165, p. 132.

capítulo “A verdade da certeza de si mesmo”, onde está localizada esta famosa passagem da *FE*.

A hipótese é que, se a *CL* de Hegel só pode se manter em sua externalização na Natureza e no Espírito, então poderíamos encontrar as categorias desenvolvidas nessas duas manifestações. Assim, como a seção da Autoconsciência é um momento mediador das seções da Consciência e da Razão, de forma que a consciência coloca-se reflexivamente na constituição do objeto, ela estaria estruturada pelo movimento da lógica da Essência da *CL*. Vamos, então, tratar da relação interna que se estabelece entre essas duas obras do Sistema hegeliano, de modo que o movimento reflexivo da consciência será aproximado do movimento reflexivo do pensamento.

A figura do Senhor e do Servo encontra-se na quarta seção da *FE*, intitulada “A verdade da certeza de si mesmo”. Esta figura encontra-se no primeiro momento desta seção: “Independência e Dependência da Consciência-de-si: Dominação e Escravidão”<sup>27</sup>. Na primeira tradução para o francês da *FE*, realizada por Hyppolite, encontramos o seguinte título da figura: “*A – Independance et Dependance de la consicence de soi: Domination et Servitude*”.<sup>28</sup>

Para Labarrière, esta tradução carrega um duplo inconveniente: estes termos, em primeiro lugar, correspondem a dois outros termos alemães (*Unabhängigkeit* e *Abhängigkeit*), assim como não enfatiza o elemento do *Selbst* (auto-), através do qual se dá o processo de automediação que é “igualmente ‘para si’ e ‘para um

---

<sup>27</sup> *Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des selbstbewusstseyns; Herrschaft und Knechtschaft*.

<sup>28</sup> *Idem*, 1807/1946, p. 155.

outro’, relação a si ‘ relação à alteridade, ‘determinação’ interior e ‘disposição’ exterior”.

Labarrière traduz de três maneiras os conceitos *Selbständigkeit* e *Unselbständigkeit*, a saber, *Indépendance* e *Dépendance* (1968), *Autonomie* e *Inautonomie* (1979, 1987) e *Autostance* e *Inautostance* (1996, 2003). Já Tinland (2003) traduz por *Autosubsistance* e *non-autosubsistance*. Segundo Labarrière, a tradução para *Autonomie/Inautonomie* não parece ser possível na medida onde ela introduz uma ideia de lei ou de norma, que são distantes aos termos alemães.<sup>29</sup> Para ele, o termo *Selbständigkeit* “designa uma realidade que ‘se têm em pé’ (*Stand/stehe*)”, que mantém uma postura própria. Assim, seria necessário, para ser mais preciso, forjar uma semântica que seja suscetível de exprimir este sentido original que “significa isto que *mantém* (ou *não mantém*) *por si mesmo*”.<sup>30</sup> Para não entrarmos propriamente no mérito da tradução mais adequada para os termos originais, nem criarmos novos neologismos para eles, assumimos aqui aquela estabelecida pela tradução brasileira da *FE*, por Paulo Meneses, em Independência e Dependência.

Mas a tradução de *Herrschaft* e *Knechtschaft* também apresenta divergências entre os tradutores. Alexandre Kojève, por exemplo, traduz por *Maîtrise* e *Servitude*, remetendo estas posições para os sujeitos senhor (*Maître*) e escravo (*Esclave*), termos mantidos por Hyppolite na tradução francesa da *Fenomenologia*. Labarrière posiciona-se contrário a estes termos. Objeta que essa

---

<sup>29</sup> Cf. Hegel, 1807/1993, p. 57.

<sup>30</sup> Cf. *Ibidem*, p. 57.

tradução por escravo carrega este termo com uma carga ética e política que não se encontra ainda nesta figura da *FE*, da mesma forma que considera o termo *Knecht* mais próximo de “domesticidade”, “vassalo”, “serviçal”, com a dupla nuance de sujeição e proximidade familiar, visto que, em primeiro lugar, ele “não cedeu à qualquer medo comum, mas compreendeu toda racionalidade que a vida é necessária ao exercício do pensamento”, assim como ele não permanece “simplesmente dominado por uma angústia de morte, mas lhe é essencial exprimir este medo na transformação do mundo pelo trabalho, entendido como uma forma de cultura – o que assume à esta figura uma qualidade positiva e criadora estranha à atitude do escravo”.<sup>31</sup>

Dessa forma, assumiremos a tradução de Labarrière para designar os termos *Herrschaft* e *Knechtschaft*, e *Herr* e *Knecht*, respectivamente, dominação e servidão e senhor e servo. Concordamos com a posição do autor de que esta figura da *FE* ainda não possui caráter ético e político, o que ocorrerá apenas mais adiante, após o desenvolvimento desta figura mesma. Também concordamos com a leitura de que a dupla senhor/escravo traz o sentido mais forte de dominação, no qual a propriedade de um sobre o outro é o elemento central, assim como sua extinção não depende apenas da mudança de postura de uma das partes. Passaremos, então, a apresentação do momento do desejo como postura da consciência diante da Vida, para, em seguida, analisar a “lógica por trás” da figura do Senhor e do Servo

---

<sup>31</sup> Labarrière & Jarczyk, 1996, p. 71.



#### 4.2.1 – O Desejo e a emergência da Alteridade Subjetiva

Falamos na seção sobre a alteridade objetiva que a relação da consciência privilegia o lado do objeto, preterindo sua certeza sobre a verdade objetiva. Assim começa Hegel o capítulo que trata sobre a autoconsciência: “Nos modos precedentes da certeza, o verdadeiro é para a consciência algo outro que ela mesma”.<sup>32</sup> A oposição entre sujeito e objeto, até o momento, fez com que a regra de leitura da consciência desse evidência ao objeto, a qual, através das experiências, é substituída pela prevalência do sujeito. Continua Hegel: “Surgiu porém agora o que não emergia nas relações anteriores, a saber: uma certeza igual à sua verdade”<sup>33</sup>.

Se na seção Consciência a relação era desta com o mundo, agora, então, ela passa a ser uma relação do sujeito consigo mesmo, de modo que a relação da consciência não é mais com um outro como objeto, mas com um outro como sujeito. Para alcançar este momento, a consciência teve que se descobrir engajada no movimento reflexivo no qual desaparece a consideração da verdade como puramente objetiva, de forma que ambos os termos (sujeito e objeto) não são mais realidades imediatas, mas essencialmente mediatizadas um pelo outro.

Este movimento nos conduz das figuras da Consciência ao surgimento das figuras da Autoconsciência. “Se considerarmos essa nova figura do saber – o saber de si mesmo – em relação com a precedente – o saber de um

---

<sup>32</sup> Hegel, 1807/2003, §166, p. 135.

<sup>33</sup> *Ibidem*, §166, p. 135.

Outro”, quer dizer, a postura da consciência em relação a suas alteridades subjetiva e objetiva, respectivamente, “sem dúvida, que este último desvaneceu; mas seus momentos foram ao mesmo tempo conservados”.<sup>34</sup> Este é o ponto de partida pelo qual podemos compreender a posição da autoconsciência como desejo. A consciência, num primeiro momento, era o saber de um Outro (alteridade objetiva), mas agora ela passa a ser um Saber sobre si (alteridade subjetiva). “Mas de fato, porém, a consciência-de-si é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do *ser-Outro*”.<sup>35</sup> O sujeito, que antes era apenas sujeito que se adaptava ao objeto, agora passa a ser objeto de si mesmo; é ao mesmo tempo sujeito e objeto.

Ora, esta reflexão da autoconsciência sobre os objetos do mundo constituem a sua própria essência, ou seja, ela só pode ser a partir de seu retorno sobre os objetos. Assim, portanto, temos duas estruturas relacionais: “Para a consciência-de-si, portanto, o ser-Outro *é como um ser*, ou como *momento diferente*; mas para ela é também a unidade de si mesma com essa diferença, como *segundo momento diferente*”. A autoconsciência é consciência que se relaciona com os objetos do mundo; é identidade simples deste retorno sobre a alteridade objetiva. Assim, a verdade não se encontra neste mundo objetivo, mas na autoconsciência também. Mas não há autoconsciência sem consciência, quer dizer, são momentos co-extensivos, de modo que a

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, §167, p. 136.

<sup>35</sup> *Ibidem*, §167, p. 136.

autoconsciência continua se relacionando com o mundo e se vendo nele como mundo.

Deve-se, então, estabelecer a unidade do movimento da consciência e da autoconsciência. Aquele, entretanto, ocorre sobre um objeto imediato que “é marcado *para ela* com o *signal do negativo*”, enquanto esta tem como objeto “justamente *ela mesma*, que é a *essência* verdadeira e que de início só está presente na oposição ao primeiro objeto”.<sup>36</sup> Dois momentos, então, que tratam de relações essenciais – de um lado a consciência e de outro a autoconsciência – e que devem expressar a verdade da autoconsciência. “Essa unidade deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência-de-si é desejo, em geral”.<sup>37</sup>

Este movimento do desejo é aquele da autoconsciência que nega o ser e se apropria da sua essencialidade, fazendo desta a sua própria. Ora, a autoconsciência desejante é justamente esta que tenta conciliar estes dois objetos, isto é, o imediato da sensibilidade, marcado pela negatividade, e ela mesma. O desejo da autoconsciência, então, surge da tentativa de reconstruir uma unidade entre um objeto que é o seu, enquanto consciência, e um objeto que é o seu, enquanto autoconsciência.

A autoconsciência não é a tautologia do  $Eu = Eu$ , na qual a diferença do ser-outro é suprassumida, mas ela mantém esta relação da experiência objetiva anterior. Mas a união destas relações faz com que se busque, como resultado do desejo, a identidade da autoconsciência consigo mesma. Para tanto, ela deve negar e consumir este objeto imediato,

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, §167, p. 136.

<sup>37</sup> *Ibidem*, §167, p. 136.

sua alteridade objetiva, a fim de igualar-se a si mesma. Contudo, este objeto do desejo já não é mais um objeto autônomo e independente, mas é posto pela própria autoconsciência. Dessa forma, se a autoconsciência é desejo, ela vai se descobrir como sendo desejo de si mesma.

A autoconsciência, então, na busca por essa unidade, procura-se na alteridade objetiva a si mesma, de modo a alcançar a igualdade consigo mesma. Assim: “mediante essa reflexão-sobre-si, o objeto veio-a-ser *vida*”.<sup>38</sup> Completa Hegel: “o que a consciência-de-si diferencia de si *como essente* (...) é também Ser refletido sobre si; o objeto do desejo imediato é um *ser vivo*”.

Verificamos, então, uma cisão no nível de sujeito/objeto entre a autoconsciência e a Vida. A Vida, portanto, é o Outro da autoconsciência; a primeira manifestação da alteridade subjetiva. Trata-se agora da oposição entre a autoconsciência desejante e o ser vivo. Para nós, sabemos que esses termos opostos são idênticos, mas para a autoconsciência,

tão independente é *em-si* seu objeto, quanto é independente a consciência. A consciência-de-si que pura e simplesmente é para si, e que marca imediatamente seu objeto com o caráter do negativo; ou que é, de início, *desejo* – vai fazer pois a experiência da independência desse objeto.<sup>39</sup>

Isto mostra que a autoconsciência, nesta experiência da independência do objeto, vai provar a resistência e a

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, §168, p. 137.

<sup>39</sup> *Ibidem*, §168, p. 137.

fluidez dele. Na *ECF (III)*<sup>40</sup>, Hegel apresenta claramente este processo do desejo diante de seu objeto. Explica que o desejo é o impulso incondicionado pelo *pensar*, para se satisfazer com um objeto exterior. O objeto, então, coloca-se “conforme” ao desejo, ao passo que “este intui no objeto sua *própria falha*, sua própria unilateralidade; vê no objeto algo pertencente à sua própria essência e, por conseguinte, algo que lhe faz falta”..

Ao ser aniquilado pela autoconsciência desejante, o objeto sucumbe e “assim é posto o objeto subjetivamente”. Entretanto, pela supressão do objeto “o sujeito suprassume também sua própria falha, seu desmoronar em um ‘EU = EU’ indiferenciado, e em um Eu referido a um objeto exterior; e tanto confere objetividade à sua subjetividade como faz seu objeto, subjetivo”. Vemos, assim, que o desejo coloca-se como destruidor e egoísta (singular) na sua própria satisfação. Isso apenas transforma o objeto em aspecto subjetivo, destruindo sua independência e seu aspecto de alteridade. Porém, por o desejo ter como objetivo o próprio desejo, resulta que a autoconsciência

pôs-se com a determinação do ser-outro em relação a si mesma; preencheu o *Outro* com o *Eu*, fez de algo *carente-de-Si* um *objeto livre*, que tem um-Si [selbstischen]: um *outro* Eu; assim ela se opôs a si mesma enquanto um *Eu diferente*; mas por isso se elevou sobre o egoísmo do desejo simplesmente destrutor.

Hyppolite fala sobre a “alteridade do desejo”<sup>41</sup>. Nesta seção de seu comentário sobre a *FE*, o autor caracteriza o

<sup>40</sup> *Idem*, 1830b/1995, §426-429, p. 197-200.

<sup>41</sup> Hyppolite, 1946a/1999, p. 177.

desejo como um processo recorrente de busca por saciação, que se dá através da negação do objeto. O que é consumido pelo desejo é a essência e, por isso, fala em uma “alteridade essencial do desejo em geral”, de modo que “esta alteridade aparece somente como provisória para tal desejo particular, mas seu caráter essencial resulta da sucessão dos desejos”. Ora, o desejo caracteriza-se por sua insatisfação, não se esgotando jamais.

Como a autoconsciência também é para si objeto de relação, ela também cai como objeto de seu desejo. Assim, “o eu encontra a si mesmo, o que é decerto a mais profunda visada do desejo; e encontra-se como um ser”. Isto leva ao autodesdobramento da autoconsciência e a uma nova forma de relação com a alteridade, pois a autoconsciência volta a si sendo “simultaneamente estranha e a mesma, em que o desejo reconhece um outro desejo e a ele se refere”. Como resultado tem-se a referência do desejo a um outro desejo, quer dizer, a condição de uma autoconsciência é a existência de outra.

Tratamos, aqui, de um momento da autoconsciência que busca a efetivação de sua verdade e, por fim, sua constituição como Espírito. Para tanto, ela deve passar pelas contradições surgidas nas relações com a alteridade objetiva (seção Consciência) e alteridade subjetiva (seção Autoconsciência). Se Hegel afirma que o Espírito é a unidade do Nós e do Eu, a autoconsciência deve, então, transformar primeiramente esta posição na primeira pessoa do singular (EU) para a primeira pessoa do plural (NÓS). Para tanto, é necessário que ela coloque-se diante desta alteridade subjetiva, que é a representação da segunda pessoa do singular (TU).

Entretanto, neste momento, ainda não estamos na presença do Espírito propriamente dito. Trata-se ainda de uma autoconsciência que é certa de si mesmo e, neste suprassumir do outro, “certa da nulidade desse Outro, põe *para si* tal nulidade como sua verdade; aniquila o objeto independente, e se outorga, com isso, a certeza de si mesma como verdadeira certeza”.<sup>42</sup> Esta autoconsciência singular, então, busca a destruição desta alteridade independente para transformar em verdade esta certeza de si.

Nesta busca pela satisfação do desejo, a autoconsciência condiciona-o ao objeto independente, “pois a satisfação ocorre através do suprassumir desse Outro; para que haja suprassumir, esse Outro deve ser”.<sup>43</sup> Sua relação com este outro, então, não é a de negá-lo absolutamente, mas antes reproduzi-lo como possibilidade de satisfação e de constituição de sua verdade (pois “a essência do desejo é um Outro que a consciência-de-si”). Se a autoconsciência não pode negar este objeto de forma a extingui-lo em sua existência, ela só poderá alcançar sua satisfação se o próprio objeto negar a si mesmo. “Mas quanto o objeto é em si mesmo negação, e nisso é ao mesmo tempo independente, ele é consciência”. Assim, continua Hegel, no mesmo parágrafo: “A *consciência-de-si* só alcança sua satisfação em *uma outra consciência-de-si*”.<sup>44</sup> Este outro, então, deve ser uma alteridade subjetiva a fim de que ele seja suprassumido sem que se ponha em risco sua independência.

---

<sup>42</sup> Hegel, 1807/2003, §174, p. 140.

<sup>43</sup> *Ibidem*, §175, p. 141.

<sup>44</sup> *Ibidem*, §175, p. 141.

Esta aceitação desta alteridade subjetiva como o “Tu” que permite com que o “Eu” seja mediado em “Nós” é a condição para o surgimento do Espírito e da autoconsciência como ser social e político. “Para nós, portanto, já está presente o conceito *do espírito*”, quer dizer, a unidade destas pessoas: “*Eu*, que é *Nós*, *Nós* que é *Eu*”. Para a consciência, entretanto, este momento ainda não chegou. Ela deve alcançar o fundamento desta relação intersubjetiva de modo a constituir verdadeiramente uma unidade do sujeito e do objeto.

Portanto, a verdade da Consciência estava no objeto, que era privilegiado sobre a certeza da consciência. A “regra de leitura” desta seção, então, era a da prevalência do objeto sobre o Eu. Na seção Autoconsciência, a verdade está no lado do sujeito, de forma que é em si mesmo onde irá encontrar a verdade de seu saber. Veremos, a seguir, o processo lógico que se encontra como princípio condutor deste desenvolvimento fenomenológico da verdade no âmbito do jogo especular subjetivo: a figura do Senhor e do Servo.

#### **4.2.2 –A lógica da alteridade da figura do *Senhor e do Servo*<sup>45</sup>**

A figura do Senhor e do Servo é uma das mais conhecidas passagens da *FE*. O destaque que ela ganhou através da leitura marxista fez com que seu sentido fosse redimensionado dentro desta obra e da própria Filosofia de Hegel. A retomada de Kojève igualmente ressignificou esta

---

<sup>45</sup> A diversidade de interpretações destas importantes figuras do desejo e do Senhor e do Servo pode ser vista na reunião de comentários sobre elas por autores das escolas francesa (Kojève, Hyppolite, Sartre), alemã (Lukàs, Habermas, Gadamer e Siep) e psicanalítica freudo-lacanianiana, organizada por O'Neill em *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition* (1996).



figura, aplicando o sentido da gênese antropológica, da saída do estado de natureza para a condição de homem social e civilizado. Esta, entretanto, é uma posição afirmada pelo próprio autor como sendo uma leitura particular, indo, desse modo, para limites além da Filosofia hegeliana.

Kojève, portanto, encontra-se como um filósofo que não se limita a fazer um comentário sobre o pensamento de Hegel, mas ele o extrapola, de modo a situar-se “para além de Hegel”. A leitura de Kojève sobre esta figura recebe amplidão ao ponto de ela nos falar do surgimento da humanidade, individual e social, a partir da animalidade e, por esse motivo, ela alcança uma extensão universal.

Ora, nos aproximamos de Labarrière ao retomar esta figura do Senhor e do Servo de modo a restituí-la no lugar onde ela se encontra dentro da *FE* e do Sistema hegeliano.<sup>46</sup> Para tanto, compreende-se a partir do próprio conceito de “figura”, isto é, um espírito incompleto ou o todo sob uma determinação. Assim, cada figura encontra-se em um determinado momento da obra em função do sentido específico que ela assume com as figuras antecessoras e sucessoras.

Desse modo, a figura do Senhor e do Servo, segundo a leitura de Labarrière, tem seu sentido recolocado dentro da relação que ela mantém com o momento anterior, isto é, o da verdade do objeto, para o movimento à verdade da certeza de si mesmo. Isto, então, indica que a autoconsciência é a verdade da consciência, de modo que esta se realiza plenamente nesta. Este é o movimento do percurso da consciência que vai do conhecer (*erkenntnis*) ao

---

<sup>46</sup> Cf. *Ibidem*, p. 23.

reconhecer (*anerkennen*), no qual o primeiro abrange as relações da ordem do saber e o segundo as relações presentes no próprio existir.

Do conhecer ao reconhecer, este termo aparece no primeiro parágrafo da figura do Senhor e do Servo, sustentando a existência da autoconsciência no reconhecimento que ela faz e recebe de outra autoconsciência. Uma consciência só poderá alcançar o Espírito se ela supracumir sua alteridade subjetiva. A seção Consciência, então, conduziu-nos através, do ceticismo como instrumento metodológico, para a compreensão sobre o Empirismo como impossibilidade de fundamento último do saber verdadeiro. A seção Autoconsciência, por sua vez, vai nos mostrar que este dualismo entre sujeito e objeto não pode ser virado radicalmente para o lado do sujeito, quer dizer, será uma crítica ao idealismo subjetivo como fundamento último, de modo que haja uma reduplicação interior da consciência formadora do mundo externo que leva à identidade de si consigo mesma.

Vimos na passagem que antecede à figura do Senhor e do Servo, sobre o desejo e a Vida, que a autoconsciência mantém uma dupla relação, a saber, com ela mesma e com o objeto do mundo. Ora, estas relações apresentam o modo como se dá a duplicação da autoconsciência, de forma que o que lhe faz face não é senão um outro que é ela mesma posta como outro. Segundo Labarrière, este movimento é regido de acordo com o seguinte princípio: “vindo ‘fora de si’, a consciência de si se perde ela mesma, se apercebendo como outra, ao mesmo tempo que ela perde também o outro, no

lugar do qual ela se apercebe ela mesma”.<sup>47</sup> Isto, então, conduz a um duplo movimento, negativo e positivo. Movimento negativo porque ela suprassume o outro para se pôr em sua certeza e ela se suprassume na medida onde este outro não é outro que ela. Movimento positivo porque, suprimindo este outro, ela se põe de novo como igual a ela mesma, e, retirando-se do outro, ela o deixa existir por ele mesmo de forma autônoma.

De início, a autoconsciência tem o objeto diante de si como um objeto autônomo e sobre o qual nada pode fazer para si se o próprio objeto não o fizer em si mesmo. Disto, então, segue-se a afirmação de Hegel: “o agir tem duplo sentido, não só enquanto é agir quer *sobre si* mesmo, quer *sobre o Outro*, mas também enquanto indivisamente é o *agir* tanto de *um* quanto de *Outro*”.<sup>48</sup> Desse modo, Labarrière<sup>49</sup> decompõe em quatro formas deste relacionamento especular:

- a) um fazer em relação a si,
- b) um fazer em relação a outro,
- c) um fazer do outro em relação a si
- d) um fazer do outro em relação ao outro.

Estas quatro operações, assim, são transcritas para a seguinte estrutura:

#### a) Sujeito sobre Sujeito

---

<sup>47</sup> Labarrière, 1979, p. 153.

<sup>48</sup> Hegel, 1807/2003, §183, p. 144.

<sup>49</sup> Cf. Labarrière, 1979, p. 154.

- b) Sujeito sobre Objeto
- c) Objeto sobre Objeto
- d) Objeto sobre Sujeito

Contudo, esta configuração mantém a regra de leitura da seção Consciência, na qual o sujeito ainda não se compreende refletido no objeto. Ora, sabemos já que o objeto é ele mesmo sujeito, o que leva à consideração da posição na qual cada autoconsciência situa-se uma diante do outra. Assim, esta estrutura quádrupla é reescrita de acordo com as seguinte denominação: A e A', para designar cada uma das autoconsciências e (s) e (o) para designar a função que elas assumem na relação. Desse modo, tem-se<sup>50</sup>:

- a) As sobre Ao
- b) As sobre A'o
- c) A's sobre A'o
- d) A's sobre Ao

Esta estrutura de quatro relações faz com que cada um dos termos seja em um mesmo movimento, sujeito para ele mesmo e para o outro, ao mesmo tempo em que objeto para o outro e para ele mesmo. Assim se apresenta a estrutura relacional inicial da autoconsciência em seu movimento de formação através da relação com sua alteridade subjetiva. Trata-se do processo de busca de formação subjetiva e independência frente aos objetos do mundo, de acordo com a sequência da figura do Desejo. A distinção de cada um dos

---

<sup>50</sup> Cf. *Ibidem*, p. 157.

termos em duas posições (subjetividade e objetividade) descreve o processo interno da busca pelo reconhecimento. Como vimos, o que cada uma das partes, enquanto sujeito, realiza com a outra, enquanto objeto, faz com que haja especularmente o mesmo movimento sobre ela mesma, de forma com que esses dois movimento se tornem conjuntos.

Então, afirmam Labarrière e Jarczyk: “Esta posição igual de uma diferença e de uma relação na qual cada um é a medida do outro é a *escritura fenomenológica* do movimento da *reflexão*, tal como ele se encontra exposto na *Ciência da Lógica*, no início da Doutrina da Essência”.<sup>51</sup> Ora, esta é a proposta de ler na *FE* o dinamismo que é o do Conceito apresentado na *CL* em sua pureza. Assim, verifica-se a “lógica por trás da consciência”, as estruturas lógicas internas que comandam as experiências da consciência “nas suas costas”. Entretanto, é importante considerarmos o aviso de Labarrière desta análise da presença da *CL* na *FE* como condutora do percurso da consciência:

Não que se seja fundamentado (...) para procurar uma recorrência explícita das categorias que organizam a *Ciência da Lógica* na sucessão das figuras da consciência; uma comparação que se realizaria em uma leitura sinóptica das duas obras falhará em reconhecer a diferença que existe entre os princípios de organização de cada uma delas. De fato, é a totalidade da lógica – ou ainda a lógica *como princípio* – que é requerida para fazer ‘funcionar’ qualquer das experiências da consciência.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Labarrière & Jarczyk, 1996, p. 75.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 75.

Desse modo, portanto, apresentaremos a seguir a compreensão de que a lógica que movimenta a experiência da autoconsciência nesta figura tem como princípio o movimento do pensamento na Doutrina da Essência, isto é, a reflexão como um movimento interior de diferenciação inicial entre fenômeno e aparência, mas que se mostra, no decorrer do movimento do pensamento, uma mesma unidade diferenciada. Todo este processo reflexivo da Essência na *CL* desenvolve-se através da mediação consigo mesmo, negando-se e retornando a si mesmo a esta identidade diferenciada.

A lógica da Essência, portanto, mostra o movimento de diferenciação em uma alteridade que é constituída pela própria entidade, ou seja, de um ser que se mostra na Aparência em negação com sua Essência. A Aparência, então, surge como a alteridade da Essência, mas posteriormente é considerada uma parte diferenciada desta. Da mesma forma, a autoconsciência desenvolve-se ao longo da figura do Senhor e do Servo, no sentido que ela se duplica e se diferencia internamente, pondo uma outra autoconsciência como alteridade subjetiva diferente dela. Entretanto, esta relação mostrar-se-á como uma reflexão especular de uma identidade diferenciada, quer dizer, como uma estrutura unitária que possui a alteridade como diferença presente em seu interior, através do processo de reconhecimento.

Labarrière divide em três momentos esta seção “Independência e Dependência da Consciência-de-si: Dominação e Escravidão”.<sup>53</sup> Trata-se de uma figura dividida

---

<sup>53</sup> Cf. Labarrière, 1987, p. 150-167.

em 19 parágrafos, de acordo com a tradução brasileira de Paulo Meneses.

- 1) A primeira parte vai do §178 ao §184. Trata-se do “esquema lógico do reconhecimento” no qual se apresenta a estrutura relacional das autoconsciências e as condições para alcançarem o reconhecimento.
- 2) O segundo momento, que vai dos §185 ao §189, apresenta a “Luta de vida ou morte”, em que se retorna ao início do esquema anterior através de uma contradição.
- 3) A terceira parte conclui os parágrafos finais desta figura (§190 ao §196) através da relação do Senhor e do Servo, parte determinante desta seção Autoconsciência. Trata-se de um trecho que direciona à segunda parte de seção, “Liberdade da Consciência-de-si: Estoicismo, Cepticismo e Consciência Infeliz”, onde se verificam as conseqüências desta luta por reconhecimento.

### **a) O esquema lógico do reconhecimento**

O primeiro parágrafo deste texto inicia com o resultado ao qual a autoconsciência deve chegar para alcançar o reconhecimento: “a consciência-de-si é *em si* e *para si* quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido”.<sup>54</sup> De início está colocado o termo “reconhecimento”, conceito chave para a compreensão da figura do Senhor e do Servo. Ele resulta do

---

<sup>54</sup> Hegel, 1807/2003, §178, p. 142.

movimento simétrico e reversível que faz com que o reconhecimento leve à identidade do conhecedor e do conhecido, quer dizer, uma autoconsciência só pode ser o que ela é se for reconhecida como tal, “porque é bem da autoconsciência que aqui se tratará: um sujeito singular que é ele mesmo – *singular* – apenas nesta duplicação interior que o revela como *essencialmente* relacional”.<sup>55</sup> A leitura de Labarrière e Jarczyk, seguindo a lógica própria da Doutrina da Essência, é de que a duplicação da autoconsciência não ocorre externamente, isto é, através do encontro com uma dualidade estrangeira, mas se trata de uma diferenciação interna em uma unidade de origem. Uma economia lógica, portanto, que se aproxima da lógica da Essência, na qual o ser movimenta-se em direção a seu interior para a diferenciação entre aparência e Essência.

Esta duplicação da autoconsciência, então, segue o movimento da reflexão essencial que marca uma exterioridade de si na formação da alteridade. “Os momentos desta unidade plural – o ser em e para si da autoconsciência e seu ser-reconhecido por um outro – estão ao mesmo tempo um em relação ao outro em um estado máximo de diferenciação, e, nesta diferença mesma, reconhecidos como não diferentes”.<sup>56</sup> O reconhecimento, desse modo, só pode ocorrer através de termos que são idênticos mas que mantêm entre si uma diferenciação, não enquanto grau de hierarquia e de subordinação, mas como um outro que pertence ao primeiro termo.

---

<sup>55</sup> Labarrière & Jarczyk, 1978, p. 75.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 77.



De acordo com Labarrière e Jarczyk, entre o §179 ao §181, expressando o início do desenvolvimento lógico do reconhecimento, estão encadeados neste movimento do reconhecimento através do silogismo das determinações da reflexão: reflexão ponente, reflexão exterior e reflexão determinante. A autoconsciência, nesta duplicação dela mesma, em primeiro lugar, põe uma alteridade subjetiva, quer dizer, nesta saída fora de si ela põe um termo exterior através dessa diferenciação interior. “Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela vai para *fora de si*”.<sup>57</sup>

Coloca-se uma dupla relação com esta outra autoconsciência que lhe aparece: primeiro, a autoconsciência se perde ao ver a outra como essência, mas por outro lado ela não vê a outra como essência, pois se vê a si mesma nesta outra. Este vir para fora de si da autoconsciência, então, indica a formação exterior da essência de sua alteridade, quer dizer, da duplicação essencial que caracteriza o processo de diferenciação entre interior e exterior.

Retomando, então, a proposição inicial de condição da existência da autoconsciência ser reconhecida para si, afirmam Labarrière e Jarczyk: “a alteridade posta (...) revela a dimensão auto-reflexiva essencial da autoconsciência; uma auto-reflexão que, do fato desta reduplicação interior das mais reais, mostra-se *nela mesma* como isto que “autoriza” o reconhecimento efetivo”.<sup>58</sup> Portanto, esta saída fora de si da autoconsciência põe uma duplicação exterior a partir de sua duplicação interior.

---

<sup>57</sup> Hegel, 1807/2003, §179, p. 143.

<sup>58</sup> Labarrière & Jarczyk, 1978, p. 81.

Para que o reconhecimento da autoconsciência se dê, é necessária esta saída fora de si e a constituição desta alteridade posta. No §179, há o movimento da reflexão ponente da essência na colocação deste outro da autoconsciência. Mas “a consciência-de-si tem de suprasumir esse *seu-ser-Outro*”<sup>59</sup>, pois, na correspondência ao movimento do desejo, a negação do outro leva à negação de si mesmo. Esse suprasumir, então, é aquele do primeiro sentido, o “da perda de si mesma”.

Para suprasumir este outro, a autoconsciência inverte os dois momentos anteriores. Ela suprasume a outra essência e volta com a certeza de si como essência; depois, porque a outra era vista como o reflexo de sua essência, a suprasunção desta outra leva à suprasunção de si. Este processo de suprasunção do “seu-ser-Outro” corresponde ao momento da reflexão exterior da lógica da Essência. É o momento de colocar em questão que esta alteridade é realmente independente, quer dizer, “para [a autoconsciência] ser ela mesma – ela o é apenas na medida onde ela se remete a um ser-outro autêntico –, é necessário então suprasumir este ser-outro seu enquanto que ele é de início apenas seu”<sup>60</sup>.

Ora, para a autoconsciência ser ela mesma, ela deve suprasumir este outro, o que acarreta na suprasunção de si e na manutenção da independência deste outro. Assim coloca Hyppolite: “Enfim, ao pretender suprimir toda alteridade, o retorno completo do Si, no fundo, só conduziria a deixar o Outro livre do Si (...) e, portanto, reconduziria à

---

<sup>59</sup> Hegel, 1807/2003, §180, p. 143.

<sup>60</sup> Labarrière & Jarczyk, 1987, p. 84.

alteridade absoluta”. Desse modo, o outro não é mais reflexo da autoconsciência, mas independente dela. Além disso, ainda conforme Hyppolite: “nessa dialética (...) um ponto é essencial: a alteridade não desaparece”.<sup>61</sup> Ao suprassumir a outra, portanto, a autoconsciência volta a ser igual a si e faz a outra também voltar a si própria.

Dessa forma, portanto, deve-se colocar o terceiro momento da reflexão, aquele que diz a determinação como o ponto de chegada do processo reflexivo. Assim, por esse motivo coloca-se aqui o termo “retorno”, igualmente presente no momento de determinação da reflexão: “Esse suprassumir de sentido duplo do seu ser-Outro de duplo sentido é também um retorno, de duplo sentido, a *si mesma*”.<sup>62</sup> Um retorno que é sempre outro que o simples reinvestimento do primeiro momento, “porque é apenas agora, devido a este processo reflexivo, que a origem se encontra posta e sabida *como* auto-desenvolvimento estrutural”<sup>63</sup>. Dá-se, então, a simetria necessária para a ocorrência do reconhecimento.

Neste §181, verificamos “a união dos extremos, que se exprime aqui como o “retorno” em si mesmo desta interioridade *realmente* exteriorizada”.<sup>64</sup> Ora, se no primeiro momento a autonomia da autoconsciência deixava ao outro o lado da dependência, a dupla negação de si em seu outro e do outro como si resulta na conclusão de que esta alteridade também é uma outra autoconsciência. Nas palavras de Hegel, a autoconsciência em seu movimento “restitui

---

<sup>61</sup> Hyppolite, 1946a/1999, p. 182.

<sup>62</sup> Hegel, 1807/2003, §181, p. 143.

<sup>63</sup> Labarrière & Jarczyk, 1987, p. 85.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 80.

também a ela mesma a outra consciência-de-si, já que era para si no Outro. Suprassume esse *seu* ser no Outro, e deixa o Outro livre, de novo”.<sup>65</sup>

Assim, então, está posta esta alteridade subjetiva. Nos jogos infinitos do desejo, a autoconsciência era negatividade de toda alteridade, quer dizer, satisfazia-se através da aniquilação e apropriação deste outro que era sua essência. Entretanto, agora se trata de um “movimento da consciência-de-si em relação a uma outra consciência-de-si”, de forma que não é o agir de uma autoconsciência sobre uma outra posta no lugar de objeto do desejo, “porém esse agir de uma tem o duplo sentido de ser tanto o *seu agir* como o *agir da outra*; pois a outra é também independente, encerrada em si mesma, nada há nela que não seja mediante ela mesma”.<sup>66</sup>

A autoconsciência já não tem mais a outra como objeto do desejo, mas como uma igual que age sobre ela especularmente. O que a consciência faz sobre a outra, esta também faz sobre ela. Abandona-se o unilateralismo do “agir de uma” dos momentos anteriores e se passa para a situação em que o “agir de uma tem duplo sentido”. O que significa, segundo Labarrière e Jarczyk, “que não se trata de início do reencontro entre dois indivíduos separados, mas da qualificação reflexiva de toda autoconsciência em seu agir relacional”.<sup>67</sup> Ocorre, então, o que vimos na estrutura especular entre as autoconsciências em posicionamento subjetivado e objetivado. Deste modo, o que cada

---

<sup>65</sup> Hegel, 1807/2003, §181, p. 143.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>67</sup> Labarrière & Jarczyk, 1987, p. 87.

autoconsciência faz em direção a outra e a si mesma espelha-se no agir da outra autoconsciência.

O §183, então, apresenta esta quádrupla relação da autoconsciência e a outra autoconsciência idêntica do duplo agir de si sobre si e sobre o outro (“As sobre Ao”, “As sobre A’o”, “A’s sobre A’o” e “A’s sobre Ao”). Com esta caminhada da consciência, suprassume-se a perspectiva do solipsismo subjetivo para aquela da subjetividade constituída através das relações estabelecidas com outras subjetividades, mostrando que a autoconsciência é constitutivamente relacional. Como a autoconsciência já não se encontra mais no processo dinâmico do desejo, pois agora sua alteridade também espelha o elemento da dependência e independência, a autoconsciência já não tem mais o domínio natural sobre sua alteridade.

O §184 fecha este processo lógico do reconhecimento, que nos conduziu à estruturação em quatro vetores da relação da autoconsciência com sua alteridade especular. Labarrière e Jarczyk frisam a característica condicionante entre as ações das autoconsciências para alcançar o reconhecimento mútuo, pois é requerido “para um reconhecimento verdadeiro, uma concomitante e uma convergência do agir de um e do outro”.<sup>68</sup> Passamos pelo processo que resulta na autoconsciência pôr sua alteridade subjetiva a partir deste processo de diferenciação interna.

Não podemos mais, então, falar de uma identidade plena sem diferença entre ambas, pois a relação que se dá entre elas pressupõe que haja diferença. Ora, o reconhecimento, neste momento, é o movimento incessante

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 143.

do agir idêntico de uma autoconsciência sobre a outra. Vemos nesta lógica do reconhecimento a formação da relação especular entre elas. Procura-se a manutenção deste movimento de plena reciprocidade da mesma forma que no Jogo de Forças, da figura do Entendimento, na qual os polos positivo e negativo complementavam-se mutuamente.

Este jogo de relações, então, é o que faz da autoconsciência uma autoconsciência, quer dizer, uma unidade fundamental em duplicação. Assim como no Jogo de Forças, é esse movimento recíproco e “essa troca de sua determinidade, e passagem absoluta para o oposto” que definem a autoconsciência. Tal é, portanto, o movimento efetivo do reconhecimento: “cada extremo é para o Outro o meio-termo, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído; cada um é para si e para o Outro, essência imediata para si essente; que ao mesmo tempo só é para si através dessa mediação”.<sup>69</sup>

Sustentando-se no silogismo da autoconsciência e sua alteridade especular, então, põe-se a asserção inicial desta figura na qual cada autoconsciência reconhece a outra e é reconhecida em si mesma na medida em que a outra reconhece ela e se reconhece como tal. Assim, termina Hegel este parágrafo com a situação ideal do reconhecimento: “*Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente*”.

## **b) A luta de vida ou morte**

Com o §185 inicia a segunda parte desta figura. Se até o momento foi tratado o conceito de reconhecimento em sua

---

<sup>69</sup> Hegel, 1807/2003, §184, p. 144.

pureza lógica, a partir desta segunda parte verifica-se a aplicação deste movimento na experiência fenomenológica, seguindo o percurso da autoconsciência. Passamos, então, da apresentação da lógica do reconhecimento para sua apresentação no desenvolvimento da autoconsciência através de como se dá para ela mesma.

Cabe notarmos que a tradução desta figura do Senhor e do Servo, por Kojève, publicada no livro que reúne seus seminários, apresenta a primeira frase do §178, que retrata a condição para se dar o reconhecimento, e dá um salto até o §185, que inicia da seguinte forma: “Consideremos agora este puro conceito do reconhecimento, a duplicação da consciência-de-si em sua unidade, tal como seu processo de manifesta para a consciência-de-si”.<sup>70</sup> Ora, se tomarmos o caminho de leitura da *FE* proposto por Labarrière “como uma totalização histórico-lógica, que define a assunção do indivíduo no elemento do Saber pelo reaparecimento nele do dinamismo do Espírito”<sup>71</sup> é compreensível que Kojève<sup>72</sup> tenha privilegiado o elemento fenomenológico desta figura, em detrimento de sua estrutura lógica, em função desta leitura antropológica que visa compreender a gênese da humanidade. A interpretação de Labarrière, por sua vez, pretende desenvolver o sentido lógico desta figura, baseando-se no movimento lógico que existe “por trás da consciência”.

Iniciamos, no percurso da experiência da consciência, o que vimos anteriormente como o movimento lógico do

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, §185, p. 144.

<sup>71</sup> Cf. Labarrière, 1968, p. 28.

<sup>72</sup> Cf. Kojève, 1947/2002, p. 16.

reconhecimento. Para a autoconsciência, este processo de duplicação dela mesma em sua unidade inicia pela desigualdade posta entre dois termos: “um extremo é só o que é reconhecido; o outro, só o que reconhece”.<sup>73</sup> A situação perfeita para o reconhecimento apresentada anteriormente, a saber, as autoconsciências reconhecem-se como reconhecendo-se reciprocamente, é o resultado de um processo de negação que tem como ponto de partida a desigualdade destes termos, na qual se verifica a assimetria entre o agir de uma autoconsciência sobre o agir da outra.

O início do processo, então, é o de uma autoconsciência como “ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir *de si* todo o *outro*”. Como retomada de um processo logicamente anterior, este “simples” indica o estado de exclusão e negação da autoconsciência frente a sua alteridade. Isto quer dizer que, neste momento, ela se apresenta em sua “igualdade consigo por exclusão do outro, apreensão de si como essência e de toda outra realidade como inessencial”.<sup>74</sup> A autoconsciência parte da absoluta identidade a si, da “auto-suficiência não-relacional”, sem duplicação na alteridade, de modo a fechar-se sobre si mesma.

“Mas o Outro é também uma consciência-de-si; um indivíduo se confronta com outro indivíduo” é a frase que relembra que a regra de leitura desta seção não é mais aquela da determinação da consciência a partir de sua relação com a alteridade objetiva, mas que se trata da relação dela consigo mesmo como outra autoconsciência. Estamos já

---

<sup>73</sup> Hegel, 1807/2003, §185, p. 144.

<sup>74</sup> Labarrière & Jarczyk, 1987, p. 94.



no processo de duplicação da autoconsciência, mas ainda no momento em que ela se reflete pondo o outro como diferente. Assim, trata-se da reflexão ponente que coloca a diferença interna na unidade, de modo que a alteridade não é aqui percebida como alteridade especulativa, mas como um objeto comum. Cada termo da relação, portanto, está inserido ainda na lógica do desejo como Vida, e cada um é para o outro um objeto independente e inessencial, pelo qual “o outro não é ainda ser de alteridade, porque a relação da consciência consigo mesma permanece massiva, indiferenciada e não é verdadeiramente uma relação”.<sup>75</sup>

As autoconsciências, dessa forma, ainda não podem ser uma para outra, pois ainda não se apresentaram como ser-para-si, que extirpa todo ser imediato. Portanto, “cada uma está certa de si mesma, mas não da outra; e assim sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma, pois sua verdade só seria se seu próprio ser-para-si lhe fosse apresentado como objeto independente”.<sup>76</sup> Para o reconhecimento, então, é necessário que a consciência aproxime sua certeza da verdade, isto é, que ela possa fazer a “pura abstração do ser-para-si” que lhe torna independente desta imediatidade do ser da Vida e de sua alteridade objetiva.

A condição para o reconhecimento novamente é posta por Hegel no fim deste §186: cada termo da relação deve ser um para o outro e cada um em si mesmo, através de seu próprio agir e do agir do outro. No segundo momento desta parte que trata sobre a “luta de vida ou morte”, o outro se

---

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>76</sup> Hegel, 1807/2003, §186, p. 145.

mostra como uma autoconsciência. Dá-se o encontro direto entre as autoconsciências, dito melhor, de uma relação com uma alteridade exterior que é, para-nós, a justaposição especular da alteridade interior.

Entretanto, elas ainda estão na lógica da Vida, o que faz com que elas não se apresentem uma a outra como autoconsciências. A condição para isto – ser autoconsciência – é extirpar sua alteridade objetiva, mostrando que “não está vinculado a nenhum *ser-aí* determinado (...) nem à vida”, através da qual se tornaria ser-para-si. Mas como estamos no momento reflexivo propriamente, qualquer movimento unilateral vai ser respondido igualmente no outro termo da relação como um agir duplicado.

Conforme vimos na apresentação do esquema lógico do reconhecimento, o agir duplo é aquele não apenas sobre si mesmo, mas também sobre o outro, e deste igualmente sobre o primeiro. Mesmo que para nós estejamos tratando sobre duas autoconsciências, para elas, a alteridade ainda é vista como alteridade objetiva e não como alteridade subjetiva. Ora, cada autoconsciência estava mergulhada no ser da Vida, era dependente dele e fazia parte deste mundo natural, mas, a fim de situar-se individualmente como totalidade autônoma, cada uma quer se apresentar desligada totalmente desta realidade objetiva. Coloca-se em jogo, no momento, esta dependência da autoconsciência sobre o mundo natural. Mais do que um encontro face-à-face entre as autoconsciências, trata-se de um encontro costa-à-costa<sup>77</sup>, no qual “cada um tende, pois, à morte do Outro”.

---

<sup>77</sup> Cf. Labarrière & Jarczyk, 1987, p. 98.

A fim de negar esta imediatidade com o ser da Vida e sua dependência a ele, extinguindo sua alteridade objetiva conforme o desejo, a autoconsciência busca a morte do outro. Ocorre, porém, que este é o vetor da estrutura lógica, onde cada uma age em si e sobre a outra. Portanto, continua Hegel: “Mas aí está também presente o segundo agir, o *agir por meio de si mesmo*, pois aquele agir do Outro inclui o arriscar a própria vida. Portanto, 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”.<sup>78</sup> A autoconsciência, colocando a vida do outro em risco, tem reflexivamente também a sua própria vida colocada em risco.

O agir dela sobre outra, então, leva a exercer este mesmo agir sobre si mesma. Como já está posto o elemento reflexivo nesta relação, tudo que ocorre da autoconsciência retorna a ela. Entretanto, “esta reflexão, porque ela engendra uma exclusão – o ser-para-si se situando à margem do momento contudo especulativamente coextensivo do ser-fora-de-si – não saberia produzir, aqui e agora, um ‘reconhecimento autêntico’”.<sup>79</sup> Mas a certeza de sua autonomia frente a esta relação imediata com os objetos deve ser transformada em verdade e, para isso, a autoconsciência como ser-para-si puro deve desligar-se desta determinação objetiva imediata.

Este combate de vida ou morte, então, representa a necessidade da autoconsciência em desligar-se dessa dependência das coisas objetivas. Esta luta, então, é uma

---

<sup>78</sup> Hegel, 1807/2003, §187, p. 145.

<sup>79</sup> Labarrière & Jarczyk, 1987, p. 101.

atitude que, neste momento, é a única possibilidade de alcançar a verdade que é a sua independência. Renunciar à luta de vida ou morte, por sua vez, seria deixar de ser reconhecida como autoconsciência independente, pressupondo que seria possível tornar-se independente excluindo, nesta relação com o outro, o movimento co-extensivo de independência e dependência.

A morte, então, não é uma escolha possível para que a autoconsciência consiga elevar a certeza de si mesma à verdade. Ao desligar-se da vida imediata, ela pode conduzir à negatividade pura, quer dizer, “essa comprovação por meio da morte suprassume justamente a verdade que dela deveria resultar, e com isso também [suprassume] a certeza de si mesmo em geral”.<sup>80</sup> A morte, portanto, seria a negação desta vida imediata e não acederia a autoconsciência à vida espiritual, mas a manteria no unilateralismo e independência próprios da consciência. Como o reconhecimento, então, é a estruturação reflexiva de uma relação que implica necessariamente a dependência e a independência dos termos, a morte resultaria na “independência sem a absoluta negatividade”.

Esta passagem de um estado de unilateralidade da consciência ao de relacionamento reflexivo com sua alteridade subjetiva, neste encontro de exclusão com outra autoconsciência, é análoga à exclusão que, do ponto de vista lógico, parece pôr a essência à parte do ser. Em ambas as ordens, isto é, a fenomenológica e a lógica é necessário ser afirmado, em sua estrutura reflexiva própria, que o termo novamente posto (a autoconsciência, a essência) é exposto à

---

<sup>80</sup> Hegel, 1807/2003, §188, p. 146.

falta da verdade da relação na qual procede. Assim, se na passagem do Ser à Essência aquele, ao interiorizar-se em direção a si mesmo, mostra-se fora dele como aparência, no âmbito fenomenológico, o que a autoconsciência encontra frente a ela é uma outra autoconsciência em perfeita simetria em relação a ela, que só pode lhe aparecer como um desafio absoluto, uma ameaça de sua própria vida. Esta sua aparência em outra autoconsciência, porém, já não se encontra mais no âmbito apenas do sentido aparência-ilusão, mas na ordem de um perigo que deve ser evitado ao preço mesmo de sua vida.

A morte seria a desestruturação do movimento silogístico que leva ao reconhecimento, de modo que a relação reflexiva dos termos extremos desapareceria para a condição de passagem própria da regra de leitura da seção Consciência, na qual sua determinação ocorre através da remissão a um outro estrangeiro a ela. Voltar-se-ia, então, à linearidade da relação da consciência com a alteridade objetiva. Contudo, estar diante da morte leva a autoconsciência a este impasse em assumir esta condição anterior, melhor dito, de uma unidade morta de “extremos mortos, não opostos, e apenas essentes” ou efetivar esta duplicação de si mesmo em sua unidade, conforme vimos na estrutura do reconhecimento.

No primeiro caso, conforme Labarrière e Jarczyk, “apaga-se aqui toda tensão estruturante como também toda comunicação potencial entre os termos que escapam de fato à toda oposição – esta condição primeira de uma mediação reflexiva”.<sup>81</sup> A oposição, então, coloca-se como uma

---

<sup>81</sup> *Idem*, 1987, p. 103.

categoria, assim como se encontra exposta nas determinações-da-reflexão da Doutrina da Essência, como uma estrutura fundamental desta realidade que é a do silogismo do reconhecimento. Mas conforme vimos sobre o movimento da negação na *CL*, na qual esta determina uma nova postura ou afirmação, e não destrói ou aboli aquela sobre a qual age, o resultado deve ser necessariamente positivo, determinando, assim, uma nova postura da autoconsciência.

Portanto, desta negação sobrevive uma positividade através desse triplo movimento de suprassunção: negar, conservar e elevar. A posição da autoconsciência que enfrentava na luta pela vida ou morte a tentativa de negação de seu ser da Vida agora passa a uma nova postura, ainda na tentativa de alcançar a independência e o verdadeiro reconhecimento. Trata-se, porém, do resultado de assimetria entre os termos do silogismo do reconhecimento. Se anteriormente os termos colocavam-se num movimento de especularidade e *identidade* abstrata, agora se distribuem na *diferença* de posições funcionais.

Temos, então, o que vimos no primeiro parágrafo desta figura como surgimento da diferença na essência da autoconsciência: “o duplo sentido do diferente reside na [própria] essência da consciência-de-si”. Da dissolução daquela unidade simples da autoconsciência, põe-se a diferença de dois termos constitutivos de uma mesma unidade: “uma pura consciência-de-si, e uma consciência que não é puramente para si, mas para um outro, isto é, como consciência *essente*, ou consciência na figura da

*coisidade*".<sup>82</sup> Dois indivíduos, que são como “duas figuras opostas da consciência”, então, mostram neste jogo de desigualdade e oposição uma estrutura interna da autoconsciência, ao mesmo tempo positiva e negativa, dependente e independente, mas que “ainda não resultou sua reflexão na unidade”. Temos, então, uma posição que teve medo da morte, não negou a relação imediata com o ser da Vida e continua como ser-para-si simples em relação ao objeto comum. Esta autoconsciência descobre a essencialidade na coisidade e se fixa nela. Trata-se da posição do servo. Aquela outra posição da autoconsciência alcança a independência pela negação do elemento da Vida, abandona esta imediatidade como o mundo natural. Trata-se da posição do senhor.

### **c) A reflexão na figura do Senhor e do Servo**

#### *Retomada da “lógica por trás” da alteridade subjetiva*

Acompanhamos a estruturação da lógica pura do reconhecimento apresentada por Hegel na parte inicial da seção que trata sobre a figura do Senhor e do Servo, mais especificamente seus sete primeiros parágrafos, e sua aplicação no processo fenomenológico da autoconsciência em busca de reconhecimento. Entretanto, a simetria entre o nível lógico e sua manifestação fenomenológica ainda não pode ser atingida neste momento da *FE*, pois a condição para existir o reconhecimento é que uma autoconsciência

---

<sup>82</sup> Hegel, 1807/2003, §189, p. 147.

reconheça a outra como tal e vice-versa. No final desta figura do Senhor e do Servo, por sua vez, chegamos a um impasse que deve ser resolvido para que se possa alcançar o reconhecimento em seu sentido verdadeiro.

A ideia é que a lógica que se encontra “por trás da consciência”, nesta figura da *FE*, é a mesma lógica que Hegel apresenta na Doutrina da Essência, na *CL*. Verificamos este princípio conduzindo a consciência neste seu caminho reflexivo desde seu momento de passagem na posição de autoconsciência que se relaciona com sua alteridade objetiva através da figura do Desejo, que busca extingui-la para assumir sua independência frente a ela, até o encontro desta autoconsciência com sua alteridade propriamente subjetiva, isto é, outra autoconsciência. Deste encontro, então, resultou o combate de vida ou morte e a necessária reassunção de cada termo deste silogismo de um novo posicionamento frente a si e ao outro.

Ora, a lógica da Essência, conforme vimos anteriormente, tem na reflexão seu movimento principal. Trata-se do movimento dividido em três determinações, a saber, a reflexão ponente, a reflexão exterior e a reflexão determinante. Trata-se do momento lógico em que o Ser volta-se a si mesmo e se encontra ao mesmo tempo vinculado com o ser imediato e com algo que lhe é extrínseco. Verifica-se, assim, uma duplicação interna que põe na unidade a diferença entre interior e exterior. Esta diferenciação interna constitui, como vimos anteriormente, um outro a partir de si mesmo. Este desdobrar-se resulta na primeira oposição da Essência, a saber, entre a aparência e a essência. De uma unidade imediata do Ser, passamos a sua diferenciação interna que põe a aparência como oposição da



essência. De um momento imediato, então, passamos ao momento mediado da reflexão.

A primeira diferenciação da Essência, então, é a aparência, que é determinada como sua negação. Não se trata, porém, de um outro externo à Essência, mas é uma diferenciação dela mesma em uma unidade. O que se apresenta como aparência, então, vai ser descoberta como sendo a reflexão da essência mesmo. Se nesta diferença a Essência assume a determinação de independência, pois ela se mantém mediada consigo mesma, a aparência, por sua vez, vai ser assumir a dependência, pois se apresenta inicialmente como o negativo da Essência e sua manifestação exterior. No final do processo da Essência, a reflexão vai retornar completamente a si mesma, de modo que todo o reflexo sobre o outro será por identidade uma reflexão sobre si mesmo. Isto porém, só será alcançado na Doutrina do Conceito.

Ora, seguindo o percurso da autoconsciência em sua manifestação fenomenológica, compreendemos como seu princípio regulador as mesmas determinações da Essência. Já nos coloca Hegel esta aproximação, no primeiro parágrafo da figura do Senhor e do Servo: a autoconsciência é uma “unidade em sua duplicação” que tem seus momentos “rigorosamente separados, e de outra parte, nessa diferença, devem ser tomados ao mesmo tempo como não-diferentes”. No início da figura, então, vemos uma autoconsciência que é idêntica a si mesmo e independente frente a sua alteridade que vinha da figura da Vida. Desse modo, temos a passagem da lógica própria do Ser, através da relação da autoconsciência com seu objeto de desejo. Assim,

de início, a consciência-de-si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir *de si* todo o *outro*. Para ela, sua essência e objeto absoluto é o *Eu*; e nessa *imediatez* ou *nesse ser* de seu ser-para-si é [um] *singular*. O que é o Outro para ela, está como objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo. Mas o Outro é também uma consciência-de-si; um indivíduo se confronta com outro indivíduo.<sup>83</sup>

Dessa forma, a autoconsciência aparece, já no primeiro momento da figura do Senhor e do Servo, como uma unidade em duplicação. As duas autoconsciências relacionam-se segundo a lógica da aparência e da Essência. Aquela é para esta, num primeiro momento, uma imediatidade inessencial. Mas estamos em um agir duplo, neste momento. Assim, uma autoconsciência é para a outra sua aparência e, portanto, uma inessencialidade que deve ser fenomenologicamente negada.

Este agir duplo, porém, é duplicado no agir sobre si mesmo. O que ocorre sobre esta alteridade subjetiva que é uma aparência também ocorre sobre si mesmo. Este corresponde ao movimento da Doutrina da Essência da reflexão ponente que é o movimento de pôr a aparência como um outro de si mesmo. A Essência, por sua vez, fica como o momento da igualdade consigo mesma que tem o elemento negativo. Mas o movimento da reflexão ponente é de pôr um outro negativo de si, inessencial, e, desta alteridade, retornar a si mesma.

Só que este outro da aparência do ser-posto é a fusão ou a igualdade consigo mesma da Essência. Nesta reflexão, portanto, ainda não está posta efetivamente a alteridade. Esta passagem sobre a luta de vida ou morte é a primeira

---

<sup>83</sup> Hegel, 1807/2003, §186, p. 144.

tentativa de realização da estrutura do reconhecimento apresentada em sua forma lógica pura. O reconhecimento nesta passagem não ocorre, então, porque cada autoconsciência “está certa de si mesma, mas não da outra; e assim sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma”.<sup>84</sup>

A reflexão ponente, então, mostra a identidade frente à diferença, conforme Hegel a apresenta na *CL*, “não para não ter nenhuma diferença, mas para se comportar frente a esta como idêntica consigo mesma”.<sup>85</sup> A passagem sobre a reflexão exterior vai ser determinante para que este outro caracterizado como identidade possa ser compreendido como uma alteridade diferente. Para isso, fenomenologicamente a autoconsciência deve passar pela luta de vida ou morte, ou seja, esta luta é a volta a si da reflexão ponente que suprassume a sua própria essência e a da alteridade. Ora, a reflexão exterior vai ser o momento em que o outro é visto como essencial e exterior, quer dizer, independente por si mesma.

É na Doutrina da Essência, ou mais precisamente nesta reflexão exterior, que verifica-se o verdadeiro estatuto lógico da alteridade. Entramos, então, propriamente no momento da figura do Senhor e do Servo. Portanto, após o momento de *identidade* da autoconsciência como ser-para-si simples, passamos ao momento da *diferença* através dos termos opostos do senhor e do servo.

Com o §190 da *Fenomenologia* começa propriamente a figura da dominação e da servidão. O resultado da luta de

---

<sup>84</sup> *Ibidem*, §186, p. 145.

<sup>85</sup> *Idem*, 1812/1968, p. 368.

vida ou morte é duas autoconsciências opostas que se reposicionam frente a seu outro nesta dialética que ocorre em uma unidade que é diferenciada internamente. Esta última parte da seção “Independência e Dependência da consciência-de-si” divide-se em dois momentos. No primeiro, entre os §190 e §193, é abordado o ponto de vista do senhor. Do §194 ao §196, por sua vez, é abordado o ponto de vista do servo, visto como o lugar possível de uma autonomia verdadeira.

### *A lógica da reflexão na experiência do senhor*

Logo de início Hegel coloca os termos desta dialética, a saber, o senhor, em sua posição de domínio, o servo e a coisa do mundo, que alternadamente assumem a posição de outro e de meio-termo da relação. Assim, escreve Hegel: “O senhor se relaciona com estes dois momentos: com uma *coisa* como tal, o objeto do desejo, e com a consciência para a qual a coisa é o essencial”.<sup>86</sup> Então, temos as seguintes posições do senhor: é um ser-para-si sem mediação, como conceito de autoconsciência, e é um ser-para-si que só é mediante sua relação com um outro (coisa ou servo).

Igualmente esta relação com um outro é duplicada entre imediata e mediata, quer dizer, é uma relação imediata com o servo e a coisa, ao mesmo tempo que é uma relação com ambos, um por meio do outro. Temos, inicialmente, uma dupla atitude do senhor: primeiro, em sua certeza simples de autonomia absoluta e, segundo, na verdade que

---

<sup>86</sup> Hegel, 1807/2003, §190, p. 147.

passa pelo reconhecimento de um outro igual a ele mesmo. A primeira é a passagem ao ato, sempre possível, de destruição do outro e dos objetos com os quais se relaciona. A experiência seguirá a segunda atitude do senhor, que se mediatiza duplamente com um outro em busca do reconhecimento.

Hegel segue o texto apresentando dois silogismos como resultados desta relação da mediação do senhor: “o senhor se relaciona *mediatamente com o escravo por meio do ser independente*” (a coisa) e “o senhor também se relaciona *mediatamente por meio do escravo com a coisa*”.<sup>87</sup> Temos, então, a seguinte sequência de relações:

- a) senhor → coisa → servo
- b) senhor → servo → coisa

A primeira indica que o servo está preso à coisa, pois não a abdicou na luta por vida ou morte, mostrando-se dependente dela, assim como mostra que o senhor domina o servo através da coisa. Este, segundo Hegel, é o silogismo da *Dominação*.

O segundo silogismo mostra, primeiro, que o servo relaciona-se negativamente com a coisa, ou seja, ele a suprassume; não a destrói, mas a trabalha. O resultado deste trabalho sobre a coisa serve para a satisfação do desejo do senhor, que se transforma em gozo. Este gozo surge da negação do servo sobre a coisa, pois isto é o que o desejo não conseguia fazer, ou seja, acabar com a coisa e satisfazer-se com ela. A coisa, então, tem dois lados em sua relação com o

---

<sup>87</sup> Hegel, 1807/2003, §190, p. 147ss.

senhor e o servo. Para aquele, ela é dependente e por isso pode ser destruída; para este, ela deve ser independente, pois sua destruição levaria à anulação de sua escolha sobre a Vida e, por isso, ela deve ser trabalhada.

É importante notarmos nesta dialética que a relação do senhor com o servo e a coisa não é uma relação com uma alteridade idêntica, mas, conforme Labarrière e Jarczyk, “a simples projeção fora de si de uma autoconsciência supervalorizada pela relação consigo mesma, uma autoconsciência que, neste estado das coisas, não pode se apreender na ‘reduplicação’ que a caracteriza essencialmente”.<sup>88</sup> Se retomarmos o esquema lógico do reconhecimento, veremos que se encontram aqui apenas dois dos quatro vetores necessários, a saber, o senhor age sobre o servo e este age sobre ele mesmo transformando a coisa, mas não há o retorno do servo sobre o senhor nem deste sobre si mesmo. Não há, portanto, condições para que se realize o reconhecimento e os termos da relação alcancem a identidade reflexiva da dependência e independência.

Conforme aponta Hegel, neste momento, apenas para o senhor vem a ocorrer o reconhecimento mediante a autoconsciência do servo. Em ambos os silogismos vistos, o servo põe-se como a parte inessencial, de modo que não pode nem satisfazer-se com seu próprio desejo (“alcançar a negação absoluta”), nem pode dominar a coisa (“assenhorar-se do ser”) frente ao monopólio do senhor sobre ela. Não é possível, portanto, o reconhecimento neste nível do percurso da consciência. A parcialidade e desigualdade da

---

<sup>88</sup> Labarrière & Jarczyk, 1987, p. 109.

independência frente à impossibilidade de o servo tornar-se independente não permitem que o reconhecimento seja estabelecido como simetria de relação. O que ocorre, então, é um “reconhecimento unilateral”.

Substituindo os termos do esquema lógico do reconhecimento, teríamos apenas a seguinte estruturação: no lugar de “As sobre A’o” e “A’s sobre A’o”, temos “Sr-s sobre Sv-o” e “Sv-s sobre Sv-o”.<sup>89</sup> Falta a simetria deste agir do lado do servo, isto é, o senhor exercendo sobre si mesmo esta negatividade que o servo age sobre si, assim como o servo exercendo sobre o senhor a negação que este opera sobre ele. Isto indica, então, que o senhor não é objeto do servo, mas mantém apenas seu lado independente, e o servo apenas se apresenta como objeto dependente dele mesmo e do senhor, e não independente.

Ora, chegamos a um impasse nesta relação de reconhecimento que se estabeleceu até o momento. O senhor, em sua busca pela independência, tem na autoconsciência inessencial (a do servo) “o objeto que constitui a *verdade* da certeza de si mesmo”.<sup>90</sup> Assim, portanto, sendo esta a sua verdade, ele torna-se diferente de uma autoconsciência verdadeiramente independente, pois deve esta condição à mediação do servo, que tem sua essência na coisa. O servo é dependente porque escolhe a relação com um ser imediato e independente, que é a coisa provinda da figura da Vida e que foi negada pelo senhor. Então, o servo é uma autoconsciência inessencial e dependente. A verdade do senhor depende de uma

---

<sup>89</sup> “Sr” designando a posição do senhor e “Sv” designando a posição do servo; “s” e “o” as posições de sujeito e objeto.

<sup>90</sup> Hegel, 1807/2003, §192, p. 149.

autoconsciência dependente, que, no momento, é incapaz de realizar a mediação reflexiva que é requerida para o reconhecimento.

Como estamos em um percurso da consciência organizado pela lógica reflexiva, veremos nos próximos parágrafos da *FE* a resposta do servo a esta situação de dominação e a busca pela verdade do reconhecimento da autoconsciência. Se a dominação, de início, mostrava-se como a certeza da independência, a servidão, igualmente de início, vai se mostrar assim. “Primeiro, para a consciência escrava, o senhor é a essência; portanto, a *consciência independente para si essente* é para ela a *verdade*”. Isso indica que o servo vai iniciar seu percurso buscando sua verdade fora de si, ou seja, no senhor. Trata-se, então, deste primeiro momento necessário para o processo reflexivo da autoconsciência, em que se verifica a passagem do movimento de indiferenciação para o de reflexão de si mesmo no outro. O servo, entretanto, não vai buscar colocar-se na posição de senhor, pois esta foi uma experiência enganadora da verdade.

#### *A lógica da reflexão na experiência do servo*

Com o §194 surge uma nova perspectiva desta busca pelo reconhecimento, agora na personagem do servo. Visto que a vontade do senhor resulta no contrário daquilo que ela propõe, o servo deverá tornar-se o contrário daquilo que ele é, ou seja, deverá alcançar uma verdadeira independência afastada da unilateralidade. Através da experiência vivida pelo senhor, portanto, o servo reelabora uma situação que estava fechada em si mesma. Não se trata, nesta experiência



do servo, de uma posição contrária a do senhor, como uma antítese do unilateralismo, mas da reformulação dessa estrutura parcial de reconhecimento.

Na posição que o servo assumia na lógica de relação de dominação, a essência do servo era constituída por este seu modo de ser servil. Como autoconsciência que escolheu estar presa ao ser-aí natural, o servo carrega em si a submissão à dominação do senhor e a dependência sobre a própria coisa. O que fez, então, que assumisse esta postura foi a proximidade com a experiência angustiante do senhor absoluto, ou seja, a morte. Através dessa angústia frente à morte, o servo pôde deparar-se verdadeiramente com a possibilidade de seu desaparecimento total. A morte, então, retorna neste momento com outra significação daquela que levou à escolha no encontro com a alteridade subjetiva. Por causa desta condição permanente ao longo dessa experiência, a autoconsciência servil, “se dissolveu interiormente; em si mesma tremeu em sua totalidade; e tudo o que havia de fixo, nela vacilou”.<sup>91</sup> Este medo da morte, então, é elemento fundamental para o desenvolvimento do percurso próprio do servo.

Através deste medo da morte a consciência consegue afastar-se de sua ligação com o mundo natural, resolver a luta entre os desejos e tornar-se autoconsciência subordinada ao senhor. Mas também este medo, por manifestar-se na experiência do servo como angústia em relação à integralidade de sua existência, permite com que esta autoconsciência tome conhecimento de sua verdadeira essência e, dessa forma, desenvolva-se como puro ser em-si-

---

<sup>91</sup> *Ibidem*, §194, p. 149.

e-para-si. Por isso, afirma Hegel: “esse movimento universal puro, o fluidificar-se absoluto de todo o subsistir, é a essência simples da consciência-de-si, a negatividade absoluta, o puro ser-para-si, que assim é *nessa consciência*”.<sup>92</sup> Assim, portanto, a autoconsciência só pode formar-se em sua verdade se ela passar pela angústia de dissolução de toda as suas determinações essenciais.

Ora, o senhor não teve medo da morte e não arriscou sua vida para assumir uma posição superior, de modo a eliminar de si o elemento objetivo da vida natural. O medo pelo qual passou o servo, entretanto, permitiu com que ele se deparasse com um princípio de realidade que o colocou em oposição ao processo de gozo do senhor sobre as coisas. O senhor, então, fez como escolha uma posição egoísta ao manter sob domínio todas as coisas de acordo com seu desejo. O servo, por sua vez, ao passar pelo temor da morte, afasta-se desta universalidade do reconhecimento parcial do senhor. Entretanto, se é pelo serviço que o servo “suprassume em todos os momentos sua aderência ao ser-ai natural”, é pelo trabalho que ele elimina esta condição. Vemos, então, que o trabalho eleva o servo de sua posição individual e singular para a posição de autoconsciência universal, conservando, porém, este momento de singularidade.

“Mas a consciência escrava é consciência-de-si, e importa considerar agora o que é em si e para si mesma”.<sup>93</sup> Para ser autoconsciência reconhecida, então, o servo deve manifestar esse aspecto em si e para si. Como

---

<sup>92</sup> *Ibidem*, §194, p. 149.

<sup>93</sup> *Ibidem*, §194, p. 149.

autoconsciência que possui a “negatividade pura”, o servo é ser-para-si. Ele ainda não realizou para si esta independência verdadeira na condição de em-si-e-para-si, porque ela não pode ser efetivada por um trabalho servil a outra autoconsciência, mas apenas por um trabalho formador. O trabalho passa a assumir destaque na experiência da autoconsciência servil. Agora, ao longo dos dois últimos parágrafos desta figura, o trabalho vai resolver especulativamente as unilateralidades que prendiam o servo nos silogismos com a coisa e com o senhor. Mas o servo precisa realizar para si a “potência absoluta” que surgiu através da angústia da morte e da dissolução de sua estrutura interior. A objetividade desta capacidade de realizar o reconhecimento é o que vai tornar o servo uma autoconsciência em-si-e-para-si e ser visto como uma verdadeira autoconsciência.

O senhor satisfazia completamente seu desejo através do trabalho do servo, negando no gozo a existência da coisa. O servo, por sua vez, colocava-se como a autoconsciência inessencial em função da independência da coisa e ao domínio do senhor. Nas palavras de Hegel: “Mas essa satisfação é pelo mesmo motivo, apenas um evanescente, já que lhe falta o lado *objetivo* ou o *subsistir*. O trabalho, ao contrário, é desejo *refreado*, um desvanecer *contido*, ou seja, o trabalho *forma*”.<sup>94</sup> O trabalho, portanto, mostra-se como meio-termo na dissolução alienante do silogismo entre o servo e a coisa.

Conforme Labarrière e Jarczyk, nesta relação oposta “se vê que o que está em causa é bem a *dimensão objetiva de*

---

<sup>94</sup> *Ibidem*, §195, p. 150.

*toda subjetividade*. O que quer dizer ao inverso que o mundo faz verdadeiramente parte da autoconsciência como autoconsciência”.<sup>95</sup> Estabelece-se, assim, a diferença entre desejo e trabalho como dois momentos reflexivos na relação com a objetividade do mundo. Se o desejo marca uma relação de identidade pura evanescente e destruidora da coisa, não deixando permanecer nada dela, o trabalho, por sua vez, “torna-se a *forma* do mesmo [do objeto] e *algo permanente*, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador”.

Pela escolha de ser mediado pelo servo na relação com a coisa, o senhor utilizou-se do gozo como forma de dissolução do objeto, mas que não lhe trouxe subsistência para formar sua estrutura em si mesma permanente. Para o servo, entretanto, verifica-se que o trabalho vai transformar a coisa de modo a produzir uma identidade, que é esta permanência, na diferença.

O trabalho, porém, não vai anular completamente a ação desejo, “mas ‘freiar’ seu processo começando o movimento de sua reflexão, de sua mediação”.<sup>96</sup> Vê-se, então, que o trabalho não permite a continuidade alienante da dominação, mostrando que a independência só pode vir do resultado do “*agir formativo*”, “que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer”<sup>97</sup>. Isto indica que a transformação da coisa pelo servo não apenas imprime nesta suas determinações, mas constitui subsistência e permanência ao ser-para-si do servo. O

---

<sup>95</sup> Labarrière & Jarczyk, 1987, p. 122.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>97</sup> Hegel, 1807/2003, §195, p. 150.

reconhecimento do servo, então, encaminha-se para o jogo especular que faz da independência da coisa a reflexão de sua própria condição. O ser-para-si do servo, então, une-se ao ser-em-si da coisa. “O trabalho é, então, o que dá a este ser-para-si uma permanência no mundo humano”.<sup>98</sup>

Esta frase de Labarrière e Jarczyk, portanto, já nos indica que a relação de trabalho do servo sobre a coisa do mundo não é um retorno à lógica da seção Consciência onde havia apenas a relação entre o sujeito e sua alteridade objetiva. Estar no mundo humano já indica que o Espírito faz-se presente, ou seja, que contém a experiência da intersubjetividade e que o produto que surge deste trabalho já não é mais uma ação individual, mas uma ação propriamente do Espírito.

No último parágrafo desta figura vemos a dissolução deste percurso de oposição entre o senhor e do servo e o seu resultado na transformação realizada pelo trabalho formador. Deste impasse das unilateralidades da independência e dependência vem surgir uma nova afirmação, como resultado especulativo das condições dadas anteriormente. Trata-se, portanto, de um novo fundamento para uma nova postura da consciência que já não está mais presa aos jogos dualistas da subjetividade e objetividade, fenômeno e aparência, relação prática e relação teórica, etc. Neste §196, portanto, veremos como se resolve parcialmente a condição de reconhecimento de modo a trazer à luz uma nova etapa da consciência. A lógica que se desenvolve neste último momento é aquela que identifica em uma unidade a “interioridade essencial da consciência” com a “exterioridade

---

<sup>98</sup> Labarrière & Jarczyk, 1987, p. 123.

do ser imediato”, seguindo o movimento lógico da reflexão exposto na Doutrina da Essência da *CL*.

Temos, de início, a condição a qual chegou o servo através de seu trabalho, ou seja, a realização do ser-para-si no ser-em-si. Trata-se, segundo Hegel, do aspecto positivo da formação efetivada pelo servo, que expressa a relação reflexiva entre a essência subjetiva da autoconsciência servil na coisa exterior. Mas também esta ação do servo possui um resultado negativo sobre o primeiro elemento que lhe deu consistência, a saber, o medo. O trabalho, assim, age negativamente sobre este objeto, suprassumindo sua condição de coisa natural, destruindo esse “negativo alheio”, de modo a se afirmar como tal no permanecer. Neste momento, o servo destruiu esta coisa estranha e se tornou familiar a ela ao se afirmar como tal entidade no elemento estável do seu ser-para-si.

Retomando o percurso da figura do Senhor e do Servo, vemos que o servo teve sua primeira relação com o senhor, de modo que a essência deste estava fora de si, ou seja, um outro como. “No senhor, o ser-para-si é para o escravo *um Outro*, ou seja, é somente *para ele*”. Através da experiência de medo da morte, o servo compreendeu que sua dominação não estava na figura do senhor, mas era a dominação da morte sobre sua própria essência total. O trabalho formando a coisa, por sua vez, permite com que o servo imprima-se verdadeiramente nela, pois esta passou a ser uma maneira dele domesticar esta morte que vinha a ele do exterior. “No formar, o ser-para-si se torna para ele como *o seu próprio*, e assim chega à consciência de ser ele mesmo em si e para si”. O trabalho formador, penetra no elemento subsistente, possibilitando com que a autoconsciência intua a

sua própria independência. A autoconsciência trabalhadora, que já não está mais na relação de oposição servo/coisa, portanto, surge como a suprassunção destas duas personagens, do ser-em-si e do ser-para-si, que é apreendido pela negação deste ser-para-si estranho.

Desse modo, o objeto trabalhado “não se torna um outro que a consciência pelo fato de se ter *exteriorizado*”<sup>99</sup>, pois ele é precisamente o ser-para-si da autoconsciência trabalhadora. Esta, portanto, é capaz de se reconhecer nas coisas do mundo as quais trabalhou. Através do trabalho, então, a autoconsciência consegue “reencontrar-se de si por si mesma” na coisa, transformando isto que lhe era estranha e tinha um “*sentido alheio*” a ter “*sentido próprio*”.

Segundo Hegel, para que tal reflexão possa ocorrer, são necessários dois momentos: o momento do medo e do serviço, e também o momento da formação. O medo e o serviço são dois elementos que não levaram por eles mesmos a autoconsciência à condição do verdadeiro reconhecimento.

Em oposição à leitura marxista de Kojève, portanto, que compreende certa inversão da posição do servo em relação à posição do senhor e a vitória daquele sobre este, Labarrière afirma que o servo “não toma o lugar do senhor, como se trata-se simplesmente de reverter, sem verdadeiramente anular, uma injustiça ética”.<sup>100</sup> O serviço, então, não é uma maneira segundo este autor, de fugir do medo e da dissolução de suas determinações, mas é o que, conjuntamente com esses dois movimentos, permite a saída de uma obstinação que “faria do servo um simples *alter ego*

---

<sup>99</sup> Hegel, 1807/2003, §196, p. 151.

<sup>100</sup> Labarrière & Jarczyk, 1996, p. 126.

do unilateralismo do senhor: onde prevaleceria uma inversão plana, sem nenhuma mediação”.<sup>101</sup>

*Conclusão do movimento lógico da figura do Senhor e do Servo:* Apresentamos até aqui o desenvolvimento das experiências da autoconsciência nas posições do senhor e do servo pela busca pelo reconhecimento. No final desta figura, encontramos uma autoconsciência que não está propriamente em nenhum dos termos desta primeira relação de reconhecimento, mas o que se origina é uma união destes termos, caracterizando esta autoconsciência em sua determinação independente e universal, originada da posição do senhor, e dependente do mundo e singular, referente à posição do servo. Trata-se da autoconsciência trabalhadora que suprassume estas posições opostas ao formar as coisas do mundo sustentando-se na relação que ainda estabelece com ele e em sua necessidade de satisfação. Portanto, é apenas passando pelos dois extremos que a autoconsciência poderá alcançar a sua verdade enquanto autoconsciência reconhecida em-si-e-para-si por si e por outra autoconsciência.

Vimos também que essa trajetória foi demarcada por crises fundamentais, a saber, a angústia e o medo do servo ao deparar-se com sua verdadeira dominação pelo senhor absoluto, isto é, a morte, e a realização efetiva dessa sua dissolução no serviço. Surge, então, o elemento do trabalho como mediação entre os objetos do mundo e o servo, concluindo que seu ser-para-si deste é preenchido pela estrutura em-si daqueles. Assim, portanto, através do trabalho o servo consegue refletir-se nisto que até então lhe

---

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 127.



era estranho, diferente e independente dele. Ora, nossa pretensão é compreender, segundo a leitura de Labarrière, a lógica que organiza as experiências fenomenológicas da consciência.

Segundo o autor, encontramos, na figura do Senhor e do Servo, o mesmo princípio que direciona o desenvolvimento do pensamento na Doutrina da Essência da *CL*, mais precisamente nas determinações-da-reflexão apresentadas na forma de reflexão ponente, reflexão exterior e reflexão determinante. No final desta figura, portanto, encontraremos uma aproximação ao resultado da reflexão determinante. Do que foi falado acima, então, conclui-se que:

De modo significativo, esta identidade necessária dos dois momentos [o medo e o serviço] é colocada de saída sobre a razão de um movimento de ‘reflexão’, identidade da identidade e da não-identidade. Onde o medo significa de início a interioridade primeira e fundamental, enquanto que o serviço engrena o encadeamento dos momentos da reflexão: posta, exterior – segundo o aspecto onde a coisa ‘permanece’ – e por fim determinante enquanto que por aí a consciência alcança a si mesma como consciência efetiva.<sup>102</sup>

No final desta figura, verifica-se que a unilateralidade da relação de independência e dependência entre o senhor e o servo não levou à estrutura do reconhecimento da autoconsciência como sendo em-si-e-para-si para uma outra autoconsciência também em-si-e-para-si. Essas personagens desta figura, portanto, mostraram-se como posições

---

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 126.

insuficientes para a autoconsciência poder alcançar sua própria verdade.

Entretanto, no final desta figura ainda não se realiza propriamente o conceito de reconhecimento conforme exposto por Hegel em sua estrutura lógica. Esta figura busca resolver as dimensões da independência e dependência, interioridade e exterioridade, para-si e em-si, que são condições necessárias para a efetividade do autêntico reconhecimento. Labarrière, inclusive, argumenta que o tema do reconhecimento reaparecer em outros momentos da *FE*: “porque a aventura do reconhecimento não está acabada com esta figura”<sup>103</sup>, o reconhecimento abandona este mundo humano e próprio da consciência singular para operar estas liberdade e independência no mundo da consciência plural, que é aquele da Razão e da história.

Retomando, então, a lógica por trás da consciência, verificamos as determinações da reflexão ponente e da reflexão exterior no processo fenomenológico das figuras do desejo e da figura do Senhor e do Servo, respectivamente, o movimento de identidade entre a autoconsciência e sua alteridade e o de diferença entre elas, sendo que esta última figura está organizada efetivamente na relação intersubjetiva. Ora, como vimos anteriormente, a reflexão determinante é a unidade da reflexão ponente e da reflexão exterior. Trata-se do momento no qual a relação se dá consigo mesmo através da reflexão em seu outro.

A reflexão determinante é a relação imediata a outro, mas também é a relação a outro refletido em si. É uma relação refletida em si mesma, de modo que o ser posto é

---

<sup>103</sup> Cf. Labarrière, 1979, p. 165.

reflexão em si mesmo. Conforme a representação do feixe de luz apresentada por Hegel na *ECF (I)*,<sup>104</sup> a reflexão determinante corresponde à volta completa do reflexo feixe de luz. A resolução da figura do Senhor e do Servo não vai nos apresentar esta estrutura de reflexão auto-determinada, de modo a ser uma determinação que é causa de si mesmo.

Tratando-se da Doutrina da Essência, que é a lógica interpretada como princípio organizador da seção Autoconsciência, já percebemos uma auto-determinação, de forma que a reflexão sai num movimento exterior fora de si e retorna à sua interioridade. Este processo lógico não indica que deve haver uma independência não relacional, mas que as estruturas lógico-reais desenvolvem-se ao fim de tornarem-se cada vez mais complexas em relações. A independência coloca-se dentro desta compreensão e, portanto, é vista fenomenologicamente como impossível de realização fora de uma estrutura relacional. No final da figura, temos um novo termo, a autoconsciência trabalhadora, que não é a eliminação absoluta das posições do senhor e do servo, mas a suprassunção destas em uma unidade que tem em si a independência e a ligação com o mundo objetivo pelo trabalho.

Este processo indica-nos, então, que a alteridade não é extinta, mas é posta como necessária e, inclusive, radicalizada em função de tornar-se outro idêntico dentro de uma estrutura internamente diferenciada. A alteridade surge como uma exclusão de si mesmo para que a independência seja uma relação totalizada consigo mesmo mediante a relação com este outro. No final da figura do Senhor e do

---

<sup>104</sup> Cf. Hegel, 1830b/1995, §112A, p. 223.

Servo, portanto, aproximamo-nos do momento em que um novo fundamento é posto na sequência da lógica da identidade para a diferença, onde estes não desaparecem, mas são identificados em uma unidade que tem internamente a identidade e a diferença.

## Considerações Finais

Propusemo-nos neste livro a investigar o estatuto da alteridade na Filosofia Sistemática de Hegel. Percorremos um determinado caminho através do círculo filosófico que é o pensamento de Hegel. A questão da alteridade na Filosofia de Hegel está diretamente vinculada ao que pode ser considerado o cerne desta Filosofia, a saber, o movimento de reflexão próprio do desenvolvimento especulativo dialético.

O tema da alteridade não se encontra localizado em apenas uma obra específica de Hegel, atravessando, portanto, o pensamento circular que estrutura as partes e o todo deste Sistema filosófico. “Lógica por trás da consciência” é o comentário de Hegel que indica a possibilidade de encontrarmos uma correspondência desta obra com a *CL*. O que se encontra, desse modo, é a extensibilidade das determinações lógicas do pensamento às formações da Natureza e do Espírito.

No primeiro capítulo, apresentamos os modos da alteridade segundo esses três modos do pensamento pensar a si mesmo. As alteridades imediata, exterior e objetiva corresponderam, respectivamente, às Doutrinas do Ser, da Essência e do Conceito. É no momento da mediação em que se apresenta o verdadeiro estatuto lógico da alteridade.

Assim, na Doutrina da Essência, quando o pensamento organiza-se segundo a lógica da reflexão, a alteridade é

compreendida enquanto exterioridade real totalmente presente. Considerada como o motor do pensamento hegeliano, a reflexão em seu movimento de saída fora de si coloca o outro como um elemento necessário para sua mediação reflexiva. A alteridade, portanto, é posta pela reflexão como exterior a este elemento imediato inicial. Após termos distinguido a Filosofia de Hegel de outras posições filosóficas a partir das suas considerações sobre a alteridade e termos apresentado o estatuto lógico da alteridade na *CL*, desenvolvemos esta que é considerada uma das passagens mais importantes do pensamento de Hegel, ou seja, o desenvolvimento reflexivo do pensamento que sai para fora de si e retorna desse seu outro.

Esta ênfase no momento reflexivo presente na *CL* permite-nos aprofundarmos a leitura de Labarrière e distingui-la de outras interpretações. A particularidade de sua interpretação encontra destaque em uma das famosas passagens da Filosofia de Hegel, a saber, a figura do Senhor e do Servo. Tendo recebido uma multiplicidade de sentidos por diferentes comentadores, Labarrière propõe-se a retomar esta figura de modo a restituí-la à proposta de Hegel ao desenvolver a *FE*. Essa posição distingue-se das leituras de Alexandre Kojève, que atribuiu à figura do Senhor e do Servo a origem histórica da formação cultural do homem, de modo que ela apresenta a passagem de seu estado de natureza animal para o de homem social, e de Jean Hyppolite que, por sua vez, segue em parte a interpretação de Kojève ao compreender que esta figura possui uma aplicação universal à história da humanidade. Retomou-se o sentido desta figura a partir do sentido da seção na qual está localizada dentro da obra.

Também foi trabalhada a relação que a *FE* mantém com o Sistema filosófico e, particularmente, com a *CL*. Para Labarrière, é possível verificar uma “lógica por trás da consciência”, ou seja, a *FE* é considerada uma obra sistemática que apresenta, ela mesma, o todo do Sistema. Estas duas obras não podem ser consideradas independentemente, mas apenas uma em relação à outra. Isto permite com que se identifique, por exemplo, na figura do Senhor e do Servo, os mesmos princípios organizadores que de determinado momento da *CL*.

No segundo capítulo, tratamos do estatuto fenomenológico da alteridade, de modo a situarmos os três diferentes modelos sobre a *FE*, enfatizando o de Labarrière e sua consideração da “lógica por trás da consciência”. Isto nos levou, por conseguinte, à compreensão da relação desta obra com o Sistema filosófico de Hegel, assim como buscamos compreender que haveria uma estrutura lógica circular própria das figuras da *FE* identificadas ao movimento silogístico de mediação do imediato próprio das estruturas lógicas do pensamento. O conceito de figura da consciência, desse modo, foi considerado em sua aproximação à forma lógica na qual o universal é mediado ao singular através do particular, ou melhor, do Saber absoluto em sua manifestação na figura do Senhor e do Servo, na seção Autoconsciência.

Ora, considerar a *FE* não apenas como uma introdução à *CL*, identificando assim o final do percurso da consciência com o início do pensamento que se pensa a si mesmo, mas também a manifestação fenomenológica do Absoluto nos conduziu a compreender que cada seção daquela obra possui uma determinada equivalência às seções

desta. Antes de verificarmos esta correlação, porém, apresentamos a alteridade própria da primeira seção da *FE*, a saber, a Consciência e sua alteridade objetiva. Até o momento, tivemos a intenção de analisar o modo como a consciência relaciona-se inicialmente com sua alteridade.

Trata-se, portanto, de uma alteridade que inicia determinada como um objeto, para, na próxima seção, ser determinada como sujeito. Sobre a alteridade objetiva da consciência, porém, não analisamos propriamente sua relação com as determinações lógicas do pensamento, mas investigamos o movimento interno que regem as estruturas das figuras da Certeza sensível, Percepção e Força e Entendimento. Concordamos que este movimento das estruturas corresponde ao movimento de mediatização de um estado mais imediato.

Em relação à alteridade subjetiva da autoconsciência, pretendemos fazer o retorno ao primeiro momento de nosso livro, aproximando-a da estrutura lógica da alteridade em seu momento mais verdadeiro que é o movimento reflexivo da Doutrina da Essência. Assim, a figura do Senhor e do Servo corresponde às determinações da reflexão apresentadas nesta segunda parte da *CL*. A alteridade subjetiva, portanto, representa o momento máximo da alteridade no percurso das experiências da consciência, visto ser o momento mediador dos extremos, que são as seções Consciência e Razão.

Verificamos a divisão desta figura em três momentos, a saber, a figura do Desejo, a luta de vida ou morte e a figura do Senhor e do Servo. A regra lógica que organiza essas três partes é a mesma que estrutura o movimento das determinações da reflexão da *CL*, respectivamente, a reflexão



ponente, a reflexão exterior e a reflexão determinante. Esta figura, desse modo, representa a diferenciação na unidade da autoconsciência, de modo que esta se põe em mediação reflexiva com sua alteridade enquanto outro que é constituído por si mesmo e não tem origem externa a ela. Isto indica que sua alteridade, enquanto aparência especular de si mesmo, no final dessa experiência, é compreendida como a manifestação de sua própria essência.

Alcançamos uma unidade diferenciada internamente através da exteriorização da alteridade subjetiva como outro oposto, quer dizer, do senhor e do servo como posturas opostas da autoconsciência. E assim a alteridade se mostra como noção fundamental para o desenvolvimento final das partes e do todo do pensamento de Hegel.



## Referências Bibliográficas

### a) OBRAS DE HEGEL:

HEGEL, G.W.F. (1807). **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, 2ª ed., 2003.

\_\_\_\_\_. (1807). **Phénoménologie de l'Esprit**. Tradução de J.-P. Labarrière e G. Jarczyk. Paris: Éditions Gallimard, 1993.

\_\_\_\_\_. (1807). **Phénoménologie de l'Esprit**. Tradução de Jean Hyppolite. Paris: Aubier, 1946.

\_\_\_\_\_. (1812) **Ciencia de la Logica**. Tradução de Augusta e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar S.A, 2ª ed., 1968.

\_\_\_\_\_. (1812). **Science de la Logique. Premier Tome - Premier Livre. L'Être**. Tradução de J.-P. Labarrière e G. Jarczyk. Paris: Aubier Montaigne, 1972.

\_\_\_\_\_. (1812). **Science de la Logique. Premier Tome - Deuxième Livre. La doctrine de l'Essence**. Tradução de J.-P. Labarrière e G. Jarczyk. Paris: Aubier Montaigne, 1976.

\_\_\_\_\_. (1812). **Science de la Logique. Deuxième Tome. La doctrine du Concept**. Tradução de J.-P. Labarrière e G. Jarczyk. Paris: Aubier Montaigne, 1981.

\_\_\_\_\_. (1830a). **Enciclopédia das Ciências Filosóficas - em compêndio. Vol. I - A Ciência da Lógica**. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. (1830b). **Enciclopédia das Ciências Filosóficas – em compêndio. Vol. III – A Filosofia do Espírito.** Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1995

**b) OBRAS DE COMENTADORES:**

BOURGEOIS, B. (2000). **Le vocabulaire de George Wilhem Friedrich Hegel.** Paris: Ellipses Éditions.

\_\_\_\_\_. (2005). **Hegel en France.** Em: TINLAND, O. (org.) Lectures de Hegel. Paris: Livre de Poche.

CHIEREGHIN, F. (1994). **Introdução à leitura da Fenomenologia do Espírito de Hegel.** Lisboa: Edições 70.

HEIDEGGER, M. (1933). **Ser e verdade: 1. A questão fundamental da filosofia; 2. Da essência da verdade.** Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

HOUAISS. (2006). **Dicionário Eletrônico Houaiss da língua portuguesa.** Versão 1.0.10. Produzido e distribuído por Editora Objetiva Ltda.

HYPOLITE, J. (1946a). **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel.** São Paulo: Discurso editoria, 2ª ed., 1999.

\_\_\_\_\_. (1946b). **Avertissement du traducteur.** In: HEGEL, G.W.F. Phénoménologie de l'Esprit. Tradução de Jean Hyppolite. Paris: Aubier, 1946.

HÖFFE, O. (2004). **Immanuel Kant.** São Paulo: Martins Fontes, 1ª ed., 2005.

HÖSLE, V. (1998). **O sistema de Hegel.** O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

INWOOD, M. (1992). **Dicionário Hegel.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

- KANT, I. (1787). **Crítica da Razão Pura**. Em: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 2000.
- KELLY, M. (1981). **Hegel in France to 1940: a bibliographical essay**. Journal of European Studies, ano 11, nº 29. Disponível em <http://jes.sagepub.com>. Acesso em 16 de Novembro de 2007.
- \_\_\_\_\_. (1983). **The post-war Hegel revival in France: a bibliographical essay**. Journal of European Studies, ano 11, nº 29. Disponível em <http://jes.sagepub.com>. Acesso em 16 de Novembro de 2007.
- \_\_\_\_\_. (1986). **Hegel in France today: a bibliographical essay**. Journal of European Studies, ano 11, nº 29. Disponível em <http://jes.sagepub.com>. Acesso em 16 de Novembro de 2007.
- KERVÉGAN, J.-F. (2005). **Hegel et l'hégélianisme**. Paris: Presse Universitaire de France.
- KOJÈVE, A. (1947). **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: EDUERJ- Contraponto Editora, 1ª ed., 2002.
- LABARRIÈRE, P.-J. (1968). **Structures et Mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel**. Paris: Aubier, 1985.
- \_\_\_\_\_. (1979). **Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit**. Paris: Aubier.
- \_\_\_\_\_. (1997). **Phénoménologie de l'Esprit**. Paris: Ellipses Éditions.
- LABARRIÈRE, P.-J. & JARCZYK, G. (1986). **Hegelianism**. Paris: Presse Universitaire de France.
- \_\_\_\_\_. (1987). **Les premiers combats de la Reconnaissance**. Maîtrise et servitude dans la « Phénoménologie de l'Esprit » de Hegel. Paris: Aubier-Montaigne.
- \_\_\_\_\_. (1996). **De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France**. Paris: Albin Michel.

- \_\_\_\_\_. (2005). *Phénoménologie de l'esprit et Science de la Logique*. Perspectives nouvelles. Em: TINLAND, O. (org.) Lectures de Hegel. Paris: Livre de Poche.
- LÉONARD, A. (1974). **Commentaire littéral de la Logique de Hegel**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- LIMA VAZ, H. C. (1981). **Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental**. Em: Revista Síntese, nº21.
- MURE, G.R.G (1965). **La filosofia de Hegel**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998.
- MENESES, P. (1992). **Para ler a Fenomenologia do Espírito**. Roteiro. São Paulo: Edições Loyola.
- O'NEILL, J. (1996). **Hegel's dialectic of Desire and recognition**. Texts and Commentary. New York: State University of New York Press.
- PHILONENKO, A. (1993). **Lecture de la "Phénoménologie de Hegel"**. Préface – Introduction. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.
- SANTOS, J. H. (2007). **O trabalho do negativo**. Ensaio sobre a Fenomenologia do Espírito. São Paulo: Edições Loyola.
- SOUCHE-DAGUES, D. (1986). **Le cercle hégélien**. Paris: Presse Universitaire de France.
- TINLAND, O. (2003). **Maîtrise et servitude**. Phénoménologie de l'esprit. (B, IV, A). Paris: Ellipses Éditions.