Georg Wilhelm Friedrich Hegel

A primeira Filosofia do espírito

Tradução do castelhano, sobre a tradução de Julio De Zan e nota sobre a tradução Pedro Geraldo Aparecido Novelli

Oficina Universitária
Cultura Acadêmica Editora

A primeira Filosofia do espírito

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

A primeira Filosofia do espírito

Tradução do castelhano, sobre a tradução de Julio De Zan e nota sobre a tradução Pedro Geraldo Aparecido Novelli

Marília/Oficina Universitária
São Paulo/Cultura Acadêmica
2026

Copyright © 2026, Faculdade de Filosofia e Ciências

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Câmpus de Marília

Diretora
Dra. Ana Clara Bortoleto Nery
Vice-Diretora
Dra. Cristiane Rodrigues Pedroni

Conselho Editorial
Mariângela Spotti Lopes Fujita (Presidente)
Célia Maria Giacheti
Cláudia Regina Mosca Giroto
Edvaldo Soares
Franciele Marques Redigolo
Marcelo Fernandes de Oliveira
Marcos Antonio Alves
Neusa Maria Dal Ri
Renato Geraldi (Assessor Técnico)
Rosane Michelli de Castro

Parecerista
Prof. Dr. Danilo Vaz Curado Ribeiro de Menezes Costa
Professor lotado no Bacharelado e da Licenciatura em Filosofia, Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da Universidade Católica de Pernambuco (Unicap).

Característica
Tradução da edição em castelhano La primera filosofía del espíritu (ISBN 978-987-1501-88-5), preparada por Julio De Zan (in memoriam), com introdução, notas e estudos anexos elaborados a partir de pesquisas realizadas durante seu estágio no Arquivo Hegel, na Alemanha.

Ficha catalográfica

H462p
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831.
A primeira filosofia do espírito / Georg Wilhelm Friedrich Hegel ; tradução do castelhano, sobre a tradução de Julio De Zan e nota sobre a tradução, Pedro Geraldo Aparecido Novelli. – Marília : Oficina Universitária ; São Paulo : Cultura Acadêmica, 2026.
183 p.
Tradução do castelhano: La primera filosofia del espíritu : Jena 1803/04.
Título original: Jenaer Systementwürfe I, Teil III: Philosophie des Geistes (Gesammelte Werke ; Bd 6)
Inclui bibliografia
ISBN 978-65-5954-692-3 (Impresso)
ISBN 978-65-5954-693-0 (Digital)
DOI https://doi.org/10.36311/2026.978-65-5954-693-0

1. Filosofia alemã. 2. Consciência. 3. Espírito. 4. Fenomenologia. I. Zan, Julio de. II. Novelli, Pedro Geraldo Aparecido. III. Título.

CDD 193.5

Telma Jaqueline Dias Silveira –Bibliotecária – CRB 8/7867

Editora afiliada:

Associação Brasileira de
Editoras Universitárias

Cultura Acadêmica é selo editorial da Editora UNESP
Oficina Universitária é selo editorial da UNESP - campus de Marília

Este trabalho está licenciado sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Epígrafe

A grande desgraça das nações pobres é que em vez de produzirem riqueza, ela produz pobres.

Mia Couto

Dedicado ao Bem de Bárbara e Renan.

Agradecimentos

À Senhora Maria Elena Candioti, esposa do Professor Julio De Zan, pela possibilidade de apresentar parte da rica produção de seu marido ao público brasileiro;

À Senhora Professora Diana Maria López pela generosidade de sua atenção e participação na apresentação dessa tradução;

Ao Professor Horacio Martin Sisto pela amizade e ajuda nos contatos com a Argentina para viabilizar a presente tradução;

Aos Senhores Renato Geraldi e Gláucio Rogério de Morais, pelo excelente trabalho e dedicação merecedores como os funcionários técnicos administrativos de todas as 'referências'.

SUMÁRIO

Sobre o Professor Julio De Zan *15*
Diana María López

Sobre o texto traduzido por Julio De Zan *19*
Pedro Geraldo Aparecido Novelli

Nota sobre a tradução *31*
Pedro Geraldo Aparecido Novelli

A primeira Filosofia do espírito

Introdução do tradutor do alemão ao castelhano Julio De Zan *33*
Nota sobre o começo e o final da *Filosofia do espírito de 1803/04* *37*
Uma troca de paradigma *42*
A tradução *46*
Subtítulos, notas, agregados entre parênteses, tipografia *48*

Filosofia do espírito (1803/04)

Fragmento 15 ..... *53*
Aspectos gerais da Filosofia do Espírito *53*

Fragmento 16 ..... *55*
III. Filosofia do espírito *55*

Fragmento 17 ..... *57*
Antecipação sintética do processo da consciência ao espírito *57*

Fragmento 18 ..... *59*
A Consciência *59*
A essência da consciência *59*
Os momentos constitutivos da consciência *64*

Fragmento 19 ..... *69*
Espírito teorético e espírito prático *69*

Fragmento 20 ..... *71*
Primeira Potência. A Linguagem *71*
Sensação e consciência *71*
Imaginação e recordação *72*
Memória e linguagem *75*
A linguagem e os conceitos do entendimento *76*
O realismo e o idealismo *79*
A reflexão absoluta da consciência *81*

II. A Potência da Ferramenta *85*
A passagem da potência teórica à potência prática *85*
O desejo e o trabalho *86*

Fragmento 21 ..... *89*
III. Potência da Família *89*
A relação dos sexos *89*
A educação do filho *90*

Fragmento 22 ..... *95*
O Reconhecimento *95*
A consciência como o saber-se reconhecido *95*
A luta pelo reconhecimento *97*
A superação da consciência como totalidade *99*
A realidade da consciência como espírito *100*

A formação do espírito do povo *105*
Vida e obra *105*
A linguagem de um povo *108*

Trabalho e Propriedade *111*
O trabalho, a ferramenta e a produção industrial *111*
A divisão do trabalho, o mercado e o dinheiro *114*
A posse e o direito de propriedade *117*

Notas Críticas dos Editores Alemães *119*
Sobre referências implícitas a outros autores *119*

Glossário *125*
Lista Alfabética dos Termos em Castelhano *125*
Alemão-Castelhano *125*

Estudos *143*
Julio De Zan
A linguagem e a intersubjetividade na Filosofia do espírito de 1803/04. *145*
O conceito de linguagem *149*
A realidade da linguagem: o mundo intersubjetivo *153*
Nota sobre a recepção hegeliana da filosofia da linguagem de Johann Georg Hamann *159*

A luta pelo reconhecimento..... *163*
Pressuposto da linguagem e da intersubjetividade..... *163*
Questões epistêmicas do conhecimento *164*
A luta pelo reconhecimento e um novo conceito de política..... *170*
Realismo político x moralismo..... *177*

SOBRE O PROFESSOR JULIO DE ZAN

A obra de Julio De Zan (1940-2017) emana um interesse extraordinário pela noção de liberdade no idealismo alemão, com especial atenção à Filosofia do Espírito de Hegel, uma preocupação sistemática que dá aos seus escritos uma energia inesgotável e o ponto de encontro — e de partida — de perspectivas diversas e sempre renovadas.

Professor, pesquisador, ensaísta, crítico... pertenceu ao universo daqueles que escrevem com o corpo, deixando nele a incisão do estilo cuja fissura é a marca da experiência. Distanciando-se sempre de um "humanismo leviano", optou por um modo de vida com coerência interna e posições claras, que defendeu publicamente com originalidade e paixão, com um olhar compreensivo, mas firme, evitando tanto a lentidão generalizada da resposta ética quanto a pressa em defender acriticamente as últimas "descobertas". Nunca esteve alheio às grandes controvérsias em torno da globalização e aos desafios à democracia em um mundo dividido entre a preservação das tradições e a necessidade de um quadro plural e tolerante de convivência diante da mudança, das diferenças e dos conflitos.

Alcançou um estilo reconhecível, uma voz própria e uma abordagem singular a temas que considerava universais. Defendeu o trabalho intelectual como forma sistemática, metódica e rigorosa de se engajar intensamente na reflexão filosófica sem perder a profundidade, ciente dos riscos de transformar o que se faz em uma tarefa responsável, mas rotineira, previsível e fiel a um mesmo registro. Seu trabalho foi bastante pioneiro, capaz

de estabelecer no pulsar da vida acadêmica a inevitável e necessária — mas nunca suficiente — tensão entre teoria e prática.

Nada do que Julio De Zan fez poderia ser concebido sem a pulsão pelo conhecimento, sem a tenacidade de moldar o diagrama de um pensamento vital. Ele escreveu artigos, conferências e livros. A atividade de escrever, literalmente, em um momento o ajudou a compreender as coisas e, em outro, o ajudou a continuar. Ao ler, citar e traduzir, ele encontrou uma continuidade feliz. Seus textos respondem a um processo semelhante: comover-se com o que estava descobrindo e torná-lo algo tão íntimo quanto revelador. Ele escolheu como caminho uma prosa delimitada e precisa, sem excessos, voltada para transcender o textual para se fixar plenamente no âmago da existência. É tentador descrevê-la com as palavras de Lévi Strauss: "Solvência conceitual, atenção raciocinada, obstinação científica e retórica da imaginação."

Sua escrita é uma obra de pensamento alegre, administrada com lucidez e sutileza. Com uma escrita reflexiva, profunda e ágil, o leitor é convidado a desfrutar da possibilidade de sentir sua inteligência em ação em uníssono com sua sensibilidade. Fixado no pulsar da vida do conceito, o texto direciona o olhar para o que realmente importa, desmantelando conclusões aceitas para alcançar o que está vivo na questão, alterando o que é dado como sabido. Uma força propulsora cuja história só termina com o fim da vida: um espírito-guia que é, simplesmente, um espírito-vetor em busca do conhecimento como meta sempre atingível, sempre adiada.

Ele compreendia os altos e baixos da "academia" diante dos desafios do profissionalismo e como o sistema pode nos forçar a uma atividade cuja única perspectiva é a permanência. Nesse contexto, a densidade do conceito de autonomia e a necessidade de integrar as regras de troca, trabalho em equipe e diálogo interdisciplinar estão sempre em jogo. A demanda e o cuidado com esse terreno eram algumas de suas preocupações centrais. Ele próprio, um trabalhador naquela circunstância de espaço, modo e tempo que chamamos de "esfera pública", sabia que ela constitui o lugar por excelência, que, devido à sua empatia comunitária, é tanto a arena para resolver conflitos quanto para conduzir o diálogo que permite a construção gradual de uma autoconsciência independente.

A esfera pública é uma superfície de contato. Uma transferência de experiência individual que se torna compartilhada. Aqueles que, com força imaginativa, só conseguem se ver, encontram-se isolados no meio da humanidade. Uma solidão que Julio De Zan jamais conheceu. Tudo em sua obra se orienta para a confirmação de uma certeza: o "céu estrelado acima de nós" é um meio de orientação e, nesse sentido, uma metáfora para a vontade pela qual sempre podemos nos encontrar.

Diana María López
Universidad Nacional del Litoral
Santa Fe-Argentina
Agosto 2025

SOBRE O TEXTO TRADUZIDO POR JULIO DE ZAN

Em 2001 tive a honra e o privilégio de conviver com o Prof. Dr. Walter J. Jaeschke (in memoriam), então diretor do Arquivo Hegel da Universidade Ruhr de Bochum, RUB, Bochum, Alemanha. Dele ouvi as seguintes palavras: "A filosofia hegeliana permite, pede, exige que seja diferentemente interpretada". Tal afirmação talvez possa ser dita da filosofia no geral, mas certamente, ainda mais, da filosofia hegeliana pela sua construção dialético especulativa. A compreensão dinâmica e sempre efetiva do ideal e do real contribui muito para isso. Nesse sentido entendo que a filosofia de Hegel é de forma marcante e determinada uma filosofia cujo tônus maior encontra-se na política. Minha compreensão é que pelo menos três quartos de todos escritos de Hegel versam sobre a política mesmo quando os temas considerados não façam menção direta à política. Textos como o da *Ciência da Lógica, As Lições de Estética* e da Religião não deixam de se direcionar e fazer todo sentido no contexto da política ou em sentido largo das relações intersubjetivas.

A tradução aqui apresentada da *Primeira Filosofia do Espírito* ou do Primeiro Esboço do Sistema de Hegel é um excelente exemplo do que se afirmou acima. A consideração dada por Hegel ao espírito é a consideração dada ao que o ser humano tem sido através do que tem pensado, desejado e feito ao longo do palco sagrado da história. Ainda que a história seja o negativo é nela e por ela que o espírito se faz ou vem a ser o que é e se afirma como tal. As instituições e práticas sociais expressam a razão de forma

coletiva e histórica. Aí se manifesta um „nós“ que não é mera aglomeração, mas organização social e política que se quer de uma certa forma mesmo que às vezes isso apareça de modo distorcido. A distância que existe entre o ideal e o real já teria sido percebida por Platão com sua contraposição entre o mundo das ideias e o mundo sensível. Para Hegel a verdade não se encontra fora do mundo ético ou das instituições, da história. Hegel discorda de Kant para quem a verdade pode estar presente na história, mas, ela não pode ser conhecida. Pode somente ser discutida e considerada. Para Hegel isso é incoerente, pois tal consideração precisa reconhecer a verdade presente e a verdade somente pensada já é a verdade presente. Além do mais a verdade encontra-se na vida ética e a história é a realização da razão. Assim, a consideração da sociedade como uma coletividade que não compreende seu aspecto simbólico, ou seja, o que vai além dos indivíduos que constituem o coletivo, perde de vista a complexidade das ações coletivas e das instituições. O Estado, por exemplo, é mais do que o coletivo de funcionários. O aspecto institucional, simbólico e normativo caracteriza o Estado e permite reconhecer o bem e o mal nas relações interpessoais. Buscar uma mudança social a partir de ideias utópicas ou simplistas que se baseiam na crença de que as pessoas são boas é ignorar, por exemplo, que o estabelecimento de uma instituição não se calca no mero empirismo ou pragmatismo, mas na compreensão da experiência coletiva histórica que se orienta pela racionalidade real ou pelo que já se desenvolveu em termos práticos ainda que imperfeitos. É a capacidade humana de pensar, agir e avaliar conjuntamente que molda o que se institui como vida em comum.

Não é porque não se vive num mundo ideal que se pode simplesmente ignorar a sabedoria incorporada nas instituições historicamente criadas. As instituições devem se pautar pelo que é racional e praticável em compartilhamento pelos seres humanos. Desse modo não são ideais perfeitos que orientam a formação da realidade humana, mas os ideais que se adaptam ao que é a realidade. Focar somente nas ideias, nos conceitos e doutrinas é perder de vista como isso tudo é formado, como se estruturou. A apresentação, a estrutura lógica não podem ser desprezadas. Centrar-se sobre o conteúdo é desconsiderar as condições pelas quais a constituição dos conteúdos é realizada. Ou seja, perde-se de vista o que **fundamenta** a validade de um conteúdo, como se distinguem as coisas e como se racioci-

na normalmente com base nelas. Por isso, a filosofia nunca deve ser sobre 'descobrir verdades, dizer verdades ou espalhar conceitos corretos'. O foco está no **uso concreto**, no **valor real** das ideias (como no pragmatismo de William James), e não apenas em seu conteúdo abstrato. A filosofia, então, **não diz o que é verdade**, mas comenta criticamente as formas do pensar, com o objetivo de mostrar **como pensar melhor**. A filosofia é método e não doutrina. É comentário e não dogma. A filosofia, no entanto, não é uma repetição de verdades perenes. O senso comum não precisa da filosofia para conduzir a existência, porém a tradição religiosa e a moral corrente diante dos desafios da modernidade acabam por indicar que uma reflexão filosófica sistemática mais aprofundada se faz necessária.

Desse modo a filosofia se esmera em mostrar um bom uso da razão e não em oferecer verdades objetivas ou focar somente em conteúdos tomados como prontos e acabados.

A filosofia não se caracteriza em repetir verdades tidas como eternas, mas por oferecer um pensamento crítico diante da complexidade do mundo. Isso não é necessário para que alguém se torne uma boa pessoa. No entanto, os pensadores de hoje não estão isentos de buscar uma reflexão mais abrangente e atual.

O que é bom e correto é amplamente divulgado e visto no cotidiano. Então, por que ainda falar sobre isso? Já não é de conhecimento universal? Ou ainda não sabemos nada sobre o bem e o correto ou justo? Ou talvez o que sabemos é merecedor de dúvida?

Talvez nos falte ainda uma fundamentação racional do Estado, da justiça, do direito que não se contente com o factual, o positivo ou o acordado socialmente. Nenhuma autoridade externa pode garantir plenamente a racionalidade da vida. Para além dos fatos e dos sentimentos faz-se necessária uma normatividade objetiva.

O texto da *Primeira Filosofia do Espírito* de Hegel explicita os interesses do jovem Hegel. Costuma-se pensar que jovens são empolgados e que suas ideias e interesses resultam de arroubos quase que intempestivos. Talvez isso possa ser aplicado também a Hegel e seus colegas do Seminário de Tübingen e sua reação aos acontecimentos na vizinha França

por ocasião da revolução francesa. Poderíamos voltar ainda mais um pouco no tempo de Hegel para o período de Stuttgart quando então durante os estudos no ginásio o adolescente Georg escreveu seu primeiro diário. Nesse escrito por vezes classificado como fazendo parte de uma miscelânia Hegel se manifesta sobre a comemoração do aniversário da reforma protestante. Esse mesmo acontecimento é tratado por Hegel em suas obras de maturidade. A revolução francesa é celebrada por Hegel com uma taça de vinho todos os anos de sua vida além de fazer parte importante de seu pensamento, mais elaborado (?), em quase todos os seus escritos filosóficos. Nesse sentido não seria leviano afirmar que as escolhas que são feitas durante a juventude jamais são abandonadas na idade adulta. Pelo contrário, elas se tornam balizas para o pensar e o agir apesar de muitas vezes serem traidas, esquecidas e quase abandonadas. O início da atividade filosófica por alguém não invariavelmente contém um germe revolucionário, uma intenção de mudar o mundo, mudar a ordem das coisas. Às vezes o que se consegue mudar é somente a própria vida! Isso pode não ser pouca coisa porque, sendo possivelmente exagerado e obtuso, a filosofia não muda a vida, mas é a vida que muda a filosofia. Com atrevimento poder-se-ia dizer que a vida não precisa da filosofia. É a filosofia que precisa da vida! Como diria Hegel a filosofia sempre chega atrasada. Por isso, todo pensamento abstrato ou que se expressa por conceitos aparentemente por demais inteligíveis exige seres humanos capazes de desenvolver tal manifestação. Ainda parodiando Hegel um ser humano sem relações não é ninguém o que indica que é a partir de um contexto que o ser humano se constitui como tal. Suas capacidades, habilidades, interesses, etc formam-se a partir daí. Não há ser humano sem outros seres humanos e segundo forem os seres humanos de um certo contexto ter-se-á certos seres humanos ou ainda seres humanos incertos que podem ser certos para certos contextos. Certos contextos são muitas vezes contextos incertos. É por isso que para certos contextos seres humanos incertos fazem muito sentido assim como para contextos incertos certos seres humanos são considerados.

Hegel jamais esteve à frente de seu tempo, mas foi sempre filho de seu tempo e levou seu tempo em grande consideração. Sua filosofia e, conforme pensava, toda filosofia é seu tempo apreendido no pensamento. Hegel não traz uma filosofia para o mundo, mas o mundo para a filosofia. É o

que acontece e o que aconteceu que é, para Hegel, efetivo e merecedor de toda inteligibilidade. Afinal, o mundo está pronto embora não terminado e a filosofia está sempre se fazendo e refazendo como o tapete de Penélope invocado por Hegel no prefácio à *Filosofia do direito*. No entanto, Hegel também estava convencido de que pensar o mundo já é transformá-lo porque o mundo uma vez pensado não é mais o mesmo mundo. Isso não se deve a qualquer força esotérica do pensamento, mas exotérico. O objetivo do pensar segundo Hegel é, por exemplo, traduzir conceitualmente temas como a liberdade, o direito, o Estado, a cidadania que ele já reconhece estabelecidos no cotidiano das pessoas, mas que estão envoltas numa compreensão especulativa. Hegel não introduz novidades, mas se empenha em demonstrar como o que já está em curso pode ser compreendido filosoficamente. Enfim, Hegel busca expor como o que se instituiu historicamente já se pensou. Um outro exemplo poderia ser a Filosofia do direito como uma análise lógica do conceito e da ideia do direito em relação com o que já se desenvolveu historicamente, ou seja, o Estado e a pessoa. Além disso, Hegel se esmera em demonstrar como o direito é pensado e praticado com base no que se tem pensado sobre ele. Assim, não é suficiente descrever o direito empiricamente nem historicamente, mas se faz necessário que se compreenda o mesmo filosoficamente ou que se explicite as razões de sua razão de ser. A dificuldade do texto de Hegel reside em sua linguagem lógica e reflexiva que não condiz simplesmente com o contar de uma história ou de fatos. Mas, isso pode ser aprendido porque os seres humanos desenvolvem expressões do extraordinário sobre si mesmos a partir do processo histórico que os prepara para tanto. A formação ou educação como um levar de um lugar para outro é o que os seres humanos desenvolvem a partir dos cuidados que dispensam uns aos outros desde que nascem.

A coisa pensada não é coisa. É a coisa pensada. A coisa pensada é a coisa e também não é a coisa. A coisa não é algo. É seu processo, seu vir-a-ser. É sua história. O pensar é o esforço, o empenho para apreender a coisa ficando atento à coisa e não subjugando a coisa. Não é a construção subjetiva da coisa. Não é a coisa para mim. É a coisa ela mesma na medida em que é respeitada como algo outro, objetiva e não mera projeção. O pensar não constrói a coisa, mas é construído por ela. A construção do pensar pela coisa constrói a coisa pensada ou o pensar da coisa. É nesse

sentido que a coisa não se esgota no pensar e nem o pensar se esgota na coisa. A coisa sempre escapa ao pensar que não se coloca historicamente porque a coisa é histórica. O pensar igualmente se faz história porque não pode deixar de ser um ser aí. Desse modo o pensar aparece sempre como um pensar que encarna o pensar, mas que não esgota o pensar. Pensar e coisa se entrelaçam de forma a se constituírem mutuamente. O caráter fugidio da coisa em relação ao pensar expõe a dinamicidade da coisa e exige a mesma dinamicidade do pensar para apreender a coisa. Se, a coisa sempre foge do pensar, o pensar, por sua vez, não pode fugir da coisa sob o risco de se enclausurar em si mesmo numa postura solipsista. Para Hegel não se trata de fazer a coisa ser no pensar, mas de fazer o pensar ser na coisa ou ser pensar num outro de si que é a coisa. A coisa em si não é inacessível. A coisa é pelo pensar tanto quanto o pensar é pela coisa.

Hegel pensa a coisa no que ela é, ou seja, como lógica, natureza, história, política, arte, religião, ciência e filosofia. Ao pensar a coisa da lógica Hegel também busca pensar a lógica da coisa, assim como a coisa da política e a política da coisa, etc. O atrevimento hegeliano não se resume na filosofia que fala sobre a coisa, mas vai além com a coisa que fala na filosofia. Essa atenção acurada de Hegel em relação à coisa ou o permanecer na coisa onde a coisa está se traduz nos esboços da *Primeira Filosofia do Espírito*. Os editores alemães, conforme relata o Prof. De Zan, reuniram diversos fragmentos sob o tema de um primeiro esboço para um sistema de filosofia. É digno de nota que a *Primeira Filosofia do Espírito* reúne matérias que de forma indelével explicitam a veia política do jovem Hegel. Os fragmentos foram enumerados pelos editores de acordo com uma relação considerada entre os objetos tratados por Hegel e pressupondo um possível ordenamento para as preleções em Jena. O conjunto formado pelos fragmentos de 15 a 17 versa sobre os aspectos gerais da Filosofia do espírito. O *Fragmento 15* considera a constituição da autoconsciência em relação a outra autoconsciência, pois a consciência de si não é algo isolado ou dado de forma natural. Ela se põe enquanto tal através e com outra consciência de si ou pelo reconhecimento entre sujeitos. Ser autoconsciente de si é ser consciente do outro. Daí, o desconhecimento do outro implica no desconhecimento de si. O *Fragmento 16* tem como consideração o desejo que constitui a autoconsciência que não tem por finalidade somente objetos,

coisas, mas outra autoconsciência. O desejo move a autoconsciência na direção de outra autoconsciência para se afirmar através de uma outra seja identificando-se ou diferenciando-se em relação à outra. Ser como ou não ser como apossando-se do outro para ser em si ou simplesmente ser. O *Fragmento 17* insiste e aprofunda a questão da autoconsciência que chega ao conhecimento de si pelo reconhecimento que recebe de uma outra autoconsciência. O reconhecimento pode não ser dado, mas pode ser forçado ou imposto como o que se quer para si. A insistência, por exemplo, na diferença que pode desembocar na submissão, subjugação, intimidação do outro cria a animosidade, o conflito pelo qual se busca obter o reconhecimento. Trata-se da negação do outro, da afirmação de que não se é o outro para a partir daí obter a própria afirmação, a autoafirmação.

Os *Fragmentos 18* e *19* tratam da consciência. O *Fragmento 18* apresenta a essência da consciência enquanto liberdade. A liberdade é uma realização que se dá entre consciências livres. Assim a liberdade é concreta e não mera afirmação formal, pois é o que se pode constatar na relação entre sujeitos que se reconhecem livres um pelo outro e com o outro. O *Fragmento 19* explora os momentos constitutivos da consciência. Estes momentos são a certeza sensível, a oposição ou mediação e a reconciliação. Inicialmente a consciência se toma com algo dado aí imediatamente. Em seguida ela entra em conflito com o mundo e consigo mesma e se afirma pela negação do que se opõe a ela. Finalmente, ela reconhece que não somente se diferencia do mundo ou das coisas, mas também se identifica com estes porque é assim que se reconhece em si. O outro não é somente um outro, mas é também um eu e seu próprio eu.

No *Fragmento 20* Hegel aborda a primeira potência que é a linguagem. É pela linguagem que a consciência se objetiva diante de outra consciência. É uma forma sensível pela qual a universalidade se estabelece e a coisa, por exemplo, do direito, pode ser reconhecida e compartilhada. Nesse mesmo *Fragmento* Hegel discute a potência da ferramenta pela qual a consciência também se objetiva porque é um prolongamento do corpo e a expressão da ação consciente sobre o mundo, a natureza, o objeto. A ferramenta é um meio ou mediação pelo qual o sujeito se objetiva, agindo sobre o meio e sobre si, pois rompendo a determinação natural e conscien-

te de sua intervenção estende-se sobre o que o determina imediatamente. Aqui o mundo da cultura ou o espírito se forma ciente de si.

O *Fragmento 21* consiste na apresentação da potência da família. A família é a primeira união ética na qual o indivíduo não vive mais somente para si, mas em relação com outros através dos laços do sentimento, do dever e do reconhecimento de uns pelos outros. A família desenvolve a sociabilidade e a liberdade para além de qualquer relação jurídica ou contratual. O amor ganha espaço com o elo que une os indivíduos que se reconhecem não como estranhos, pois são pais, filhos, cônjuges. O indivíduo ganha identidade concreta porque deixa de ser uma abstração subjetiva porque é revelado para o social que a família já constitui. A unidade comunidade-indivíduo é promovida pela família, pois o indivíduo ganha consciência de si, de sua especificidade e ao mesmo tempo se vê numa totalidade mais ampla de si.

No *Fragmento 22* os temas do reconhecimento, da formação do espírito de um povo e do trabalho e da propriedade são desenvolvidos por Hegel. O que há de comum entre tais temas é que a liberdade e a consciência somente se realizam efetivamente na coletividade. Novamente o reconhecimento somente se dá com o encontro ou relação com o outro. Um povo marcadamente espiritual é um povo que tem ciência do que cultua e cultiva porque o faz intencionalmente, formalmente, institucionalmente e não por acaso. E o trabalhar e o apropriar não são atividades arbitrárias e indeterminadas. Trabalha-se sempre para alguém, com alguém assim como a apropriação passa pelo aval de um ordenamento compartilhado. O eu se descobre como um nós que se vê realizado num contexto que compartilha e conjuntamente assume. Instituição e cultura encontram-se na formação do indivíduo que é chamado a ir além do próprio desejo desejando o desejo dos outros assim com os outros passam a desejar o desejo do indivíduo. Liberdade e consciência não são abstrações, mas realizações históricas que por mais que apresentem mazelas não podem ser efetivas senão por um processo que universaliza pelas particularizações ao longo do tempo. Direito, moral, costumes, religião são formas históricas pelas quais um povo se espiritualiza, se torna cultura.

Como escreve Hegel no Prefácio à *Fenomenologia do Espírito* a verdade aparece no fim. Por isso, os fragmentos iniciais têm sua verdade no

Fragmento 22 no qual Hegel explicita que na universalidade da coletividade, das uniões éticas toda particularidade se efetiva em sua plenitude. Toda individualidade se confirma na coletividade que efetiva toda individualidade. Os fragmentos iniciais possuem um viés marcadamente universal, mas com a substância abstrata criticada por Hegel em sua *Filosofia do direito*. O *Fragmento 22* mostra que a universalidade suprassume a abstração passando pela particularidade, pelo inserir-se em contextos de relação intersubjetiva que também precisam avançar até a unidade universal-particular do singular. Portanto, não basta nem somente o universal nem somente o particular, mas se faz necessária a relação entre esses dois momentos. Outra forma de dizer isso seria afirmar a importância do indivíduo diante da sociedade e da sociedade diante do indivíduo. Nas palavras de Hegel em sua *Filosofia do direito* nem somente direitos que podem desembocar no descompromisso nem somente deveres que incidem numa tirania. Hegel já mostra nos fragmentos da *Primeira Filosofia do Espírito* que indivíduo e sociedade precisam se reconhecer um no outro, pois a relação entre tais aspectos é orgânica ou não há um sem o outro.

O período no qual os fragmentos são produzidos é o mesmo que gesta o texto da *Fenomenologia do Espírito* que contém o reconhecimento de Hegel de que a modernidade irrompe na história e traz consigo desafios aparentemente insolúveis como, por exemplo, a "descoberta" da subjetividade e com ela a manifestação da individualidade que se opõe a toda forma de objetividade. O indivíduo advoga para si toda sua autodeterminação que não deixa de desembocar ou pelo menos beirar o individualismo seja da arbitrariedade seja da indeterminação. Conforme mencionado anteriormente Hegel parece aqui ser o ser humano certo em tempos incertos. Pela primeira vez os problemas da reconhecida sociedade moderna são tratados como questões filosóficas. A filosofia com Hegel não teme imiscuir-se em questões humanas com o risco de se perder ou degradar como o filho pródigo que desce às raias últimas exemplificadas com o tratamento dado aos porcos. Já nesse período Hegel chama a atenção para o tema da técnica. Esta é identificada como manifestação do espírito, relacionada ao trabalho e também à liberdade. A técnica não surge como um acaso ou acidente, mas como o que se quer e se reconhece no que se faz e como se faz. As primeiras transformações nas formas de produção e manutenção da vida hu-

mana, por exemplo, na idade média que implanta a tecelagem que suplanta a manufatura artesanal tendo em horas o que somente seria obtido em dias, semanas afeta profundamente as relações humanas e as condições de vida de muitos. No entanto, para Hegel a técnica é um meio para o espírito e não sua subjugação. A técnica não é um fim em si mesma, mas meio para a promoção do espírito que ao agir sobre a natureza não a subjuga nem a elimina, pois é nela que ele se reconhece não como um estranhamento. Por isso, a técnica é a realização da relação do sujeito e do objeto como atividade prática racional. Trata-se da formação do sujeito, do ser humano diante de um outro no qual ele se reconhece com seu agir que ao formar algo para si acaba também por se formar em contrapartida. Portanto, não se trata de mera atividade manual, mas do exercício da autodeterminação do sujeito, do ser humano, do espírito que efetiva a racionalidade por saber o que quer, como quer e para que quer. A técnica é a liberdade em curso do sujeito que reage e age sobre o que é e o que é para si. Moralidade e eticidade encontram-se pela técnica em gestação porque o sujeito determina para si o que quer e se confronta com outros quereres com os quais sua subjetividade se objetiva ou se faz concreta nas interrelações. Com o reconhecimento da técnica Hegel não está antecipando coisa alguma, mas demonstrando seu olhar atento ao que ocorre em seu tempo e mundo.

Hegel trata nos *Fragmentos* em questão também o trabalho. De forma imediata o trabalho, para Hegel, aparece como atividade do indivíduo que busca a satisfação de suas necessidades e, concomitantemente, desenvolve a posse do que o satisfaz. Esse momento se caracteriza muito mais por uma ação espontânea e até instintiva pela qual o indivíduo aos poucos reconhece que faz algo, mas sempre motivado pelo que necessita, pela falta. Ainda não há ciência de um fazer teleológico, Conta o momento. Determina o momento que se impõe sobre o indivíduo. A exigência de preservação que se dá pela necessidade leva o indivíduo à busca incessante da satisfação que resulta em alguma acumulação ou criação de sobras que instauram a dialética da atividade intermitente. O indivíduo não passa a buscar sempre sua satisfação através da produção, mas permanece no consumo. Com isso o indivíduo é levado aos poucos à ciência de sua atividade que se formaliza no que ele passa a reconhecer como a realização de sua satisfação. Na repetição de sua atividade para se satisfazer o indivíduo

desenvolve a si mesmo no desenvolvimento de uma habilidade, ou seja, seu fazer. Ele vem a saber de si no saber de seu fazer. Mas, o indivíduo não está sozinho. Ele já se encontra com outros mais próximos ou não de si. Os mais próximos se beneficiam do que produzem e os não tão próximos se interessam pelo que os outros produzem. O que um indivíduo faz é reconhecido pelos outros. Todos passam a ensinar e a aprender. Aqui se tem trocas, partilhas que constituem a universalização do trabalho pela qual a particularidade instintiva de sua natureza é superada ou suprassumida. O que é feito para si pelo indivíduo é feito também para todos ou outros mais que não somente ele mesmo. O regramento da atividade de trabalho, pois o indivíduo não faz de qualquer jeito e não está sempre começando do zero como não soubesse mais o que fazia, funda a consciência sobre o fazer do trabalho e, com isso, a racionalidade no que se faz de quem faz. Há um domínio do indivíduo sobre si ao fazer assim como há um domínio sobre o que faz porque faz algo para si e para os outros conforme quer. O resultado do que faz não o surpreende porque é o que planejou. É o pensado pelo seu pensar. O trabalho permite que os indivíduos se reconheçam no que fazem, em sua atuação sobre as coisas. Não estão lidando com limites instransponíveis nem com o desconhecido, mas com algo com que se relacionam e no qual se veem. Mais do que uma atividade econômica o trabalho se revela atividade de reconhecimento, de subjetividade e construção social. Assim, o trabalho não somente faz o indivíduo, mas também faz o outro de modo que o que se tem é uma relação de todos.

Contudo, Hegel não é um romântico que desconhece que o trabalho fonte de toda apropriação não padeça do feitiço que se volta contra o feiticeiro, isto é, de se tornar o próprio trabalho propriedade, apropriação por alguém. A fonte da coisa torna-se a coisa da fonte ou o que faz tudo é transformado em algo feito, intercambiável, trocado, comprado, vendido. Hegel percebe seu tempo sendo momento de desumanização do humano. A origem de todo bem passa a ser também um bem a ser consumido. É o que representa a manufatura para Hegel como um mecanismo de concentração, de acumulação. Hegel viu muito bem já no período da elaboração dos fragmentos o processo de autonomia da sociedade civil burguesa como reino do interesse que atomiza as relações esfacelando a coletividade em nichos produtivos diante do Estado através de um conflito sistêmico. Tudo

isso se realiza numa manifestação universal mercadológica que Hegel identifica em toda parte. O que Hegel trata nos *Fragmentos* que compõem a assim denominada *Primeira Filosofia do Espírito* são a expressão do espírito na vida de um povo ou como o espírito se manifesta. Nesse momento Hegel ainda toma o espírito em concomitância com a efetivação da vida e não como precedendo a mesma. Este é um aspecto que Hegel parece alterar em seus escritos posteriores, mas ele jamais abandona a necessidade de que a filosofia precisa estar atenta aos acontecimentos. Os problemas considerados por Hegel nos *Fragmentos* foram durante muito tempo deixados de lado pela tradição acadêmica da filosofia e, ele não temeu imiscuir-se com as ditas coisas mundanas pondo a elevada atividade filosófica a perder. Pelo contrário, Hegel faz da filosofia uma ocupação maiúscula em seu tempo revelando sua pertinência e extrema significância trazendo o pensar crítico e denso para o que parecia ser secundário e até fútil.

A questão posta por Hegel ao pensar a vida em suas manifestações mais fundamentais é "O que se quer quando se faz filosofia"? Sim, o que se quer? Junta-se a essa questão uma outra não menos desafiadora: "Desde onde se quer quando se faz filosofia"? Hegel inegavelmente quis a filosofia desde os excluídos da história como sua Alemanha que não somente não tinha reconhecimento algum de outros povos e nações, mas não desempenhava papel algum na ordem dos eventos. A afirmação herética que gostaria de expressar aqui finalmente é que a filosofia hegeliana é uma filosofia para os mais vulneráveis, pois estes precisam de maior e mais consideração. Afinal, a humanidade também reside aí por mais invisíveis que estes pareçam ser.

Pedro Geraldo Aparecido Novelli
Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências – FFC –
Da Unesp – campus de Marília - SP

NOTA SOBRE A TRADUÇÃO

A opção da presente tradução foi a apresentação do texto do Prof. De Zan respeitando a tradução do mesmo dos *Fragmentos* que compõem a assim denominada *Primeira Filosofia do Espírito* que constituem parte do volume 6 das obras reunidas, completas de Hegel sobre *Os Projetos de Sistema de Jena, parte 1*. Não houve a intenção de qualquer correção da tradução feita pelo Professor De Zan porque não se trata de um exercício comparativo, pois além do esmero do Professor De Zan, que estagiou no Arquivo Hegel, reconhece-se aqui a precisão do que foi levado a cabo pelo destacado pesquisador argentino. Nesse sentido a terminologia empregada assumiu as explicações dadas pelo Professor De Zan em inúmeras notas de rodapé.

Pedro Geraldo Aparecido Novelli
Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências – FFC –
Da Unesp – campus de Marília - SP

INTRODUÇÃO

O texto

O texto que aqui se apresenta pela primeira vez traduzido ao castelhano é um manuscrito inédito de Hegel que forma o tomo 6 das *Obras Completas*[1] editado por Klaus Düsing e Heinz Kimmerle com o título *Esboços do Sistema da época de Jena, I. O sistema da filosofia especulativa. Fragmentos dos manuscritos das lições sobre Filosofia da natureza e do espírito Jena 1803/04)*. Aqui se considera somente a II parte do manuscrito, ou seja, *Filosofia do espírito.* Os escritos identificados como o *Sistema de Jena*, com as partes sobre *Lógica e Metafísica* e *Direito Natural* que estão no tomo 5 eram a matéria para a *Filosofia do espírito*. Da primeira parte desse escrito sistemático: I *Lógica e Metafísica* não se conservou nenhum fragmento manuscrito. Outros rascunhos redigidos pouco antes do chamado "sistema de Jena", como "Lógica e metafísica", e sobre "Direito natural" (que era o título primeiro para a matéria da "Filosofia do espírito"), encontram-se editadas no tomo precedente HGW 5.

1 G.W.F. Hegel. *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschunhsgemeinschaft herausgegeben vom Rheinisch Westfälischen Akademie der Wissenschaften Düsseldorf publicado na Editora Felix Meiner de Hamburgo (1975). Esta edição preparada no Arquivo Hegel de Bochum, se considera a edição crítica definitiva dos escritos de Hegel, que substitui as edições anteriores. As referências a esta edição se realizam dentro do texto mediante a sigla HGW e indicando o volume e a página. Para esta edição se consultou também a edição de J. Hoffmeister , que deu a conhecer o texto com o título *Realphilosophie I*, (1932) reimpressa pela Editora Suhrkamp de Frankfurt.

O texto que se traduziu se compõe de diferentes fragmentos cuja sequência genética se desconhece, e cujo ordenamento foi decidido pelos editores atendendo o conteúdo temático e imaginando qual deveria ser seu lugar na estrutura da Filosofia do espírito tal como a concebe Hegel em seu período (HGW 6, p. 344). A edição crítica se limitou a enumerar os *Fragmentos* conforme a sua própria decisão de ordenamento, como *Fragmento 1, 2* e subsequentes, sem intercalar títulos e subtítulos no texto. O título geral do Tomo 6: *Esboço de sistema*, foi atribuído pelo planejamento geral da Edição. Os editores do volume reconhecem, contudo, no "Apêndice", que somente com importantes reservas os textos do manuscrito podem ser considerados como o primeiro esboço do sistema filosófico. Este título que não aparece em nenhum lugar no manuscrito, apoia-se no anúncio que o próprio Hegel fizera do projeto temático de suas *Lições* na Universidade de Jena para o semestre de inverno de 1803/1804, com o título de "Sistema de Filosofia especulativa". O que se sabe é que o manuscrito contém textos de Hegel para suas *Lições*. Aliás, o manuscrito também é conhecido como *Lições de 1803/04* que ele teria lido aos seus alunos conforme lista de presença, na qual Hegel reitera de próprio punho o título mencionado,[2] porém não sabemos com certeza se o autor leu e comentou efetivamente estes manuscritos em suas Lições que, não obstante, se conhecem também com o nome de *Lições de 1803/04*.

O título de "Sistema" pode ser enganoso devido à sua recepção e ao método de exposição. Hegel ensaiou três modelos de exposição que se sobrepõem: o primeiro é o das "potências", o segundo é o da "Filosofia teórica e prática" usado no corpo do texto e o terceiro seria a divisão de uma parte como A) existência formal da consciência e uma parte B) *Existência real* que não se trata da consciência, mas do espírito (cfr.: *Editorischer Bericht,* HGW 6, p. 350). Estas observações permitem a liberdade de ler os textos tal como chegaram anos de fato, ou seja, *como fragmentos*, sem forçar interpretações sistemáticas. A explicação de caráter fragmentário dos manuscritos permite em alguns casos aos avatares históricos da transmissão, ou seja, que nos chegaram incompletos pela perda ou pela encadernação de algumas folhas (se sabe que dos manuscritos inéditos de Hegel

[2] HGW, 6, Hamburgo, 1975, "Informe editorial" (*Editorischer Bericht),* pp. 352-353.

extraviaram-se cadernos ou convolutos inteiros, dos quais seus primeiros discípulos transmitiram notícias ou citações mais ou menos extensas). Em segundo lugar a forma fragmentária se deve diretamente ao fato de que o autor deixou inconcluso o desenvolvimento de sua exposição em muitos pontos, e o final fica incompleto, sem que haja indícios das causas ou motivos da suspensão da estrutura.

J. Hoffmeister, o primeiro editor dos fragmentos, os organizou já em uma estrutura sistemática, integrou diferentes redações do manuscrito num mesmo texto e deu ao conjunto o título de *Filosofia Real I* [3]. A edição crítica desarmou em parte a construção editorial. A composição dos fragmentos permite comprovar, segundo se detalha no informe editorial do volume correspondente (HGW, 6), que Hegel havia escrito um primeiro texto, o qual foi revisado e em parte reelaborado logo sobre a base do mesmo escrito anterior. De tal maneira, os manuscritos apresentam inúmeras correlações, exclusões e agregados interlineares, marginais, ao pé da página ou mediante folhas intercaladas, todo o qual ampliou também em parte a exposição primária.

(Isso permite caracterizar o manuscrito como expressão de um pensamento em ebulição que ensaia distintas formulações e se está revisando a si mesmo constantemente ao tópico do escrito. Com somente a leitura do manuscrito a ideia de sistema monolítico de Hegel é questionada. A lógica de Hegel já estava em curso nesse período, e vale também para nosso manuscrito o mesmo que J. M. Ripalda escreveu sobre a *Filosofia Real* de 1805/06: "que não supõe a lógica de nenhum dos esboços que Hegel escreveu nesse mesmo período". O que é claro é que em 1804/05 a estrutura sistemática da Filosofia de Hegel, e a ideia mesma de sistema, não se ajustam à forma que cobrará na *Enciclopédia,* e o texto não deve ser lido e interpretado, portanto, conforme os esquemas conceituais posteriores. Nesta *Filosofia do espírito* cada tema parece ter sua própria lógica, e antes da análise fenomenológica da consciência, do significado linguístico, da luta pelo reconhecimento, ou do espírito de um povo, por exemplo, que são

[3] Hegel. *Realphilosophie I*, Hrsgg. von Johannes Hoffmeister, Leipzig, Philosophische Bibliotek, Felix Meiner, 1932. Como *Realphilosophie II* está editado na mesma coleção o manuscrito dos anos 1805/1806 (HGW 8).

temas substantivos do manuscrito, o autor pode intercalar umas análises formais inteiramente abstratas nos quais não há nenhuma pista que permita saber sobre o que se está falando, e que somente se podem interpretar e compreender mediante os conteúdos concretos cuja descrição vem na continuação. Antecipar as chaves interpretativas destas passagens enigmáticas mediante notas ao pé da letra, por exemplo, seria desbaratar a estratégia expositiva do autor.)

Os editores do Arquivo Hegel se viram na necessidade de reconstruir o primeiro nível de redação (*Erststufe*) dos fragmentos, para o diferenciar da redação definitiva. Simplificando o trabalho da edição, pode dizer-se que a reconstrução do texto primário recupera as palavras ou frases riscadas pelo autor e prescinde ao contrário dos acréscimos posteriores. Os critérios disponíveis para esta construção do texto de base não alcançam, no entanto, para poder falar com propriedade de uma *primeira versão*; de todas as maneiras, o estado em que se encontra o manuscrito é tão complexo que sem a construção deste primeiro nível redacional não teria sido possível a fixação de um texto definitivo, e dificilmente poderia transmitir-se ao leitor um texto compreensível (HGW 6, p. 341 "*Editorischer Bericht*").

A edição crítica apresenta dois textos. Para o diferenciar e poder confrontá-lo com o primeiro nível de redação, o texto final, completo e definitivamente válido, aparece na parte superior da página com letras de maior tamanho. O texto de base do primeiro nível de redação extraído do manuscrito, por sua parte, que inclui parágrafos riscados por Hegel em sua revisão, porém não os agregados e correções posteriores, destaca-se na parte inferior, abaixo da linha que separa o texto principal do aparato crítico e com caracteres de menor tamanho. Esta edição castelhana somente traduz o texto principal e definitivamente válido, tal como tem sido estabelecido pelos editores do Arquivo Hegel de Bochum.

Separadas destes dois corpos aparecem finalmente ao pé da página as notas editoriais que documentam literalmente a forma em que se encontram no manuscrito as palavras abreviadas, orações gramaticalmente incompletas, exclusões, sublinhados, expressões de leitura duvidosa e os lugares onde estão enxertados os agregados: entre linhas, acima ou abaixo do lugar correspondente, à margem, etc. A tradução tem que prescindir,

está claro, destas anotações que somente adquirem sentido tendo em vista o próprio texto alemão. Por outra parte, em alguns fragmentos dá a impressão de que a primeira redação foi realizada ao correr da pena e de que revisão ulterior, precisando os conceitos, não se ocupou de melhorar a gramática: este fato leva à reiterações, não eliminadas pelos editores, que tornam às vezes a leitura muito entediante. Apesar disso, esta tradução respeitou naturalmente o texto definitivo estabelecido pela nova edição alemã.

Nota sobre o começo e o final da *Filosofia do espírito de 1803/04*

A *Filosofia do espírito* é a segunda parte da "Filosofia real" e o começo do texto esboça uma transição desde a anterior "Filosofia da natureza". O primeiro parágrafo do texto parece *derivar* até mesmo o espírito da natureza. Este começo requer algumas considerações sobre conceitos da primeira parte omitida na tradução, que são usados no começo da "Filosofia do espírito", como nexo com o anterior e sobre alguns anacronismos da linguagem do autor. A compreensão do desenvolvimento ulterior da "Filosofia do espírito" e sua possível validade são independentes, no entanto, desses nexos sistemáticos, em parte artificiais e forçados.

O começo desta "Filosofia do espírito" afirma sem grandes considerações que o espírito existe "na terra". Deste abrupto começo o que primeiramente se deve destacar especialmente é a inversão das representações tradicionais do espírito como algo extramundano. Hegel pensa ao contrário a vida do espírito, ou o espiritual, como algo que pertence ao mundo, e mais precisamente à terra. Nestas determinações está subjacente a representação de dois mundos contrapostos: um celeste e o outro terrestre pelo qual se estabelece a diferença do espírito com a natureza. O termo "Terra" não é usado, porém em sentido meramente geográfico, pois diz também na primeira parte da "Filosofia real" que é necessário construir antes de tudo a ideia [do que é] uma terra" (HGW 6, p.3, p.13). A terra é o solo ou o teatro onde se desenrola uma história.

Na primeira linha do texto é desconcertante: "No espírito, o éter absolutamente simples, retornou a si mesmo através da infinitude da Terra". O termo "éter", empregado por Hegel em sua Filosofia da natureza, vem dos antigos físicos e filósofos gregos, e se usava com diferentes significados, todavia na física do século XVIII, mas a mesma ciência o descartou no século XIX. Para nós ficou somente na linguagem corrente o adjetivo e, o que pode parecer *prima facie* (à primeira vista) algo *etéreo* é, por exemplo, justamente o espírito, ou o espiritual em sentido hegeliano. Este uso atual do adjetivo "etéreo" nos dá pé para voltar, portanto, ao conceito de Hegel, porém para ser mais rigorosos teríamos que inverter o uso vulgar do termo. Porque o etéreo, ou o éter, é para nosso autor a "pura matéria", a "matéria absoluta, indeterminada", do que são feitas todas as coisas, "que não atravessa tudo (como dizem alguns), senão que *é* tudo", ou o elemento "absolutamente simples", ao que tudo se reduz finalmente (pelo menos teoricamente), e que enche o espaço, ou melhor, o constitui. "A natureza [enquanto mera matéria] é espaço ... o espírito é tempo" (HGW 6, p.5 acrescentado à margem). A matéria absoluta, tal como se representa com este conceito do éter, é a exterioridade estática da pura espacialidade.

Na página anterior ao texto, que traduzimos, ou seja, na última página da "Filosofia da natureza" se refere ao éter como "a matéria absolutamente simples" e "a pura indiferença absoluta igual a si mesma" (HGW 6, p. 264, pp. 14-15) que não é alterada em si mesma pela mudança das coisas e permanece em repouso. No "sistema do Sol", conforme acreditava Hegel, "é a absoluta totalidade" os corpos se movem em círculo (*Kreisbewegung*), e este movimento, sempre o mesmo, é igual ao repouso. A matéria se estende como espaço; o espírito se constitui, ao contrário, "como o retorno a si mesmo" desde esse elemento natural "absolutamente simples" o qual tem lugar "na infinitude da Terra", ou seja, no devir do tempo e das coisas (humanas) na história. Em oposição à pura matéria indeterminada, ou abstrata e sempre idêntica, o espírito, como dirá Hegel mais adiante, é ação e liberdade. Esse é o ponto de vista mais significativo e essencial para um pensador da história na época das grandes revoluções modernas, como é Hegel.

As expressões enigmáticas citadas sobre o éter são o eco do que podemos conjecturar que havia exposto o princípio da "Filosofia da natureza", porque o começo dessa primeira parte é fragmentário, e parece claro que a (s) página(s) inicial(ais) se perdeu(ram). Na primeira página que chegou até nós há um título que diz: "*Para o começo do sistema da Terra, da Filosofia da natureza e da Mecânica"*. O tratamento da Filosofia da natureza no manuscrito imediatamente posterior a 1804/05 (HGW 7) divide-se em duas partes: 1) "o Sistema do sol" e 2) "o Sistema da terra". Então, pode-se pensar que nas páginas perdidas do manuscrito de 1803/04 deveria estar o tratamento do "Sistema do sol" no qual o conceito do éter estaria explicado, que não corresponde propriamente ao sistema da Terra, porque o éter é todavia, para Hegel, como para Aristóteles, o elemento do mundo celeste, ou "supralunar", para usar a expressão antiga do filósofo grego. Para reconstruir mais profundamente o significado deste conceito, usado, porém não definido no começo da Filosofia do Espírito de 1803/04, há que se recorrer, portanto, a outros textos da mesma época. Isto é possível porque "as diferentes concepções de filosofia da natureza do período de Jena tem em comum ... o recurso a esses fatores da mesma matéria absoluta e o éter". [4]

No começo de suas *Lições* sobre a Filosofia da natureza de 1804/05 [5] Hegel expõe sua concepção da relação entre o espírito e a natureza, da qual se diferencia, como seu outro, para poder se conhecer e se reencontrar a si mesmo em seu próprio ser outro. "A ideia da natureza, que é o primeiro momento [deste processo de desenvolvimento do conhecimento], fica como o absolutamente geral ... o passivo", frente a qual o ativo é o conhecer, o espírito. A pura matéria, o éter, é, portanto, o conceito abstrato do contraposto ao espírito. A "Filosofia real" de 1805/06 começa com o enunciado: "A ideia de natureza, que é o primeiro momento [deste processo de desenvolvimento], fica como o absolutamente universal ... o passivo", frente a qual o ativo é o conhecer, o espírito. A pura matéria, o éter, é portanto, o conceito abstrato do contraposto do espírito. (Prescindo aqui do nível de

4 R.P. Horstmann, in O. Pöggeler (Org.): *Hegel Einführung in seinePhilosophie*. Alber; Freiburg /Münschen, 1977, p. 54.

5 Cfr. HGW 7, « 1. O sistema do Sol p. 187 ss. As páginas estão traduzidas e comentadas in G.W.F. Hegel, *Filosofia Real*, edição de J.M. Ripalda, FCE, México, 1984, pp. 249-251 (na sequência nos referimos a esta edição mediante a sigla JMR).

linguagem metafísico-teológico, com ressonâncias espinosistas, ao que se elevam outras expressões de Hegel nestes textos, porque resulta ser o mais problemático). A "*Filosofia* real" de 1805/06 começa com este enunciado: "A ideia, como o ser-aí que retornou a seu conceito, pode ser denominada como a *matéria absoluta, ou o éter* ... esta matéria absoluta não tem nada de sensível, senão que é o conceito como puro conceito em si" (HGW 8,3). O conceito de éter não tem, portanto, para Hegel, nenhum sentido nem referente empírico, não é um conceito físico, senão uma categoria bastante lógica: "a essência interna [da natureza], o éter, não é um ser-aí (não *ex-iste*, conforme tradução de Ripalda) ... O ser aí do éter é o espaço" (ibid., 4).

Este conceito da cosmologia antiga tinha sido retomado por Newton, e é usado na física da época para explicar a atração gravitacional através dos espaços intersiderais, a propagação da luz e a formação dos campos elétricos e magnéticos. Até o começo do século XX realizaram-se diferentes experimentos (como os de Michelson e Morley) pata tentar comprovar a hipótese do éter. [6] Por outro lado, na filosofia do romantismo alemão e em Schelling o éter também aparece como uma representação metafísica da unidade primordial do ser. Embora em algumas expressões de Hegel ressoem os ecos da concepção newtoniana e da literatura filosófica dos românticos, se pode dizer que o significado do éter não é em seus textos o da metafísica romântica, nem o da ciência da sua época, e pode ser lido em um sentido próximo ao uso atual do adjetivo "etéreo", que não se refere a nenhuma substância senão a uma abstração.

Hegel usa o termo "éter" em referência à matéria, porém aplica-o também em sentido metafórico à consciência e ao espírito. De fato, no início do Fragmento 18 de nosso manuscrito de 1803/04, que trata sobre a essência da consciência, adjetiva o próprio autor a mesma como "uma unidade [de momentos opostos] numa identidade etérea (in einer ästhetischen Identität)". Poder-se-ia dizer que o adjetivo etéreo alude neste caso ao espaço interior, vazio de todo conteúdo, como o último reduto quando a consciência em sua absoluta reflexão ou ensimesmamento, faz abstração de toda referência ao mundo objetivo. Do mesmo modo, no início do último fragmento sobre "O espírito de um povo" lemos também o

6 Cfr. J.M. Riazza, *Ciencia moderna y Filosofia*, BAC, Madrid, 1958, pp. 278-303.

seguinte enunciado que tem claramente uma conotação metafórica: "O absoluto espírito do povo é o absoluto elemento universal, o éter que contém entrelaçadas em si todas as consciências individuais". A identificação, nesse mesmo escrito, do éter com o espírito e com a pura matéria é muito significativa tendo em conta especialmente as determinações conceituais atribuídas ao conceito de matéria. No mesmo sentido é usado o termo na *Fenomenologia*: "O espírito se cinde em um modo duplo: o primeiro é o mundo da realidade ... o segundo, aquele que o espírito, elevando-se sobre o primeiro, se constrói no éter na pura consciência". [7]

No manuscrito a consideração sobre a "Filosofia do espírito" começa na mesma página na qual termina a "Filosofia da natureza" sobre a vida orgânica e a relação do animal com a espécie (HGW 6, 245-265). No primeiro parágrafo, o texto alude ao que vinha dizendo sobre os animais como multiplicidade de totalidades orgânicas individuais que se completam com outros indivíduos de diferente sexo e assim sua vida passa à espécie. "A singularidade animal é una com a universalidade da espécie ... O que faz o indivíduo por si é imediatamente um fazer para toda a espécie ... seu próprio ser é produto do todo, e o produz". A análise da sensação e do sentir-se do animal eleva-se ao conceito de consciência. "A sensação que se eleva sobre si mesma, é a passagem à consciência, mediante a qual o animal se torna racional".[8]

Talvez Hegel tenha visto algo problemático neste começo de sua Filosofia do espírito e ensaiou em folha à parte com o mesmo título uma nova redação (Fragmento 16). Hegel abandona a dedução ou a descrição do processo da gênesis do espírito a partir da natureza para realizar uma caracterização mais conceitual das diferentes partes da Filosofia, para chegar à "Filosofia do espírito" em um contexto sistemático.

Um problema diferente, porém, em certo modo paralelo ao do começo, coloca o leitor ao final do manuscrito, que não tem um fecho, e parece inconcluso. Kimmerle conjectura que o abrupto término se deve

---

7 Hegel. *Fenomenologia do Espírito*, FCE, México 1966, p. 289; Cfr. *Phenomenologie des Gesites,* Suhrkamp, Frankfurt, 1970. Cita-se em alemão com a sigla *Ph.G.* e o número da página das edições.

8 Cfr. H. Kimmerle. *Das Problem der Abgesschlossenheit des Denkens. Hegels "System der Philosophie in den Jahren 1800-1804, Bouvier, Bonn,* 1970, pp. 246-247.

talvez às contingências da transmissão e que as páginas finais se perderam. O último Fragmento (N. 22) é muito maior que todos os anteriores e sem dúvida o mais significativo pela clareza da exposição e pela transcendência ou projeção que tiveram as colocações que realiza neste lugar da luta pelo reconhecimento, da análise crítica da revolução industrial e da economia capitalista, assim como da teoria da linguagem que havia esboçado em fragmentos anteriores. Porém se temos em conta os projetos sistemáticos de sua filosofia política e do direito e o final das exposições desta parte central de sua filosofia, tanto no anterior *Sistema do mundo ético* (Sistema da vida ética) de 1802 como na posterior *Filosofia Real* de 1805/06, cabia esperar que depois de expor o conceito de espírito de um povo terminara com um desenvolvimento do sistema de governo, das instituições políticas e do Estado. Neste escrito, contudo, depois dos ensaios sobre a filosofia da consciência, da abordagem do novo conceito de espírito e de suas reflexões sobre a sociedade moderna, o autor tinha que descartar seus anteriores esboços de filosofia política e de direito inspirado no paradigma clássico da teoria tradicional, que já não era compatível com sua própria filosofia. Este estado de transição de seu pensamento é uma explicação interna do estado inconcluso no qual Hegel deixou nosso manuscrito. O novo paradigma do político se desenha claramente recentemente na *Filosofia Real* de 1805/06 e será elaborado de maneira consistente nas sucessivas *Lições* até chegar ao livro de 1821 *Linhas fundamentais da Filosofia do direito*.

Uma troca de paradigma

O manuscrito de 1803/04 tem uma importância chave na evolução do pensamento filosófico-social e político de Hegel. [9] Se estes fragmentos são – como já foi dito – parte dos materiais elaborados para suas *Lições* lidas na Universidade de Jena no semestre de inverno de 1803/04 com o título de "Sistema de Filosofia especulativa", o fato mesmo de sua redação resulta surpreendente, porque o autor já dispunha de um texto para esta

[9] Cfr. J. De Zan, *La filosofia social y política de Hegel*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2009 cap. 6, p. 137-168.

parte de suas Lições, que havia terminado de passar a limpo menos de um ano antes, porém o deixa de lado, e começa a escrever um novo, que nos chegou em estado fragmentário e inconcluso; o primeiro é chamado *System der Sittlichkeit* [10], denominação imposta pela edição póstuma, que geralmente se traduz como: *Sistema da eticidade, rebatizado: Sistema da vida ética.* O segundo manuscrito, que substitui o anterior no que os mesmos temas são tratados no contexto de uma concepção diferente da filosofia prática, embora em elaboração, leva em troca do punho e a letra de Hegel o título de: *Filosofia do Espírito.* Esta circunstância e a significativa diferença na concepção do texto que nos ocupa não se tem tido suficientemente em conta nos estudos sobre os escritos de Hegel no período.

Nos primeiros escritos de Jena sobre a Filosofia prática *o Artigo sobre o Direito natural* (de 1802) e o *Sistema da vida ética* (1802/03), tinha como ideias fundamentais a natureza como "totalidade absoluta" (num sentido de certo modo normativo) e a concepção do *Volksgeist* como uma unidade substantiva. No primeiro dos escritos mencionados Hegel rele o conhecido enunciado de Aristóteles sobre a relação do todo com as partes e o traduz ou o transforma, neste outro da seguinte forma: "o povo (*das* Volk) é por natureza anterior aos indivíduos". Estes escritos foram tomados como conservadores, reacionários e antiliberais. Nos fragmentos de 1803/04 ressoam, todavia os ecos daquela Filosofia, e persistem algumas formulações anteriores, porém as ideias centrais são agora as da consciência e espírito, não "natureza" e "povo". Esta mudança de concepção que se introduz de fato na *Filosofia do espírito* de 1803/1804, encontra-se reflexivamente tematizada a partir da *Filosofia Real* de 1805/06 como uma forte crítica das idealizações anteriores, começando pela *República* de Platão.

Segundo Manfred Riedel a explicação das gêneses do estado de direito a partir do reconhecimento nas *Lições de 1805/06,* "significa uma inversão dos fundamentos (*eine Umkehr der Grundlagen*) da concepção do direito natural que Hegel havia até então ... e a aceitação das posições modernas de Rousseau, Kant e Fichte ... Desse modo Hegel abandona definitivamente nestas Lições o ideal da polis grega de sua época de juventude".

[10] Hegel. *System der Sittlichkeit*, ed. Por G. Lasson in: *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, reimpressão da 2ª ed. De 1923, Hamburg : Felix Meiner, 1967. Cita-se com a sigla SS e o Nº da página desta edição.

[11] Já o tratamento da luta pelo reconhecimento na *Filosofia do espírito* de 1803/04 teria sido o passo decisivo na direção indicada. As expressões de Riedel são fortemente polêmicas contra as mencionadas interpretações de Hegel como representante de uma posição antiliberal. Pode-se certamente dizer hoje que o que Hegel abandona é a *idealização* romântica da antiga polis, porém não o conceito do político que provém dos antigos, em especial, de Aristóteles. Ao contrário, Hegel se empenhará em acentuar a recuperação deste sentido do político na época da Revolução Francesa, mas a partir das mediações da liberdade negativa, ou seja, dos direitos, levando em consideração as novas condições da sociedade e da economia moderna. O economista citado por Hegel, aliás, o único, é Adam Smith.

A constituição do espírito universal no nível político de um povo não se constitui no manuscrito conforme o modelo conceitual da eticidade natural da família (ou das pequenas comunidades), nem no sentido romântico de *Volksgeit.* A existência de indivíduos independentes e da autonomia da consciência, ou da autoconsciência, são pontos de partida da moderna Filosofia prática ou moral e política desde Hobbes até Kant chegando a Fichte, que está fortemente presente no autor deste manuscrito. Somente a partir do princípio moderno da filosofia da consciência pode desenvolver-se, muito mais, o modelo intersubjetivista no qual cobra toda sua significação o princípio do reconhecimento recíproco, que é fundamento da Filosofia do espírito. [12]

O conceito de espírito começa com a separação e contraposição da consciência diante da natureza, e o processo de formação do espírito em sua realidade universal começa com a saída do estado de natureza e a superação de seu conflito original, o qual implica, como bem assinalou Riedel, uma desvalorização do conceito (grego) de natureza diante dos conceitos (cristãos-modernos) [13] de espírito e liberdade cristãos modernos. Não se

---

[11] M. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt, 1969. Cfr. Especialmente pp. 61 e 07.

[12] Cfr. J. De Zan, "A luta pelo reconhecimento: acontecimento moral, ou antropológico? Discussão de algumas interpretações recentes", in *Contraste, Revista Internacional da Universidade de Málaga*, Suplemento Vol. I: *Substancialidade e subjetividade humana*, Málaga-Espanha, pp. 307-318, 2010.

[13] Cfr. M. Riedel, "Natur und Freiheit in Hegerls Rechtsphilosophie », in *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, edit. pelo mesmo autor, T. 2, Frankfurt, 1975, p. 109-130 ; também L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie,* München, 1979, p. 199 ; *e Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt, 1992.

trata simplesmente de uma *inversão* hegeliana em relação à posição anterior, mas muito mais uma *mediação* "entre as duas concepções anteriores" [14]. Das investigações de Riedel resulta, segundo Kimmerle (1970, 226), que a ruptura decisiva com a concepção fundada no antigo conceito de natureza, tem que se situar entre 1803 e a redação da *Realphilosophie* de 1805/06. Parece-me que este acontecimento está de certo modo documentado já no título: *Filosofia do espírito,* e na redação do manuscrito de 1803/04, cuja concepção contraste com os textos imediatamente anteriores, especialmente com o texto abandonado do *Sistema da vida ética.*

No artigo sobre o *Direito natural* de 1802 [15], Hegel faz uma dura crítica tanto ao tratamento empirista (Hobbes) assim como ao tratamento formal ou idealista da filosofia prática (Kant e Fichte), e havia colocado já a exigência de um método reconstrutivo do processo de constituição e desenvolvimento histórico do mundo ético. Era de se esperar, escreve Kimmerle (1970, p. 66 e seguintes), que no primeiro esboço sistemático de sua filosofia prática em obra aquela exigência programática geral. Contudo, o texto do *Direito natural* já prenunciava o texto do *Sistema da vida ética* marcado pela influência formalista e apriorista de Schelling.

A diferença fundamental da *Filosofia do espírito* 1803/04 frente ao *Sistema da vida* ética, e a todo idealismo alemão que o precede, reside em que Hegel ensaia já neste escrito um método fenomenológico (no sentido da *Fenomenologia do Espírito* de 1807) [16] que pode se chamar também de reconstrução (no sentido da formulação das condições de possibilidade) do processo real de formação da consciência e do espírito no mundo. O método não é posto a priori pelo entendimento, senão que reconstrói o processo imanente à coisa mesma, e ao desenvolvimento dos momentos do processo evolutivo da própria consciência. O autor começa a trabalhar neste novo testamento da genealogia do espírito no mundo pouco depois da partida de Schelling que abandona em 1803 a Universidade de Jena; tal

[14] Cfr. R.P. Horstmann, "Über die Rolleder bürgerlischen Gesellschaft in Hegerls politischer Philosophie", in *Hegel Studien*, Bd. 9, 1974, pp. 279-280 (nova versão daquele clássico estudo do mesmo autor: "Hegels Theorie de Bürgerlischen Gesellschaft", in L. Siep, (Ed.), *H.W.G. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, 1977, pp. 193-216.

[15] Hegel, *Werke, I, Jenaer Schriften 1801-1807*, Suhrkamp Verlag, 1970, pp. 434-530).

[16] "A Filosofia real de Jena segue em muitos aspectos muito mais um método enclopédico" (Wildt, A. *Autonomie und Anerkennung*, Stuttgart, 1982, p. 345, n. 87).

afastamento não foi talvez estranho ao abandono do apriorismo do método de seu amigo, que tanta influência havia exercido sobre ele nos começos da época de Jena (1901-1803).

A tradução

Se trata de traduzir uns textos que não foram preparados para a publicação, senão que foram escritos como apontamentos para serem lidos pelo próprio autor, e explicados por ele de viva voz diante de seus alunos. A tradução não pode fazer nada para suprir essa explicação, ou para obter maior clareza que aquela que o texto original tem por si mesmo. Se juntaram *notas do tradutor* ao pé da página, que são somente pistas para a própria interpretação do leitor, já que uma explicação ou comentário literal do texto seria outra empresa diferente da tradução.

Estes textos que o autor escreveu para si mesmo, ou para ler e explicar em suas Aulas, contém lugares gramaticais vazios, que a edição crítica do texto alemão respeitou. Há frases que são muito mais justaposições de palavras, sem uma estrutura sintática completa. A transcrição do manuscrito na edição alemã respeita em geral esta forma (ou defeito formal) do texto. Porém a composição do texto em outra língua não pode já fazer o mesmo, senão que tem que completar esses vazios gramaticais ou semânticos (pronomes que podem estar por diferentes substantivos; advérbios, conectivos ou adversativos implícitos, etc) porque do contrário o sentido fica indeterminado, ou resulta ininteligível, e a redação em nossa língua seria muito deficitária e carente de toda fluidez. O editor alemão que transcreve o manuscrito para a edição crítica das Obras Completas tem como destinatário principal de seu trabalho um leitor acadêmico erudito. Este tradutor ao contrário pensa em dar a conhecer o texto a um público em parte diferente e mais amplo, como é o de uma edição de estudo.

A tradução enfrenta seu maior desafio quando se trata de passagens obscuras, ou enigmáticas, nas quais a tarefa não se pode ajudar com a lógica do sentido, e é necessário *traduzir as cegas*. A caridade hermenêu-

tica nos leva a trabalhar com o preconceito de que, em princípio, o texto sempre tem sentido, porém o tradutor não procurou tão pouco privar o leitor em nossa língua dessa desconcertante experiência da perplexidade frente ao indecifrável, como ocorre especialmente nos primeiros fragmentos (15 ao 17), porém quase todo o texto está semeado de buracos negros. Nesses momentos se requer do leitor a paciência para seguir adiante com a leitura, deixando-se conduzir pela confiança hermenêutica, que não será certamente defraudada – isto se pode assegurar, de encontrar no próximo parágrafo, ou nas páginas seguintes, novas inesperadas e deslumbrantes joias de pensamento. Poder-se-ia falar em tal caso de uma leitura também fragmentária, que em definitivo é a única possível porque de fato o que nos chegou do manuscrito não são mais que fragmentos. E apesar da épica vontade de sistema do filósofo (e de seus editores alemães), há que se dizer que, em perspectiva histórica, todo sistema é um fragmento do grande texto do pensamento humano, ou da filosofia.

Esta tradução procurou respeitar e harmonizar duas exigências dificilmente compatíveis: a) ser literal, e b) construir um texto castelhano que seja gramatical e estilisticamente aceitável. Para isso modificou-se em muitos casos a pontuação do original substituindo, por exemplo, o ponto e vírgula por um ponto e seguido, e foram segmentados alguns parágrafos muito extensos mediante novo parágrafo, quando o desenvolvimento do conteúdo o permitia, ou inclusive o sugeria. Esta tradução não se atém à norma de manter sempre invariável, em todos os contextos, a versão de uma determinada palavra. Há palavras que tem significados ou usos diferentes em alemão, para os quais não podemos usar, contudo, a mesma palavra em castelhano.

Acrescenta-se ao final, como apêndice, um "glossário" em que são gravadas e explicadas as decisões do tradutor sobre a versão castelhana de alguns termos recorrentes neste manuscrito, sobretudo quando se separam das traduções mais correntes em nossa língua.

Não tenho conhecimento da existência de nenhuma tradução castelhana anterior desta *Filosofia do espírito*. Carlos Rendón publicou uma tradução muito literal das páginas que correspondem ao separado da "Luta

pelo reconhecimento", que tive em conta. [17] Para este trabalho consultei a tradução francesa que Guy Planty-Bonjour havia feito da edição de Hoffmeister [18]. Porém o texto que lê esse tradutor é um tanto diferente do que nós temos agora, depurado pela nova edição alemã.

Subtítulos, notas, agregados entre parênteses, tipografia

Títulos e subtítulos

O manuscrito tem muitas divisões escassas subintituladas que estão escritas com maiúsculas da mão do autor e refletem o plano originário, que se foi modificando com o alcance da exposição. Os editores respeitaram essas titulações, porém agregaram topetes ou cabeçalhos de página indicativos dos conteúdos, que nós incorporamos ao corpo do texto como subtítulos e subtítulos entre parênteses em ângulos < >. Os títulos e subtítulos entre colchetes [ ] são do tradutor (JDZ).

Notas

A presente edição castelhana do texto de 1803/04 está composta de quatro classes de notas:

1. Debaixo do corpo do texto, antes da linha de notas, coletam-se com letra de menor tamanho algumas anotações marginais de Hegel no manuscrito, que estão localizadas da mesma forma nas páginas da edição crítica. Se trata de agregados que não são integrais à redação do texto, porém que foram mantidas pelo autor e, portanto, formam parte da versão definitiva. As

[17] G.W.F. Hegel, "Fragmento sobre o reconhecimento (1803-1804)", in *Areté, Revista de Filosofia* da Pontifícia Universidade Católica do Peru, Vol. XIV, Nº 2, Lima, 2002, pp. 263-270. C. Randón apresenta sua tradução com um comentário sobre o texto, *loc.cit.*, pp. 272-290.

[18] Guy Planty-Bonjour, *Hegel, La primière Philosophie de l'esprit,* PUF, Paris, 1969. Cita-se daqui em diante com a sigla PB.

chamadas com *asteriscos* no corpo do texto indicam o lugar preciso de nosso manuscrito ao que se conectam estes agregados marginais.

2. Notas ao final: traduzem anotações que os editores alemães (HGW 6, 383- 384) produziram e colocaram nesta posição, as quais oferecem os dados precisos das referências explícitas ou implícitas do próprio Hegel aos textos de outros autores nos quais se apoia ou cujas doutrinas critica em sua exposição.
3. Notas ao pé da página *em cursiva*: consignam alguns fragmentos do texto da primeira redação de Hegel, logo riscados por ele mesmo. Estes fragmentos foram extraídos do texto secundário que a edição alemã traz na metade inferior da página com tipografia de menor tamanho.
4. Notas ao pé da página com letra normal são: comentários e esclarecimentos do tradutor. Em alguns casos transmitem além do mais os principais dados e explicações do "Informe editorial" (*Editorischer Bericht*, HGW 6, 340-354) que os editores alemães, Klaus Düsing e Heinz Kimmerle, consignaram em "Apêndice".

Siglas

DK: são as iniciais dos autores do "informe editorial" (Düsing-Kimmerle).

HK: Heinz Kimmerle. *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, Bonn 1970.

HS: Hegel-Studien

PB: G. Planty-Bonjour, *Hegel. La Première Philosophie de L'Esprit,* Paris PUF 1969.

JMR: J.M. Ripalda, "Introdução" e "glossário" de sua edição e tradução de G.W.F. Hegel, *Filosofia Real*. FCE, México, 1984.

VP: Ramón Valls Plana. "Introdução" e "glossário" de sua tradução de G,W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciências filosóficas,* Alianza, Madri, 1997.

Cifras à margem

As cifras nas margens do texto da tradução correspondem ao número de página do volume 6 da edição crítica alemã do texto.

Parênteses

Uso três tipos de parênteses: 1) a tradução propõe, em alguns casos, *entre parênteses curvos* ( ), outras traduções possíveis de um termo, ou outros matizes semânticos do termo alemão, que não estão conotados pela edição escolhida. Nesses casos muito excepcionais transcrevo entre parênteses, ou em nota_ao pé da expressão alemã. 2) As palavras ou frases *entre colchetes* [ ] são agregados esclarecedores do tradutor, como as subdivisões do texto (títulos e subtítulos) que não são de Hegel. 3) As palavras entre parênteses angulares < > provém, ao contrário, dos editores alemães do manuscrito.

Tipos de letra

Quanto ao tipo de letra, as palavras ou frases em *cursivas* dentro do corpo do texto *são destacadas pelo próprio Hegel* no manuscrito; as palavras com letras maiúsculas foram escritas desta maneira pela pena de Hegel. Em alguns casos menos frequentes podem indicar um duplo destaque do autor.

FILOSOFIA DO ESPÍRITO (1803/04)

TRADUÇÃO

Fragmento 15 [19]

ASPECTOS GERAIS DA FILOSOFIA DO ESPÍRITO [20]

O espírito, o éter absolutamente simples, retornou a si mesmo através da infinitude da terra; este ser-uno da simplicidade absoluta do éter e da infinitude existe em geral na Terra; [aqui] se expande em sua fluidez universal, porém em sua expansão se fixa (ou solidifica) como singularidades; e a unidade numérica da singularidade, que para o animal é a determinação essencial, se converte em algo ideal [21], um momento [da totalidade] [22]. O conceito de espírito assim determinado é a *consciência,* como o conceito de ser-uno do simples e da infinitude; porém o espírito esta [infinitude] existe por si mesma, ou seja, como verdadeira *infinitude*; o que *se contrapõe na infinitude é esta absoluta simplicidade de ambos.*

Acrescentado abaixo, porém não integrado à redação integral do texto:

Ela [a consciência] é a) ao mesmo tempo algo que se contrapõe e o que se lhe contrapõe;

---

[19] O grosso do fragmento 15 (HGW 6, 245-265) contém os capítulos finais que fecham a exposição da parte anterior deste esboço sistemático dedicado à "Filosofia da natureza", e trata especialmente da natureza orgânica. Na penúltima folha do manuscrito aparece o título" PHILOSOPHIE DES GEISTES", e começa a exposição desta parte (HGW 6, 265) que apresentamos. O mesmo título se reitera no cabeçalho do Fragmento independente Nº 16, que é uma versão ulterior deste começo. A edição de Hoffmeister havia colocado o Frag. 16 em primeiro lugar.

[20] Os títulos entre parêntesis angulares < > reproduzem os cabeçalhos de página da edição crítica alemã (HGW 6).

[21] O termo usado pelo autor é; "*ein idelles*". Sobre a tradução dos termos: *Ideel, Ideal, Idealité* cfr. "Glossário".

[22] Riscado no manuscrito: "*..., porém no espírito a infinitude existe para ela mesma, ou como verdadeira infinitude*". JMR 318, põe em valor e alega uma primeira tradução de todo esse fragmento 15, e de parte do seguinte, porque os manuscritos conservados de 1805/06 não apresentam nenhuma transição semelhante que sirva de *esclarecimento* do começo e da introdução ao tema da "Filosofia do espírito". O surgimento do espírito a partir da natureza, que lemos aqui no contexto de um tipo de cosmogonia metafísica, pode fazer o leitor pensar que Borges talvez tinha presente textos como estes de Hegel, que ele certamente não havia lido quando julgou que a metafísica era "um ramo da literatura fantástica".

b) enquanto consciência [se refere] a isso que se lhe contrapõe, porém de tal maneira que é ao mesmo tempo o contrário de si mesma e a unidade de ambos;

y) posto que ela é na contraposição a um outro, é [também] o que se lhe contrapõe.

Este conceito de espírito é o que se denomina *consciência*. <Para ela> o que se lhe opõe é também algo simples, em si mesmo infinito, um *conceito*; cada momento é inteiramente o simples e *imediatamente* contrário de si mesmo; o singular [está] assumido sem contradição no universal. Porém do mesmo modo a *consciência* é também o contrário imediato e simples dela mesma; por um lado [é] o que se contrapõe a aquilo do qual é consciente, separando-se em ativa e passiva, e por outro lado é o contrário dessa separação, o absoluto ser-uno da diferença. A unidade da diferença existente e da mesma como superada [23].

[23] Os editores das HGW 6 interromperam aqui a continuidade da redação originária do texto manuscrito para intercalar o fragmento 16.

Fragmento 16[24]

III. Filosofia do espírito[25]

A primeira parte da Filosofia construiu[26] o espírito como ideia; e chegou até a absoluta igualdade de si mesmo à substância absoluta que, no devir mediante a atividade contra a passividade na infinita contraposição, *é* tão absoluta como seu *devir* (*ou chegar a sê-lo)*[27]. Na Filosofia da natureza esta ideia se desintegrou absolutamente; o ser absoluto, o éter, se separou de seu devir, ou da infinitude; o ser-uno de ambos era o interior e o oculto que se põe de relevo no orgânico, e existe na forma da singularidade, ou seja: como uma unidade numérica. Na Filosofia do espírito esta unidade existe enquanto se recobra a si mesma na universalidade absoluta, [de tal maneira que] o absoluto ser-uno é real como devir absoluto.

---

[24] Este Fragmento 16 é um texto paralelo ao final do Fragmento anterior, escrito por Hegel muito provavelmente depois da primeira redação do manuscrito, como outro começo alternativo para a exposição da Filosofia do espírito, ao qual acrescenta um olhar retrospectivo sobre as partes anteriores do sistema (Düsing/ Kimmerle, "Editorisches Bericht", HGW 6, 348.

[25] Riscado, sobre o título, na margem superior: a. *Elevação do espírito, b.* como consciência *a forma dos momentos de sua oposição, c. sua realização.*

[26] *Konstruktion e konstruiren* são sinônimos do método de Schelling e se referem à atividade sintética do entendimento ou da razão (PB). No desenvolvimento desta Filosofia do espírito o método de Hegel já é, no entanto, mais fenomenológico do que construtivista. Quanto as partes de sua Filosofia, as que aludem a primeira linha: desde 1801, compreendida em suas *Lições de Jena*: 1) "Lógica e metafísica, 2) "Filosofia da natureza" e 3) "Filosofia do espírito (sobre a evolução da concepção sistemática da Filosofia de Hegel no período de Jena, e as fontes para seu estudo (cfr. J. De Zan, 2009, p. 150).

[27] Nestas formulações ressoa tanto a metafísica da substância de Espinosa, como a discussão de Fichte e de Schelling sobre a ideia do *absoluto como ser, ou como devir,* diante da qual anota Hegel diretamente sua própria posição, ao dizer que *tanto o ser como o devir são absolutos* (PB). Porém em definitivo, "o ser-uno como devir absoluto". Com respeito ao sentido do adjetivo "absoluto" que aparece com grande frequência no manuscrito, cfr. "Glossário".

Fragmento 17

Antecipação sintética do processo da consciência ao espírito

A multiplicidade simples e essencial é o conceito assim determinado, o singular imediatamente incluído na universalidade positiva[28], como igual a si mesmo; ou seja, o singular que se faz a si mesmo igual a seu ser outro, a sua desigualdade. O que se lhe contrapõe é a *unidade como absolutamente desigual e excludente, o uno numérico*, que é por certo igual a si mesmo, porém em sua igualdade consigo mesmo nega absolutamente o imediatamente outro de si mesmo, ou [é] a singularidade absoluta.[29]

Enquanto o conceito de espírito é assim absoluto ser-uno da *singularidade* absoluta, para a multiplicidade é como algo negado, e para a absoluta multiplicidade é a positiva ou inclusivo em si universal e simples multiplicidade; é deste modo que este conceito [do espírito] tem que *se realizar*.

Ao conhecer *a organização do espírito* estamos conhecendo [todavia] a consciência, [porém já] não como o meramente interior do indivíduo, ou como os *momentos* da contraposição na que aparecem os indivíduos enquanto tais, como diversas faculdades, inclinações e paixões, etc, que se referem a objetos particulares, ou a *determinados conceitos*, senão que conhecemos [agora] a consciência em geral (ou enquanto tal) conforme a seu conceito, como o absoluto ser-uno da singularidade e do conceito de-

---

[28] "O singular incluído na universalidade" traduz a expressão alemã: *"aufgenommene Einzelne"*, que interpretações monistas de Hegel traduzem por "absorvido" (PB: *absorbé dans l'universalité*). Cfr. "Glossário": *Aufnehmen*.

[29] Esse começo se conecta com o final do Fragmento 15. O nexo era mais explícito na primeira tradução do Fragmento 17, primeiro corrigida e logo riscada por Hegel (DK), e se perdeu inteiramente na edição das HGW 6, ao intercalar esta com o Fragmento 16 que, desde o ponto de vista do conteúdo, estava colocado mais logicamente na edição de Hoffmeister ao começo de toda a *Filosofia do espírito*, como um esquema geral da concepção sistemática. As dificuldades de compreensão que possuem estas passagens, como o final do Fragmento 15, "os mais obscuros de todo o manuscrito", se devem talvez ao fato de que o autor esboça neles uma "transformação da obscura doutrina do eu absoluto de Fichte", porém a pressupõe e não se detém a explicá-la (PB). Pode-se pensar também que não é este lugar adequado para exposição do Frag. 17, o qual resultaria mais compreensível ao final, como reflexão sobre a lógica da *Filosofia do espírito*.

terminado*. Desta maneira conhecemos precisamente os momentos de sua organização, tal como eles são para si, enquanto momentos da consciência absoluta, na forma do indivíduo como paixão, impulso, inclinação etc., senão como ela é absolutamente para si, como se organiza em si, e é de fato nos *indivíduos*, porém imediatamente em seu outro lado, o que contrapõe a eles como indivíduos. A consciência é a essência de ambos. [30]

**Acrescentado sobre a linha sublinhada*: unidade absoluta.

[30] Interpreto este parágrafo como indicação metodológica sobre a análise da organização da consciência em si mesma, na qual as diversas faculdades, inclinações, paixões, etc ... não se podem compreender como singularidades que se referem a diferentes objetos, senão como momentos, ou diferenciações da totalidade da consciência absoluta. Há implícita aqui uma dupla crítica, tanto da teoria das faculdades da psicologia de seu tempo, como à oposição irredutível da dualidade sujeito-objeto na teoria do conhecimento. Porém parecer sobrepor-se também alusões que antecipam o tratamento da totalidade universal do espírito até ao final do texto. Em todos esses planos as diferenças e oposições dos momentos são imanentes à totalidade (cfr. "Glossário": *Moment*).

Fragmento 18

A CONSCIÊNCIA[31]

A essência da consciência[32]

A *essência da consciência* em sua etérea identidade consiste em ser imediatamente a absoluta unidade dos opostos[33]; ela pode ser isto somente *pelo fato de que ela é imediatamente como contraposta* (ou em contraposição consigo mesma), de tal maneira que *ambos os membros da oposição são ela mesma*; *enquanto membros da oposição, são em si imediatamente o contrário deles mesmos*, são a absoluta diferença que supera a si mesma, e a diferença superada (*aufgehobene Differenz*). [34]

Nesta unidade dos opostos, o ser consciente de si é um dos lados da oposição, e aquele do qual ele é consciente é o outro lado. Os dois são

---

31 Os títulos entre colchetes [ ] centrados e com letras maiúsculas tem sido intercalados pelo tradutor como indicativos das grandes divisões temáticas do texto. Os subtítulos à margem esquerda com letras minúsculas são também agregados desta edição para marcar subtemas.

32 Este fragmento começa com uma exposição sobre a essência da consciência, porém ao tópico do desenvolvimento e de suas reformulações, adquire o caráter de um planejamento básico de toda a Filosofia do espírito enquanto tal (cfr. "Editorischer Bericht", HGW 6, p. 439).

33 A identidade da consciência é algo meramente *etéreo*, cobra realidade somente em relação com *um terceiro*, como dirá em seguida. Interpreto estas determinações como antecipação do tema do reconhecimento. A unidade do absoluto ser-para-si da consciência e de aquilo do qual é consciente, de seu próprio mundo, somente chega a ser para ela e se realiza enquanto é para um terceiro, e ela se vê refletida no reconhecimento do outro.

34 Cfr. "Differenz" no "Glossário". Este parágrafo é um esboço do conceito fenomenológico da *experiência* que faz a consciência no processo de seu devir até a autoconsciência tal como o descreve Hegel a seguir com maior detalhe e clareza na "Introdução" à *Fenomenologia do Espírito*. "O ponto de vista da consciência é o ponto de vista do saber de coisas objetivas em contraposição a si mesma em contraposição com elas" (*Ph. G.* 30/20). Hegel ensaia superar já neste lugar esse ponto de vista da filosofia moderna, que o dualismo do sujeito-objeto, ou consciência-mundo objetivo como instâncias independentes, exteriores e contrapostas, para mostrar como esse dualismo da teoria do conhecimento se supera pela mediação da própria experiência e da reflexão sobre a experiência. Esta descrição alcançará na *Fenomenologia* uma formulação mais bem sucedida mediante a ampliação do horizonte da experiência da consciência na perspectiva concreta da história e o progresso do saber. (Sobre este conceito da experiência fenomenológica, cfr. J. De Zan, 2009, 122-129).

essencialmente o mesmo; ambos uma unidade imediata da singularidade e da universalidade. Porém este *ser-consciente*, e aquele do qual ele *é consciente*, somente para um terceiro é esta unidade da consciência, não para si mesma, porquanto, na oposição do ser-consciente e daquilo do qual é consciente, <o> um [aparece] muito mais como não sendo o que é o outro[35]. A consciência é um ser-consciente-de-si, é desde si mesma como consciência, como identidade da ação de negar, a qual retorna a si mesma a partir de seu devir-consciente-de algo-outro que si mesma, e suprime a este outro como mediante a passagem a outro [novo objeto]. A *consciência* mesma, que conforme sua essência é o ser superado de ambos [momentos], aparece [contudo]somente de um lado, o que se determina como parte *ativa* e, portanto, a que supera; ela se compreende (*setzt sich*) somente como o ser-consciente, e não como daquilo do qual é consciente, e é, portanto, somente consciência singular, formal, negativa; não consciência absoluta, posto que não compreende aquilo do qual é consciência *como igual a si mesma*. Esta *igualdade consigo mesma a tem a consciência somente de maneira negativa*, pelo fato de anular isso do qual ela é consciente, como algo que lhe é desigual[36]. Porém, ela somente é consciência na medida em que se *contrapõe* [a *seu* objeto] *como um outro*; tem que deixar, portanto, que em lugar do objeto anterior se presente outro que lhe é também desigual. Ela supera *tudo o que lhe é desta maneira desigual*; porém por esse meio chega somente a essa infinitude empírica externa, que sempre o outro fora de si[37]. Esta *consciência empírica* tem que chegar a ser, contudo, absoluta, ou ser imediatamente o outro do que ela é em si mesma. Tem que ser em si mesma seu ser-outro, sua positiva igualdade com ela mesma. A consciência é absoluta na medida que esse outro [que é seu objeto, ou conteúdo] é [compreendido] como ela mesma, como seu próprio e completo ser-cons-

---

35 A consciência é *já em si* unidade dos opostos, porém não o é todavia *para si*; *o terceiro* pode se interpretar também como o *nós* (*für uns*) da *Fenomenologia*. Para PB "o *für Einen Dritten* é exatamente o *an und für uns* das obras posteriores". Esta outra leitura não é tão pouco excludente da que pressuposto na nota 14.

36 "A desigualdade que tem lugar na consciência entre o eu e a substância [ou o em si], que é seu objeto, é sua diferença, o *negativo* enquanto tal. Pode ser experimentado como um defeito de ambos, porém é sua alma, o que move aos dois" (*Ph.G.* 39/26). A *Fenomenologia do Espírito* é publicada em 1807, porém a redação do texto da "Introdução" é sem dúvida anterior a escrita da obra e muito próxima desta tradução.

37 A má infinitude que passa de um objeto, ou de uma concepção das coisas a outra, sem encontrar satisfação em nenhuma.

ciente[38]. (Quando tudo [o outro] deixou de ser para si [para a consciência], e toda verdadeira diferença não é mais do que o diferenciar-se dela mesma mediante a *forma vazia e sem conteúdo* do mero ser-outro, então esta diferença, enquanto é assim, como mera forma, carente de conteúdo, é em geral em si mesma algo ideal)[39]. O fim é[40] a realidade absoluta da consciência a qual nós temos que elevar seu conceito. É a totalidade que tem a consciência com espírito de um povo, que é absolutamente a consciência de todos, o espírito que todos intuem, [ao qual] enquanto consciência se contrapõem, porém ao mesmo tempo reconhecem imediatamente como superada nele sua contraposição, sua singularidade, ou sua consciência, como algo absolutamente universal[41].

A consciência segundo seu conceito se elevou imediatamente a partir da *estrutura orgânica* [da vida] *animal**; nós a temos *libertado* da mesma, enquanto temos reconhecido a oposição como algo absolutamente superado, não como um ser, ou algo dado na natureza, senão como algo em si ideal; de tal maneira que tudo o que se contrapõe como diferente [a consciência] em sua diferença é em si imediatamente seu contrário e em tal sentido não é nada. A consciência é o ser simples da infinitude, porém enquanto é consciência tem que ser para si mesma este superar a oposição, e tem que chegar a ser consciência por si mesma, a partir de seu conceito. Até aqui, na natureza onde o espírito não existe como tal,

---

38 "Consciência absoluta" não é a consciência pura, em seu mero ser-para-si, este é somente um de seus lados, uma abstração. "A consciência tem de ser considerada tal como ela é e como se manifesta, ou seja, como consciência de *algo*, do *outro de si*" (*PhG*). *Uma consciência do nada é um nada da consciência*. Absoluta não é senão a "consciência completa", que compreende tudo aquilo do qual é consciente. O mundo como o outro da consciência, é essenciala Consciência mesma e forma seu conteúdo.

39 Os signos de parênteses foram introduzidos pelo tradutor para sugerir a leitura da oração seguinte em direta conexão com a anterior à abertura de nossos parênteses, a fim de não perder a ligação do pensamento. As orações entre parênteses são literalmente de Hegel.

40 O roteiro com que Hegel separa este parágrafo no manuscrito permite interpretá-lo como a conclusão de todo o desenvolvimento anterior; "o fim" é que a consciência "chegue a ter em si mesma seu ser-outro", que não se compreenda como o lado meramente subjetivo de seu ser-para-si, senão como "consciência completa" (*vollkommenes Bewusstsein*).

41 O paralelismo dos parágrafos anteriores do texto com a *Fenomenologia do Espírito*, que temos assinalado nas notas, induziria a esperar uma derivação diferente, isto é, a ideia do saber especulativo. Porém aqui o objetivo principal dessa fenomenologia da consciência não é epistêmico, senão que se orientar a explicar a constituição do espírito objetivo. O interesse cognitivo da realidade social e política tem primazia sobre o interesse especulativo (PB). Isto explicaria também o final de todo este manuscrito, que culmina com o espírito de um povo.

**A margem*: Isto que a consciência se tornou [em si], tem que chegar a sê-lo para si mesma.

temos sido nós mesmos *em nosso conhecer* o espírito existente da natureza, o qual não existe na natureza como espírito senão que permanece oculto, como o outro dela mesma. O que existe na esfera do espírito é sua própria atividade absoluta[42], e nosso saber que ele se eleva desde a natureza. Ele que as oposições que se dão em suas atividades são ideais, superadas, tem que ser conhecido como um saber do espírito mesmo, ou como seu próprio devir, ou seja, sua relação puramente negativa até a natureza. Essa *relação negativa* para com a natureza é o lado negativo do espírito enquanto tal, ou o modo como se organiza *em si mesmo como o negativo*; ou seja, a maneira como o espírito chega a ser totalidade da consciência *do singular*. A consciência enquanto ativa, exercendo sua capacidade de negar e superar o ser de seu outro [como o imediatamente dado], é a consciência como um de seus lados, como consciência subjetiva, ou a consciência como singularidade absoluta[43].

A consciência [subjetiva] é a idealidade da universalidade e a infinitude do simples na forma da oposição[44]. Como universal esta consciência é a unidade absolutamente indiferenciada de ambas; porém como infinitude *é* a idealidade em sua contraposição. Os dois lados diferenciados na consciência se contrapõem e se separam. Sua unidade aparece, portanto, como um *termo médio* entre eles, como a *obra* de ambos, e como um terceiro ao qual se remetem ambos, no qual eles são um, porém [também] <como> aquele em que, ao mesmo tempo, se diferenciam. O ser consciente diferencia precisamente este termo médio de si mesmo, da mesma maneira como se diferencia dos distintos conteúdos [que tem presente] na consciência; com a diferença de que refere também ambos os lados a este termo médio. A absoluta universalidade chega a ser *termo médio* somente no sujeito, no isolamento da oposição. Enquanto a consciência mesma é este termo médio, ela é algo que se contrapõe [aos dois extremos], e tem nesta sua forma de sua existência; porque é em sua [própria] existência na que ela é como algo que se contrapõe.

---

42 "Atividade absoluta" porque o espírito *é* sua atividade.

43 Como "singularidade absoluta" a consciência subjetiva exclui seu outro, aquilo do qual está consciente e, portanto, a totalidade enquanto tal.

44 Este parágrafo retoma novamente o problema da dualidade da consciência e do mundo, para introduzir o ponto de vista do termo médio que supera este dualismo na ação do ser humano e na transformação do mundo como sua própria obra (PB, 68).

Contudo, *nós* conhecemos então a *articulação* da consciência até sua totalidade, a conhecemos tal como é para si enquanto momento[45], em uma de suas determinações; e como termo médio que *existe* na determinação da oposição. A organização da consciência na realidade de seus momentos é uma *organização de suas formas* como termos médios. Enquanto absolutamente universal e simples, a consciência tem que chegar a ser para si de igual maneira o contrário de si mesma, e atravessar a oposição, ou seja, tem que ser seus produtos[46] a síntese dos opostos; [porém] enquanto existe nesta oposição, é somente algo determinado, posta como *um momento* de sua totalidade; ou seja, ela existe enquanto é aquilo no qual o ser consciente de si, e aquilo do qual este é consciente, se estabelecem ambos como um e também como opostos a ela. Ou seja, que a consciência mesma é desta maneira algo que existe como afetada por uma determinação.

O ser da consciência em geral, como se estabeleceu em si mesma esta reflexão que até agora era nossa, consiste primeiramente em ser *a idealidade da natureza*; ou seja, a consciência está primeiro em relação negativa frente à natureza, porém nesta relação negativa existe como referida à natureza, dentro dela mesma; contudo o modo de sua existência não é o de uma particularidade, uma singularidade [qualquer] da natureza, senão que é algo universal, *um elemento* da natureza; os elementos nos que existe[47] como termo médio são somente os elementos do ar e da terra enquanto elementos indiferenciados e iguais a si mesmos, não a inquietude do fogo e da água, porquanto somente é como absolutamente igual a si mesma, e enquanto termo médio existente nela se constitui a si mesma como uma mediação quieta e indiferente.

---

45 Cfr. Glossário.

46 Estes produtos, aos que alude aqui, todavia sem os nomear, são em primeiro lugar a linguagem, a ferramenta e as obras por meio das quais se constituem.

47 No manuscrito original esta oração carece de sujeito, porém os editores da HGW intercalaram o pronome neutro que remete à "consciência". O primeiro editor do manuscrito ao contrário interpretou que o sujeito tácito desta oração era "a natureza". O contexto permite interpretar que o sujeito desta oração, e da seguinte, não é nem a pura natureza, nem a mera consciência, senão que engloba ambos termos de uma só vez, e talvez poder-se-ia enunciar como: "a consciência enquanto elemento universal, que todavia não se desprendeu da natureza". De todos os modos, posto que dito enunciado não é do autor, esta tradução deixa a questão em aberto, sem decidir.

Como conceito, *este termo médio* [que é o modo de ser próprio] da consciência existe nesse elemento que entre os elementos [da natureza], é [o mais] simples e igual a si mesmo, seu âmbito (*Medium*) exterior é o *ar*[48].

Os momentos constitutivos da consciência

Os três primeiros momentos da existência da consciência são então os seguintes[49]: [1] que enquanto ideal ela existe *no elemento do ar*, como algo que *não é sólido*, senão que tem uma existência *evanescente* (que ao se manifestar *desaparece*), [2] Se funde logo desde o ar na terra mesma como <um> elemento da mutante singularidade exterior e, [3] enquanto a partir de seu conceito e da forma da simplicidade da consciência se torna prática, se transforma em um termo médio no qual suas oposições <se> relacionam como reais. Este modo de sua existência se põe de relevo enquanto singularizada, como uma terra que, *chegou a ser*, ou é dominada[50], como uma terra que, por assim dizê-lo, a partir de sua singularização natural se constitui como *um terceiro elemento*, como um universal[51]. Contudo, na medida em que a consciência é por si absolutamente livre, se separa de esta existência sua nos elementos determinados [do ar e da terra], e seu elemento [próprio] é somente o elemento absoluto do éter.

Aquela primeira existência da consciência, ligada [aos elementos da natureza] como termo médio, é seu ser como *linguagem*, como *ferramenta,* e o patrimônio[52]; na unidade simples de seu ser: *memória, trabalho e*

48 Este enigmático parágrafo se pode interpretar à luz do que dirá mais adiante sobre a linguagem como a existência real da consciência, sobre ele fala como a forma originária e fundamental da linguagem, e a voz como "vibração do ar" que, já no animal, é o primeiro despontar da consciência "e o mais próximo ao pensamento".

49 Estes três momentos desenham *a partir de uma primeira reflexão conceitual*, e numa linguagem, todavia muito abstrata e simbólica, os momentos da consciência teórica, a consciência prática e o espírito que se identificarão em seguida com termos mais concretos e serão expostos *em sua realidade* nos fragmentos posteriores.

50 Estas determinações correspondem à Terra enquanto o ser humano tomou posse dela. A primeira tomada de posse acontece mediante a linguagem, é "o dar nome às coisas". Mediante o trabalho se torna efetivo o domínio e a [trans] – formação humana da terra.

51 Esta universalidade é a da *linguagem* de um povo e do *direito* do ser humano sobre a Terra, que é a natureza, ou a matéria, enquanto domesticada, transformada e elaborada mediante o trabalho.

52 A constituição do mundo moderno, ou mundo do espírito, que é do que se trata em todo este manuscrito,

família[53]. Para *o ponto de vista da consciência*, que se atém somente a *sua oposição*, essas *duas* <caras> *da própria consciência* aparecem *em ambos os lados da oposição*; *a memória* aparece *no lado daquele que é por si consciente, a linguagem aparece no outro lado*[54], da mesma maneira o trabalho aparece daquele lado e a ferramenta deste; assim a família também por um lado, e o bem de família pelo outro. Porém, na verdade a linguagem, a ferramenta e o bem de família não são meramente um lado da oposição, o que se contrapõe ao daquele que é consciente, senão que remetem ao mesmo tempo ao ser consciente. O termo médio é aquele no qual o ser-consciente supera suas verdadeiras oposições: *mediante a linguagem*, com os outros a quem ele fala; mediante a ferramenta, daquele frente ao qual é ativo e trabalha com a ferramenta; e através do bem de família [suprime a separação] dos membros de sua família. O ser-consciente existe como um ser ativo. Porém estes termos médios, a linguagem, a ferramenta, o bem de família, não aquilo com o qual se enfrenta enquanto ser ativo, senão as mediações ou, como se os chama comumente, os meios, através dos quais ele exerce sua ação frente a um outro. [55]

começa para Hegel com estes três momentos constitutivos: a linguagem, o trabalho e o patrimônio comum, nos quais tem sua base (real objetiva) a trama da vida social. Estas são mediações objetivas, que tem uma existência real a ação instrumental do trabalho e o reconhecimento da pessoa e de seu direito como membro da comunidade. Porém, estas realidades básicas do mundo humano, que Hegel chamará logo o mundo do espírito objetivo, não são a obra da mera consciência, senão da própria sociedade que se autoconstrói e se reproduz em virtude destas mediações.

53 A própria constituição do sujeito e a memória, a linguagem, e o domínio efetivo da Terra mediante o trabalho e a técnica, não se poderiam compreender para Hegel como obtenções da mera consciência singular, senão que são já acontecimentos sociais, gerados pela ação comunicativa – como diríamos na linguagem atual, que pressupõem e produzem a primeira forma de comunidade, a família (ou a tribo). Esse é o ninho de onde se incuba o espírito objetivo.

54 O outro lado daquele que é consciente (o sujeito), é o daquele do qual ele é consciente, ou seja, o significado objetivo dos conteúdos da consciência.

55 Os meios: a linguagem, técnica, os bens (ou o capital), tem uma estrutura e uma lógica objetiva, porém dependem ao mesmo tempo dos sujeitos que atuam com eles, ou que os atuam. Hegel discute aqui, em sua linguagem sumamente abstrata, as duas compreensões reducionistas opostas destes meios (ou mediações); tanto a que neles coisas ou objetos independentes ou contrapostos ao sujeito humano e, portanto, opõem a subjetividade e a liberdade aos meios, luta contra a linguagem (ou contra os meios de comunicação), contra a técnica, ou contra o capital; como a redução subjetivista e voluntarista que pretende usar estes meios de maneira arbitrária e fazer com eles algo inteiramente diferente daquilo para o qual estão estruturados objetivamente como suas mediações. Os meios por si mesmos, desconectados da ação, são algo morto, já não são meios. Porém, a ação do sujeito sem os meios, ou contra eles, não é ação, não morde ou engrena no mundo objetivo, gira sobre si mesma, resvala sobre a superfície das coisas sem deixar rastros, ou permanecer sendo algo puramente subjetivo, uma ilusão. Os meios não podem ser submetidos ao puro arbítrio, ou ao mero desejo do sujeito, senão que é este que tem que se submeter primeiro a *matéria e a lógica* ou à *economia* das coisas mesmas, para poder atuar de maneira efetiva, e fazer algo (cfr. PB, 73).

O ser consciente é somente ativo, por sua vez, em virtude do outro lado do termo médio, a memória, o trabalho *e a família*: a atividade do indivíduo pode dirigir-se até ambos os lados e seus momentos singulares, e pô-los ela mesma como algo ideal. Porém, não do modo em que o indivíduo pode pôr como ideais as coisas singulares, e anular sua realidade, porque eles são absolutamente necessários de maneira *universal*. E tanto mais quanto aparecem precisamente no indivíduo como algo seu, estabelecido nele como ideal, tanto mais são também em si absolutamente necessários.

Como singular é o indivíduo que se encontra sob o domínio das coisas, muito mais do que elas sob o seu. Não se trata aqui, contudo, na realidade aqui de uma relação de dominação do indivíduo, ou contra ele, o indivíduo não é mais que um lado formal da relação, a essência, contudo, é a unidade de ambos os lados, e esta unidade é a consciência que, como universal, se mostra a si mesma enquanto em ambos os lados de sua universalidade. Estes dois lados, em sua contraposição, são a unidade de ambos os lados daquela oposição ideal do indivíduo consciente e do que se lhe opõe. Esta unidade, já seria enquanto memória universal, trabalho e família, como também enquanto unidade existente, ou como termo médio, constitui o absolutamente universal. Dita universalidade finalmente, enquanto é o existente, e existente, e existente absolutamente, é *o que permanece* e o que tem existência universal[56]. Os dois lados da oposição pelo contrário, a ação do indivíduo e o passivo que se contrapõe, se mantém na realidade somente enquanto estão em oposição, e esta universalidade sua enquanto oposição é precisamente o termo médio; o que eles são por si [em troca] é o contingente e variável, que pertence como tal ao *determinismo empírico* da natureza. O que nestes termos opostos é o essencial universal é o termo médio. A consciência tem existência por certo na oposição de seu ser ativo frente ao passivo [do objeto da ação]; porém o que nesta oposição constitui o ser mesmo é o termo médio da consciência existente.

Aqueles lados ideais (ou abstratos) da oposição do ser consciente são, por assim dizer, o sempre mutante que desaparece [como] o fogo e a água; enquanto a consciência enquanto termo médio universal [é como] o

[56] A existência singular é passageira, como o ato de fazer, e seu produto; o que permanece é o termo médio universal: a linguagem, a ferramenta, ou a técnica e a sociedade, ou seja, o mundo da cultura e a civilização, a história. De forma rudimentar está esboçado aqui o conceito que será desenvolvido no Capítulo sobre "A teleologia" do Livro II da *Ciência da Lógica* (cfr. J. De Zan, 2009, p. 237-245).

ar e a terra. Neste termo médio no que se converte adquire a consciência [verdadeira] existência; chega a ser o *produto permanente e absoluto* [de si mesma], enquanto a natureza, pelo contrário, não pode <chegar> a [dar jamais] *um fruto duradouro*, e nem alcança nunca uma verdadeira existência, senão que é somente na diferença[57], e por isso não chega ao nível do *quinto elemento*[58]. Somente no animal chega a natureza ao sentido da voz e do ouvido - como uma insinuação (ou pressentimento) do processo da existência formal do interior, que se realiza de maneira simples e desaparece outra vez imediatamente.

57 *Differenz*, cfr. "Glossário".

58 O quinto elemento seria o éter, a pura matéria indiferenciada, ou o elemento de todos os elementos, representação física do *absolutamente universal*.

Fragmento 19

Espírito teorético e espírito prático

A primeira forma de existência do espírito é a consciência em geral[59]; o conceito de espírito que chega a ser totalidade como este conceito, ou seja, como consciência, é sua existência puramente teorética. Neste conceito seus momentos contrapostos são também, enquanto tais, conceitos universais. Não se relacionam entre si portanto como absolutamente opostos, senão como formalmente referidos um ao outro no elemento simples da consciência; não são afetados em si, senão que se superam reciprocamente somente na forma de sua relação e continuam sendo por si, todavia fora desta relação. Porém enquanto a consciência os subtrai aos opostos esta forma, determina então por uma parte a oposição como forma que é absolutamente por si, absoluta reflexão em si mesma, vacuidade absoluta do conceito e, por outro lado absoluta matéria[60].

A consciência existe antes de tudo como *memória*, e seu produto, a *linguagem* mediante o entendimento, como o ser do conceito determinado, se converte no conceito simples, absoluto, na absoluta reflexão em si mesmo, na vacuidade da faculdade formal da absoluta abstração. A relação de oposição torna-se um superar [os termos] que são em si diferentes um frente ao outro. Na passagem do processo teorético ao processo *prático*, a consciência se converte também em uma totalidade, [porém] de tal natureza que aqui um dos opostos ideais precedentes *obtém* uma existência real enquanto chega a ser no *trabalho* o termo médio da *ferramenta*. Como na primeira potência[61] [da linguagem] seu demonstra seu domínio ideal, se demonstra aqui [no trabalho e na ferramenta] seu domínio real sobre a natureza; se constitui

---

59 Este fragmento apresenta uma visão panorâmica sobre toda a Filosofia do Espírito mais elaborada e precisa que a que havia esboçado no Fragmento precedente (cfr. "Editorischer Bericht", HGW 6, p. 349).

60 O puro ser-para-si da absoluta reflexão da consciência não é em si nada; tem como correlato a absoluta indeterminação da pura matéria.

61 Cfr. a voz *Potenz* no "Glossário".

com ele como ser por si, como espírito que se desprende da natureza, e se configura por si mesmo. Havendo superado a oposição até o exterior, [a consciência] se divide agora de modo semelhante em si mesma, e <se>, realiza em momentos diferentes contrapostos, dos quais cada um é em si mesmo uma consciência, como a diferença dos sexos na qual a consciência supera também o desejo singular natural, e o transforma em uma inclinação *permanente*, [que] na família chega a totalidade da singularidade, e eleva a natureza inorgânica à [categoria] de um bem de família[62], como o termo médio externo, também duradouro da mesma. E a partir daqui a consciência passa a sua existência absoluta, ao *mundo ético* (*Sittlichkeit*).

Estes dois [processos], o da constituição ideal da consciência como *razão* formal, como absoluta abstração e absoluta vacuidade da singularidade, e [o processo] da mesma enquanto constituição real, como família, como a riqueza absoluta dos singulares, são eles mesmos somente os momentos ideais da existência do espírito, ou [o modo] como ele se organiza de maneira imediata em seu comportamento *negativo* frente a natureza. É na organização *de um povo* que o espírito entra em cena como um ser ético[63], e logra impor-se conforme o direito de sua natureza, sendo por si livre e gozando de seu absoluto si mesmo (ou de sua plena independência).

---

62 Refere-se à materialidade da terra, da casa e de suas coisas.

63 5 *"als sittliches Wesen hervortritt"*.
**Acrescentado à margem*: uma sensação distinta do que sente ou, o eu é o mesmo, outra maneira de sentir a coisa.

Fragmento 20 [64]

PRIMEIRA POTÊNCIA. A LINGUAGEM

O primeiro (que se há de considerar) é de que modo o espírito, o produto da razão, o termo médio como seu conceito, existe enquanto consciência, e se realiza nela como *memória e linguagem*. A partir deste termo médio, mediante o entendimento e a razão formal, o espírito gera a oposição prática, e a supera no trabalho.

Sensação e consciência

A consciência em sua potência ideal *como conceito*, surgiu imediatamente a partir da *sensação*; considerada como algo ideal, como superada, a sensação é uma singularidade para a qual o ser-outro é um outro exterior a ela*, e não *imediatamente ela mesma*. A idealidade do ato de sentir, seu devir até a consciência, tende imediatamente a que a sensação se converta em algo que é em si contraposto à consciência, a qual tem em si mesma seu ser outro, e precisamente por isso o que é sentido e o que sente são nela mesma um universal. A sensação como singular tem de ser um devir infinito[65]. A *singularidade* enquanto tal, que é nela infinita, de tal maneira que permanece completamente nessa singularidade [como] em sua própria determinação ou a infinitude separada na existência imediata de seu conceito, é

[64] O extenso Fragmento 20 contém as duas primeiras "potências" da existência formal da consciência, a linguagem e a ferramenta, ou a consciência *teórica* e a consciência *prática* na terminologia da primeira redação do manuscrito. Os termos de ambas as divisões sistemáticas resultam finalmente inapropriados com respeito ao desenvolvimento ulterior dos temas tratados e a concepção da Filosofia do Espírito, que se esboça na linha da redação e as reelaborações do manuscrito. Se mantém não obstante nos subtítulos o termo "Potência".

[65] Para superar a (má) infinitude do devir das sensações, o que sente tem que se sentir, ao mesmo tempo, a si mesmo, e compreender de algum modo que o que sente não é uma singularidade (única), senão um (fenômeno) particular de algo universal, o azul, como cor, é o exemplo que colocará mais adiante (K. 246). Esse processo é o que cumpre à sensação na consciência.

tempo espaço, e a consciência intui imediatamente *no espaço e no tempo*[66]. O singular [aparece à consciência] como existente no espaço, e [como] seu ser outro exterior a ela; porém enquanto está situado por sua vez no tempo, é então como algo passageiro (ou efêmero), como algo em si mesmo ideal que, enquanto está sendo, está deixando de ser. Não é somente que a existência singular transcorre no tempo, senão que é considerada pela reflexão como sendo temporal. A consciência não intui o espaço e o tempo como tais, que são de seu algo universal, vazio, idealidades elevadas conceituais em si, senão que os intui somente enquanto (sendo) universais e como não sendo como singulares particularizados, como ela os [su] – põe, plenos [dos conteúdos dados na intuição]. De tal maneira que ao mesmo tempo assim como o espaço e o tempo são o universal positivo da consciência, ela os transforma formalmente de maneira imediata no contrário deles mesmos, e os particulariza. Esse ser da consciência [o da forma da consciência que sabe isso] é tanto a consciência teorética passiva, como a consciência prática. Aquele aspecto [teórico] é o da consciência na forma da universalidade positiva, este outro [da consciência prática] enquanto ela é, ao mesmo tempo, universalidade negativa, e particulariza essa mesma universalidade. Esta forma da consciência é *imaginação empírica*. Como universalidade positiva da *intuição* está na continuidade do tempo e do espaço em geral. Porém a intuição interrompe ao mesmo tempo [aquela continuidade] e singulariza, formando certos fragmentos singulares de tempo e espaço que estão determinados, isso é, plenos de conteúdo [intuitivo].

Imaginação e recordação

b.[67] Essa *singularização* permanece, contudo, imediatamente no *elemento universal* da consciência, na consciência mesma, em seu espaço

[66] Espaço e tempo não são formas vazias da intuição sensível no sentido de Kant, senão que aparecem imediatamente particularizados como condições formais da natureza. Enquanto particulariza a universalidade positiva destas condições naturais no aqui e agora, a sensação é já *intuição* da consciência, que também se particulariza a si mesma, e podem evocar de novo suas intuições em outro tempo e lugar. *A particularidade* dos conteúdos da intuição em diferentes fragmentos de tempo e espaço é, por sua vez, superada "*na singularidade* do elemento universal da consciência", que permanece sendo a mesma nestes diferentes momentos (K. 247).

[67] Não se encontra um ponto a. que anteceda a esse ponto b.

e em seu tempo universal. Porém, a) de tal maneira que esse espaço e tempo da consciência é então, tanto uma simplicidade absolutamente *vazia*, como plena de realidade. Aquelas singularidades da intuição desapareceram na consciência, e ela é igualmente sua possibilidade universal. Enquanto estão nesta possibilidade vazia [os conteúdos da consciência] foram liberados dos aspectos que tinham em si de parte da sensação; o lado da sensação era sua singularidade, as conexões externas com outros [seres singulares] conforme a necessidade; agora[68] estes [conteúdos] pertencem [em troca] somente à universalidade da consciência. [b] Porém agora justamente a consciência particulariza de novo absolutamente este tempo e este espaço vazio, e convoca em si mesma outra vez aqueles fragmentos. Esta particularização é primeiramente, conforme seu conteúdo, a das primeiras representações sensíveis; porém *o universal que é particularizado é o elemento universal* da própria consciência, sua vazia infinidade como tempo e espaço. O fato de suscitar (ou evocar) em si mesma uma intuição, que teve em outro momento, ou em outro lugar, é na consciência da determinidade da sensação, o *isto*, no que se apagou o espaço e o tempo, [de maneira que] a sucessão e a coordenação [dos conteúdos] aparece como uma livre [construção, cujo ordenamento é], indiferente para o elemento universal da consciência, e é um reproduzir ativo, enquanto ela mesma é o elemento universal que se particulariza.

Este *ser formal* da consciência não tem nenhuma *realidade verdadeira, é algo subjetivo* e carece de existência exterior; não é mais que enquanto forma do puro *conceito* abstrato da infinitude imediata como tempo e espaço; tal é o modo de ser que tem como consciência. E enquanto imaginação empírica, a consciência é um sonho ilusório, desperto ou adormecido, porém *vazio e privado de verdade*[69], uma demência permanente, ou um estado passageiro de enfermidade, enquanto a consciência recai no organismo animal, e não existe mais que como seu próprio conceito[70].

---

68 Na imaginação empírica.

69 Estes enunciados trazem à memória naturalmente *A vida é sonho* de Calderón de la Barca, porém a edição crítica não os considerou como alusão implícita a esta obra.

70 Esta descrição do mundo fantástico da mente desconectada da realidade, permite interpretar algumas expressões que encontramos ao final da filosofia da natureza, segundo a qual o devir do espírito aparece primeiramente como uma enfermidade do animal. *Die Krankheit des Thiers ist das Werden des Geistes* (Fragm. 15, p. 252). O ser humano é esse animal enfermo que encontra em sua debilidade mental força e

Essa *consciência muda* é o *ser formal* em seu elemento universal da infinitude, e não é mais que a particularização formal de tal elemento. Esta particularização tem que obter uma existência e devir algo exterior, ou seja, o que tem diferenciado desta maneira formal na intuição, tem que ser posto como algo exterior. Na intuição ambos os termos contrapostos, o que intui e o que é intuído se separam, e a consciência é como um termo médio existente. Esta existência da consciência se torna um ser tão incompleto e formal como é ela mesma enquanto universal. Ela não pode expressar nada em si, senão que o intuído em geral se sabe supor como algo do que ela mesma é, porém a consciência não é como ele, todavia verdadeiramente para si, senão que é somente algo que é, todavia, relativo ao que se opõe a uma subjetividade, ao ser do sujeito, como se fora o contraposto a ele. Precisamente por ele esta [consciência] permanece sendo o que é; tem, contudo, também seu *ser para si*, e seu ser outro é somente é somente como algo que deve ser estabelecido como tal. A consciência, que como seu conceito se dissocia no tempo e no espaço é, por assim dizer, de certo modo impotente para superar completamente a oposição do sujeito e o objeto, e impotente para conceber em sua abertura o verdadeiro ser-uno dos mesmos, a não ser como um dever ser (*als ein Sollen*).

A consciência como termo médio existente de seu conceito, não é portanto, na realidade, mais do que um *signo*, no qual o intuído, que existe na verdade ligado a seu contexto, é posto como referido a outro [o objeto] porém somente de uma maneira ideal, como algo desconectado de seu contexto [empírico]. A designação (ou o nome) é a idealidade de seu ser fora de si e este é algo existente, *uma coisa*, que é, contudo, infinita pelo fato de como outro significado que o que ela é por si; [isto] é contingente com respeito aquilo do qual é signo, não sendo mais para si o que em si mesmo é. O ser outro do intuído não está superado no signo, como tão pouco está nele ser superado o sujeito; o significado deste signo [mental] não existe mais que em relação ao sujeito [para a consciência], depende de seu arbítrio, e, portanto, é somente através do próprio sujeito que se pode saber o que ele pensa com

gênio para criar um mundo novo, povoado de idealidades, no qual vai viver uma vida e uma história cada vez mais diferente da vida natural de seus antepassados e dos demais animais.

este signo. O signo carece, todavia, de significado absoluto, em si mesmo, ou seja, o significado não se elevou mais além do próprio sujeito.

Memória e linguagem

c. Essa *designação muda* [do signo mental] tem que superar a indiferença do estado anterior dos membros ideais como absolutos; *o significado* tem que ser por si, contraposto a aquilo que significa, e a aquele para quem tem significado, e o signo *como algo real* tem também que desaparecer em sua imediatez[71]. Essa existência ideal [do significado] na consciência é *a memória*, e sua existência própria [real] é *a linguagem*.

A memória, ou a *Mnemosyne dos antigos*, conforme seu verdadeiro significado, não quer dizer que a intuição, ou [seu conteúdo] qualquer que seja, foram produtos da memória mesma no elemento universal [da consciência], evocados a partir dela e particularizados de uma maneira formal que não concerne ao conteúdo, senão que transforma *aquilo que temos chamado de intuição sensível na coisa recordada*, ou em algo pensado; a forma do espaço e do tempo, no qual as intuições sensíveis tem seu outro fora de si, é superada no tempo de maneira somente ideal, e a memória as mantém como algo outro de si mesma. Logo, com isso obteve a consciência uma realidade, pelo fato de que, ao ter em si mesma como ideal o ser outro externo que é somente no espaço e no tempo, anula esta relação até o exterior e estabelece seu conteúdo como algo ideal para si mesma, que se converte em um *nome*. *No nome*, um ser empírico que é algo concreto, com múltiplas e vivas qualidades existentes, é suprimido e transformado sensivelmente em algo simples e ideal[72]. O primeiro ato por meio do qual Adão

---

71 Ou seja, o signo tem que deixar de aparecer de maneira imediata como coisa (*als Ding*), ou como *um objeto* para a consciência; tem que se tornar em certo modo transparente, para deixar ver a coisa mesma dela que é signo.

72 Ao reunir sob um nome a multiplicidade de determinações do objeto de referência, o entendimento (*Verstand*) produz uma nova *idealidade*, que é o conceito determinado. O conceito determinado. O conceito determinado surge na linguagem, mediante o entendimento. Pois, bem, a multiplicidade das determinações empíricas e a unidade do conceito tem que ser pensadas em sua unidade pela razão (*Vernunft*). O nome supera a muda referência da intuição em si; o termo médio existente, entre o sujeito e a coisa, e entre um sujeito e os outros sujeitos (Kimmerle 1970, pp. 249-250). Este processo é o que vai descrever agora de alguma maneira o autor do manuscrito.

constituiu seu domínio sobre os animais foi o ato de lhes impor um nome, ao fazer isto anulou-os como seres, e os transformou para si em algo ideal.

O signo enquanto tem sido considerado até agora [na imaginação empírica] como *um nome*, que por si, todavia mais que *um nome* é uma coisa, e o designado tinha seu signo fora de si; não estava pressuposto como algo superado. Da mesma maneira o signo não tem seu significado em si mesmo, senão no sujeito, e um tinha que saber, todavia de outra maneira especial [ou por outra via] que é o que o sujeito tem em mente com este signo. O nome, contudo, é em si, algo *que permanece* sem a coisa e sem o sujeito. No nome a realidade própria do signo em si mesmo é anulada[73].

A linguagem e os conceitos do entendimento

O nome existe como *linguagem*[74]. A linguagem é o conceito existente da consciência, que não se fixa, posto que [o nome] cessa de existir imediatamente justamente ao ser pronunciado. Existe no elemento do ar como uma exterioridade da livre fluidez informe; e dado que a linguagem enquanto existe, é desta maneira absolutamente fora de si, tem uma existência absolutamente comunicável: [já] a vazia voz do animal recebe um significado infinito que é em si determinado. O puro soar da voz, o vocal, se diferencia em si mesmo enquanto o órgão da voz produz a diferença em si mesmo a diferença dos sons mediante sua articulação. O puro som é interrompido pelos silêncios que quebram a continuidade propriamente sonora, e permitem que cada som tenha por si um significado próprio. As diferenças do puro som no canto [ao contrário] não são diferenças determinadas por si, senão que se determinam pelos sons precedentes e subsequentes. O som articulado da linguagem é [a] voz da consciência, pelo fato de que cada som tem um significado, e que na linguagem cobram

[73] A opaca realidade do signo em si mesmo não se vê como coisa sensível, senão que dá a pensar somente seu significado.

[74] O signo linguístico não é uma coisa em si ou um ente natural, nem um fenômeno natural, nem um fenômeno interior, subjetivo da consciência. As difíceis elaborações conceituais dos parágrafos precedentes tem sido um trabalho preparativo para definir este conceito do signo e da linguagem.

existência os nomes, como a idealidade de algo existente, porém independentemente da existência imediata da coisa.

Assim é como a linguagem, infinita em sua simplicidade, se descontinua, se estrutura e se articula como a infinitude da consciência em si mesma, e gera uma pluralidade de nomes. Desta maneira, através dos nomes, se recupera também da absoluta pluralidade; o nome enquanto tal é somente nome de uma coisa singular, a linguagem é *a relação* dos nomes ou *a idealidade* de sua própria multiplicidade, e expressa assim precisamente esta *relação*, o que se tornou universal, ou seja, vem para o *entendimento*. No elemento universal da linguagem, em si ideal, os nomes <são> ideais somente segundo a forma, [porque] eles expressam o concreto e determinado. Porém a unidade do elemento no qual eles existem os estabelece ao mesmo tempo, como estes [nomes] determinados, diferentes frente aos outros, com suas relações, ou como absolutamente particulares em si mesmos, isto é, suprimindo-se deste modo em sua determinidade. O azul [por exemplo], é em primeiro termo arrancado da continuidade de seu ser, separado das realidades múltiplas, particulares nas que tem existência, porém é sempre, todavia essa determinação. Na memória [o nome] é por si, porém é também, ao mesmo tempo, junto a outros, e remetem uns aos outros mediante a *unidade negativa da memória*. O nome é posto neste ser-em-relação, como um universal em si, um outro do que ele é conforme a determinação de seu conteúdo; o azul é *cor*, conceito determinado do entendimento; é o universal de diferentes cores, porém não, por assim dizer, uma extração dos mesmos, senão uma abstração, ou seja: sua determinação é em seu ser algo imediatamente superado. Nesta potência [do entendimento] o azul é para o espírito como cor. *(*Acrescentado entre as linhas*: "Determinidade.)

A singularidade da sensação tem sido então elevada gradualmente até o nível dos conceitos determinados de modo que ela, posta na realidade pela intuição empírica como algo existente no espaço e no tempo, ficou como algo formalmente superado, porém de tal maneira que sob essa forma permanece inteiramente por si, e o que se expressa nele é somente a *exigência* do ser superado. No nome se realiza a idealização (ou abstração)[75]

[75] ideal setzen".

da intuição empírica como algo ideal; o nome é em si mesmo, contudo, todavia idealidade singular e, enquanto os nomes estão passivamente justapostos e são exteriores uns aos outros em seu elemento universal, a unidade negativa da consciência tem que referi-los uns aos outros, e nesta relação tem que superar a singularidade de seu conteúdo [enquanto separados], para fixá-los como relacionados em conceitos do entendimento.

Ao considerarmos a consciência enquanto tal como unidade do que aparece nela como ativo e do que aparece como passivo, o exame da mesma tal como aparece na contraposição do subjetivo e do objetivo carece agora portanto de toda significação para nós. Os momentos [constitutivos] da consciência que se organiza [como tal], não são consideradas por nós nem desde o lado do sujeito, na forma de faculdades, inclinações, paixões, ou tendências, etc, nem desde o outro lado da oposição, como uma determinação da coisa, senão como ela é absolutamente para si, enquanto unidade e termo médio de ambos os lados. A consciência é em si mesma o movimento do que é ativo frente ao que é passivo: porém como o *movimento mesmo* ela é a unidade na qual a oposição meramente ideal é em si algo que foi superado. Todos seus movimentos estão tanto na fase ativa, como faculdades, inclinações, assim como também do outro lado, enquanto determinações; porém o essencial é o *termo médio* da consciência, tal como aparece enquanto momento da estruturação de sua totalidade, pertence a ambos os lados; dito de outra maneira, o um e o outro, determinados sob a forma de sua oposição, <estão referidos> à mesma coisa. Um é o que intui empiricamente, e o outro é [o] intuído na intuição empírica, um o que dá o nome, e outra é a coisa, a que é dado um nome, de igual modo o que concebe algo, e o que é concebido.

É supérfluo remarcar isso, porém [resulta] completamente falso considerar estes momentos da consciência, tanto na intuição empírica, como na memória e no conhecimento conceitual, como se fossem o resultado de uma síntese dos dois lados da oposição; também [é sem sentido] o perguntar-se qual de ambos seria essa síntese da parte ativa, como se cada uma delas portasse uma parte da unidade. Este é o ponto de vista da consciência vulgar, para a qual a consciência é sempre somente uma parte da contraposição [sujeito-objeto], e se representa ao indivíduo na determinação do

princípio ativo como a essência [da consciência], porém de tal modo que esta consciência, assim determinada, [por aquilo do qual é consciente] é acidental (ou contingente), [e tal determinação é algo] que pode ter, [porque] ela dispõe, como uma propriedade sua, de pleno poder e arbítrio sobre seus momentos constitutivos. Posto que, pelo contrário, a consciência é a essência, o espírito, a substância absoluta [porém como termo médio de seus momentos constitutivos]; tem em si a atividade num lado (*zu einer Seite*) da oposição de sua infinitude, [porém esta oposição] é absolutamente ideal, e existe somente como superada.

O realismo e o idealismo

É, portanto, atendo-se inteiramente ao ponto de vista da oposição[76] que se formam o chamado realismo e o chamado idealismo, e <sua divergência é> sobre si isso que é por exemplo (ou aparece como) cor, baseia-se no objeto, ou no *sujeito*, no lado ativo, ou no da passividade da consciência, com o qual [se pressupõe] que estes dois lados existem absolutamente, em si e por si, e não que estão melhores na consciência mesma, porém somente enquanto superados [em sua oposição]. O primeiro [o realismo] deixa ao sujeito somente a atividade formal de *comparação* a atividade formal de comparação da *similitude do existente*[77]; o idealismo, que considera o lado ideal da contraposição como o absolutamente real, existente por si como substância absoluta, não deixa para o objeto mais nada em absoluto. Sobre semelhante disputa carente de toda razoabilidade, não há propriamente nada razoável que dizer. A cor [como tal] está em suas três potências [da consciência] na sensação como determinidade *do azul*, por exemplo, e logo como conceito formal ideal e como nome, como posto em relação a *outras* [cores], como contraposto e, ao mesmo tempo, igual a elas no fato de que são cores e, neste sentido simples, universais como cores. Esta totalidade especial das três potências da determinidade é o que separa a

[76] Refere-se à oposição sujeito-objeto, que foi enunciada no parágrafo anterior.

[77] Pode-se interpretar que o autor está pensando aqui no *adecuatio* ou a teoria da verdade como correspondência.

[os pontos de vista mencionados de] aquele realismo e aquele idealismo[78]. O realismo assevera que a *determinidade seria por si*, assim como também o é o estar sendo referida (ou em relação), enquanto ao mesmo tempo se contrapõe ou é a universalidade da cor, e enquanto esta imersa da diferença das cores [este ponto de vista do realismo] não deixa para a consciência, ou para o sujeito, mais que um aspecto da terceira potência, o de extrair, isolar e abstrair o ser-em relação, o universal que já sendo na diferença. O idealismo reivindica [ao contrário] para o sujeito as duas últimas determinidades, e talvez também a primeira do azul [por exemplo]. Do que se trata nesta disputa [do realismo e o idealismo] ~é no fundo da própria luta da potência do termo médio em si mesma, porque nela ambos os aspectos, as determinidades como tais [ou em si], e seu estar em relação, estão presentes ao mesmo tempo como algo uno e como diferentes.

Do que foi dito até agora surge que, enquanto sendo por si, a *determinidade* pertence à natureza e como o calor se integra à totalidade; porém ao mesmo tempo a determinidade não é senão em relação a seu ser superada, ou seja, em relação ao espírito, como [uma] sensação singular, e *o espírito enquanto senciente está também* submergido na natureza à maneira do animal. Na elevação às relações e à diferenciação das cores, e no destacar-se do mesmo como cor, a natureza da cor enquanto conceito devem algo espiritual[79]; tanto se pode dizer então que se trata de uma determinada cor, como que não se trata meramente de uma cor determinada. Tal como o realismo e o idealismo planteiam de maneira mais tosca sua sucessão disputada, [o problema] para o próprio sujeito é se fora dele mesmo, prescindindo inteiramente da existência do sujeito, existem de algum modo as cores determinadas, diferenciadas e relacionadas em suas diferenças. Com respeito a isto tem que se afirmar do mesmo modo tanto que o sujeito como tal *não é mais uma singularidade*, ou seja, um sujeito tal que a totalidade das determinidades, como é o caso das cores, existem fora dele; porém também há que se dizer que enquanto o sujeito não <é> mera singularidade absoluta [cerrada sobre si mesma], senão consciência, as determinidades estão nele. Do mesmo modo

---

78 A redação desta crítica ao realismo e ao idealismo dá a compreender que o autor está pensando nas posições de alguns de seus contemporâneos, porém não dá nomes e não é fácil identificá-los (cfr. a nota crítica 1) dos editores alemães).

79 "*als Begriff wird die Natur der Farbe sich Geist* ».

inclusive a determinidade da cor azul não é [tão pouco] mera singularidade, e é a totalidade da cor [em seu conceito, enquanto universal], fora do qual não há nenhuma cor. Porém o idealismo, que considera o sujeito, o ativo da contraposição, como um mero membro da mesma contraposição, e como existente pretende liberá-lo, contudo, da determinidade e da exterioridade, é um idealismo inteiramente ridículo. Na medida em que está liberado dele [de sua determinidade], cessa de ser em si mesmo sujeito, um membro da contraposição, e não é mais que o ser-uno de ambos [termos]. O que nós temos em vista é o espírito, a consciência, este absoluto. Do que se trata neste discurso não pode ser propriamente nem de um tal sujeito, nem do objeto, senão do espírito. E sobre este [o espírito] já temos visto nós de que maneira se comporta enquanto totalidade com respeito à natureza, e como chega a ser espírito. Sujeito enquanto tal somente é o espírito como sensação, ou seja, como singularidade cujo imediato ser-outro existe fora de si; [temos visto também] a articulação dos momentos da consciência como o devir da consciência até si mesma, e como seu conceito interno se realiza a si mesmo como consciência.

A sensação chega a ser conceito da consciência enquanto se eleva à memória e à linguagem, porém também [como se tem visto], chega somente ao conceito da mesma, ou à consciência tão somente formal. A singularidade da sensação está de certo modo como ideal, porém destas idealidades há um grande número, e elas não formam em absoluto nenhuma unidade, nesta multiplicidade há que se marcar o diferente de umas frente a outras, elevar-se a esta relação, e sua relação tem que ser estabelecida como conceito[80].

A reflexão absoluta da consciência

A linguagem que se eleva até o entendimento retorna com isto a si mesma, e supera a expressão *singular* do nome[81] – como tudo, o conceito

[80] Os conceitos do entendimento são "distintos", porém as distinções conceituais abstraem das diferenças reais, no sentido dos *diferendos*, ou das oposições. Cfr. "Glossário", os termos *Differenz, diferent*.

[81] O entendimento como compreensão do sentido da palavra pronunciada pelo falante engendra o conceito

mesmo cai na linguagem, e é absolutamente comunicável. O nome superado, ou seja, como algo estabelecido não em sua singularidade [como ato de dizê-lo], senão somente como sua referência, ou seja, como universal, ou como o conceito, tem que realizar a *absoluta* reflexão em si mesmo. Assim como [a voz] se perde até fora [no espaço], tem que se extinguir a linguagem [no interior] da concepção mesma[82]. O conceito do entendimento não é mais que a unidade da consciência [ou do sentido] que retorna desde o nome a si mesma referindo-se à singularidade; é, portanto, um conceito *determinado*, não a unidade absoluta da consciência. O conceito tem que ser [contudo] como absolutamente recobrado em si mesmo, ou seja, não [já] a relação das cores, por exemplo, senão marcada a determinidade da referência, absolutamente indeterminado, referência pura, a *vacuidade* absoluta do infinito, o formal da racionalidade, a simples, absoluta abstração da unidade, a reflexão [concentrada em si mesma] como um ponto.

Em sua relação negativa, como esta absoluta abstração, a consciência chega a ser absoluta, marca toda determinidade, e é puramente igual a si mesma. Porém como este ser absoluto tem um caráter pura e simplesmente negativo, ela está em si vazia e é imediatamente o contrário do que queria lograr, se contrapõe à totalidade do ser [como] esta unidade absolutamente vazia[83]. O negado pela consciência, enquanto sua absoluta negação, é o um da racionalidade formal. A consciência que primeiro havia considerado a singularidade como algo ideal, como sendo em si

cujo significado transcende a singularidade do ato de fala.

82 O sentido se forma e se fixa na palavra, porém ao se elevar ao conceito do entendimento, apaga-se na consciência o sentido da palavra, não se pensa já o nome, senão o puro sentido em si mesmo. Um retorno para mais aqui da linguagem?

83 Hegel diferencia o que poderíamos chamar de "reflexão relativa", da "reflexão absoluta". No primeiro caso a *Erinnerung* evoca em seu interior um conteúdo e a reflexão o analisa e o compara, ou o põe em relação com outros conteúdos. Esta reflexão é relativa porque é uma reflexão em si mesma, porém sobre algo outro de si. A *reflexão absoluta*, ao contrário, é aquela em que a consciência se apreende a si mesma como independente de todo conteúdo ou determinação externa (PB). Corresponde ao momento que a *Filosofia do Direito* (§5) define como o momento "*der reinenen Reflexion des Ich in sich* ... a infinitude sem limites da a*bsoluta abstração, a universalidade*, o puro *pensamento* de si mesmo (*das reine Denken einer selbst*)". O puro pensamento que se pensa a si mesmo como tal é infinito porquanto pode ser todas as coisas, porém em ato não é nenhuma. A consciência recolhida em si mesma se faz independente de toda determinação externa. Esta capacidade de abstração e de negação é o primeiro momento da conquista da liberdade: a liberdade negativa. Porém, esta liberdade é subjetiva, carece, todavia, de realidade. Por isso, Hegel chama também "liberdade abstrata", ou "liberdade do vazio". No parágrafo seguinte deste manuscrito encontramos já a identificação explícita da "reflexão absoluta" com a "liberdade abstrata" (cfr. também *Wisenschaft der Logik*, *Werke*, VI, p. 153, e J. De Zan, 2009, Cap. 12, pp. 367-392).

superada, não tem para si mais que o formal, a mera idealidade, separada da singularidade, enquanto esta mantém [sua] absoluta realidade. Aquele ser uno [da consciência] enquanto se havia liberado da singularidade, pôs com ele como o absoluto melhor a oposição, sem que [os opostos] estejam determinados um pelo outro, de tal maneira que os membros da oposição se enfrentam como realidades absolutas. A consciência se transformou então no uno da individualidade.

O uno da individualidade no elemento da singularidade havia chegado a ser pessoa para nós [como vimos] na Terra, e todas as coisa que pertencem à Terra tinham *o caráter dessa singularidade*; porém este ponto de reflexão, o retorno do absoluto estar em si mesmo, era somente nosso conceito, não está realizado enquanto tal na Terra, não é algo existente nela[84], senão que está planejado somente como uma exigência, como a infinita divisibilidade, ou seja, somente como a infinita possibilidade de seu ser[85]. Ele não existe mais que na consciência como seu lado absolutamente negativo[86], existe somente enquanto a consciência se converte a si mesma neste ponto.

Este ponto absolutamente simples da consciência é o ser absoluto da mesma, porém como algo negativo; ou é o absoluto ser para si do indivíduo como tal, enquanto singular, é a liberdade de sua obstinação[87]. O singular pode fazer de si esse ponto porque pode abstrair absolutamente de tudo, abandoná-lo todo. Ele não pode ser feito dependente, nem ficar sujeito a nada; pode arrancar de si toda determinação a qual deveria ater-se, e mediante a morte pode fazer efetiva sua absoluta independência e liberda-

---

84 No plano de fundo destes parágrafos ressoam sem dúvidas as expressões de Aristóteles no *Tratado sobre a alma* que, enquanto capacidade de pensar todas as coisas, "é conceito e forma, não matéria nem substância" (*De anima*, Livro II, cap. 2, 12).

85 "*als unendliche Theilklarheit*". Com respeito a "natureza" do intelecto escrevia também Aristóteles: "Posto que lê internamente todas as coisas ... não tem natureza própria algum aparte de sua potencialidade" de chegar a ser pelo conhecimento todas as coisas (*De Anima*, Livro III, cap. 4, 18-22).

86 Este lado negativo da consciência é como *a noite do mundo*, em que tudo desapareceu, porém permanece guardado sob seu domínio como *um tesouro* oculto na sombra unânime da noite: "o homem é esta noite, este nada vazio que, em sua simplicidade, o contém todo – uma riqueza infinita de muitas representações, imagens ... [porém também] fantasmagóricas ... do livre arbítrio de desmembrar imagens e, [re] combiná-las da maneira não fantasiosa" (HGW, 8, 186-187 *Filosofia Real*, FCE, México 1984, 154-155).

87 "die Freiheit seines Egensinns", ou seja, o abismo da pura subjetividade fechada em si mesma. Sobre este momento da liberdade abstrata ou negativa nas obras posteriores de Hegel, cfr. J. De Zan, *A filosofia social e política* de Hegel, Edições do Signo, Buenos Aires, 2009, Cap. 12, p. 378-384.

de como consciência absolutamente negativa[88]. Porém a morte é a contradição frente a vida em si. Como o ponto da reflexão absoluta, a singularidade simples e vazia, no lugar de superar em verdade a singularidade, não é em si mesmo mais que a absoluta singularidade frente a qual se mantém firme a totalidade das determinações como uma totalidade existente por si igualmente de maneira absoluta, separada por um abismo absolutamente vazio e sem relações. A oposição, tanto como sua relação e sua idealidade, tem a forma da contraposição anterior [à reflexão]. A consciência enquanto consciência de um singular é contraposta a [todo] outro singular, e tem que pôr agora a singularidade como superada, ou como coisa existente frente a outra coisa existente; consciência prática.

[88] Cfr. *Rechtsphilosophie* § 4. Das formas radicais da liberdade negativa, ou liberação, como a emancipação revolucionária, a anacorese e o suicídio, menciona Hegel aqui somente a última) cfr. também: Pascal Quignard. *A barca silenciosa*. A tigela de prata, Buenos Aires, 2010, p. 74-91).

II.

A POTÊNCIA DA FERRAMENTA [89]

A passagem da potência teórica à potência prática

Com esta absoluta contraposição[90] a consciência como linguagem saiu do termo médio, não é nenhum meio [em sentido de lugar intermediário] de onde os membros da oposição se vinculam e se despedem; a linguagem é o termo médio invisível de seu espírito oculto. Este espírito universal indiferente tem que provar-se como espírito infinito ao superar as singularidades e engendrar-se precisamente como termo médio existente.

A consciência que se organizou na linguagem como totalidade do ideal, se despediu na determinação da primeira potência do conceito da infinitude, e sua organização teve lugar *no elemento da indiferente* universalidade, de tal maneira que os opostos permaneciam indiferentes em seu ser uno, como o universal e o particular imbricados um no outro, sem que sua contradição se colocasse como tal neles mesmos. Ou seja, que se havia feito abstração de seu estar em contraposição, e <esta> era como algo exterior que não se colocava neles mesmos.

Esta primeira potência se transpassa por si mesma à posição oposta, passa a estar em absoluta contraposição, e aquele indiferente elemento da universalidade no qual os [opostos] estão pacificamente um no outro desaparece; tal como provém da potência precedente, eles são absolutamente opostos *sem relação*. Aquela *unidade teorética*, tal como se havia realizado, tornou-se o absolutamente contrário de si mesma, a absoluta singularida-

[89] Este título II ficou mal localizado neste lugar porque corta a continuidade com os parágrafos anteriores e deveria ir no cabeçalho do apartado sobre "o desejo e o trabalho", na página seguinte. A exposição mais ampla sobre o tema se desenvolve ao final do Fragmento 22, no apartado sobre: "*O trabalho, a ferramenta e a produção industrial*" p. 39-44 desta edição.

[90] Refere-se à reflexão absoluta da consciência em si mesma da que falou o apartado precedente, que pode interpretar-se como o paradigma das individualidades independentes ou autônomas da sociedade moderna e da filosofia da reflexão, especialmente em Kant e Fichte.

de e contraposição, e a relação que agora se planteia devém uma relação *prática*. A singularidade absoluta tem que se consumar e superar aquela absoluta contraposição, porém enquanto ela se eleva a si mesma à totalidade desta maneira prática, se transforma de novo no contrário de si mesma. Posto que tanto a potência prática como a teórica, não são *ambas* mais que *potências ideais*, cada uma põe a consciência somente na abstração de uma forma da oposição: a potência teórica na abstração da universalidade indiferente e simples; a potência prática, que é a que agora consideramos, na abstração da relação absolutamente *diferente* e absolutamente contraposta.

O absolutamente uno da reflexão não é em si mesmo mais que algo negativo; por meio da negação, ou seja, mediante a relação ao que se lhe opõe, está essencialmente referido a seu oposto. Em sua absoluta reflexão se liberou de sua relação a um outro, [porém] a absoluta reflexão não é em si mesma senão esta relação [negativa] a um outro. A consciência *como absoluta reflexão* trocou *somente a forma* da contraposição e da relação, se refere a algo absolutamente contraposto [como] uma *coisa morta*[91], e é a contraposição de uma relação a algo absolutamente sem relação. A relação tem que se realizar e a consciência absolutamente singular, se volta contra si mesma como sua própria aniquilação[92] concentrado como este absoluta singular, e a consciência é então como relação prática.

O desejo e o trabalho

O *desejo* ANIMAL é uma consciência dos animais em que se freia a destruição, e os membros da oposição estão somente para ser *superados*; o desejo aparece como *algo que deve ser* eliminado[93]. O desejado, tanto como

[91] A morte se pode definir para Hegel como a absoluta perda de relação a um outro.

[92] A palavra alemã usada por Hegel é *Vernichtung*; sobre a tradução da mesma, cfr. "Glossário".

[93] A dinâmica própria do desejo sensível tende à satisfação, porém renasce sempre de novo, porque a satisfação do desejo animal se realiza mediante o consumo que implica a destruição (*Vernichtung*) imediata do objeto desejado, e logo renasce o desejo que tende outra vez à mesma destruição num processo circular e sem fim. A representação subjacente do processo do desejo animal é o apetite, a busca de alimentos, ou a caça de presas para satisfazer a fome mediante a ação de comer ou devorar sua presa. O paradigma do desejo humano, que se desenvolve de modo reflexivo ou na consciência como desejo de ser desejado e reconhecido será ao contrário a relação dos sexos.

o efetivo ser superado e sua *idealidade*, [que é] uma contenção do mesmo, estão separados no tempo, porém o processo efetivo de superar, o apaziguamento do desejo, é [no animal] um ser superado de maneira imediata sem idealidade alguma, sem consciência[94].

O desejo humano [ao contrário] tem que ser *no superar mesmo algo ideal*, tem que ser superado, e como superado, tanto o desejo quanto o objeto permanecem. Também o termo médio é algo que permanece e tem que existir como o estar sendo superado de ambos, [posto que] ambos existem pondo-se. A relação prática é uma relação da consciência, ou seja, que a simplicidade da eliminação tem que diferenciar-se (ou separar-se em seus momentos) e tem que ser uma ação que se contém e se contrapõe em si mesma. A simplicidade da aniquilação tem que ser a unidade universal, o estar sendo superado de ambos opostos [o desejo e o desejado], e existir ao mesmo tempo [como] o termo médio no que eles são um, e neste [resultado], que é sua unidade, se libertam de seu estar superado. Um dos lados da oposição, o que aparece como ativo, a individualidade, tem que *trabalhar* ao outro, que aparece como passivo[95].

No trabalho o desejo brota sem mais de seu contexto [natural] ao *objeto* que se vai elaborar, o particulariza e o põe como algo referido ao que deseja; enquanto o desejo como tal já está dado, ambos existem então tranquilamente nesta relação, superados na forma somente ideal. O desejo tem que chegar até a absoluta aniquilação do objeto[96], superar o objeto e a si mesmo [como desejo-, porém neste mesmo superar a consciência segue sendo uma idealidade do superar. *Ao trabalhar* a consciência é ativa no indivíduo, enquanto o objeto é superado, porém ambos se mantêm [nesta relação]. Em

---

94 Na imediatez das relações naturais, o animal não pode conter o diferir a satisfação imediata do desejo, vive somente o presente e por isso não tem domínio sobre o tempo, carece de sentido do passado e do futuro. *Das Tier wird nicht Herr der Zeit* (SS).

95 No *Sistema da eticidade* (ed. cit,, pp. 10-11) o princípio da potência prática é o sentimento (*das Gefühl*): "o sentimento da separação é o *desejo*, o sentimento de haver superado a separação, é o gozo". Na relação do ser humano com as coisas naturais o termo médio é o *trabalho*. Porém "na ação de trabalhar permanece a referência do desejo e do gozo, este se encontra refreado e diferido" (Op. cit. p. 13). Neste escrito anterior o tratamento do trabalho, como o da ferramenta e a linguagem a relação do trabalho e a linguagem, se mantém neste nível de análise conceitual, que compreende também a relação do trabalho como a possessão e o direito, porém se lança de menos a reconstrução do processo na realidade.

96 Tanto a satisfação imediata do desejo no reino animal, como o trabalho humano implica, na terminologia de Hegel a *Vernichtung* (literalmente "aniquilação") do objeto do desejo (enquanto isso *ob-jectum*), do estudo natural das coisas, ou da natureza mesma enquanto independente do ser humano, e contraposta a ele.

sua ação de aniquilar o desejo não chega a sua satisfação, e o objeto do desejo, precisamente enquanto é aniquilado segue existindo da mesma maneira [enquanto desejado]. *O trabalho* é esta consciência prática como relação do ser uno universal de ambos [do desejo e sua satisfação]; ele tem que ser também como termo médio no qual ambos enquanto contrapostos se relacionam e no que permanecem [contudo] separados, pelo qual o trabalhar como tal tem também sua própria existência permanente e [é] ele mesmo uma coisa[97].

A ferramenta é o termo médio racional existente, a universalidade existente do processo prático; aparece do lado do [sujeito] ativo frente ao do que é passivo; ela mesma é passiva em relação com o trabalhador, e ativa frente ao [material] trabalhado[98]. É na ferramenta onde o trabalhar tem sua permanência, ela é o único que se mantém [e perdura] da ação do trabalhador, e o que fica do objeto trabalhado [o do produto, depois que este tem sido usado e consumido]. A contingência de ambos se transcende e perdura [na ferramenta e na técnica de trabalho] e se transmite (ou se propaga) mediante a tradição, enquanto tanto o desejante como o desejado não são mais que indivíduos que nascem e perecem.

---

97 A representação do trabalho que está no fundo de toda essa conceitualização é a do objeto da manufatura industrial na que o trabalho se faz mecânico e o trabalhador mesmo se coisifica. Porém a concepção que a terminologia do texto colocará em destaque mais adiante implica que, por meio do trabalho, a ferramenta e a máquina, começa se criar em certo modo do nada um mundo novo regido por outras leis que já não são as da natureza, senão as do sistema econômico da produção e o intercâmbio, como se verá logo nos apartados finais do Fragmento 22.

98 O manuscrito remete a uma folha separada que conteria um agregado final à segunda Potência. Porém, a(s) folha(s) mencionada(s) se perderam. O tema da hermenêutica será retomado como a linguagem e o trabalho, no último fragmento no contexto da constituição do espírito de um povo. A exposição do *Sistema de eticidade* discorre sobre as duas faces da ferramenta: "Por um lado é subjetiva, enquanto está no poder do sujeito que trabalha, e foi inteiramente determinada, preparada e construída por ele, por outro lado é algo objetivo, preparada com respeito com respeito ao objeto do trabalho. Na ferramenta interpõe o sujeito um termo médio entre ele mesmo e o objeto, e este termo médio é a racionalidade real do trabalho ... Na ferramenta a subjetividade do trabalho se eleva à universalidade, qualquer um pode imitá-la e trabalhar da mesma maneira enquanto ela é a regra existente do trabalho. Por esta racionalidade é a ferramenta algo mais elevado que o próprio trabalho. Por esta racionalidade é a ferramenta algo mais elevado que o próprio trabalho, e também mais elevado que o objeto e o gozo, ou o fim ..." (*Op. cit.*, p. 20). O meio é superior ao fim. Esta tese será mais amplamente explicada no capítulo sobre a teleologia da *Ciência da Lógica*.

Fragmento 21

III. A POTÊNCIA DA FAMÍLIA[99]

A relação dos sexos

... há aniquilação moderada que está determinada pela necessidade (*Not*), ou seja, por algo absolutamente externo. A liberdade da consciência supera este estado de necessidade e detém por si mesma a destruição no gozo[100]; [assim é como] faz que ambos os sexos cheguem a ser consciências um para o outro, e permaneçam sendo para si, de tal maneira que cada um é si mesmo no ser do outro; e que cada um é consciente de si mesmo, é para si na *consciência* do outro, em sua singularidade, ou em seu ser para si. A relação dos sexos chega a ser uma relação tal que, no ser da consciência de cada um, eles são em si mesmos o um com o outro, quer dizer, uma relação ideal (ou reflexiva). O desejo se liberta deste modo inclusive de sua relação ao gozo, devém um imediato ser um de dois no absoluto ser para si de ambos, ou se transforma em *amor*. O gozo [do amor] está na intuição de si mesmo no ser da outra consciência. A relação mesma chega a ser de igual <maneira> o ser dos dois, e uma [relação] tão duradoura como o ser de ambos, chega a ser [o que se chama] *matrimônio*.

Posto que no matrimônio cada um é reciprocamente na consciência do outro, cada um está então mutuamente no outro em *toda* sua singularidade, e deste modo os esposos se dão uma existência inteiramente comum

---

99 O título completo que provém da mão de Hegel era no texto primitivo: III POTÊNCIA DA POSSESSÃO E A FAMÍLIA, porém foi riscado pelo próprio autor neste lugar juntamente com o começo desta III Parte. Os editores pressupõem que o título e a nova formulação deste começo eram a continuação da ou das páginas acrescentadas ao final do separado anterior, nas folhas perdidas que se mencionaram na nota precedente. (Cfr. HGW 6, "Relatório Editorial", p. 349). Porém o tema da possessão (*Besitz*) não é tratado neste lugar, senão ao final do último Capítulo, e por isso prescindo da "possessão" neste título, que os editores alemães repuseram não obstante a exclusão do autor.

100 O sujeito humano de conter a satisfação imediata do desejo porquanto a liberdade negativa, como se viu ao falar "da reflexão absoluta", tem o poder de *diferir* o gozo.

na qual eles são um, não em conexão com alguma singularidade, ou como um fim particular, senão em sua totalidade, como indivíduos que pertencem à natureza. Enquanto nela [está] a totalidade, a consciência de cada um, desta união é, precisamente por isso, algo sagrado e completamente alijado do conceito de um *contrato*[101], como se quis considerar o matrimônio[102]. Neste vivente ser uno de ambos, e [o qual] se intercambiou a consciência de si é [ao mesmo tempo] consciência do outro, a consciência é então necessariamente o termo médio no qual ambos se unificam, e se mantém diferentes, a unidade existente dos dois.

Este termo médio no qual eles são para si e [re] conhecem[103] sua oposição como superada, e <nele> que por isso mesmo se afirmam outra vez um frente ao outro, existe como sendo para si. O lado do termo médio no qual eles [os esposos] se [re] conhecem como um, e como superados, tem que ser necessariamente uma consciência, pois eles não são um mais que como consciência. Este é o menino, no qual eles se [re] conhecem como um em *uma* consciência, e precisamente por isso como superados, e intuem nele seu próprio ser superado. Eles se [re] reconhecem nele como gênero (*als Gattung*), como um outro de quem eles são em si mesmos, a saber como a unidade que chegou a ser [com consciência própria no processo da espécie]. Porém esta unidade que chegou a ser é ela mesma uma consciência, e por certo uma na que se intui o estar sendo superados dos pais.

A educação do filho

O menino é uma consciência na qual a consciência dos pais chegou a ser [um outro] que eles têm que criar e *educar*. Ao educá-lo infundem nele

101 "Begriff eines Contracts."

102 Os contratos tem por objeto coisas exteriores, ou prestações particulares, porém a consciência mesma, ou a pessoa enquanto tal, não podem ser objeto de contrato, e toda transação ou alienação contratual que as envolve em seu ser real (tal como pensa |Hegel o matrimônio), é juridicamente nula, como sustentará na *Filosofia do direito*, com especial referência a um pressuposto contrato de servidão voluntária que pretenderia legitimar a exploração sexual, ou a escravidão na esfera privada, e a ditadura, ou a tirania no campo político.

103 O verbo usado aqui por Hegel em alemão é "erkennen", o qual se pode traduzir também por "conhecer", porém neste contexto é sem lugar a dúvida "reconhecer". Ponho entre parêntesis o prefixo "se" somente para manter a diferença com "anerkennen".

a consciência que eles formaram neles mesmos, e enquanto fazem crescer a consciência [própria] do menino engendram sua própria morte, [Desta maneira] < a consciência dos pais> realiza a reflexão em si mesma, a vacuidade da absoluta singularidade; como consciência já realizada se converte em natureza inorgânica, e é no menino que o homem se leva [de novo à plenitude de seu ser.

Até agora o outro que si mesmo enquanto tal era para a consciência *oposição absoluta, um puramente outro*; aqui a própria consciência tornou-se um outro para si mesma; para os pais, o menino; para o menino, os pais. E a educação do menino consiste em que faça própria a consciência que se lhe foi transmitida (*gesetzte Bewusstsein*) como algo outro do que ele mesmo é, ou seja, o que o menino assimila como sua natureza inorgânica[104] é uma consciência que chega a ser [nele]. O processo da [formação] da individualidade é um configurar; e do que se alimenta em si a formação da individualidade já realizada (ou do passado). Assim como, segundo se viu mais acima, na autoformação prática da consciência ela aparecia como um ser real existente que se enfrentava na natureza[105], ela aparece aqui como algo que chega a ser para si *mesma*. Na potência teorética a consciência havia chegado a ser para si, ou a seu conceito, ao qual apontava sua evolução [a partir de] o animal, e chegou a ser *para nós* uma singularidade absoluta na racionalidade formal. Na potência prática havia chegado a ser para si esta absoluta singularidade, *e para nós* chegou a ser uma consciência que é para si em um outro, aqui se torna isto também para si mesma.[106]

---

[104] A expressão "natureza inorgânica" com respeito à própria consciência tem um significado metafórico, que alude à linguagem e ao mundo da cultura como *algo dado*. (PB).

[105] Esta relação de oposição com a natureza se experimenta no trabalho e se supera de algum modo na ferramenta ou, de um modo mais geral, mediante a técnica.

[106] Aqui joga Hegel, obscuramente, todavia, com a diferença entre o que é *für uns* (para o filósofo e seu leitor), e *für sich* (para o próprio sujeito da experiência que se está descrevendo), que é uma distinção chave do método da *Fenomenologia.* A exposição é enredada, porém se pode simplificar dizendo que no momento teórico a consciência cognoscente, enquanto *singularidade absoluta* havia chegado a ser já *para nós* consciência de si, no processo prático o é também para si mesma (PB) enquanto atua como tal e realiza no âmbito da família a experiência do reconhecimento no amor do par, no filho e em sua educação. O último passo do processo, que é *para nós* já nesta experiência da pequena comunidade, e "aqui" devem também *para si mesmo*, fica, todavia, indeterminado. Este começa apenas a aclarar-se no último parágrafo deste fragmento, que ficou incompleto, e no começo do fragmento seguinte (22), quando introduz o tema da luta pelo reconhecimento. Na família já se alcançou o reconhecimento em si, e *para nós.* Porém esta é todavia uma comunidade natural imediata, na qual o resultado desta experiência não chegou a ser *para si* para os próprios sujeitos (nem para a própria família, como "totalidade da consciência", nem para seus

A consciência chega a ser tal que estabelece em si outra consciência. Na educação se supera a *unidade* [*simples*] *sem consciência* do menino, se articula em si mesma e chega a ser uma *consciência* formada; a consciência dos pais é sua matéria [ou insumo] às custas da qual se forma a do menino; a consciência deles é para o filho um [no profundo] desconhecido e obscuro ancestral de si mesmo, os pais superam o ser em si simples e compacto do menino, [porém] o que lhe dão a ele o perdem [como próprio] e se extinguem nele, porquanto o que lhe entregam ao menino é sua própria consciência. A consciência [dos pais] é aqui o devir de outra consciência no menino, e eles veem no devir (ou a evolução) do menino seu próprio ser superado. O mundo não advém a esta consciência em formação como tem sido até agora na forma de algo absolutamente *exterior*, senão já atravessado [e processado] mediante a forma da consciência. A *natureza* inorgânica [da nova consciência] é *o saber dos pais*, o mundo é já como um alimento temperado, experimentado e o que chega ao menino tem a forma da *idealidade*. Enquanto o mundo advém à consciência em devir como este mundo ideal, a tarefa desta consciência é encontrar a significação, a realidade desse [sentido] ideal, [comprovar] de que maneira existe o ideal, [ou se] essa idealidade é o que ele tem que realizar. Com isso a relação precedente da consciência se inverteu. Até agora, para a consciência ativa, <como> um lado da oposição, o outro lado era *O EXTERIOR*, o singular determinado em si de múltiplas maneiras, algo não ideal. Aqui a consciência é o singular, e o outro lado de sua oposição é o ideal, um mundo tal como é na consciência [anterior]. Desta maneira se supera a oposição mesma para a consciência que era até agora a parte ativa, enquanto a outra parte até agora suposta como não consciente, é ela mesma uma consciência; e assim tem que fazer então aqui o caminho inverso de realizar o mundo ideal. Desta maneira a consciência se produz a si mesma como identidade do interior e do exterior. O que ao menino lhe é dado é então a contradição do mundo real e do mundo ideal dos pais. Para ele como consciência em devir esta contradição se supera enquanto o real (que aparecia como independente da consciência) é suposto como a parte ideal não consciente, como o que era real *para* a consci-

membros em particular).

ência anterior, ou o lado consciente enquanto [é ele mesmo quem] quem realiza o ideal dos pais. A atividade da consciência enquanto a de um [sujeito] ativo, é esta atividade absolutamente contraposta. Ela se unifica com ambos os lados, e somente assim chega a ser em si uma consciência já formada. Ela supera para si desta maneira tanto o exterior, como a interioridade da idealidade, ambos são para ela algo exteriormente dado.

Se mostra com isso que *a totalidade da consciência* existe [somente] na família, e que esta totalidade está [sempre] em devir *para si mesma*; o indivíduo [enquanto membro da família] se vê a si mesmo no outro, [por quanto] no outro está o mesmo todo de consciência e o indivíduo tem sua consciência no outro, no que se engendrou [...].[107]

[107] A escrita preenche completamente esta última página do manuscrito do Fragmento 21, e termina sem nenhum sinal de pontuação, o qual faz supor que o texto continuava em outra página que se perdeu (*Editorisches Bericht*, HGW 6, p. 350).

Fragmento 22

O RECONHECIMENTO[108]

A consciência como o saber-se reconhecido

... [109]é absolutamente necessário que a totalidade à qual chegou a consciência na família se [re] conheça como si mesma em outra totalidade de consciência como ela; neste [re] conhecimento cada uma é para a outra de maneira imediata um ser absolutamente singular.[110] Cada qual se faz presente na consciência do outro e supera a singularidade do outro, isto é, que cada um <supõe> o outro em sua própria consciência como uma singularidade absoluta da consciência. Nisto consiste o *reconhecimento* mútuo enquanto tal. E veremos de que maneira pode existir este puro reconhecimento enquanto tal, como o [im] pôr-se a si mesmo como uma totalidade singular de consciência em outra totalidade singular de consciência. O singular é uma consciência [autoconsciência] somente enquanto cada singularidade do que possui e de seu ser aparece vinculado a sua essência total, assumiu em sua indiferença [ou não diferenciação de seu próprio ser], en-

[108] O tema do reconhecimento começa abruptamente aqui depois do final inconcluso do fragmento sobre a família, sem que nenhum título anuncie no manuscrito a troca do tema, ou a passagem a outro nível da exposição. Os editores observam que: "É duvidoso se [no plano desta exposição] a problemática do reconhecimento pertence, todavia à IIIª Potência". Eu me atrevo a afirmar decididamente que o tratamento que faz aqui o autor do tema do reconhecimento não poderia estar incluído de nenhuma maneira no capítulo anterior sobre a família. Parece-me mais plausível ao contrário da outra hipótese que deixam colocada os editores alemães sobre "uma Parte B) *Existência real* da consciência, que se corresponderia com a Parte A) *Existência formal* (p. 282). A exposição da Parte B) teria tido começo nas páginas precedentes a este Fragmento, que não se conservaram" (*Editorisches Bericht*, HGW 6, p. 350). Os editores deixam o fragmento sem título, porém gravam no topo da página: "Kampf um Anerkennung". Esta edição elegeu o segundo termo "Anerkennung" como título geral de todo o apartado, porque o *Kampf* é somente um momento no processo do reconhecimento.

[109] O começo desta página está riscado por Hegel, e não foi recolocado no manuscrito.

[110] Enquanto a consciência chegou a ser uma totalidade e uma individualidade absoluta, é autoconsciência. "Como autoconsciência, a consciência do singular está em contraposição à autoconsciência dos outros ... por quanto é contraditório com sua essência o ser como uma coisa entre as coisas" que são para si na consciência dos outros (cfr. Kimmerle, 1970, 249-250). Por isso a partir desta passagem Kimmerle usa em sua exposição o termo "autoconsciência", ainda que o próprio Hegel não o use todavia neste texto.

quanto ele *deixa estabelecido* que cada um destes momentos são [momentos de] *si mesmo*. A consciência é em efeito isto; o ser ideal do mundo. A violação de uma de suas singularidades é, portanto, infinita, uma afronta absoluta de si mesma como um todo, de sua honra; e o conflito por uma de suas singularidades é uma luta pelo todo. A coisa, a determinidade, não entra para nada em consideração como uma coisa, nem como um valor[111], senão que é totalmente anulada e aparece completamente como algo ideal; o que importa somente é isto: que se trata de algo relativo a mim, que eu sou uma consciência, e [o que está em questão] deixou de ser algo contraposto frente a mim.[112]

[As consciências] se encontram reciprocamente como estas totalidades que se compreendem a si mesmas frente às outras como a totalidade de suas singularidades, e querem ser reconhecidas como tais; o significado que <elas> se dão uma à outra é [a] que cada uma aparece na consciência do outro como alguém que o excluí de toda a *extensão* de suas singularidades; e (B que o singular é [se demonstra como] verdadeira totalidade nesse seu ato de excluir [ao outro][113]. Ninguém pode provar isto ao outro mediante palavras, já sejam asseverações, ameaças ou promessas; porque a linguagem é somente a existência ideal da consciência, e aqui se trata de uma contraposição efetivamente real de seres para si absolutos e absolutamente opostos e excludentes. E sua relação é uma relação pura e simplesmente prática, no terreno da própria realidade efetiva, portanto o termo médio de seu reconhecimento tem que ser o mesmo efetivamente real[114].

---

111 A coisa de minha possessão que me foi arrebatada, por exemplo, ou seu valor em dinheiro.

112 Minhas coisas, das quais forma parte meu corpo não tem a condição de *ob-jectum*. Em tal sentido o reconhecimento não é para Hegel algo meramente moral, senão que tem que ver com a realidade de minha liberdade, com o físico e com coisas empíricas que tem que estar protegidas pela lei jurídica.

113 O uno é absolutamente excludente do outro como totalidade, e vice-versa: cada um é uma totalidade, como o outro, e deseja ser reconhecimento como tal totalidade absoluta, portanto, única.

114 O que está em questão é a pretensão da consciência de ser reconhecida por todos os demais com as características mencionadas. Esta pretensão não se pode sustentar e provar mediante uso da linguagem porque não se coloca como uma questão de direito, senão de fato. Porém além do mais, como se verá logo, por que a força de locução da linguagem pressupõe o reconhecimento.

A luta pelo reconhecimento

[As consciências que se enfrentam desta maneira] *tem que atentar, portanto, a uma contra a outra*, o fato de que cada uma delas se afirme na singularidade de sua existência como uma totalidade excludente, tem que devir efetivamente real. A afronta é inevitável; pelo único fato de que eu me interponho ao outro em seu ser tal como se manifesta, ele não pode senão fazer efetiva sua exclusão de [mim como] um outro, e apresentar-se como consciência cujas singularidades não são diferentes de seu próprio ser, que [suas coisas] exteriores estão nele mesmo. Cada um tem que se ver contrariado de maneira especialmente necessária em sua possessão, porquanto na possessão reside a contradição de que algo exterior, uma coisa como algo universal da terra, deve estar sob *o poder de um singular*, o qual está em oposição à natureza da coisa como algo universal oposto à *singularidade* imediata da consciência.

Mediante a necessária lesão que deve[115] conduzir ao reconhecimento, ambos têm que se enfrentar na relação de oposição recíproca como totalidades negativas, singulares e absolutas. Enquanto cada um exclui ao outro pela força, suprime com sua lesão a possessão que ele havia tomado para si, afeta com isto ao outro [em seu próprio ser], nega no outro algo que este sustentava como seu. Cada qual tem que afirmar o que o outro lhe negou como sendo em sua totalidade, não como algo externo a si mesmo, e suprimi-lo no outro. E como este é o caso de todo singular, cada um afirma sua totalidade como a de um singular, desta maneira se faz manifesto que *cada um nega a totalidade do outro*[116]. O reconhecimento recíproco da totalidade singular de um qualquer seja, entanto este é uma totalidade singular que tem sido negada ao entrar em relação, chega a ser uma relação negativa da totalidade[117].

---

115 O uso do verbo *sollen* neste lugar pode dar a entender que o reconhecimento de si mesmo é a mera *busca* por cada um mediante aluta, porém que dita meta é inalcançável por esta via.

116 A "totalidade" é sem *mais o mundo* enquanto tal, como o que está presente à consciência; o que cada um nega ao outro é, portanto, seu próprio ser e seu próprio mundo. Mais além da família, na qual o reconhecimento é imediato e natural, no encontro com o outro, com o estranho, no âmbito mais amplo da totalidade social, a relação primária parece ser uma relação negativa de não reconhecimento.

117 A expressão do autor aqui: "*das gegenseitige Anerkennen der einzelnen Totalität eines jeden* " é equivalente ao "estado de reconhecimento recíproco" que na *Filosofia real* de 1805/06 é interpretado pelo próprio Hegel como sinônimo de "estado de direito". A palavra "estado" com maiúscula significa uma "situação social" ou

Cada qual <se vê levado> assim a se impor como totalidade na consciência do outro, de tal maneira que põe [em jogo] frente ao outro sua inteira totalidade fenomênica, sua própria vida, pela conservação de uma qualquer de suas singularidades; e da mesma maneira cada um tem que chegar também até a morte do outro. Nesta relação eu não posso me reconhecer como totalidade singular se não é na consciência do outro, enquanto me imponho em sua consciência como quem, no meu ato de exclusão, sou uma totalidade do excluir e vou até sua morte. Enquanto vou até a morte do outro, me exponho também a mim mesmo à morte, em contradição com a vontade de afirmar a singularidade de meu ser e de minha possessão; esta afirmação [que buscava] se torna o contrário, que sacrifico toda possessão e a vida mesma que é a possibilidade de qualquer possessão e gozo. Enquanto eu me afirmo como totalidade da singularidade, me supero a mim mesmo como [esta] totalidade da singularidade; eu quero ser reconhecido em toda esta extensão de minha existência, em meu ser e em minha possessão, porém eu mesmo transformo esta pretensão pelo fato de superar esta existência, e somente chego a ser reconhecido em verdade como racional, como totalidade, enquanto que, ao intentar desta maneira a morte do outro, ponho em jogo minha própria vida, e supero essa extensão de minha existência, a própria totalidade de minha singularidade.

[A pretensão de] este reconhecimento da *singularidade* [como] a totalidade[118] *traz, portanto*, <como resultado> o nada da morte[119]. Cada qual tem que conhecer [a partir] do outro se ele é uma consciência absoluta, a) o um qualquer seja <se> tem que plantar numa relação tal frente ao outro, que faça aparecer isto à luz do dia, [com o qual] tem que lesiona-lo[120], e ninguém pode saber (ou experimentar) da parte do outro que ele é a totalidade, senão somente enquanto o força até [o limite da] morte; e do mesmo

uma estrutura das *relações horizontais* entre os cidadãos, que deriva do reconhecimento mútuo pessoal e do respeito à dignidade da pessoa no sentido de Kant.

118 A *totalidade* neste contexto é o mundo como a universalidade do ser para si da consciência, que coloca a pretensão de reconhecimento de sua singularidade como absoluto e única, e de seu próprio mundo como totalidade exclusiva.

119 A morte com a que se enfrenta a consciência singular como totalidade é: ou bem a morte de sua singularidade natural, ou a morte de si mesma como consciência, ou seja, como totalidade do ser para si do mundo e o ser para-outro da consciência servil. Ambos os extremos são distintas formas do mesmo fracasso da luta pelo reconhecimento.

120 Lesionar o outro na respectiva pretensão igual a de si mesmo.

modo cada um se demonstra como sendo totalidade para si somente enquanto se joga a si mesmo até a morte[121]. Se um se mostra frente ao outro decidido a arriscar algo, ou inclusive a perdê-lo todo e a ser ferido na luta, porém se retrai em si mesmo diante da morte, e não é capaz de arriscar a vida mesma, aparece então diante do outro como uma não totalidade, não é incondicionalmente para si, e se torna [finalmente] escravo do outro. Se dentro [deste jogo] a morte se paralisa frente ao outro, e abandona a lura diante [do risco da] morte, não se demonstrou então como totalidade, nem reconheceu o outro como tal[122].

A superação da consciência como totalidade

Este reconhecimento do singular é, portanto, uma absoluta contradição em si mesma. O reconhecimento não é mais que o ser da consciência como de uma totalidade em outra consciência, porém para chegar a ser real desta maneira tem que suprimir a outra consciência, com o qual o próprio reconhecimento se suprime a si mesmo. O reconhecimento não se realiza [como tal], senão que, tão pronto como chega ser [algo existente] cessa muito mais de existir. Porém, contudo, [deve-se dizer] ao mesmo tempo [que] a consciência é somente como um estar sendo reconhecida da parte do outro; é consciência somente como uma absoluta verdade numérica, e tem que ser reconhecida como tal[123]. Porém isto quer dizer que a consciên-

[121] O absoluto ser-para-si da consciência não pode suportar a existência de algo que é-para-si para outro, e somente se prova si mesmo na absoluta disponibilidade de todas suas singularidades, que é disponibilidade para a morte. O fracasso dessa pretensão, que Hegel descreve, é a experiência da finitude, o descentramento da consciência solipsista, e a abertura do espaço da intersubjetividade.

[122] Renuncia seu ser-para-si, e seu ser é um ser-para-outro, uma singularidade particular, ou uma coisa no mundo do outro. Isto não é mera reificação, se não o que se chamará propriamente "alienação".

[123] A aporia da consciência é para Hegel aqui, precisamente, que esta não pode ser reconhecida em sua singularidade individual como o absoluto ser-para-si do mundo, como "totalidade" que se fecha sobre si mesma, porque nesta autocompreensão não reconhece nenhuma outra consciência que poderia reconhecê-la, senão que é exclusiva e única. Esta aporia é a que o autor põe em evidência com o paradoxo da morte necessária do indivíduo como realidade da consciência e do reconhecimento universal. O que tem que morrer para dar passagem ao advento do espírito não é, contudo, não é a consciência ou a autoconsciência independente, senão estas formas de consciência que aqui se analisam: a consciência primitiva e sem mencioná-la explicitamente também a moderna filosofia da consciência enquanto ser para si do mundo como totalidade.

cia tem que tender à morte do outro e a sua própria, e não existe mais que na realidade da morte[124].

Isto que nós sabemos, que a consciência reconhecida como totalidade não existe senão na medida em que se supera a si mesma, é agora um conhecimento que alcançou também a própria consciência[125]. Ela também faz essa reflexão em si mesma, a saber, que a totalidade singular, enquanto ela quer ser e se manter como tal, se sacrifica absolutamente e se supera a si mesma. E com isso faz o contrário do que intencionava[126]. Somente pode existir como superada; não pode manter-se como um ser [independente], senão que se expõe para ser superado, e somente enquanto tal pode ser reconhecida. É imediatamente uma e a mesma coisa dizer que uma consciência se supera a si mesma e que é reconhecida, que é como si mesma em outra consciência [ou na consciência dos outros], e desta maneira é consciência absolutamente universal[127].

A realidade da consciência como espírito

O ser da totalidade singular, que consiste em estar sendo superada, é a totalidade enquanto absolutamente universal, como *espírito* absoluto; o espírito como consciência absolutamente real[128]. A totalidade singular da consciência se vê agora a si mesma como algo ideal, superada, e

[124] Esta realidade do reconhecimento na morte se tem interpretado também com referência a um terceiro, como a honra dos cavaleiros que lutaram um duelo na frente de seus pares, ou dos heróis mortos em combate que são reconhecidos como heróis por todo o povo. A honra e a fama estão nos outros, e crescem com a morte do herói. Porém esta interpretação não se sustenta se lemos com atenção o parágrafo seguinte, e carece de sentido no contexto mais amplo de toda a *Filosofia do espírito*.

[125] Depois da experiência de sua luta à morte.

[126] Na luta pelo reconhecimento cada um dos combatentes buscava ser reconhecido por outro lado como absoluto ser para si, porém ambos terminam reconhecendo o ser para si do outro, e somente assim são reconhecidos e se podem reconhecer a si mesmos. Isso quer dizer que o reconhecimento é recíproco ou não é. Se não é mútuo suprime s i mesmo.

[127] A formação desta consciência universal é a passagem da consciência ao espírito, da relação horizontal entre as consciências singulares a um nível superior englobante. Porém o espírito é gerado na anterior relação horizontal, ou melhor, consiste nesta passagem e não subsiste senão como essa relação da intersubjetividade.

[128] A expressão "espírito absoluto" não tem nestes manuscritos o sentido *especial* que adquire mais tarde na *Enciclopédia*, como o terceiro momento da filosofia do espírito, no que se supera a oposição do "espírito subjetivo" e o "espírito objetivo", porém se tem já o sentido *geral* do *Geist* no Sistema enciclopédico, como "o estar consigo mesmo no ser-outro" (*beisichselbst sein im Andersein).*

não <é> mais algo singular, senão que é para si este ser superado de si mesma; somente é como reconhecida e como esta totalidade superada, é *universal*[129]. A totalidade como uma singularidade está presente nela mesma, [porém] como algo meramente potencial, que não é por si, que renunciou a si mesma [como absoluta], e permanece somente de tal maneira que está disponível para a morte[130]. Ela é por certo como singular uma totalidade, na família, na possessão e no gozo, porém de tal maneira que esta situação é para ela mesma algo ideal, e se demonstra a si mesma como capaz de se sacrificar[131].

Este ser da consciência como uma totalidade singular que renunciou a si mesma[132] <se> se intui precisamente por isso na outra consciência, é para si mesma inclusive de maneira imediata como outra consciência e não é senão mediante a outra consciência que um chega a esta outra consciência de si mesmo [como um outro], ou seja, como liberado de si mesmo[133].

Assim é como a consciência é reconhecida. Na consciência de cada um dos outros ela é o que é de maneira imediata para si mesma. Enquanto é um outro, superada [como totalidade], através disso a singularidade é absolutamente salva. Eu sou totalidade absoluta na medida em que a consciência dos outros como uma *totalidade da singularidade* existe em mim somente como uma totalidade superada; porém da mesma maneira minha totalidade da singularidade é nos outros uma totalidade superada, a singularidade é singularidade absoluta, INFINITUDE, o imediatamente contrário de si mesma. Ter em si, de uma maneira simples a infinitude, de modo que a oposição fique imediatamente superada, [esta é] a essência do espírito.

---

129 Isto é, o ser da consciência não é uma coisa junto as outras coisas no mundo, senão que para quem todas as outras coisas são, e são o que são. Porém o sentido das coisas não é algo meramente subjetivo, que é para a consciência de um indivíduo singular. A autoconsciência como totalidade que se superou a si mesma é aquela para quem os outros são autoconsciências independentes que são para si , a quem reconhece e é reconhecido como tal e isto é a consciência ou autoconsciência universal, que nós chamaríamos agora a intersubjetividade.

130 A renúncia a si mesma como totalidade absoluta e a disponibilidade para a morte se tem feito efetiva no ato de por em jogo a vida na luta à morte pelo reconhecimento.

131 Este é o conceito da liberdade negativa, que é condição da verdadeira liberdade concreta (cfr.j. De Zan, 2009, p. 374-378.)

132 Desistiu de se considerar como absoluta e única.

133 O reconhecimento recíproco pressupõe logicamente a superação ou liberação de si mesmo, da autocompreensão da consciência egocêntrica como absoluta e única, e este passo é o que se tem explicado mediante a reconstrução racional da luta pelo reconhecimento.

Estas três formas do ser, e do ser como estar superado, são consideradas absolutamente como uma [e a mesma coisa]. A totalidade singular existe [como tal] enquanto as outras totalidades singulares não mais que como superadas; ela se afirma então desta maneira na consciência superada dos outros e é reconhecida. Nestes [outros] sua totalidade é também uma totalidade uma totalidade superada enquanto se realiza no reconhecimento. *No reconhecimento a consciência é para si mesma como algo superado*, ou seja, se conhece a si mesma como superada [em sua pretensão de totalidade absoluta], posto que ela é somente ENQUANTO RECONHECIDA[134]. A consciência não existe no absoluto como não reconhecida, ou enquanto não há [para ela] outra consciência mais que ela mesma; seu estar sendo reconhecida é sua existência, e nesta [forma de] existência como superada.

Esta *consciência absoluta* é, portanto, um estar sendo superado das consciências como [totalidades] singulares; um estar sendo superado que é, ao mesmo tempo, o eterno movimento de chegar a ser si mesmo do um no outro, e do devir outro em si mesmo[135]. Esta é a consciência universal existente; porém não é a mera forma do singular sem *substância* porque tais singulares deixaram de ser, senão a *substância absoluta*, que é *o espírito de um povo*, para o qual a consciência como singular é somente a forma de si que devém imediatamente outro, é o lado de seu movimento, o *mundo ético* absoluto[136]. O singular, enquanto membro de um povo, é um ser ético, cuja essência é a substância viva da vida ética universal. Como singular é

---

134 "A consciência é somente ALS ANERKANNT" (as maiúsculas são de Hegel). A filosofia moderna centrada no sujeito e sobre o individualismo metodológico da teoria hobbesiana da construção do político, contrapõe aqui Hegel a constituição que poderíamos chamar intersubjetiva da própria consciência de si, que troca o paradigma tanto da teoria do conhecimento como da teoria da sociedade, ou que transforma tanto a Filosofia teórica como a Filosofia prática.

135 Esta dialética das relações horizontais de reconhecimento entre os indivíduos, que tecem a trama da constituição do *mundo ético* (*Sittlichkeit),* tinha ficado obscurecida na eticidade antiga das comunidades pré-modernas, nas quais a unidade do mundo ético não aparecia como resultado do complexo e traumático processo da luta pelo reconhecimento, senão como *algo substantivo imediatamente dado* ou simplesmente *natural.* O próprio Hegel não tinha tido em conta, todavia, em sua idealização juvenil da polis *grega*, estas mediações com as que tem que contar a Filosofia moderna; e tão pouco em seus primeiros ensaios de repensar aquela ideia no contexto da sociedade moderna (no artigo sobre *O direito natural* e no *Sistema da Vida Ética* dos primeiros anos do período de Jena), por isso em seis escritos anteriores não podia contrapor aos pontos de vista mencionados na nota anterior mais que uma anacrônica restauração da concepção tradicional do político, inspirada no princípio aristotélico da prioridade do todo sobre as partes e no modelo pré-moderno do que chamaríamos hoje "comunitarismo".

136 *Absolute Sittlichkeit.*

uma forma ideal (ou abstrata) de um ente que existe somente como superado[137]. O ser (ou a realidade) do mundo ético em sua pluralidade vivente são os *costumes* (*Sitten*) do povo*.

[137] Na *Filosofia do real* de 1805/06 Hegel abandona em seguida este ponto de vista sobre a liberdade, que não faz justiça, todavia ao sentido moderno da liberdade negativa.

Acrescentado na margem superior: Não se trata de nenhuma construção artificial (ou agregativa), de nenhum contrato, ou pacto originário, seja já tácito ou explícito, o singular [não deve] transferir uma parte de sua liberdade, senão toda sua liberdade individual é mera obstinação – sua morte.

A FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA DO POVO

Vida e obra[138]

O espírito absoluto de um povo, o absoluto elemento, o éter que contém entrelaçadas em si todas as consciências individuais[139], é *a substância* única, *absolutamente simples* [e] vivente. Ela tem que ser também a *substância ativa*, tem que contrapor-se a si mesma como consciência, e [tem que] ser o termo médio fenomênico das [consciências] que se contrapõem, aquele no qual se unem tanto como também se contrapõem, As consciências singulares são ativas frente a esta substância, a unidade que as anula e cuja atividade que as enfrenta é sua própria atividade, assim como a atividade [das consciências singulares] contra aquela, é a própria atividade do espírito. O espírito do povo tem que se transformar eternamente em *OBRA*, isto é, que ele não é senão como um eterno devir (ou chegar a ser) espírito. O espírito se converte em obra na medida em que está presente nele a atividade frente a si [mesmo], e esta atividade com respeito a (ou contra) ele é a imediata superação de si mesmo[140]. Este devir outro que si

---

138 Este subtítulo que introduzi tem que ser explicado, porque não seria correto se o interpretar-se no sentido do uso mais corrente da expressão, na qual se entende que a vida e a obra de um autor são coisas bem diferentes. A primeira cessa com a morte, a obra ao contrário é o que fica. Com respeito à vida e obra do espírito escreve Hegel precisamente o contrário. A obra do espírito é sua própria vida espiritual (histórica ou cultural). O que permanece mais além desta vida é uma língua morta, os restos de um passado que não é. Na história reaparece sempre a tensão entre a parte normativa da obra como os costumes, as instituições, as leis do passado e a vida nova que abre caminho mediante a destruição dessas formações.

139 Com o sintagma verbal: "contém entrelaçadas", traduzo aqui o particípio *verschlungen*, que algumas interpretações monistas (por si em PB) traduzem na linguagem de Hegel com o particípio do verbo "absorver". De acordo com o dicionário "verschlingen" permite efetivamente as duas traduções. A parte seguinte desta mesma oração, segundo a qual o *Volksgeist* é "*a única substância absolutamente simples* [e] *vivente*" sugere por certo a ideia da segunda tradução, porém a concepção do singular como *absorvido* no universal resulta incompatível com todo o desenvolvimento que o próprio Hegel faz imediatamente neste mesmo parágrafo (cfr. também nota 9). Sobre o conceito espinosista de substância no Hegel de Jena e as discussões do mesmo para a Filosofia do espírito, cfr. "Nota do tradutor sobre o começo do texto", e também: JMR, 459-460.

140 Com estas determinações descarta Hegel a compreensão do espírito como uma ideia ou entidade metafísica, e o situa no terreno do *devir histórico*; porém refuta ao mesmo tempo a concepção romântica de *Volksgeist* como uma substância no sentido da filosofia tradicional, ou um a priori no que está de algum modo pré-determinado o devir, e esclarece pelo contrário que o *Volksgeist* não é um pressuposto da ação dos singulares, nem o verdadeiro sujeito da mesma, ou da história em geral, senão também seu resultado, ou o produto da dialética da ação entre os indivíduos e frente a totalidade social, e da interação consciente de todos, "o

mesmo significa que o espírito *como passivo* se enfrenta a si mesmo *como um ser ativo*. Enquanto é um povo que atua, é absolutamente consciente de si mesmo no produto, que passa a ser igual a si mesmo; e enquanto essa obra comum de todos é sem mais a obra deles mesmos como seres conscientes; na obra comum as consciências singulares chegam a ser algo real exterior; porém esta realidade externa é sua própria ação, não é mais que o que elas têm feito de si; são eles mesmos superados como seres ativos[141]. E nesta exterioridade de si mesma, em seu ser como superadas, [ou] como termo médio, as consciências se veem a si mesmas como um povo, e esta obra sua é desta maneira a existência mesma de seu próprio espírito. São elas que o produzem, porém o respeitam (o veneram) como um ser existente por si mesmo; e ele é [efetivamente] por si mesmo na medida em que a atividade das consciências singulares, por meio da qual o produzem, é a superação delas mesmas, e este superar-se a si mesmas, ao que elas se encaminham, é o espírito universal que é para si[142].

A vida do espírito de um povo é como o *exalar e o aspirar da respiração, o dispersar-se de seu alento; se enfrenta como ativa a si mesma, e se unifica em sua obra, como unidade do ativo e do passivo, porém nesta obra o passivo* e o ativo estão como superados em si mesmos. O espírito é o absolutamente universal; somente enquanto posição do ativo e o passivo é uma obra; porém enquanto se impõe o ativo como tal que se opõe ao passivo, então o passivo e o ativo deixam de ser uma oposição e o que resta é o absolutamente universal. A oposição não é mais que o absoluto desaparecimento de si mesma. O que os singulares consideram a totalidade de sua singularidade como algo ideal tem que ter verdade, e não pode ser um engano de cada um frente ao todo. O ético como a obra de um povo, é o ser vivente do espírito universal; enquanto

eterno movimento do chegar a ser si mesmo" – como escreveu mais acima.

141 A expressão: as consciências singulares "chegam a ser algo real exterior a si mesmos, porém esta realidade externa é sua própria ação" (*werden sie sic hall als ein äusseres, aber dass äussere ist ihrer That*) e os enunciados que o seguem se podem reter como o sentido que Hegel expressa mais tarde com um só termo: *Entäusserung*, enquanto diferente de *Entfremdung*, que significa alienação. A diferença é marcada por Hegel neste contexto pela consciência que tem os sujeitos de que esta externalidade não é mais que a outra cara de sua própria ação e esta consciência é o princípio da liberdade e o poder que mantém sobre sua obra.

142 Esta fenomenologia da formação e da vida do espírito de um povo tem que se contextualizar naturalmente na época da formação das modernas nacionalidades europeias, no início do século XIX. Em nossa leitura desde um contexto extra europeu de países multiculturais de imigração, e na época pós-moderna da discussão das nacionalidades homogêneas do mundo ocidental, no início do século XXI, aquela ideia do "espírito de um povo", tem significado e validez mais que nada para a compreensão histórica daquela época e de sua filosofia.

espírito é o ser uno ideal deles mesmos, e como é seu termo médio: o processo circular de se separar de sua obra como algo morto e da afirmação do singular como ser ativo. [A obra] se separa por sua vez imediatamente como universal, para ser somente uma atividade e uma singularidade superada.

O absoluto chega a ser[143] desta ideia do espírito, como *espírito ético*, a partir de sua natureza inorgânica, está determinado pela necessidade de sua ação na totalidade de sua obra[144]. Como espírito ético absoluto ele é essencialmente o infinitamente negativo, a superação da natureza, na que ele *se converteu em algo puramente outro, o representar-se a sua natureza inorgânica como si mesma*, e enquanto a recuperou em si, é então o gozo absoluto de si mesmo[145].

O primeiro é a obra negativa do espírito, seu estar enfrentado com a aparição do outro, como ele mesmo é, ou com sua natureza inorgânica. *A natureza* inorgânica do espírito ético não é, contudo, o que chamamos comumente (ou em geral) natureza, como o ser outro do espírito, ou seja, a natureza como subsistente por si mesma na totalidade de seus momentos. Esta é a natureza considerada na consciência em geral como algo superado na linguagem, da memória e da ferramenta, e esta compreensão da natureza como algo superado o espírito em sua negatividade, é a totalidade absoluta da consciência como consciência da *singularidade*, isto é, [tal como existe] na família e em sua realidade, enquanto constituída pela possessão de um

---

143 "*Das Absolute Werden*", poderia traduzir-se também como: "o surgir originário" ou "a criação" do espírito.

144 Esta metáfora da "natureza inorgânica" do espírito ético havia sido introduzida no *Artigo sobre o direito natural* no contexto do que Hegel considera ali como *a tragédia do ético*: "A tragédia reside em que a natureza ética, como empurrada por um destino, separa de si e contrapõe sua própria natureza inorgânica" (NRA, 194). Nesse escrito anterior a "natureza inorgânica" do ético está formada pelo mundo do trabalho, a economia e o direito, ou pelo "sistema das necessidades", como a denomina desde o manuscrito do *System der Sittlichkeit,* que é como a materialidade do corpo para a vida de um povo. O verdadeiro protagonista desta tragédia no citado texto de Hegel não é um ator individual que se sacrifica ou é aniquilado pelo todo, senão que é a própria eticidade absoluta da vida de um povo, cuja viva unidade não diferenciada tem que se cindir na particularização e se dissolver na morte das relações econômicas e jurídicas de seus membros. (Cfr. J. De Zan, 2009, p. 191-192). Como se verá aqui um pouco mais adiante, no separado sobre "A família e a educação do filho", a natureza inorgânica do indivíduo em formação é a linguagem e a cultura, "o saber dos pais". Na perspectiva mais histórica do capítulo atual sobre "O espírito de um povo", sua natureza inorgânica compreende tanto o sistema das necessidades como o mundo da cultura, ou seja, todo o legado histórico do passado.

145 Este duplo movimento de negação e recuperação da natureza enquanto a totalidade das singularidades que são para a consciência e constituem "a natureza inorgânica" do espírito, é o processo que começou com aluta pelo reconhecimento, e tem sua consumação, como se verá em seguida, mediante a linguagem, o trabalho e a possessão. PB crê ver na expressão final do parágrafo sobre "o gozo de si mesmo" do espírito uma antecipação da ideia do espírito absoluto da *Enciclopédia*.

bem da família. Esta totalidade é o negativo *ser oposto* da natureza, e o *próprio espírito* não é mais que o *diferente*, que faz referência ao que se lhe contrapõe, e sua totalidade como consciência é a realização desse *ser diferente*.

Contudo, esta totalidade é a que, liberada das diferentes relações de sua existência na natureza, tem que chegar a ser um espírito absoluto, absolutamente universal. E a família como tal, a *realidade da singularidade*, que é a *natureza inorgânica do espírito*, tem que ser suposta como algo superado, e elevada à potência da universalidade. Vamos considerar primeiro de que maneira esta potência como existente, <está> firmada, no entanto, com o caráter da universalidade.

A linguagem de um povo

1. As potências precedentes são puramente ideais; chegam a ser existentes recentemente num povo; *linguagem de um povo, do mesmo modo que o entendimento e a razão.* Somente como a obra [da fala] de um povo é *a linguagem a existência* consciente *do espírito*, no qual este se revela [como] o que ele é <conforme> a sua essência e em seu ser; a linguagem é em si um universal reconhecido, que ressoa da mesma maneira na consciência de todos; cada consciência chega a ser ao falar imediatamente em outra consciência. No que diz respeito ao seu conteúdo, somente num povo a linguagem chega a ser uma verdadeira linguagem[146] e a expressar adequadamente o que cada um pensa. Os bárbaros não sabem expressar o que eles querem dizer; ou dizem somente com meias palavras, ou [expressam] justamente o contrário do que querem dizer[147].

Somente num povo já está dado, colocado em boa *proteção* (ou estimado) e disponível como uma *consciência ideal*, universal, aquilo que a

[146] Com outros termos atuais poderíamos dizer: "uma verdadeira linguagem" somente pode existir no espaço público intersubjetivo. Ter-se-ia que esclarecer então também que é a própria linguagem o que gera performaticamente a intersubjetividade e o espaço público. Dos conceitos de Hegel se deriva inclusive que um indivíduo só não pode ter uma linguagem.

[147] Os homens primitivos, dispersos ou agrupados em pequenas tribos estranhas e hostis entre si, não tem uma linguagem comum que lhes permita entenderem-se e tão pouco cada família ou tribo teria uma linguagem própria desenvolvida.

memória, no devir em direção à linguagem, transformou em algo ideal[148]. Conforme a sua essência [num povo] já está dada por si mesma, a natureza representada de maneira ideal. [Por[em] é ele é de certo modo a pura forma, [do]~mero ato de falar, uma exterioridade. Não é produzir algo, senão a mera forma de fazer exterior (ou expressar) do modo como tem que ser dito[149], algo que foi produzido; <o> formal da pura atividade, do imediato devir do que é interior em seu contrário, em algo exterior. A formação do mundo na linguagem é algo já disponível[150]. Como o devir do entendimento e da razão, esta [formação da linguagem] acontece na educação. A linguagem é dada à consciência em formação como um *mundo ideal*, ou como sua natureza inorgânica. A consciência não tem que arrancar, portanto, da natureza, senão que tem que *encontrar para a idealidade da mesma, a realidade* [que a corresponde]; tem que buscar para a linguagem o significado, que está no ser; este é de igual modo também para ela mesma. O que resta para a consciência é em certa maneira somente a atividade formal de referir o um ao outro [os significados] que já estão por separado [na linguagem e no ser].

A linguagem é, portanto, reconstruída num povo[151] de tal maneira que ele, enquanto aniquilação ideal do exterior; é o mesmo *algo exterior*, que tem que ser aniquilado, superado, para devir uma linguagem significativa, para ser o que é em si segundo seu conceito. A língua[152] é então num

---

148 Na "Introdução" à *Ciência da Lógica,* referindo-se à formação do indivíduo, disse que nesta ciência, como na aprendizagem da gramática da língua, há duas experiências muito diferentes: "Quem começa a estudar a gramática encontra em suas formas e em suas regras abstrações secas ... Porém, ao contrário quem já domina uma língua ... a ele se dá somente a experiência do espírito, e da cultura de um povo na gramática de sua língua" (Hegel, *Werke*, Suhrkamp 5, I, p. 53).

149 O que é que a linguagem conserva armazenado e atualiza na forma como tem que ser dito algo que já foi produzido? Trata-se do sentido, a linguagem não é um reservatório de sentido. Porém, é claro que este sentido já "produzido", com sua forma estabelecida se produziu com e mediante a linguagem. Ainda que não se esclareça explicitamente se o sentido se considera como constitutivamente linguístico ou o pensamento precede a linguagem, a leitura atual de todo o texto dá a entender que, já par Hegel, pensamento e linguagem são indissociáveis.

150 A expressão alemã "*Die Bildung der Welt zur Sprache ist na sich vorhanden*" admite diferentes interpretações. Nas primeiras páginas deste escrito temos lido que "a consciência é o ser ideal do mundo". Porém, a ferramenta da construção desta obra do mundo ideal, do pensamento, é a linguagem.

151 "Die Sprache wird ... in einem Volk*reconstruirt* ». Hegel usa o verbo « reconstruir » (que não é uma palavra alemã) com o mesmo sentido com que se usa na filosofia atual). A *reconstrução* da língua não é aqui a operação metódica de um trabalho acadêmico de reconstrução da gramática, senão o processo histórico de sua evolução no uso que os falantes fazem dela.

152 Traduzo neste lugar "Sprache" como "língua", para evocar a distinção de Saussure entre língua e fala, que está em certo sentido insinuada neste parágrafo.

povo como algo morto, um outro que ele mesmo, e chega a ser uma totalidade [vivente] enquanto [é] superada em sua existência exterior e devém conforme a seu conceito[153].

[153] Estas formulações têm que ser lidas em continuidade e em conexão com a primeira exposição sobre a linguagem segundo seu conceito no Fragmento 20.

TRABALHO E PROPRIEDADE

O trabalho, a ferramenta e a produção industrial

[II] B[154] *O trabalho e a possessão* mudam da mesma maneira num povo, e devém algo diferente, ao que eles são segundo seu conceito. Por si o trabalho se dirige à satisfação das necessidades *do singular enquanto tal*. Do mesmo modo a possessão é simplesmente de um singular; porém tanto o trabalho como a possessão devêm em sua mesma singularidade algo universal[155].

O trabalho, que tinha em vistas as necessidades do singular, devém em si mesmo: a) o trabalho de um singular e b) <ainda que> se oriente somente a suas necessidades, é também algo universal[156].

a). O trabalhar como tal planteia *ao mesmo tempo* esta exigência: [que ele] quer *ser reconhecido,* e ter a forma da universalidade; há *um modo universal,* uma regra para todo trabalho, que tem que *ser aprendida,* como algo que é por si e que parece como exterior, como natureza inorgânica. Este [aspecto] universal é para o trabalho o verdadeiramente essencial, e a torpeza natural tem que ser superada mediante a aprendizagem do universal. O trabalho

---

154 O manuscrito assinala o começo deste parágrafo como B), e reitera no seguinte a numeração 1), porém essas subdivisões do texto não se integram numa sequência. Este apartado, como o anterior, se tem que ler em conexão com o apartado sobre "O desejo e o trabalho" do Fragmento 20.

155 A possessão vem a ser universal enquanto reconhecida como *direito de propriedade*, que corresponde a todos; o trabalho torna-se universal na regra ou a ferramenta no produto, que se intercambia como *mercadoria.*

156 Esta pontuação é incompleta porque o autor mostrará de fato no que segue a passagem da consciência singular à universalidade mediante o trabalho sob três aspectos: a) a aprendizagem da forma de trabalho, de um ofício, por parte do indivíduo, que é já um movimento do particular ao universal. O trabalho não é uma ação instintiva, orientada pela natureza, senão uma *atividade conforme a regra*, nisto reside sua racionalidade. A aprendizagem das regras técnicas do trabalho é parte do processo de socialização. O indivíduo *quer ser reconhecido* por seu saber e pelo domínio de um ofício. B) A invenção de noivos instrumentos e processos, ou a inovação tecnológica, requer por sua vez um processo de *aprendizagem de todos*, num movimento de sentido inverso, pelo qual a invenção do indivíduo passa à sociedade, que incorpora as novas técnicas como um *bem geral.* Neste contexto trata do significado do instrumento e da máquina. c) A divisão do trabalho , que é o aspecto mais inovador deste texto, mostra como se constitui, através do trabalho, a trama social da *interdependência de todos.*

não é um *instinto,* senão uma racionalidade que, num povo, se converte numa [prática] universal, e por isso se contrapõe à singularidade do indivíduo [natural] que tem que se superar. Por isso justamente o trabalhar não está dado como instinto [algo espontâneo], senão à maneira do espírito, de tal modo que *a atividade subjetiva do singular se converte em algo outro que si mesma,* uma regra universal, que recentemente na habilidade do singular adquirida mediante este processo de aprendizagem chega a ser e retorna, a si enquanto o singular passa pelo devir do outro de si mesmo [na aprendizagem][157].

b). O reconhecimento do trabalho e da habilidade <recorre> no universal [da sociedade como um todo] o mesmo processo circular que se recorre no singular mediante a aprendizagem. O *singular* posiciona [primeiro] frente à habilidade universal *como um particular,* [porém logo, enquanto] inventa ferramentas mais úteis (ou idôneas), se separa dela [da forma generalizada de trabalhar] e se faz mais hábil que os outros. O que tem então de verdadeiramente universal em sua habilidade particular é a *invenção* de algo universal, que os outros tem que aprender, superando [frente a ele] sua particularidade, e [assim] a invenção chega a ser imediatamente um bem geral.

A ferramenta enquanto tal preserva *ao ser humano* de sua destruição material[158]; porém *no uso da ferramenta se mantem o formal*[159] de sua *atividade*

[157] Há para Hegel uma certa similitude entre o trabalhar e o falar, o uso da ferramenta e o uso da linguagem que ambas são *atividades sociais confirma a regra.*

[158] No SS (p.20) havia explicado que a "aniquilação" do objeto natural enquanto é arrancado da natureza e sua forma é destruída pelo trabalho que o transforma numa coisa elaborada em função do desejo ou das necessidades humanas, é uma destruição dupla: "também uma aniquilação do sujeito" (*ebenso eine Vernichtung des Subjekts*), porque a ação direta ou imediata do homem com seu corpo sobre a matéria consome sua força, desgasta suas mãos e destrói seu próprio corpo: " com esta forma de trabalho se desgasta a mão e se entorpece o espírito". Mediante a ferramenta o sujeito supera já em parte o tocar direto da mão com a matéria em bruto, e o desgaste maior o sofre o instrumento. A mediação do trabalho mecânico da máquina tende a liberar totalmente o corpo de sua destruição, porém a divisão do trabalho na fábricas mostrará consequências ainda mais negativas para o trabalhador, como se verá em seguida.

[159] "O formal" não é nesta relação somente a regra técnica do trabalho, que está em certo modo inscrita na estrutura da ferramenta, senão a aplicação da própria força física do sujeito que dá nova forma à matéria mediante o trabalho de seu corpo e a habilidade de sua mão no uso da ferramenta.

de que se aplica à matéria inerte; e em certo modo sua atividade é essencialmente a de matar a esse objeto material, enquanto o retira de seu contexto vivente e o dispõe como matéria [prima] para ser trabalhada.

NA MÁQUINA o ser humano supera inclusive essa atividade formal, e deixa-a fazer o trabalho por ele. Porém este engano[160] que pratica o ser humano contra a natureza, pelo qual ele permanece intacto em sua singularidade, se volta contra ele mesmo como uma vingança. O que o ser humano ganha da natureza quanto mais a submete, o rebaixa cada vez mais [também] a ele mesmo. Ao fazer a natureza trabalhar mediante diversas classes de máquinas, não supera o ser humano com isso sua necessidade de trabalhar, senão que move simplesmente seu trabalho, o alheia da natureza mesma, e não se enfrenta já como ser vivente a natureza viva, senão que essa vitalidade negativa* (ou transformadora) do trabalho se perde, e o trabalhar, ou o que resta dele, se faz cada vez mais mecânico (ou maquinal para o ser humano). [Mediante a técnica] consegue diminuir o ser humano a quantidade de trabalho necessário, porém somente para o todo, para o singular em troca a quantidade de trabalho tem que aumentar, porque quanto mais mecânico se torna o trabalho, tanto menor é seu valor, e tanto mais tem que trabalhar desta maneira mecânica [para poder satisfazer suas necessidades][161].

[160] A palavra usada aqui pelo autor é *Betrug,* a mesma que tinha usado acima ao falar de 'engano mútuo' de todos frente a todos. Naquele outro contexto não havia dúvida de traduzi-la por 'engano'. Porém neste outro lugar , que se refere à relação do homem com a natureza, um pode ver a antecipação da famosa fórmula posterior da astúcia da razão (*List der Vernunft*), que aparece nesta mesma relação na *Filosofia Real* de 1804/05, e não seria correto traduzir neste contexto *Betrug* por "astúcia", enquanto mediante a máquina o homem faz trabalhar às forças mecânicas da própria natureza, faz que a matéria se desgaste de seu próprio corpo. Contudo, se o homem engana (em sentido figurado) à natureza, este "engano" não tem a astúcia suficiente, porque ele se engana mais propriamente a si mesmo, como disse o texto na linha seguinte. Quando fala Hegel da técnica como *List* (astúcia) da razão "está elogiando seus benefícios para o homem; quando a considera em troca um *Betrug* (engano), como neste lugar, põe em destaque as consequências desumanizantes do maquinismo na sociedade capitalista" (PB).

[161] Esta contradição da desvalorização do trabalho não qualificado no trabalhador na manufatura, que Hegel analisa aqui nos começos da revolução industrial, e sobre a qual se voltará em termos semelhantes em todas suas análises posteriores, até a *Filosofia do Direito*, não se resolveu nunca, senão que se agudizou com a divisão internacional do trabalho e a globalização.

**Acrescentado à margem*: o caminho inverso de se retirar do universal [anterior].

A divisão do trabalho, o mercado e o dinheiro

y) *O trabalho do homem como atividade* de um singular *para a satisfação de suas próprias necessidades é, ao mesmo tempo*, um trabalho universal algo ideal; ele pode talvez satisfazer suas necessidades com seu trabalho, porém não com esse determinado produto por ele elaborado, senão que, para que este possa *satisfazer* [todas] *suas necessidades* têm que se transformar em outra coisa que o que ele é. O homem produz já mais para si mesmo [tudo] o que ele usa (ou necessita); o qual equivale a dizer [desde o lado inverso], que ele não usa (ou não necessita) tudo o que produziu. Em lugar de ser a satisfação de suas necessidades, sua produção é somente a possibilidade desta satisfação. Seu trabalho singular se converte em algo *formal*, abstrato, um *trabalho universal*, [o singular] se limita ao trabalho para uma só de suas necessidades [do homem], e intercambia seus produtos com os que requer para a satisfação de [todas] suas outras necessidades. Seu trabalho não tem por objeto *sua própria* necessidade, senão a abstração de uma necessidade como algo *universal*; e a satisfação da totalidade de suas [outras] necessidades é [o resultado de] um *trabalho de todos*[162].

Entre o acúmulo das necessidades do singular e sua atividade para satisfazê-las aparece o trabalho de todo o povo, e o trabalho de cada um é, *pelo que diz respeito a seu conteúdo, um trabalho universal, para as necessidades de todos, assim como também é universal por sua adequação para a satisfação de todas suas necessidades;* nesse sentido o trabalho tem um *valor*. Seu trabalho e sua possessão não são o que são [ou significam] para o singular, senão o que eles são [ou *valem*] para todos[163]. A satisfação das neces-

[162] Hegel mostra desta maneira já nos inícios da revolução industrial e da expansão dos mercados, como mediante a divisão social do trabalho se produz uma forma de integração objetiva da sociedade que é mais sólida e racional que os princípios de integração das comunidades pré-modernas. Porém ele não se deixa enganar por estas vantagens da sociedade moderna e mostra também sua grande ambiguidade, porque o intercâmbio do mercado não é um mecanismo confiável por si só para a satisfação das necessidades como mostrará em seguida. E porque a divisão técnica do trabalho, por sua vez, decompõe cada operação completa numa série de movimentos parciais, cada um dos quais é um movimento simples, abstrato, mecânico e quanto mais abstrato se faz desse modo o trabalhar, mais facilmente pode ser subtraído o homem e se substituir sua atividade por forças e movimentos mecânicos.

[163] Na sociedade moderna a produção não está conectada ao consumo dos próprios produtores, senão a criar um excedente ou "sobre abundância" que está destinada ao mercado. O intercâmbio se faz possível na medida em que os indivíduos *consentem em se reconhecer reciprocamente* a equiparação de suas mercadorias

sidades forma uma dependência universal recíproca de todos com respeito aos demais[164]. Com isto desaparece para cada um a segurança e a certeza [imediata] de que seu trabalho seja [suficiente, ou tenha o valor] adequado para se satisfazer diretamente suas próprias necessidades, e o singular como ser de necessidades se converte em um ser [dependente do] geral.

Mediante a divisão (ou especialização) do trabalho[165] se incrementa a habilidade [e a produtividade] do próprio trabalho de cada um; todas as relações da natureza às singularidades do homem [desejos e necessidades] caem mais sob seu domínio e incrementam o bem-estar[166]. Esta universalidade na qual a adequação do trabalho à singularidade das necessidades se eleva cada vez mais, é uma universalidade formal. A adequação não é [uma situação] absoluta, na qual se anulara esta relação; a consciência tende à superação desta [ou aquela] singularidade, a liberar ao trabalhador de sua dependência da natureza. Na forma da consciência a relação das necessidades e o trabalho se eleva, se simplifica, porém sua simplicidade é como o formal, universal e abstrato por em separado [os momentos] do concreto[167]. Em seu estar separados se convertem [ditos momentos] na infinitude empírica das singularidades [dos desejos e das "necessidades"]. E na medida em que o indivíduo submete à natureza desta maneira formal e falsa, o que incrementa é somente sua dependência da mesma[168].

---

com respeito as necessidades: "A *igualdade* de ambas, enquanto *reconhecidas,* é o *valor,* ou o significado das coisas" (HGW 8, 226). As palavras *anerkannter* (reconhecido) e *Werth* (valor)aparecem duplamente sublinhadas no manuscrito de 1805/06 dando a entender que o valor depende essencialmente do reconhecimento. Pode pensar-se que neste período adere Hegel a teoria subjetiva do valor econômico: na economia "o valor é minha opinião (*meine Meinung*) sobre a coisa" (HGW 8, 228; JMR, 186). Porém há que ter em conta, contudo, que para Hegel o reconhecimento é intersubjetivo, e que a intersubjetividade é constituinte da objetividade.

164 Esta dependência recíproca de todos com respeito a satisfação de suas necessidades (não somente materiais), é "o sistema das necessidades" (*System der Bedürfnisse*), que na *Filosofia do Direito* forma a trama da sociedade civil.

165 Este fenômeno era algo novo na época em que Hegel escreve e tinha que criar uma nova linguagem. O termo empregado aqui é: *Vereinzelung der Arbeiten*. Mais tarde a expressão que prevalece será: *die Teilung der Arbeit*.

166 Hegel escreve aqui: *die Bequemlichkeit*; em outros escritos usará também a palavra inglesa *confort.*

167 Estes momentos que se separam seriam aqui: o desejo, o trabalho e a satisfação ou o gozo.

168 As expressões abstratas e enigmáticas deste parágrafo têm que se decifrar e interpretar no sentido da dinâmica da sociedade moderna na busca de satisfação das necessidades e o conforto, como metas móveis que expandem as "necessidades", como se esclarece um pouco mais abaixo. A exposição mais desenvolvida do pensamento obscuramente elaborado aqui se encontra nas *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft,* Heidelberg 1817/18. Nachgeschrieben von P. Wannemann, Eds. C. Becker *et al*,

a. *A divisão/especialização do trabalho incrementa a quantidade* dos objetos elaborados. Numa manufatura inglesa trabalham 18 homens na produção de alfinetes. Cada um tem uma tarefa particular, e somente faz esse aspecto do trabalho. Um só homem não poderia fazer por si mesmo quem sabe 20, ou nem sequer um alfinete. Aquelas 18 operações laborais repartidas entre 10 homens produzem 4000 por dia, porém se o trabalho desses 10 se faz entre os 18, se produziria num dia 48.000[169].

Contudo, na mesma proporção em que sobe a quantidade dos produtos, cai o valor do trabalho e, B) o trabalho se torna algo tanto mais morto, e se faz cada vez mais maquinal. A habilidade do singular fica assim portanto infinitamente restringida, e a consciência do trabalhador das fábricas é rebaixada até o último grau de embrutecimento; y) *a conexão deste tipo de trabalho fragmentário e isolado* com a massa infinita de todas as necessidades[170] é inteiramente inabordável para o olhar do trabalhador, e entranha uma *dependência cega*, de tal maneira que frequentemente uma operação em algum lugar longe, produz imediatamente o estacamento, que faz supérfluo e inservível o trabalho de toda uma classe de homens que satisfaça com esse trabalho suas necessidades. d) A transformação que adapta a natureza às necessidades humanas mediante a interposição de mediações técnicas torna-se em maior bem-estar, porém essas crescentes adaptações (e artefatos) se multiplicam ao infinito, e a massa das comodidades termina fazendo-se desta maneira de novo algo absolutamente incômodo*.

A diversidade dos trabalhos [que se intercambiam] como coisas para as necessidades, tem que realizar da mesma maneira [como coisa tangível] seu conceito, ou sua abstração; seu conceito universal tem que ser também uma coisa como eles [como a multiplicidade dos trabalhos e seus produtos], porém uma coisa universal, que represente todas as outras coisas. Este conceito material existente é o *dinheiro*, a forma da unidade de todas as

Hamburg, 98-101.

169 Sobre a citação de A. Smith cfr. a nota 3) dos editores alemães.

170 Al falar de: "a massa infinita de todas as necessidades" Hegel está pensando nos mercados globais.

**Acrescentado à margem*: Smith p. 8.

coisas que satisfazem as necessidades, ou da possibilidade [de aquisição] das mesmas[171].

A necessidade e o trabalho, elevados a este nível de universalidade[172], formam por si mesmos no seio de um povo grande um gigantismo sistema de associatividade e dependência recíproca; uma vida do morto[173] que se move em si mesma e que, em seu movimento, se volta de maneira cega e elementar de um lado para outro, como uma besta selvagem, que necessita de um permanente e severo domínio e domesticação[174].

A posse e o direito de propriedade[175]

y) A atividade do trabalhar e das necessidades como o movimento [ou o motor] da mesma, tem também seu lado quieto [ou seu momento de repouso] na *posse*. Dentro do todo de um povo a *posse* chega a ser também, em sua singularidade algo universal. Permanece sendo a posse deste singular, porém somente enquanto ela é assim estabelecida pela consciência universal, ou seja, enquanto ao mesmo tempo todos [e cada um]

---

171 A medida efetiva, empírica, do *valor* de uma mercadoria é o *preço*. Então, a unidade de medida universal é a fixação do preço ou na equiparação do valor das coisas é o dinheiro. Tendo em conta toda esta conexão se compreende agora, o significado condensado na fórmula compacta do *System der Sittlichkeit*: "O excedente, posto na indiferença, como universal e como possibilidade de todas as necessidades, é o *dinheiro*... O dinheiro é o universal, a abstração da troca que todo o pode mediar" (SS 32). Pode-se dizer também que o dinheiro é, como a propriedade, *trabalho acumulado em em repouso*. Porém, somente o dinheiro é de tal maneira indeterminado e líquido que faz possível a maior fluidez e velocidade do intercâmbio.

172 Este nível de universalidade é consequência, ainda que pareça paradoxal, da divisão técnica, social e internacional do trabalho.

173 "O morto", ao que se refere aqui o autor, é o "sistema das necessidades" da economia, na medida em que seu movimento está regido pelo determinismo das relações sistêmicas abstratas do mercado.

174 A besta selvagem é o mercado, e o domador que tem que domesticar e amigá-la com a satisfação das necessidades e o bem-estar de todos é o estadista. Com esta expressiva metáfora põe em destaque Hegel, ao mesmo tempo, a enorme potencialidade do mercado, de seu funcionamento sistêmico como o de um organismo vivo, e sua perigosa irracionalidade, que é o desafia da política, do Estado moderno e das relações e organizações internacionais.

175 É claro que "posse" e "propriedade" não são termo sinônimos. O primeiro, como explica o autor, significa uma relação de *fato,* que consiste na *exclusão* dos outros do uso das coisas que considero minhas. A propriedade tem ao contrário a forma de um *direito*, que me é reconhecido pelos demais (reconhecimento que está além do mais institucionalizado e garantido no sistema jurídico). Se bem que a propriedade se define também como uma exclusão do outro, implica, contudo, uma relação de *reciprocidade e de reconhecimento mútuo de todos.* Minha propriedade não se legitimou enquanto haja alguns que carecem de toda propriedade.

possuem o seu da mesma maneira, somente então a posse se transforma em [direito de] propriedade. Na propriedade [como direito] o ato de excluir [aos demais] se transforma em ato tal que todos excluem conjuntamente da mesma maneira a cada um dos demais, e assim [no reconhecimento universal da] posse determinada [de um], tem todos do mesmo modo sua posse; o qual equivale a dizer que a posse de um singular é [ou tem que ser o reconhecimento da] posse de todos[176].

Na posse se dá a contradição de que uma coisa enquanto coisa é algo universal[177], e, contudo, não pode ser é como posse de um singular. Nesta singularização o que se refere imediatamente a ele (singular) como uma organização que o constitui, e que é denominado *sua* pessoa, e o que é exterior a ele, como coisa, aparecem divididos, dado que para a honra [da pessoa] não se dá [já´] esta diferenciação que se põe a si mesma como um todo em cada relação ou em cada posse[178].

---

176 Foi visto mais acima (Frag. 21) de que modo no estado de natureza a exclusão do outro, enquanto universal (de todo que é para a consciência), e carente de reciprocidade, era um excluir do mundo, ou da universalidade do ser enquanto tal, e levava até a situação limite da luta à morte. No seio do espírito de um povo, ao contrário, enquanto reina o estado de reconhecimento recíproco de iguais direitos como estado de direito, aquela luta está superada. Isso significa que o reconhecimento de iguais direitos (como o direito de propriedade e sua realidade), ou é universal e todos gozam efetivamente e de igual modo destes direitos, e em caso contrário não há reconhecimento nem direitos. Enquanto a compreensão "da situação de reconhecimento recíproco" como "estado de direito", está claramente implícita no caso que estamos lendo, porém esta equivalência será afirmada de maneira explícita já na *Filosofia do Real* de 1805/06.

177 Isto é, que a coisa é o que é para todos.

178 Foi visto ao longo da redação de todo esse manuscrito que o autor introduz os temas primeiro mediante uma conceituação formal abstrata, para passar logo à descrição dos fenômenos ou aos processos concretos a partir dos quais se construiu e se podem interpretar ou decifrar as determinações formais abstratas. Tendo em conta esta maneira de proceder tão típica de Hegel, este último parágrafo, no qual se introduz de maneira abstrata e obscura o conceito de *pessoa,* pode se considerar como o começo do tema do direito que deveria ser implantada a continuação. Porém, tudo termina abruptamente aqui. Kimmerle conjectura que este final do manuscrito se deve talvez a mera contingência de que se perderam e não chegaram até nós as últimas páginas sobre o direito, o Estado e as instituições políticas, que cabia esperar depois do conceito de *Volksgeist,* de acordo com os planos de exposição desta matéria tanto no artigo sobre *o direito natural*, e no *Sistema da Vida Ética* de 1802, como na posterior *Filosofia Real* de 1805/06. Joga-se de menos também no final deste manuscrito, mais além do encerramento da concepção política e da filosofia prática em geral, o encerramento de todo o esboço do sistema, como o que encontramos no último apartado da *Filosofia real* de 1805/06 sobre: "Arte, religião e ciência", com o qual se corresponde o penúltimo apartado do *Sistema da vida ética* sobre o "sistema da cultura" ou da educação (*System der Zucht*), que vem depois do *Sistemas das necessidades* (ou da economia) e o *sistema da justiça* (ou do direito). Qualquer que seja o motivo, o certo é que neste manuscrito parece faltar um final, ou encerramento da exposição da Filosofia do espírito.

NOTAS CRÍTICAS DOS EDITORES ALEMÃES

Sobre referências implícitas a outros autores

(Extratos de HGW, 6, 383-384. As cifras remetem ao número de página e linha do texto alemão ao que se refere cada nota**)**

1) 291, 21-293 Dado que a exposição e a crítica de Hegel ao "denominado realismo" e ao "denominado idealismo" está fortemente determinada em suas formulações por sua própria problemática e sua conceituação, não é possível decidir com certeza que teorias em particular tem ele aqui ante seus olhos. Tendo em conta sua exposição [anterior] sobre idealismo e realismo nos *Escritos críticos* mais antigos do período de Jena (cfr. *Gesammelte Werke*, Bd. 4), se pode constatar, porém com [bastante] probabilidade o seguinte: o problema da relação do idealismo e o realismo chegou a ele antes de tudo através do tratamento fichteano das diferentes posições idealistas e realistas nos *Fundamentos da completa doutrina da ciência como manuscrito para seus ouvintes,* Leipzig 1794 (119, 134-136, 137-139, 140, 143 e seguintes); cfr: *J.G. Fichte-Gesamtausgabe. Werke, Bd. 2.* Hrsg. Von R. Lauth e H. Jacob, com a colaboração de M. Zahn, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1965 (324, 333-336, 338 ss). Para a confrontação de Hegel com estas abordagens de Fichte, cfr. *Hegel Gesammelte Werke,* Bd. 4, 40 ss. Sobre a determinação das relações de idealismo e realismo na que Hegel podia estar pensando também [ao escrever este texto]. cfr.: *F.W.J. Schelling: System der transzendentalen Idealismus,* Tübingen 1800, 78 e ss. Mais além disso, cfr. Também *Friedrich Köppen; Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nicht. Nebst drey Briefen verwandten Inhalts von Friedrich Heinrich Jaconi, Hamburg 1803,* Köppen discute a questão: "se o sistema de Schelling se pode considerar como realismo, ou como idealismo" (85). "O realismo construía seu conhecimento a partir do objeto, o idealismo a partir do sujeito ... A confrontação tinha que reduzir tanto o realismo

como o idealismo a meras aparências ...) cfr. Também 179 ss). Em sua crítica do idealismo pode ter tido em conta Hegel também especialmente o texto de Fichte: *Die Besrtimmung des Menschen,* Berlin 1800. Cfr. Por exemplo, p. 139 ss.: "a sensação é em si mesma uma forma de consciência imediata; eu tenho a sensação de minha sensação. Por meio desta consciência não obtenho, porém de modo algum um conhecimento de algum ser, senão somente *o sentimento de meu próprio estado* [de consciência]. Porém eu não sou originariamente um mero ser senciente, senão também um que intui ... Intuo também minha sensação, e assim tem sua origem, a partir de mim mesmo e de minha essência, *o conhecimento de um ser.* A sensação se transforma em algo [um objeto] *sensível,* minha afecção [ou sensação de] vermelho, liso ou outra semelhante, em algo vermelho, liso, etc fora de mim , das quais, e de suas sensações, tenho a [correspondente] intuição espacial, porquanto meu próprio intuir é o espaço. 137: Eu mesmo sou, uma vez mais, o objetivo, o intuído, [do que sou] consciente; o mesmo eu que é quem intui ...". Cfr. O completo livro segundo sobre o saber (Op. Cit. 71-178)). Veja-se também a confrontação do próprio Hegel com esta doutrina de Fichte em: *Gesammelte Werke 4,* 387-390 e 394 ss. Em sua crítica do realismo é provável que Hegel tenha tido presente a Jacobi; cfr. Por ex: Friedrich Henrich Jacobi, *David Hume über das Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch,* Breslau, 1787, 52: "O realista segue sendo um realista e mantém a fé {*Der Realist bleibt* ein Realist und behält den Glauben) de que, por ex:, isto aqui que chamamos uma mesa, não é uma mera sensação, algo que se encontra somente em nós mesmos, senão que é algo independente de nossa representação, que existe fora de nós, e que somente é percebida por nós..." Cfr. *Op. cit.*: 51-53, 60-64, etc; e F.H. Jacobi, *Werke* 1812-1825, Bd. 2, 166 ss 164-167, 174-176. Sobre a significação da *« semelhança »*, mencionada por Hegel (292, 4) na teoria do realismo. Cfr.: Friedrich Heinrich Jacobi, Über die Lehre des Spinoza na den Herrn Moses Mendelsohn, 2ª Edic. Aumentada, Breslau 1789, 225: "Podemos demonstrar somente as semelhanças ... Ver F.H. Jacobi *Werke,* Bd. 4 Abt. 1, 223. Sobre isto confrontar também Hegel, *Gesammelte Werke,* Bd. 4, 347 e 348. Finalmente, sobre a posição do realismo, cfr. o escrito de Joseph Rückert (criticado por Schelling em conexão comoutras obras do mesmo

autor): *Der Realismus oder Grunsätze einer durchaus praktischen Philosophie,* no *Kritischen Journal der Philosophie,* Bd. I, Stück 2, Leipzig 1801.

2) 302, 12-13 Hegel se refere aqui a: I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre,* Königsberg 1797, 106-111 (§§ 24-27). Cfr. I. Kant, *Gesammelte Schrift,* Bd. 6 Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1914, 227-280. Cfr. Na edição original especialmente: p. 107 (§24): « A comunidade sexual natural é ou bem conforme *a natureza* puramente animal ... ou conforme a lei. Esta última é o *matrimônio*, ou seja, a união das pessoas de distinto sexo para a posse recíproca e para a vida de suas propriedades (ou atributos) sexuais ... Portanto ... o contrato conjugal não é um qualquer, discricional, senão que é um contrato [que está determinado de um modo] necessário pela lei humana. Isto é: se varão e mulher querem gozar mutuamente um do outro segundo seus atributos sexuais, para isso necessariamente tem que contrair matrimônio, e isto é necessário segundo as leis do direito da pura razão". Pág. 111 (§ 27): "A aquisição de uma esposa, ou de um esposo não acontece, portanto, *de fato* (mediante a coabitação), sem contrato prévio: tão pouco [de palavra] por mero *pacto* (mediante somente o contrato conjugal, sem a conseguinte coabitação), senão somente pela lei, ou seja, como consequência jurídica da obrigação de não entrar em relação sexual senão através da posse recíproca das pessoas ...". Cfr. também a crítica explícita de Hegel a esta doutrina de Kant no *System der Sittlichkeit* (Abschnitt I.B.c.).

3) 323, 10-16 e 19 Hegel remete ao livro de A, Smith: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* Volume I, Basilea 1791. Esta edição se encontrava em sua biblioteca pessoal. É provável que Hegel não tenha usado a tradução alemã de Chr. Garve, Frankfurt/Leipzig, 1794-/96. O texto de A, Smith se refere, como exemplo, a uma manufatura na qual trabalham 10 obreiros que produzem 12 libras de alfinetes, e como uma libra contém 4.000, estes 10 obreiros fabricam, portanto, 48.000 por dia. [Hegel não cita textualmente, senão que, como é habitual em suas referências a outros autores, cita de memória o exemplo de Smith, porém

confunde alguns dados numéricos e, ao não revisar a operação, transmite um erro de cálculo].

A. Smith, *Op. cit.:* pág. 7-9: "Para tomar um exemplo, portanto, de uma fabricação muito insignificante; mas aquele em que a divisão do trabalho tem sido muitas vezes notada, o comércio do fabricante de alfinetes; um trabalhador não educado para este negócio (que a divisão do trabalho tornou um comércio distinto), nem conhecia com o uso da maquinaria nele empregada (cuja invenção a mesma divisão do trabalho provavelmente deu ocasião), poderia escassamente, talvez, com toda a sua diligência, fazer um alfinete por dia, e certamente não poderia fazer vinte. Mas, da forma como este negócio está agora realizado, não só todo o trabalho é um ofício peculiar, mas está dividido em vários ramos, dos quais a maior parte é igualmente peculiares negócios... e o importante negócio de fazer um alfinete, numa maneira dividida em aproximadamente dezoito distintas operações, que em algumas manufaturas, são todas feitas por mãos distintas, embora em outro o mesmo homem às vezes realizará duas ou três delas. Vi uma pequena manufatura desse tipo onde dez somente ser\am empregados, e onde alguns deles consequentemente faziam duas ou três operações. Mas, embora eles fossem muito pobres, e portanto, mas indiferentemente acomodados que o maquinário necessário, eles podiam, quando eles exercitavam a si mesmos, fazer entre eles aproximadamente doze libras de alfinetes num dia. Há numa libra acima de quatro mil alfinetes de tamanho médio. Aquelas dez pessoas, portanto, poderiam fazem entre eles acima de quarenta e oito mil alfinetes num dia. Cada pessoa, portanto, uma décima parte de quarenta e oito mil alfinetes, poderia ser considerada como fazendo quatrocentos e oito alfinetes num dia. Mas, se elas todas tivessem forjado separadamente e independentemente, e sem qualquer um deles tendo sido educados para esse negócio particular, eles certamente não poderiam cada um deles ter feito vinte, talvez nem um alfinete num dia; que é certamente, não as duas cen-

tenas e um quarto, talvez não as quatro mil e oitocentas partes do que eles fariam atualmente, em consequência de uma divisão própria e combinação de suas diferentes operações".

GLOSSÁRIO

Num texto anterior como o que aqui traduzo os termos recorrentes do elenco de Hegel não tem sempre o significado técnico preciso que se fixou posteriormente em suas obras de maturidade, e não seria correto, desde um ponto de vista histórico evolutivo, traduzi-los automaticamente conforme o significado especial que vão adquirir com posterioridade já como termos técnicos, ou categorias especulativas. Basta-me, contudo, fazer aqui somente um pequeno glossário porque dispomos já de um mais amplo, elaborado por José Maria Ripalda para sua tradução da *Filosofia Real*, que consultei, assim como também os vocabulários agregados por Ramón Valls Plana a sua tradução da *Enciclopédia.* Consignam-se, portanto, somente uns poucos termos que oferecem maior dificuldade para o leitor não especializado deste texto de 1803/04, ou formado em outras tradições filosóficas. Alguns termos têm dado lugar a decisões que o tradutor considera necessário justificar.

LISTA ALFABÉTICA DOS TERMOS EM CASTELHANO

absoluto **absolut**

aniquilar **vernichten**

aparecer **erscheinen**

conservar **aufheben**

destruir **vernichten**

determinidade **Bestimmtheit**

differencia **Differenz – Unterschied**

em si **an sich**

espírito **Geist**

éter **Äther**

fenômeno **Erscheinung**

ideal, abstrato **ideel, ideal, Idealité**

incluir em **aufnehmen an**

memória **Gedächtniss**

momento (elemento) Moment (Element)

mundo ético **Sittlichkeit**

nome **Nahmen**

para si **für sich**

por, deixar sentado **setzen**

potência **Potenz**

recordação, evocação **Erinnerung**

real, Realidade **Realität**

referência **Beziehung**

relação **Verhältnis**

substância **Substanz**

termo médio **Mitte**

totalidade **Totalität**

(o) todo **das Ganze**

desigualdade **Ungleichheit**

ALEMÃO-CASTELHANO

absolut *absoluto*

O uso e abuso que faz o texto do adjetivo "absolut" pode resultar algo chocante ao leitor atual. Em sentido etimológico esse vocábulo, do latim

ab-solutus (particípio de *absolvere*, desatar, soltar, deixar livre), se diz de algo que é completo em si mesmo, e livre de toda relação de dependência externa. Hobbes toma de Bodin o conceito de soberania do Estado, e o determina em sentido forte como "soberania absoluta". Fundamenta sua tese com o argumento de que o Estado moderno não está regido por outras leis mas que as que ele mesmo dita, e as decisões do poder estatal não estão ligadas a nenhuma autoridade superior, como a do papado, nem limitada pelos direitos estamentais ou feudais do antigo regime. Hegel atribui aqui o predicado "absoluto" a uma grande quantidade de conceitos, como no caso de "simplicidade absoluta", que somente é uma absoluta abstração. As expressões "consciência absoluta", ou "singularidade absoluta", que se reiteram mais adiante, não tem tão pouco o significado de uma absolutização da consciência como "o absoluto" em sentido metafísico, senão que é a que foi subtraído e tornado independente do mundo e o transcende (liberdade negativa da pura subjetividade). A este momento da consciência alude também a expressão "*Absolute Einzelheit*", ou singularidade absoluta, enquanto se separou da totalidade. A existência destes absolutos é a mais pobre e privada de realidade, ou é nada, absoluta oposição ou contradição. "Totalidade absoluta" significa ao contrário uma totalidade universal completa em si mesma, que não se define por algo exterior a ela porque compreende os momentos das diferenças e das oposições, não é abstrata, senão totalidade concreta. Ao final do manuscrito usa o autor a denominação "espírito absoluto", porém não no sentido que terá este conceito na *Enciclopédia,* senão com referência ao "espírito de um povo". Não obstante a inegável ressonância metafísica do termo absoluto no contexto do idealismo alemão pós-kantiano (especialmente no Fragmento 16), se pode fazer uma leitura deflacionista destes fragmentos, dado que não aparece aqui o substantivo, com maiúscula: *das Absolut.*

Ätheréter

Ver a "nota sobre o começo da *Filosofia do espírito* de 1803/04", segundo apartado da "Introdução" do tradutor.

aufheben (verbo) *superar, elevar, conservar, suprimir, aliviar*

aufgehoben (adjetivo)

Traduz-se normalmente como "superar". Outra tradução, usada por F. Duque, é "assumir"[179]. O próprio Hegel glosou numa larga nota, ao final do primeiro capítulo da *Ciência da Lógica* (*Werke* Suhrkamp 5, p. 113/14), o significado desses vocábulos "*Aufheben e das Aufgehobene* (o ideal) é um dos conceitos mais importantes da filosofia ... cujo sentido tem que se compreender de maneira determinada" e é incorreto portanto traduzi-lo por "aniquilar" (como se tem feito em algumas versões). Significa que, embora isso implique o sentido de negar, não significa a negação abstrata, ou absoluta, do termo ao qual se aplica, senão uma negação determinada, sob certo aspecto. "O que é superado não fica reduzido a nada ... *Aufheben* tem na língua alemã um duplo sentido: significa por um lado conservar, ou *manter* e, por outro lado, fazer cessar, ou *por fim* [a algo]". Hegel procura na continuação pôr em relação estes dois sentidos opostos: "O conservar encerra já em si mesmo o sentido negativo de privar a algo de sua imediatez, para mantê-lo desta maneira sem os efeitos manifestos de seu ser aí. O superado é então algo que ao mesmo tempo se conserva, e que perdeu somente sua imediatez, porém não tem sido com isto eliminado". É surpreendente a contradição performativa em que incorre Mondolfo neste parágrafo ao traduzir *das Aufgehobene* como "o eliminado".

Na *Filosofia do espírito* de 1803/04 Hegel joga com os diferentes significados de *aufheben*, por exemplo quando escreve: "die menschliche Begierdemuss in Aufheben selbst ideeell, aufgehoben sein, und ... indem er aufgehoben wird, bleiben" (HGW, 6, p. 299, 9-11). Não encontramos, contudo, o termo *Aufhebung*, e o verbo *aufheben* não é usado, todavia de maneira sistemática no sentido dialético que unifica seus diferentes significados, então é preciso eleger, de acordo com o contexto, a tradução mais pertinente. (Em um caso especial o sentido do texto me induz a traduzir *aufheben* com os verbos conservar, e resguardar, o qual é possível dado que este verbo alemão é também sinônimo de *aufbewahren.* Em meu dicionário alemão encontro este exemplo: "das Geld ist bei ihm gut aufgehoben". A linguagem é

[179] F. Duque. *História da Filosofia Moderna. A era da crítica.* Akal. Madrid, 1998, nota 1344.

o maior tesouro, que guarda o recurso de todo sentido, porém somente no espírito vivo de um povo este tesouro permanece bem resguardado, ist bei ihm gut aufgehoben. Hegel escreve: schon als *aufgehoben* gesetz, "Somente num povo está já dado, posto e bem resguardado (ou atesourado)" (HGW, 6, 318). Para poder manter em castelhano o mesmo vocábulo e seus derivados para *aufheben, aufgehoben e Aufhebung,* uma boa solução seria recorrer à proposta de J. Derrida (grande mestre do manejo da linguagem), que sintetiza o texto de Hegel na *Enciclopédia* quando diz que "no signo a intuição está *als aufgehobene",* mediante o jogo com os diferentes sentidos que tem em francês como em castelhano, o verbo "relevar", derivado de elevar (*heben no alemão),* e os substantivos derivados "relevo" e "levantamento", e traduz *aufgehobene* "como levantada", em duplo sentido de elevada, e levantada, suspensa de suas funções, ou substituída, numa espécie de promoção, por aquilo que lhe sucede e que toma o relevo, alívio" (p. 59). Desisti, contudo, de adotar sistematicamente esta tradução, e a deixei aqui como uma proposta, que teria que ser primeiro discutida e acordada entre os estudiosos e tradutores de Hegel em nossa língua.

aufnehmen in incluir em

O verbo "aufnehmen" é usado no texto com a preposição "in" para expressar a relação do singular com o universal. O dicionário permite traduzir *aufnehmen in* como *absorver* em; porém, também, por exemplo, como *acolher ou receber em.* Minha leitura do contexto me induz a traduzi-lo simplesmente como *incluir em.* Enquanto que "absorver" implica dissolver a diferença, a inclusão se pode entender como uma unidade diferenciada, que não anula a tensão das diferenças que se opõem. Este último sentido me parece o mais hegeliano.

Bestimmtheit *determinação, determinidade*

Usa-se a palavra "determinidade" especialmente para traduzir Bestimmtheit na linguagem de Hegel, diferenciando-a de Bestimmung, que é determinação. Os diferentes predicados (quantidade, qualidade, natureza, etc e também os elementos, ou os momentos de um todo) são chamados aqui

determinidades. (cfr. P.B. – M. Lemaigre "Hegel et le problème de l'infini d'après la « Logique de Iéna », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XLXIX, nº 1, janvier 1965, pp. 13-17, e a nota de G. Planty-Bonjour, Hegel. *La première Philosophie de l'Esprit,* p. 88.

Beziehung referência

Verhältnis relação

Ainda que estes dois termos sejam sinônimos no alemão corrente, *Verhältnis* há que se traduzir em Hegel de maneira constante por "relação" porque este é o nome de uma categoria da lógica da essência "que se corresponde com o grupo de categorias que Kant põe sob a rubrica de (a voz latina) *Relation"* (Valls). Por outro lado, o uso de *Beziehung* com respeito ao significado (*Bedeutung)* se traduz melhor como "referência" porque ainda que não encontremos tematizada a diferença de sentido e referência na teoria do significado de Hegel no texto que nos ocupa. Em algum lugar dá a entender que o significado *dos nomes* é antes de tudo sua referência, ainda que a compreensão adequada do sentido está determinada por um conjunto de outras relações; e somente tendo em conta a mencionada distinção de sentido e referência, que provém de Frege, se esclarecem, ao meu modo de ver, as análises de Hegel.

Differenz – Unterschied *diferença, diferença*

Estes dois termos, e seus derivados, que aparecem com frequência no texto, se traduzem ambos correntemente por "diferença". Porém "ter uma diferença", no alemão corrente, como em castelhano, significa também desentendimento, desacordo ou "diferir". Na linguagem de Hegel, tomada de Schelling, *Differenz* é uma relação que tensiona, quebra, ou impede a unidade como *Indifferenz*, porque faz jogar "uma tensão, ou oposição ativa" entre aas diferenças. No segundo momento de um processo dialético no qual se passa da unidade indiferenciada, ou a *Indifferenz,* à relação de um termo com outro, como *seu outro* ao qual se contrapõe, e se tem que referir sua compreensão.

O verbo "unterscheiden", do qual deriva *Unterschied*, se traduz como "distinguir", ou "discernir". Porém "distinção" é muito mais "Unterscheidung", como operação do entendimento, portanto, "Unterschied" há que se traduzir também como diferença. Outro termo alemão que tem a mesma tradução castelhana é: *Verschiedenheit,* e o adjetivo *verschieden* (diferente). Porém estes casos não requerem nenhuma tomada de atenção. Para fazer presente a conotação especial e relevante de *Differenz* na linguagem de nosso manuscrito, e destacar o viés antagônico frente ao significado mais neutro de outros termos sinônimos, se traduz aqui este substantivo com o termo "diferença", mantendo o duplo f (ff) do vocábulo alemão.

Erinnerung *recordação, evocação*

Gedächtnis *memória*

"Erinnerung" deriva do substantivo "Inner" (interior, interioridade), e conota claramente o sentido de interiorizar, ou fazer aflorar desde o interior uma experiência vivida. Hegel faz jogar este sentido etimológico, "recordação", em castelhano, de "recordar, tem uma conotação análoga, enquanto derivado do latim: *cor, cordis* = coração, como recuperar do esquecido o sentimento e o pensamento mais encoberto ou esquecido no uso de nossa língua. Hegel diferencia a *Erinnerung* da *memória (Gedächtnis)* e trata separadamente estes dois momentos da consciência. Ao introduzir o tema da memória evoca a *Mnemosyne*, a deusa grega da memória, que "guarda o saber de tudo o que foi" e o transmite aos seres humanos através das musas. Num fragmento para um curso anterior escreve: "Mnemosyne, ou a musa por antonomásia, a arte, se faz encarregada de fazer exteriormente presente à intuição, de ex-por de maneira visível e audível as configurações do espírito. Esta musa é ela mesma a consciência do povo que fala a todos" (*Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Hrsg. von J. Hoffmeister, Stuttgart 1974, p. 336). O que interioriza o recordar (*Erinnerung)* da consciência singular nesta memória da consciência geral.

Erscheinung *fenômeno*

Erscheinen *aparecer*

"O termo 'Phaenomenon' não é usado por Hegel talvez para se destacar do dualismo kantiano), porém a tradução de "Erscheinung" por "fenômeno" é geralmente aceita, e se corresponde com o sentido da própria *Fenomenologia* de Hegel. Outras traduções possíveis seriam: "manifestação" ou "aparência", porém na *Enciclopédia* (§ 142) Hegel fala do *Dasein* como "*die Manifestation seiner selbst* no contexto da *Wirklichkeit.* O termo "aparência", se reserva para *Schein,* e tem além do mais a dificuldade de ter perdido no castelhano o significado neutro "do que aparece", porque está carregado de uma conotação negativa que o faz sinônimo de engano, ou ilusão. Hegel usa com frequência no texto a forma verbal *erscheinen,* que se traduz ao contrário sem dificuldade por "aparecer", porque o verbo castelhano está livre da conotação negativa do substantivo, e não dispomos de uma forma verbal de "fenômeno". Para esta dificuldade da tradução castelhana de "Schein", "scheinen" e "Erscheinung" conforme a análise e a proposta de Valls Plana na nota 295 ao § 112 da *Enciclopédia"*. Não me *parece* clara a tradução de *erscheinen* por "parecer", porque este verbo se usa no castelhano atual no sentido que tem no começo desta sentença, ou também no sentido comparativo, como ser parecido. Em alguns casos, em contextos claramente fenomenológicos, também se traduz "é" (do verbo ser), por "aparece".

für sich *para si*

an sich *em si*

Pode-se traduzir *für sich* como "por si", porém preferi "para si" por três motivos: 1) porque parece ser o sentido primário, ou mais usual em alemão. Somente em caos especiais, como quando se fala *por,* ou em representação de outro, se deve traduzir como "por" (ex: für meinen erkranken Freund, Wahrig); 2) O último apartado sobre "A qualidade" na "Doutrina do ser" tem como título: *Fürsichsein,* e começa com a definição do conceito deste título como "referência a si mesmo" (§ 96), e a expressão "por si" não tem nenhum significado referencial, nem autorreferencial. Apoio-me aqui em

Valls Plana (nota 278). Este tradutor reconhece, contudo, que há também boas razões para a opção "por", se reconhecemos que o sintagma *an-und-für-sich,* tão recorrente nos textos hegelianos, provém do *in se et per se* latino (definitório da substância na escolástica), e este, por sua vez, do *kat autó* grego ... e se *an-und-für-sich* tem que indicar a plena atualidade e autossuficiência da substância, pode então argumentar-se que o *für sich* de Hegel traduz o *per se* latino, que em castelhano é *"por".* O contra-argumento aduzido por Valls Plana deixa-nos a perplexidade sobre porque assim o desejou. 3) Em nosso caso, contudo, o terceiro motivo é o decisivo: o ser-para-si é a estrutura básica da consciência, que é o conceito central do texto desta tradução, e do ponto de vista, ou o método fenomenológico. Para justificar a tradução de Valls Plana da *Enciclopédia* teria que discutir em separado em todo caso se esta perspectiva metódica é alheia à *Lógica.*

Geist *espírito*

Esta tradução escreve invariavelmente a palavra "espírito" com minúscula (como "consciência", "razão", "ideia") seguindo a norma da mesma língua para a escrita dos nomes comuns, porque "espírito" não é um nome próprio, creio que tão pouco para Hegel. É sabido que todos os substantivos se escrevem com maiúscula em alemão, e não sabemos se Hegel o escreveria também com maiúscula em castelhano, porém conjecturo que não. Em todo caso, a maiúscula de "espírito" na maioria das traduções e comentários antigos de Hegel implica já uma interpretação de sua filosofia, que não é a deste tradutor.

ideel, ideal, Idealité *ideal, abstrato*

Os termos *ideel, ideal, Idealité* são usados indistintamente e se referem ao estado que adquire o objeto ao ser transposto na esfera da consciência. O sentido destes termos não se contrapõe a "real", ou "realidade", senão que significa em certo modo outra forma de ser, no nível da atividade abstrativa do entendimento, neste contexto o termo pode traduzir-se também como "abstrato", ou "abstração", e em tal sentido *o ideal* é o resultado do poder da negatividade do entendimento que separa e descontrói a naturalidade imediata, e da atividade da razão que reconstrói a dialética do concreto. Os termos *ideel* e

Idealität qualificam também a determinidade de elementos de realidade, ou momentos de um processo, que aparecem de algum modo separados da estrutura do concreto, da totalidade da que formam parte, ou uma relação cuja forma imediata foi superada pela mediação da consciência. Porém também a consciência mesma como totalidade, enquanto supera sua singularidade se transforma, como consciência universal, em algo ideal. Na maioria dos casos traduzo literalmente os termos alemães mencionados com as palavras "ideal", ou "idealidade", quando elejo outra versão indico entre parênteses a palavra alemã. Em nenhum caso *ideel* tem o sentido kantiano ou fichteano de *Sollen*, que é o que está no transfundo do uso corrente da palavra em nossa linguagem atual, quando se diz por exemplo, que "há que ter *ideais".*

Mitte *termo médio, mediação*

Esta palavra encerra uma das chaves de interpretação de todo o manuscrito. A tradução como "termo médio" me parece melhor, porém não é, no entanto, satisfatória, porque pode evocar a linguagem aristotélica do terceiro termo da lógica do silogismo, ou o ponto médio do equilíbrio entre duas paixões extremas opostas, e aqui esta expressão não tem reminiscências aristotélicas, nem um significado lógico, ou ético senão, muito mais ontológico, porém também há que dizer que o paradigma do termo médio, que permite compreender seu significado inclusive no nível ontológico, se situa no terreno da linguagem, é o signo. Em alguns contextos em que resulta imprópria a expressão "termo médio" emprego o termo "mediação", que é a tradução do vocábulo alemão *Vermittlung,* o qual será mais adiante um termo técnico da dialética hegeliana, porém não aparece todavia neste manuscrito. A partir do uso que faz o autor aqui do termo *Mitte* me parece que seu significado se pode interpretar como um avanço do conceito de "mediação" tal como será definido em escritos posteriores.

Moment *momento*

Element *elemento*

Estes dois termos tem um significado relacionado, porém distinto e de certo modo oposto. Os chamados elementos são *coisas em si* diferentes, como

os quatro elementos da física antiga, que se relacionam mediante relações extrínsecas, ou se mesclam para formar algo mais complexo, e se separam quando o composto de dissolve. Um "momento" no sentido de Hegel é um princípio constitutivo de uma totalidade, e se bem não tem uma realidade efetiva senão em relação com os outros momentos da totalidade concreta, estes têm uma conotação diacrônica em relação com o processo dialético desta constituição, que é o significado temporal primário do termo na linguagem comum. (Neste manuscrito Hegel usa também num sentido próximo ao de *Moment* o termo *Potenz*). Pensar separadamente um momento da totalidade é uma abstração, e considerado como independente é compreendê-lo com um elemento que seria anterior ao todo. O significado próprio de um momento do processo da realidade pode ser objeto de uma análise fenomenológica, porém tem que aparecer em definitivo como a passagem ao momento oposto, como algo que tem que ser *superado* no processo e, ao mesmo tempo *conservado* como realidade operante, ou como o ativo na *totalidade.* Este é um tratamento (dialético) que faz o autor al final do momento da singularidade absoluta da consciência na totalidade do espírito de um povo.

Nahmen *nome*

Hegel usa o termo *Namen* em sua forma antiga não somente para palavras que designam objetos, ou pessoas (nome próprio), mas também para predicados, como é o caso de "azul". Todavia Frege usava o termo *Namen* neste sentido amplo (Cfr. Tigendhat. "Die Bedeutung des Ausdrück "Bedeutung bei Frege", em *Philosophische Aufsätze* 1992, p. 230).

Potenz *potência*

Tem o sentido geral de capacidade, ou poder. Usa-se em especial em matemática: "elevar um número à segunda potência". Na linguagem hegeliana do período está usado no sentido de Schelling, quem falava das diferentes potências da natureza como os graus ou níveis de seu desenvolvimento (PB). Em outras passagens deste manuscrito o termo *Potenz* aparece tachado e substituído por *Moment*, ou momento de um processo que per-

manece no resultado como "momento constitutivo". Este é o termo que prevalecerá em Hegel para a análise dos momentos do processo dialético.

Neste manuscrito o autor diferencia três momentos do desenvolvimento e de seus objetos, ou da realidade enquanto conhecida (PB):

1)

A *sensação* como a forma mais imediata na que se constitui a primeira determinidade como, por exemplo a cor azul, que é o exemplo com o qual ele trabalha em sua análise.

2)

A *memória,* que tem em conta relações, similitudes e contraposições entre os conteúdos formados no momento precedente, quando distingue e contrapõe por exemplo cores diferentes, ou faz referência à cor desta ou aquela coisa.

3)

O *entendimento* é a *potência* da abstração separativa que pensa de maneira independente os diferentes momentos da totalidade; porém é também a potência abstrativa das diferenças e dos termos gerais, por exemplo "a cor", que unifica sob um só nome geral a todas as cores determinadas.

reel, real, Realität *real, concreto, existente*

Da mesma maneira *ideel,* também *reel* e seus derivados são usados como sinônimos, para significar por um lado a determinação naturalizada da existência imediata. Como não está disponível, todavia distinção entre *Realität* e *Wirklichkeit* (efetividade). Hegel usa também realidade no sentido mais forte que terá *Wirklichkeit* em sua linguagem posterior, como resultado de um processo de mediação (PB, 53, nota 1).

Setzen *por, supor*

Hegel usa muito frequentemente este verbo em contextos diferentes, porém não define seu significado, e não parece dar-lhe neste manuscrito um sentido filosófico especial e consistente que permita manter em todos os

casos a mesma tradução. A maioria das vezes não é possível traduzir conforme o sentido primário, especial de "colocar algo num lugar", porque Hegel não o usa quase nunca este sentido especial, e no castelhano usual o sentido figurado de "por" me parece mais restringido que o uso do verbo *setzen* em alemão. Interpreto o sentido figurado de *setzen* conforme o contexto, e traduzo pelo geral como: plantear, estabelecer, deixar sentado, considerar como, ou supor; *vor-setzen* é literalmente pressupor: se eliminamos em ambas as línguas o prefixo (*vor*/pre), poderia considerar-se que "supor" vale como uma tradução literal de "setzen".

Sittlichkeit *mundo ético*

No artigo sobre o direito natural (*Naturrechtaufsatz*), dois anos antes de nosso texto, Hegel explica o sentido com que usa este vocábulo, com o qual quer recuperar o significado de *ethos* na filosofia clássica dos gregos, em contraposição à subjetivação da ética na teoria kantiana da *Moralität.*

Prescinde-se do vocábulo "eticidade" inventado "ad hoc" pelos tradutores espanhóis de Hegel, o qual carece de significado em castelhano, e se usa nesta tradução com preferência o sintagma "mundo ético"; em algum caso excepcional traduzo por "vida ética" e poderia usar-se também "comunidade ética", que expressam os distintos matizes de *Sittlichkeit* na linguagem de Hegel correspondente a este período de Jena. Para quem se interessa especialmente por esta questão terminológica reproduzo na continuação uma longa nota sobre o conceito da *Sittlichkeit* e sua tradução (de J. De Zan, *La filosofia social y política de Hegel*, Ediciones del Signo, Bs. As. Cap. 7, nota 5, p. 171)

A expressão alemã *Sittlichkeit* não tem tradução direta em castelhano e nas outras línguas europeias. As versões francesas deste termo não são uniformes. J. Hypolitte o traduz por "éthique", ou "ordre éthique" (*La Phénomenologie de l'Esprit*, Paris, s/f. T. II, p. 14, esp. O « índice analítico, francês-alemão », p. 330. Em sua versão da Filosofia do Direito: *Principes de la philosophie du droit,* Paris, 1940, A. Kaan, traduz "Moralität" e "Sittlichkeit" por "moralité subjective" e "moralité objective", respectivamente. B. Bourgeois optou pela tradução de *Sittlichkeit* por *vie éthique*.

A expressão "sittliches Leben" não é estranha por certo à linguagem de Hegel, e nas versões francesas a tradução de *Sittlichkeit* por *vie éthique* parece mais aceitada. Com ela concordam, por exemplo, J. Taminiaux, em sua tradução do *System der Sittlichkeit*: Hegel, *Système de l avie éthique*, Paris, 1976; e J.P. Lefevre em sua tradução parcial da Filosofia do Direito: Hegel, *La société civile bourgeoise*, Paris, 1975, cfr. p. 53. Também foi adotada pelos tradutores ingleses: "Ethical life" (Harris). A expressão "vida ética" cabe bem nestes textos do período de Jena, porém já não no contexto da posterior filosofia do espírito, porquanto o espírito é negação da imediatez da vida (e da morte) ("Im *Geiste* aber erscheint das Leben teils ihm gegenüber ... denn was das *Leben des Geistes* als Geistes genannt wird, ist seine Eigentümlichkeit, welche dem blossen Leben gegenübersteht", *Wissenschaft der Logik*, II Theorie Werkausgabe, 6, p. 471). No § 211 da *Filosofia do Direito* rechaça Hegel inclusive de maneira depreciativa à moda de se remeter ao vivido, ou a vida, com referência ao direito. Nós havíamos proposto em algum momento, junto com "eticidade", a expressão "mundo ético". J. M. Ripalda em sua tradução de: Hegel, *Filosofia Real*, México/ Madrid, 1984, reconhece que: "A melhor tradução proposta por J. De Zan, junto com 'eticidade' – 'mundo ético' apresenta, em que pese sua elegância, o inconveniente de corresponder literalmente a outra denominação hegeliana: *sittliche Welt*; expressa diretamente o caráter real ('mundo') ... e mais indiretamente o caráter comunitário ativo, político social ..." (*Op. cit.,* p. 391). A tradução adotada pelo próprio Ripalda: "ética comunitária", oferece o inconveniente de que o adjetivo "comunitária" expressa bem um momento, sem dúvida o mais essencial da *Sittlichkeit*, porém somente pode aplicar-se com propriedade ao primeiro capítulo da terceira parte da *Filosofia do Direito* (que leva como título *Die Sittlichkeit*), o que trata da família. Não se pode falar de "ética comunitária "ao contrário com respeito ao capítulo segundo em seu conjunto: *"Die bürgerliche Gesellschaft"*, a que corresponde estritamente a denominação de "sociedade", enquanto contraposta a "comunidade". Se bem que na sociedade, tal como a compreende Hegel, se conservam núcleos de ética comunitária (nas corporações e nas instituições de beneficência), o princípio da estrutura básica da sociedade civil: "o sistema das necessidades", não é a solidariedade comunitária, senão que a competitividade da moderna economia de mercado. Tão pouco

se pode falar de "ética comunitária" no terceiro capítulo, com o que culmina o *System der Sittlichkeit* na Filosofia do Direito, ou seja, o sistema das Instituições do Estado moderno, as relações internacionais, e o processo da história universal. Se trabalharmos em castelhano com o conceito de "ética comunitária" deveríamos nos colocar necessariamente o problema de como é possível que Hegel tenha incluído a sociedade civil e a história universal dentro da ética comunitária, a qual seria certamente um pseudoproblema, ocasionado por uma confusão terminológica. A objeção de Ripalda a nossa proposta de traduzir *Sittlichkeit* por "mundo ético" se pode responder dizendo que na própria linguagem de Hegel a expressão "sittliche Welt" pode considerar-se como sinônimo, ou como a "tradução" de *Sittlichkeit.* Por exemplo no capítulo sobre "O Espírito" da *Fenomenologia*, ao introduzir o apartado: "Der wahre Geist: Die Sittlichkeit", emprega indistintamente, ademais de "Sittlichkeit", as expressões "sittliches Leben", "sittliche Welt", e a combinação de ambas: "lebendige sittliche Welt". Aclara, no entanto, que se trata "da vida ética de um povo ... que é um mundo"; e que "a bela vida ética [ou ética comunitária] tem que superar-se" através de uma série de configurações "que são configurações de um mundo" (Theorie Werkausgabe, vol. 3, p. 326). No parágrafo final deste texto, ao anunciar a divisão das três partes de todo este "Geist-Kapitel", que compreende os três apartados intitulados: A. "Die Sittlichkeit", B. "Die Bildung", C. "Die Moralität", para se referir ao primeiro emprega precisamente a expressão: "Die sittliche Welt" (*Op. cit., p.* 327). Portanto, *consideramos que a tradução de Sittlichkeit por "mundo ético" é uma tradução do próprio Hegel.* Poder-se-ia objetar-se que a expressão "mundo ético" sugere já demasiado a ideia posterior do "espírito objetivo" que não está presente, todavia nos primeiros escritos de Jena. Por todo o exposto temos operado aqui, em definitivo por aceitar basicamente o termo já usual de "eticidade". Porém como este termo nos resulta em demasia inexpressivo em castelhano se pode julgar ao mesmo tempo no contexto dos primeiros escritos de Hegel com a expressão "vida ética" que predomina nas traduções francesas como sinônimo de "eticidade" para este período. No contexto do pensamento maduro de Hegel continuamos empregando "eticidade", com o qual se mantém a uniformidade lexográfica dos textos hegelianos, porém reempregamos o sinônimo aclaramento "vida ética" por "mundo ético" que nos parece em

definitivo a expressão mais adequada, para a tradução de "Sittlichkeit". Deixamos criados esses usos como proposta para transformar a tradução da linguagem hegeliana em nosso idioma.

Substanz *substância*

Na linguagem de Hegel a categoria de substância marcou o significado etimológico "do que está debaixo" e é o permanente no devir; não se define por contraposição às mudanças fenomênicas ou aos acidentes no sentido de Aristóteles, senão que representa um "universal concreto", diferenciado e dinâmico, que não se contrapõe ao particular, senão que o contém. Mantém o sentido lógico de sujeito, que não pode ser predicado de outro, porém não está pensado sobre a base do modelo do ente físico individual, senão redefinida como categoria da filosofia do espírito, em expressões como "a substância ética". A redefinição e o uso que faz o autor desta categoria são reveladores da intenção de superar a ideia de que o substantivo da realidade são os entes corpóreos do mundo físico, e então o social, o cultural, o espiritual, o ético e o político ficam como que flutuando numa idealidade que não tem cabido na estreiteza da ontologia tradicional. A unidade substantiva, universal não anula a pluralidade, nem é algo estático e sem vida. Precisamente a partir desta Filosofia do espírito de 1803/04 concebe Hegel a unidade de um povo sobre a base da estrutura da consciência e do reconhecimento mútuo, introduz, portanto, na substância ética universal a separação, a oposição e a dialética que é essencial a esta estrutura da consciência, e que reimplanta o princípio da eticidade substancial do primeiro sistema da filosofia prática de Jena, o chamado *Sistema do mundo ético.* Segue empregando em parte os mesmos termos que no *Sistema do mundo ético*, o qual não permitiu a alguns intérpretes advertir a ruptura com a concepção anterior, porém o significado desses termos chaves, como "substância", "totalidade", "*Sittlichkeit"* está mudando agora de maneira muito significativa. Não se trata já do conceito aristotélico de substância pensado no contexto da filosofia da natureza, senão de "uma substância que se tornou sujeito", em sentido ontológico, como esclarecerá na *Fenomenologia*, porém um sujeito social que tem o princípio da ação nos sujeitos individuais que formam parte dela. Não se trata já, portanto,

da antiga eticidade comunitária (*antike Sittlichkeit),* "a bela harmonia" do *ethos* e os costumes das *comunidades tradicionais* (como o esclarecerá na *Filosofia Real*), senão de um mundo ético constituído mediante o *princípio do reconhecimento das autoconsciências independentes*, porém rasgado pela conflitividade da *moderna sociedade civil*, que busca sua integração mediante o *estado de direito*, e a *cidadania política inclusiva, universal*, conceitos que se esboçam já neste manuscrito, e teriam sua primeira formulação mais sistemática na *Filosofia Real* de 1805/06.

Totalität totalidade, o todo

Em seus escritos anteriores dos primeiros anos do período de Jena, Hegel havia criticado as abstrações do racionalismo e do empirismo que fragmentam a unidade complexa do real mediante o procedimento analítico dos conceitos do entendimento. Hegel contrapõe a esta filosofia do entendimento (*Verstand*) o ponto de vista da totalidade, que é o da razão (*Vernunft*), porque a compreensão do real tem que dar conta das relações nas que se acham inscritos os referentes dos conceitos, como momentos de processos complexos. Os conceitos do entendimento, as ideias claras e distintas do racionalismo, se apresentam como cápsulas metais completas, estáticas, fechadas sobre si mesmas. O *Verstand* racionalista é o entendimento abstrato, "a potência negativa que quebra a unidade imediata da vida e engendra os mais profundos desgarramentos" (*Fenomenologia*, "Prefácio"). Somente é capaz de estabelecer relações extrínsecas entre coisas que se definem independentemente dessas relações (atomismo, mecanicismo, individualismo metodológico, contratualismo). Na *Fenomenologia* emprega preferentemente *das Ganze*: "O verdadeiro é o todo".

Ungleichheit *desigualdade*

É um termo que aqui aparece vinculado com o sentido de *Differenz*. Conota em certo modo a confrontação entre dois termos e a comprovação de seu desajuste, ou não correspondência, porém em um sentido não meramente epistêmico, senão no sentido de uma oposição, ou *diferença.*

Vernichten *negar, destruir, eliminar, aniquilar*

Algumas versões traduzem sistematicamente *vernichten* por "aniquilar", porém este verbo tem em castelhano um sentido mais forte e um uso mais restringido que em alemão. Em algum caso uso na tradução o verbo "negar" no sentido terminante da expressão alemã corrente: "vernichttendes Urteil", também "absoluta negação" para *Vernichtung*. O problema da possibilidade da aniquilação em sentido literal e radical como a privação absoluta do ser de algo, ou sua redução a nada, se propôs na teologia e filosofia medieval em conexão com a ideia da *creatio ex nihilo* que somente é possível para a onipotência divina. Da mesma maneira somente o criador poderia aniquilar algo no mundo, ou o mundo mesmo em sentido forte. Parece-me que o uso permanente do termo "vernichten" em Hegel mostra que o mesmo perdeu aquelas antigas ressonâncias metafísicas. No sentido militar, ou de teoria da guerra, a aniquilação do inimigo (*Vernichtung des Feindes*) não é um chamado ao genocídio, senão que o objetivo é a eliminação de seu potencial de fogo, de sua capacidade de agressão. O desarme do inimigo é o final da guerra: "um inimigo desarmado" já não é, em rigor, um inimigo.

ESTUDOS

A LINGUAGEM E A INTERSUBJETIVIDADE NA FILOSOFIA DO ESPÍRITO DE 1803/04

Julio De Zan

> "*A linguagem é a existência real consciente do espírito*, porém somente como a obra da fala de um povo na qual este se revela como o que ele é conforme a sua essência e em seu ser: a linguagem é em si um universal reconhecido, que ressoa da mesma maneira na consciência de todos: ao falar cada consciência chega a ser em outra consciência" (*Geistphilosophie* Jena 1803/1804, Fragmento 22).

A primeira *Filosofia do espírito* de Hegel começa com uma teoria da consciência que pode se ler como uma genealogia na qual se mostra como, através de sucessivas mediações, esta se desenvolve e se constitui como espírito[180]. "A consciência é o ser ideal do mundo". Enquanto na *Enciclopédia* a consciência não é mais que um momento do espírito subjetivo, aparece aqui como a determinação mais essencial do conceito do espírito em geral: "O conceito de espírito, tal como se determina aqui, é o que se denomina consciência" (HGW 6, 266). A teoria da consciência não está planteada no texto de 1803/04 como uma reflexão sobre a subjetividade, senão que está mais orientada a mostrar como se passa à intersubjetividade através da linguagem, a qual não é compreendida como uma capacidade ou propriedade da consciência, entre outras, senão que constitui o próprio ser em si e para si do espírito como consciência[181]. Desde o ponto de vista metódico a

[180] Fala aqui do "desenvolvimento da consciência", porém não no sentido da psicologia evolutiva, senão de um processo constitutivo, ontológico, não psicológico.

[181] Em sua apresentação panorâmica sobre a Filosofia da Linguagem nas obras de Hegel. Th. S. Hoffmann ("GWF Hegel", em T. Borsche (Hrsg.), *Klassiker der Sprachphilosophie*, C.H. Beck, München, 1996) tem chamado a atenção sobre a especial importância que tem para a filosofia da linguagem o texto que aqui se analisa. Agradeço a Daniel Lesserre que me facilitou o conhecimento deste artigo.

exposição apresenta traços do que será o método fenomenológico de Hegel em sua *Fenomenologia do espírito* de 1807[182].

A consciência aparece na continuação da Filosofa da natureza orgânica, e em certo aspecto já *dentro* da mesma, na análise da sensação, que é comum ao ser humano e ao animal. Já "a sensibilidade se volta sobre si mesma e é sentimento de si mesma", especialmente na voz do animal (HGW 6, 239-240). No ser humano, a partir da intuição sensível, a consciência se separa e se contrapõe à natureza como o objeto de seu conhecimento e ação (HGW 6, 275). Eleva-se logo à consciência de si mesma como a potência da apreensão e a representação do mundo dos objetos enquanto tais. "*A consciência é em primeiro lugar o que se opõe aquilo do qual ela é consciência*". Porém a consciência se mostrará também como "*o contrário desta separação, o absoluto ser uno da diferença*" (HGW 6, 266). Ela somente pode reconhecer-se a si mesma pela mediação do conhecimento de seus objetos. Através do conhecimento *do que é para ela* o mundo, *do que ela mesma faz* (ou pode fazer), e do *reconhecimento que recebe dos outros*, chega à consciência ao conhecimento do que ela é em si e para si. Porém o ser da consciência enquanto contraposta à natureza e ao mundo como totalidade objetiva não tem em si mesmo, contudo, nenhuma realidade, é somente algo subjetivo (o puro ser para si que se diferencia do em si), não é em si nada, e carece de existência exterior. Um segundo passo, através da memória e da imaginação, a consciência cobra uma vida própria, autônoma, enquanto é capaz de evocar e combinar seus conteúdos independentemente da percepção, em um ordenamento livre do espaço e do tempo. Esta vida da consciência na imaginação empírica "*não tem* [tão pouco, contudo] *nenhuma realidade, é algo subjetivo, carece de existência exterior ... e a consciência enquanto imaginação empírica é um sonho ilusório, desperto ou dormindo, porém vazio e privado de verdade, uma demência permanente, ou um estado transitório de enfermidade*" (HGW 6, 285). Pode ver-se aqui uma alusão ao experimento de Calderon de la Barca, porém o insolúvel problema da *vida é sonho* não se planteia ao filósofo porque: "*A*

[182] Para uma análise lógica, ou *sistematológica* da concepção de Hegel nos fragmentos de 1803/04, e para sua confrontação com os outros textos de Jena anteriores a *Fenomenologia*, cfr. especialmente: Kimmerle, H.: 1970; *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels "System der Philosophie" in den Jahren 1800-1804,* Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag.

essência da consciência consiste em ser absoluta unidade dos opostos ... Nesta unidade de opostos o ser consciente de si é um dos lados da oposição, e aquilo do qual aquele é consciente é o outro lado" (HGW 6, 273). Finalmente, como escreveria mais tarde, na linguagem, "*o mundo, a natureza, já não é mais um reino de imagens conservadas na interioridade, que não tem nenhum ser, senão em reino dos nomes. Aquele reino das imagens é o espírito em sonhos ... seu despertar é o reino das imagens dos nomes*" (HGW 8, 190).

A primeira forma da tomada de posse do mundo pelo ser humano é *a designação, o por nomes às coisas* (HGW 6, 288). A designação, ou o jogo nominativo da linguagem, para usar a expressão de Wittgenstein, não é como um mais, entre outros infinitos jogos possíveis de linguagem, senão que ele realiza sua função referencial, sem a qual não pode estabelecer-se a diferença entre a intuição e o sonho, entre realidade e fantasia. A preeminência do sentido sobre a referência na teoria do significado chega a hipostasiar a linguagem, ou a considerá-la como o objeto da consciência. Porém este não é o caso de Hegel, um filósofo realista neste sentido, para quem a ancoragem da referência dos nomes é um momento essencial da linguagem.

A exposição do desenvolvimento da consciência a partir da sensação recorre diversos tipos de fenômenos psíquicos que são objeto da psicologia, porém estes não são analisados neste texto como meras manifestações da subjetividade, senão como momentos do processo da formação do espírito. O que se põe de relevo é então, como escreve Kimmerle, que "intuição, imaginação, recordação e memória têm sua existência exterior no *nome*. Este supera a *referência muda* da intuição", e é *em si* um signo que "*permanece* idêntico independentemente da coisa e do próprio sujeito. Existe em definitivo *como linguagem*, como termo médio entre um sujeito e os outros sujeitos" (Kimmerle, 1970, p. 249). O significado da linguagem não é somente *para mim,* tem uma referência objetiva, e um sentido intersubjetivo, que é essencialmente comunicável. A intersubjetividade dos significados da linguagem dissolve o problema do idealismo subjetivo e do solipsismo da consciência. Por isso intercala Hegel no contexto desta filosofia uma página sobre o debate do idealismo e o realismo filosófico.

Depois desta breve introdução geral sobre o tema e o enfoque do escrito de Hegel, estes estudos se concentraram especialmente nos aspectos enunciados no título: *a linguagem, a intersubjetividade e o reconhecimento*. Nas notas ao pé da tradução se agregaram alguns esclarecimentos sobre outros temas em diversas passagens do texto, porém não é possível nesta edição, nem esperado ao leitor, encontrar aqui uma explicação ou comentário literal de todo o texto. Na seleção dos temas especiais dos estudos tive em conta meu próprio interesse teórico, porém também a consideração da importância central que eles têm para esta *Filosofia do espírito*, e em menor medida o fato de se tratar de exposições que apresentam aspectos novelísticos que não aparecem em outros textos mais conhecidos de Hegel.

A concepção central de toda esta primeira Filosofia do Espírito de Hegel se evidencia na declaração de que "a primeira potência" da consciência, sua existência imediata, É por certo uma inovação, que pode ser surpreendente no campo dos estudos hegelianos, que depois das generalidades introdutórias, a investigação da *Filosofia do Espírito* enquanto parte da *Filosofia Real* comece com a linguagem. "Nenhum dos idealistas alemães havia feito algo semelhante – escreve Thomas Hoffmann, ninguém antes que Hegel havia chegado a sustentar que a *conditio humana* consiste antes de tudo e especialmente na linguagem. Todos seus antecessores tinham estado claramente convencidos muito mais da primazia do lógico, ou da razão", e se bem que a linguagem não havia sido considerada como algo meramente empírico.

> "Ninguém havia dito como Hegel que o imediato ser para-si da razão e do espírito acontece e tem lugar na linguagem. Pode-se dizer que Hegel inverte com isso as relações ou põe as coisas de cabeça para baixo: enquanto os filósofos do idealismo alemão, de acordo nisso com a opinião comum, partem do suposto de que a consciência se serve da linguagem para expressar suas representações e seus pensamentos, Hegel ensina que o ser-consciente não usa a linguagem como um instrumento seu, senão muito mais que a liguisticidade é sua própria essência."[183]

[183] Hoffmann. G.W.F. Hegel. Eine Propädeutik. Wiesbaden, 2012, p. 182-183

O conceito de linguagem

Mediante as representações da apreensão intuitiva, *do que é para a consciência*, esta produz já em si mesma um termo médio com referência ao objeto da intuição. A imagem empírica é em certo modo *um signo e um termo médio*, porém permanece sendo algo interior, submetida ao fluxo da consciência. *"Aqui o significado do signo não existe mais que em relação ao sujeito [ou para a consciência], c depende de seu arbítrio, e, portanto, somente através do próprio sujeito, se pode saber o que ele pensa com este signo [mental]. O signo carece, todavia, de significado em si mesmo, porque o significado não se separou do sujeito"* (HGW 6, 286 15-287).

Na medid",m que o significado dos signos é somente para a consciência, "depende de seu arbítrio",; tais signos não formam, portanto, uma linguagem, não são comunicáveis, e para saber o que o sujeito pensa com estes signos mentais teria que usar *uma linguagem verdadeira* para lhe perguntar, e para que ele possa responder de maneira compreensível, fazer-se entender por demais, e entender-se inclusive a si mesmo porque, como diríamos nós mesmos com Ricoeur: o próprio pensar é um diálogo consigo mesmo (Platão), porém consigo mesmo *como um outro.*

Referindo-se logo aos conceitos do entendimento, escreve Hegel: "*A linguagem, que se leva até o entendimento, chega a ser com isso em si, guarda (ou conserva) o nome singular que tem sido dito, o conceito, como todo o resto, cai também na linguagem, e é com isto algo absolutamente comunicável (absolut mitzutheilender)*" (HGW 6, 294, 12-14). O caminho da formação do conceito não vai do entendimento à linguagem, para passar logo à comunicação, senão que recorre em certo modo ao caminho inverso, porque a linguagem se forma na comunicação, *é essencialmente comunicável* e é enquanto tal que se eleva ao conceito. *"O conceito de entendimento não é mais que a unidade da consciência que, desde o nome, retorna a si mesma" (die aus dem Nahmen zurückkehrende Bewusstsein* HGW 6, 294, 18). Estes textos podem ser interpretados já como uma clara e precisa indicação da dependência do pensamento com respeito aos signos da linguagem, da impossibilidade de um sentido objetivo pré-linguístico, e inclusive como

uma antecipação da tese de Wittgenstein sobre a impossibilidade de uma linguagem privada. Está claro que um indivíduo somente, fechado no solipsismo da consciência e seus fantasmas, não pode ter uma linguagem, e não seria mais que um *animal enfermo*, delirante, cuja única cura seria retornar aos estreitos limites da imediatez do realismo empírico da vida sensitiva e manter-se atento ou apegado à intuição sensorial[184].

A expressão "*absolutamente comunicável*", no parágrafo citado mais acima, quer dizer que a comunicabilidade é essencial à linguagem em si mesma, e que a comunicação não é um uso ulterior e instrumental da língua, como algo já constituído de maneira pré-comunicativa; em outros termos, que a semântica não é independente da pragmática, ou do uso comunicativo da linguagem. "Uma verdadeira linguagem" somente pode existir em uma comunidade de comunicação, num espaço público como o *Volksgeist*, nos termos de Hegel. Poder-se-ia dizer também que é mediante a linguagem da própria ação comunicativa que se gera performaticamente o espírito objetivo, ou a intersubjetividade. Esta terminologia não é já certamente a de Hegel, porém do texto resulta, com toda claridade, que não é possível construir uma adequada teoria do significado da linguagem a partir da filosofia da consciência e que, como se pode ler ao final do texto, no parágrafo dedicado ao *Volksgeist*, o espírito, que é compreensão intersubjetiva, somente existe como algo vivo na conversação da comunidade de um povo.

Porém este giro pragmático não deixa, contudo, o significado flutuando no mar da contingência. "*O significado tem que existir por si, contraposto a aquele que significa [quer dizer: ao referente], e contraposto a aquele para quem tem significado*" [quer dizer, ao interlocutor ao que se dirige a expressão]."*Die Bedeutung muss für sich sein, entgegensetzt dem, das bedeutet, und dem für welches es die Bedeutung hat*" (HGW 6, 286). O significado dos nomes cobra uma permanência independente da fluidez da consciência subjetiva, porém também da contingência do ato de fala que o expressa e da mutabilidade das

[184] Na parte anterior deste manuscrito, sobre "Filosofia da natureza", ao tratar da natureza orgânica, Hegel havia escrito algo que naquele contexto era difícil de interpretar: "*Mit der Krankheit überschreitet das Thier die Grenze seiner Natur: die Krankheit des Thiers ist das Werden des Geistes*"; "com a enfermidade transgride o animal os limites de sua natureza. A enfermidade do animal é o devir (ou o advento) do espírito" (HGW 6, 259, 13-15).

coisas. A existência linguística dos significados é o termo médio entre um sujeito e os outros sujeitos, permite o entendimento intersubjetivo. *O termo médio* (die Mitte) *é aquele no qual a consciência se libera de suas verdadeiras oposições, assim, na linguagem, supera a separação dos outros aos que fala (von andern zu denen er spricht)*" (HGW 6, 278)[185]. A linguagem cobra realidade significativa na fala, ao pronunciar já os nomes, porém "*o ato de fala* não se fixa e cessa de ser imediatamente, quando é realizado"[186]. Hegel expressa aqui de maneira plástica esta pura atualidade da fala, como vibração do ar. O ato fonético da fala, como a voz inarticulada do animal, tem "*uma realidade que se cancela no momento mesmo de sua produção, já que a expansão do som é, ao mesmo tempo, sua extinção*" (*Enz*. § 401). O significado permanece e se transmite ao contrário no significado simbólico da linguagem[187].

O processo da formação constitutiva da consciência, denominado aqui "processo teorético", culmina com a geração e o desenvolvimento da linguagem. A continuação do texto passa ao "processo prático" do trabalho e a ferramenta, e o descreve conforme o mesmo modelo da mediação linguística (HGW 6, 280-281). Como o ato de fala, a ação de trabalho tampouco transcende ao sujeito, e seu produto se destrói e se aniquila com o uso e o consumo. O que tem existência real independente, permanece e faz história, é o termo médio, a ferramenta e a técnica, que é como *a linguagem da ação*, porque tem uma estrutura significativa que pode ser interpretada e reatualizada pelo trabalho de outros para produzir sempre de novo aquilo

185 Com a expressão "termo médio" traduzo o vocábulo "*Mitte*", que é chave em todo o manuscrito. Se bem que esse termo se considera tomado da lógica de Aristóteles, não tem no texto de Hegel um significado meramente lógico formal, senão ontológico, e histórico-hermenêutico, e alude a uma mediação ativa entre o singular e o universal, ou entre a consciência e o ser; por isso creio que se pode traduzir também como "mediação", ainda que não apareça aqui todavia o termo posterior: *Vermittlung*, *Mitte* são fundamentalmente a linguagem, a ferramenta, a *Sittlichkeit*, o *Volksgeist*. A linguagem do autor é, contudo, algo flutuante e, em alguns casos, o termo é usado com o significado mais comum, meramente instrumental, como "meio".

186 Com as expressões "ato de fala", ou ato de falar, que se tornaram usuais na filosofia da linguagem a partir de Austin e de Searle, traduzo as expressões de Hegel: *blosses Sprechen*, ou simplesmente *Sprechen*. A proximidade e o paralelismo entre o que o homem faz com a linguagem e com o trabalho, tal como aparece nos textos hegelianos de Jena, permite dizer inclusive que o falar é também uma forma de ação, ou de *fazer coisas com palavras* (Austin), que constitui e reconstrói *teoricamente* o mundo do espírito.

187 Ainda que a dimensão pragmática da linguagem parece passar a um segundo plano na *Enciclopédia,* "Como o será depois em Sausurre, a linguagem falada é aqui o "patrão" do signo [e do símbolo], e a linguística é o modelo de uma semiologia da que seguirá sendo, contudo, uma parte", como se pode comprovar nas *Lições de Estética*. Introdução à "Arte simbólica" (J. Derrida. "O poço e a pirâmide. Introdução à semiologia de Hegel", no seminário de Jean Hyppolite (1968) editado com o título: *Hegel e o pensamento moderno*, Século XXI, Bs. Aires, 1973).

para o qual a ferramenta foi criada. Assim como a palavra significa o que é, o ser, na ferramenta podemos ler o que há que fazer, e como fazê-lo para satisfazer as necessidades.

Esta aproximação da linguagem à ferramenta do trabalho é esclarecedora do significado que Hegel atribui à ferramenta, porém obscurece o significado próprio da linguagem se se pensa esta relação em sentido inverso, como a compreensão da linguagem conforme o modelo da ferramenta. Este não é o pensamento do autor no texto que estamos comentando, desde o momento em que a linguagem está localizada na potência teórica. Não é, portanto, um instrumento, ou um meio para alguma outra coisa, nem sequer para expressar ou comunicar um sentido já constituído na consciência de maneira pré-linguística, senão que é um momento essencial da continuação da própria consciência e de todo sentido enquanto intersubjetivo. Esta é uma diferença importante da filosofia da linguagem que encontramos aqui com respeito ao texto anterior do *Sistema do mundo ético*, no qual se dizia: "A palavra é o termo médio ideal, racional, o *instrumento* da razão, o *filho* do ser inteligente"[188]. A metáfora do filho dava a entender a imagem da linguagem como "*instrumento* da razão" implica que a razão, ou a constituição do sujeito, é em si mesma independente da linguagem, e que o sujeito usa dele como um instrumento para determinados fins.

O próprio H. Kimmerle havia observado, já em 1970 (pp. 249 e 254-255), que na *Filosofia do espírito de 1803/1804*: "A linguagem não é mais considerada, como no *System der Sittlichkeit*, como um momento da' totalidade do trabalho', senão que sua exposição em antes, como a primeira potência da existência da consciência enquanto tal, na qual se resume a concepção geral do momento teorético daquela primitiva filosofia do espírito ... A concepção da linguagem como uma totalidade independente frente à totalidade do mundo do trabalho, a qual não se pode reduzir a esta última, forma no desenvolvimento do pensamento hegeliano o ponto de partida de uma concepção conforme a qual os momentos da potência teorética da

[188] Os destaques são nossos (JDZ). "Die ideelle vernünftige Mitte ist die Rede, *das Werkzeug* der Vernunft, *das Kind* der intelligenten Wesen (*System der Sittlichkeit,* Hrsg. Von G. Lasson, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1967, reimpressão da edição de 1923). Cita-se com a sigla SS.

filosofia do espírito se compreendem como linguisticamente determinados". Agora, depois da tematização reflexiva do chamado giro linguístico da filosofia nas décadas finais do século XX, é possível descobrir, ou entrever, no viés desta filosofia hegeliana da linguagem uma significação sistemática muito maior, que não havia sido destacada pelas leituras anteriores, e interpretar a linguisticidade do pensar como determinante não somente do espírito subjetivo, senão também do espírito objetivo, o qual está claramente expresso também na parte final deste mesmo texto, e do espírito absoluto, o qual não está diferenciado no entanto ainda neste escrito. O espírito de um povo, a arte, a religião, a ciência, a filosofia existem como linguagem, ou como formas simbólicas cujos significados se atualizam mediante a compreensão, e a *Ciência da Lógica* tem que se ler então como a *gramática profunda, universal,* de todas estas linguagens.

A realidade da linguagem: o mundo intersubjetivo

O tema da linguagem é tratado duas vezes, primeiro em seu conceito e logo, ao final, em sua realidade concreta, como constituinte do espírito de um povo. Este é um procedimento semelhante ao que encontramos, por exemplo, na *Filosofia do Direito*, que se ocupa do direito abstrato e do conceito da moralidade, porém adverte que em si mesmo estes conceitos são meras abstrações, e que direito e moralidade somente existem concretamente, ou cobram efetiva realidade, no mundo ético da comunidade de um povo, ou na *Eticidade* concreta e no sistema das instituições que se expõem na terceira parte daquele livro.

O termo médio (*die Mitte*) que supera a dualidade do sujeito e o mundo não é mera experiência, nem o puro pensamento; tão pouco é a língua em sua estrutura proposicional sintático-semântica, senão discurso, ou a conversação (*die Rede*). O conceito que expõe aqui o autor é compatível com o giro pragmático da filosofia contemporânea, segundo o qual o sentido e a compreensão do mundo se constroem intersubjetivamente, pela mediação comunicativa da linguagem. O significado objetivo da linguagem humana, "*tem uma existência universal comunicativa (allgemein*

mittheilende Existenz)" (HGWb6. 228). Em virtude desta universalidade comunicativa a linguagem adquire na comunidade de comunicação, ou (para dizê-lo com o jargão hegeliano) no espírito universal de um povo, uma objetividade e permanência independente dos atos singulares de fala, e este é "a linguagem em sua realidade"[189].

"*A linguagem não existe mais que como linguagem de um povo, do mesmo modo que o entendimento e a razão*[190]. Somente como obra de um povo é a linguagem a existência ideal do espírito, no qual se revela [a si mesmo como] o que ele é conforme a sua essência e seu ser; a linguagem é em si um universal reconhecido, que ressoa da mesma maneira na consciência de todos; ao falar, cada consciência chega a ser ... imediatamente em outra consciência. No que respeita a seu conteúdo, somente num povo a linguagem chega a ser uma verdadeira linguagem, e a [poder] explicar o que cada um quer expressar. Os bárbaros não sabem dizer o que eles querem dizer: o dizem somente às meias, ou [expressam] justamente o contrário do que querem dizer" (HGW 6, 318).

A linguagem primitiva, como a voz inarticulada do animal, entranha um primeiro despontar da consciência vivente: "*a voz é o mais próximo ao pensar*" (*Enz.* § 351). A voz inarticulada do animal é já significativa, porém seu sentido é, todavia, indeterminado. O latido do cão, quando alguém chega, é expressivo e tem um claro destinatário, porém seu significado é ambíguo, e quem não conhece bem *este* animal não sabe se seu latido quer dizer que o reconhece, ou que o desconhece. Os significados objetivos, que se podem compreender de maneira determinada, existem somente no mundo da intersubjetividade humana. O mundo intersubjetivo se constitui, por sua vez, ao mesmo tempo, mediante a fala e a comunicação mesma:

[189] A expressão *Volksgeist* (meu século XIX), provavelmente tomada de Herder, não remete neste escrito de Hegel, e em seus textos posteriores, a um princípio substantivo, ou a um sujeito coletivo determinante do pensamento e da ação dos sujeitos singulares (ao estilo do romantismo, ou do racionalismo) senão a autocompreensão e ao sentido que se atualiza no discurso da *comunidade de comunicação e interação comunicativa*. Estas expressões da pragmática transcendental de Apel traduziriam o conceito hegeliano de *Volksgeist* que a transcrição castelhana literal do vocábulo alemão, e evitariam os mencionados mal-entendidos. Não obstante o dito, mantenho na tradução a expressão "espírito do povo".

[190] O destaque é nosso (JDZ).

"Somente num povo está já dado, conservado (bem conservado)[191], e disponível como uma consciência ideal, universal, aquilo que a memória, no devir até a linguagem, transformou em algo ideal." (HGW 6, 318). Na comunidade comunicativa de um povo se conserva e se transmite ao mesmo tempo o sentido e "a forma da fala"; ou seja, o significado, o pensamento, a memória histórica, ou a semântica e a gramática da língua, estão presentes antes de tudo na fala de um povo (antes de ficar fixado em alguma medida na literatura). A linguagem é pensada como um reservatório de sentido, sem que se esclareça explicitamente se o sentido é constitutivamente linguístico, ou o pensamento precede a linguagem. A leitura atual de todo o texto deixa, contudo, a clara impressão de que, já para Hegel, pensamento e linguagem são indissociáveis, e que ele pressupõe neste texto o ponto de vista de que "o ser humano pensa com palavras".

"A formação do mundo para (ou na) linguagem é algo em si já disponível (*Die Bildung der Welt zur Sprache ist an sich vorhanden*). Como o devir do entendimento e da razão, esta [formação] acontece na educação". O mundo não advém à consciência na formação como algo absolutamente *exterior,* senão processado mediante a forma da consciência ... "*é o saber dos pais ...* [que já] tem a forma da *idealidade*" (HGW 6, 318-319). A maturidade da *Bildung* terá que passar, todavia pela experiência da diferença, e da contradição desta idealidade, ou seja, das representações e conceitos recebidos na educação, com a realidade atual, tal como é para a própria consciência da nova geração. A este passo o denomina Hegel aqui "a atividade do referir", de ajustar a referência (*die Thätigkeit des Beziehens*), ou de remeter "o um ao outro" os dois mundos, da idealidade e da realidade, ou o mundo da linguagem (o reino dos nomes) e o mundo das coisas. Este processo através do qual o indivíduo incorpora na educação a riqueza do discurso, volta a pensar, atualiza e ajusta seu significado em confrontação com sua própria experiência das coisas, é considerado também, desde outro ponto de vista, como o processo mediante o qual a linguagem se reconstrói a si esma no mundo da vida, ou na vida do *Volksgeist*.

[191] Cfr. "Glossário": *aufheben*.

"A língua é, portanto, *reconstruída*[192] em um povo de tal maneira que ela ... enquanto é em si mesma *algo exterior*, para chegar a ser significante, para ser o que é em si segundo seu conceito, tem que ser destruída, superada". Poderíamos dizer que, se tem que ser "reconstruída" é porque primeiro foi desconstruída na fala. "Tal como está dada, a língua é em um povo como algo morto, um outro que si mesmo, ou morta alteridade, e chega a ser uma totalidade viva somente enquanto é superada sua exterioridade, e devem até seu conceito" (HGW 6, 319). Este devir da língua que reconstrói seu significado é o que acontece na fala, na conversação da comunidade dos falantes.

O método reconstrutivo, num sentido muito próximo ao que ostenta o término no texto citado, tem sido reivindicado por linguistas e filósofos atuais da linguagem como o método próprio da gramática e da pragmática do uso da linguagem. Hegel está pensando aqui especialmente na reconstrução do significado (semântica), e não como um trabalho externo das ciências da linguagem, ou da hermenêutica filosófica, senão como um trabalho imanente ao uso da linguagem pelos próprios falantes, e esta reconstrução é constitutiva do mundo da vida intersubjetiva. Esta filosofia da linguagem esboçada no manuscrito de 1803/04 se localiza claramente na tradição do "giro linguístico" da filosofia alemã da época em autores como Hamann-Herder-Humboldt, que se caracterizou pela concepção reflexiva da unidade indissociável de pensamento e linguagem[193]. Tendo em conta os três autores mencionados, Ch. Taylor cunhou a fórmula: a tripla teoria H[194], porém se ele tivesse trabalhado o texto de Hegel que aqui comentamos provavelmente teria falado da teoria dos quatro Hs.

Hegel se mostra além do mais como *precursor do giro pragmático* na filosofia da linguagem e na teoria do significado, porquanto, como se viu, se pode dizer que a sintática e a semântica são para ele abstrações analíticas a partir da pragmática da comunicação, ou dos atos de fala e do discurso,

[192] Hegel escreve "reconstruirt". Como já se assinalou na nota 157 da tradução chama a atenção o uso dessa palavra e a glosa do significado que se dá a ela.

[193] Cfr. Cristina Lafont. *A razão como linguagem. Uma revisão do 'giro linguístico' na filosofia da linguagem alemã*. (Visor Madrid, 1993, p. 231).

[194] Ch. Taylor, "Theory of Meaning", em *Human Agency and Language*, Philosophical Papers, Cambridge MA, 1985, pp. 248-292. Em seguida se voltará sobre a referência de Hegel ao pensamento de Habermas sobre a linguagem.

no que se constituem, se reconstroem e se transmitem, tanto a forma como os significados da língua. E se esse trabalho cessasse, ficaria somente uma língua morta. O significado se constitui na dimensão pragmática, se aprende pelo uso das expressões, e a gramática se fixa mediante uma análise reconstrutiva que permite formular reflexivamente o *know how* dos falantes. A linguagem é uma construção social, intersubjetiva e, como se destacará Wittgenstein muito depois, está "entrelaçado com as formas de vida".

É significativo certamente que o paradigma da linguagem esboçado por Hegel em 1803/04, não teve em suas grandes obras da maturidade o desenvolvimento que poderia esperar o leitor deste manuscrito do período de Jena, e não é claro inclusive que o filósofo tenha mantido o ponto de vista da teoria que havia planteado aqui.

O conceito de linguagem não é um tema que ocupe lugar central no sistema enciclopédico, senão que é tratado de maneira marginal no capítulo sobre a psicologia do espírito subjetivo. O tema se antecipa no § 444, ao dizer que "o produto do espírito subjetivo é, no teórico, *a palavra.* O tratamento do tema neste lugar se corresponde com a primeira exposição introdutória da linguagem segundo seu conceito, no texto de 1803/04, porém o desenvolvimento é menos analítico, e não se encontra dentro do texto principal dos parágrafos sobre a imaginação nos que aparece mais diretamente tratado (§§ 458 e 459), senão nos comentários aos mesmos que, contudo, são chamativamente muito mais extensos que os textos aos que estão ligados.

O próprio Hegel observa ali mesmo criticamente o inadequado da remissão do tema do signo e da linguagem "a um lugar qualquer (irgendwo als *Anhang*), como *apêndice* da psicologia, ou inclusive da lógica, sem pensar em sua necessidade, nem em sua [universal] conexão em todo o sistema da inteligência" (§ 458). Esta crítica pode interpretar-se como a promessa que ficou descumprida, de afrontar o tema em outro lugar, e adverte que seu tratamento neste lugar está longe de esgotar sua significação filosófica, porquanto "atende somente a esta determinidade peculiar (*eigentümliche Bestimmheit*) da linguagem de manifestar num elemento exterior as representações da inteligência ... porém, *a forma* da linguagem é a obra do entendimento, o qual configura nele suas categorias" (§ 459). O último enunciado aponta já pata

toda atividade do espírito teórico, porém mais relevante para a filosofia parece ser agora para Hegel *o formal* da linguagem, ou seja, a *gramática,* na qual se revela um *instinto lógico*: *dieser logische Instinkt bringt das Grammatische derselben hervor"* (§ 459). O gramatical das linguagens é obra do entendimento (*das Werk des Verstandes*), não da razão. É claro que "outra coisa seria a linguagem especulativa", como nota Ramon Valls Plana em sua tradução.

O clássico estudo de J. Simon (*O problema da linguagem em Hegel*, Taurus, Madrid, 1982), que data de meados da década de 1950, havia realizado uma leitura em chave linguística de alguns temas centrais da filosofia de Hegel, e inclusive do sistema como totalidade (cfr. p. 167). A partir do enunciado de Hegel sobre a linguagem como *o ser aí do espírito,* ensaia reconstruir a linguisticidade da consciência, do espírito, do pensar e do absoluto, mediante uma releitura da exposição destes temas substantivos de sua filosofia nas obras do Hegel maduro (cfr. p. 14). Os estudos e interpretações desde o ponto de vista linguístico da filosofia analítica se tem multiplicado recentemente na linha de R. Rorty e de Robert Brandom.

Em um interessante artigo sobre "O poço e a pirâmide. Introdução à semiologia de Hegel", J. Derrida interpreta a concepção hegeliana de linguagem a partir da tematização da *Enciclopédia*, em continuidade com a filosofia tradicional na qual "a semiologia não é mais que um capítulo da psicologia ..." Este tratamento "não somente nos reconduz a numerosas tentativas semiológicas da idade média, ou do século XVIII, que são todas, diretamente ou não, psicologias, senão a Aristóteles"[195]. Este ponto de vista, que implica uma leitura redutivista *instrumental* da concepção da linguagem, como meio de expressão ou exteriorização da subjetividade, havia sido superado claramente por Hegel, porém já no manuscrito de 1803/04, como temos visto.

No "Prólogo" à segundo edição da *Lógica do ser* escreve o autor: "As determinações de pensamento (*die Denkbestimmungen*) estão expostas e consignadas na *linguagem*. Para estudar a concepção da linguagem e seu rendimento cognitivo nos grandes textos sistemáticos de Hegel deve-se analisar escreve Félix Duque, mais além do que o autor *diz sobre* a linguagem, o que ele *faz* com ela na elaboração dos conceitos e suas

[195] J.D'Hondt, J. Derrida, I. Althusseer, e outros, *Hegel e o pensamento moderno. Seminário dirigido por J. Hyppolite*, século XXI, 1973, p. 37.

relações, especialmente na *Ciência da Lógica.* Esta é o tipo de análise que realiza Félix Duque num texto que leva o título "A linguagem da lógica e a lógica da linguagem"[196]. A linguagem lógica de Hegel não é meramente formal, abstrata nem uma linguagem artificial, senão que trabalha com a linguagem viva na que escreve – escreve Duque, seu trabalho consiste, poderíamos dizer, na desconstrução da sintática, e a semântica da linguagem natural, para fazer jogar entre seus elementos umas relações dialéticas que põem em movimento o trabalho produtivo da razão na construção da lógica da linguagem de sua própria filosofia especulativa. A pretensão do autor é mostrar que a Ciência da Lógica se articula com a gramática e a semântica da linguagem natural, as quais deveriam aparecer como elementos abstratos que são *relevados* (no duplo sentido de elevados e substituídos) pela lógica especulativa. Se Hegel consegue seu objetivo, ou não, esta já é outra questão.

Nota sobre a recepção hegeliana da filosofia da linguagem de Johann Georg Hamann

O texto fundamental de Hamann que aqui interessa, e que justifica sua posição como o iniciador do mencionado giro linguístico da filosofia alemã, é uma breve recensão que escreveu da *Crítica da Razão Pura,* que o deu a conhecer ao próprio Kant e a alguns de seus amigos ao aparecer este livro, porém não publicou em vida, talvez por consideração e respeito a seu grande conterrâneo, porque ele também nasceu e havia estudado em Könnigsberg. O texto apareceu em apareceu em 1800, depois de sua morte, numa coleção de escritos sobre a obra de Kant com o título de *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft*[197]. *Metacrítica sobre o purismo da crítica da razão pura*. É possível que Hegel conhecera em 1803 as apresentações, porém decisivas indicações de Hamann sobre a unidade de pensamento e linguagem. O certo é que ele escreveu em 1828 um extenso artigo sobre Hamann com motivo da publicação da primeira edição de suas obras completas, na qual se refere

[196] F. Duque. *História da Filosofia Moderna. A era da crítica*. Akal. Madrid, 1998, p. 577-587.

[197] T. F. Rank, *Mancherlei zur Geschchite der Metakritischen Invasion*, 1800.

à estranha personalidade do autor, a sua escrita barroca e obscura, a suas expressões enigmáticas e muitas vezes incoerentes, e suas amizades conflitivas com outros pensadores, entre eles com Kant. Hegel rele a Hamann no período de Berlin, valoriza sua obra e considera a *Metacrítica* como um dos principais textos filosóficos deste autor.[198]

Sintetizo esta recepção hegeliana (*Op. cit.* p. 326-329), que interpreta o começo do escrito de Hamann como o enunciado dos pontos de vista, ou dos passos da história da abstração ilustrada da filosofia e da razão mesma. "O primeiro passo foi o ensaio, em parte mal entendido, e em parte fracassado, de tornar independente a razão de todo suposto, de toda tradição e de toda crença (*Glauben*),; a segunda purificação, todavia mais transcendental, se estendeu nada menos do que a uma independência [da razão] com respeito à experiência e a sua indução cotidiana; o *terceiro* (sublinha Hegel), o mais elevado e, em certo modo também empírico purismo ... [tornou independente a razão] *da linguagem,* o único, primeiro e último *organon* e critério de racionalidade. E neste lugar agrega Hamann com sinal de admiração: *receptividade da linguagem e espontaneidade do conceito!"* A partir desta dupla fonte de equivocidade – comenta Hegel, concebe a razão pura todos os elementos de sua argumentação (*Rechtbaberei*), de seu doentio duvidar de tudo, e de sua pretensa ereção em tribunal de última instância. Depois destes e outros alívios (*Expektorantionen*, escreve Hegel com ironia), que apontam contra o entendimento raciocinador, enuncia Hamann seu conceito: *"toda capacidade para pensar (das ganze Vermögen zu Denken)* se apoia na linguagem, se bem ela é também o núcleo (ou a causa) dos *desentendimentos* da razão consigo mesma".

A continuação expõe Hegel também a grandes traços a crítica que faz Hamann desde o ponto de vista da linguagem à separação kantiana de sensibilidade e entendimento, do que é puro ou a priori e o empírico, e qualifica esta cisão como um ato de violência contra as próprias palavras da

[198] Hegel. *Werke, 11, Berliner Schriften*, 275-352: "Hamanns Schriften », Herausgegeben von Friedrich Roth, VII Teile, Berlin, bei Reimer 1821-1825, publicado no *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 1828, Nº 77/78 e 79/80. O artigo começa com estas significativas expressões: « O público é devedor de um grande agradecimento ao senhor editor por ter posto em suas mãos graças a sua organização e tenacidade as obras de Hamann, as quais até agora eram de difícil acesso e para muito poucos de maneira completa, e depois de ter fracassado diversas tentativas de uma reimpressão do conjunto da mesma" por parte de Goethe, Jacobi e outros.

linguagem, dado que "enquanto visíveis e audíveis as palavras pertencem ao âmbito da sensibilidade e da intuição, porém enquanto ao *espírito* de sua invenção e a seu significado, pertencem ao *entendimento* e ao *conceito*[199], e são, portanto, ao mesmo tempo, tanto intuições puras e empíricas, como também conceitos puros e empíricos". Com isso, para Hegel, "Hamann penetrou até o centro do problema da razão [isto significa que decifrou o enigma da *Ciência da Lógica?*], e expõe a dissolução (*Auflösung*) deste problema na figura da *linguagem*".

[199] As palavras espírito (*Geist*), entendimento (*Verstand*) e conceito (*Begriff*) estão sublinhadas por Hegel. Em alguns momentos o expositor de Hamann parece estar expondo seu próprio pensamento.

A LUTA PELO RECONHECIMENTO[200]

Pressuposto da linguagem e da intersubjetividade[201]

A reconstrução do processo da formação da consciência e do mundo humano, ou das gênesis da humanização a partir da vida natural, que se coloca nesta *Filosofia do espírito* de 1803/04, tem seu eixo na conversação ou o discurso (*die Rede*) como a mediação constitutiva da intersubjetividade, que rompe o solipsismo da consciência primitiva, e faz possível a superação de suas oposições. Porém este rendimento transcendental do discurso não pode compreender-se, todavia, no entanto, por si mesmo, sem outras pressuposições, porquanto a formação da linguagem e o uso comunicativo do mesmo somente são possíveis a partir da superação da conflitividade real originária do estado de natureza mediante a dura experiência do processo que se desencadeia com a luta pelo reconhecimento (*Kampf um Anerkennung*). O discurso, e, portanto, a linguagem mesma, somente podem existir e funcionar no âmbito do que Hegel chama "o estado de reconhecimento" (*Annerkantsein*), como uma situação já alcançada e estabilizada nas relações horizontais entre os seres humanos. Por isso, o autor não pode passar no texto diretamente do tratamento da linguagem segu8ndo seu *conceito* à análise do mesmo em sua *realidade*, como o fez no estudo anterior sobre a linguagem para uma maior simplificação do esquema expositivo. Entre estes dois momentos ou níveis de tratamento da linguagem encontramos intercalada no texto de Hegel uma das versões mais significativas da famosa figura da luta pelo reconhecimento, cujo resultado é condição de possibilidade da existência real da linguagem e da constituição do *mundo*, como linguisticamente mediado.

---

[200] Este estudo está centrado no texto de 1804/05 traduzido pelo autor, porém o desenvolvimento do tema do reconhecimento em Hegel se complementa com outras versões posteriores do mesmo tema especialmente na *Fenomenologia do espírito e na Enciclopédia*.

[201] Retomo aqui em parte as formulações da comunicação lida no "Colóquio Internacional de RELAER (Rede Internacional de Estudos sobre o Reconhecimento), Lima, Peru 15-17 de junho de 2016.

L. Siep, em seu já clássico livro de 1979 sobre o tema[202], havia posto em destaque que o reconhecimento é "o princípio fundamental da filosofia prática de Hegel em Jena": porém segundo meu próprio modo de ver teria que ampliar essa compreensão para dizer que a significação do reconhecimento vai mais além de Jena e da filosofia prática, porque é também o pressuposto básico para explicar a realidade da comunicação e o funcionamento da linguagem. No contexto do giro pragmático da teoria do significado e do conhecimento há que se dizer, portanto, que o reconhecimento é também um pressuposto da filosofia teórica e do saber em geral, porque se trata do elemento constitutivo fundamental da intersubjetividade humana.

No chamado sistema da maturidade o método de Hegel é mais analítico-conceitual e tematização explícita desta figura fenomenológica tem um lugar escasso, porém o modelo dialético do reconhecimento está presente no próprio conceito de espírito, chave de toda sua filosofia. "Ao pensar Hegel o espírito, inclusive mais tarde, como o estar consigo mesmo no ser-outro (*Beisichselbst sein im Andersein*), nesta dinâmica interna está atuante precisamente o reconhecimento".[203]

Questões epistêmicas do conhecimento

A figura da luta pelo reconhecimento nos escritos do Hegel de Jena não é um modelo descritivo de uma situação primitiva nem das lutas sociais e políticas na sociedade civil e no Estado moderno. Não tem uma determinada referência empírica, ainda que a linguagem da exposição use termos e relações tomados de situações históricas. Em seu significado fundamental se trata de uma *reconstrução racional dos pressupostos ou condições de possibilidade do processo de formação da intersubjetividade humana, ou do logos em geral* (enquanto linguagem e razão), da abertura universal da consciência, da formação do espírito e da superação do estado de natureza mediante a criação da sociedade civil.

---

[202] Ludwig Siep: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Alber, Freiburg/München 1979.

[203] Edith Düsing: *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein,* Verlag für Philosophie J. Dinter, Köln 1986, 307.

Para esboçar seu plano de trabalho o autor desta primeira filosofia do espírito usa ao começo o esquema clássico da divisão da filosofia prática: porém esse esquema clássico da divisão da filosofia em teórica e prática, conforme a qual a figura da luta pelo reconhecimento ficará situada no campo da filosofia prática; porém esse esquema primitivo se vê transbordado pelo próprio desenvolvimento dos conteúdos da filosofia do espírito e fica abandonado. É claro que, pelo menos no contexto do giro pragmático da teoria do significado e da justificação racional, o reconhecimento e a intersubjetividade são também pressupostos necessários da filosofia teórica, e *a luta* pelo reconhecimento não pode ter por outro lado o significado ético normativo dos conteúdos que são próprios da filosofia prática, porque o reconhecimento do outro é uma pré-condição necessária do sentido e o ponto de vista moral. O *reconhecimento do outro* é por certo uma atitude moral fundamental, porém *a luta à morte* no estado de natureza não, não o é. Voltarei mais adiante sobre este problema.

A filosofia contemporânea se colocou novamente no nível teórico (ou gnosiológico) o problema de como é possível o conhecimento dos outros *sujeitos enquanto tais.* Porém este saber não é um *mero conhecimento* objetivo, senão que se trata da relação intersubjetiva do *reconhecimento*, que é uma forma de *interação* na que intervém sentimentos como a simpatia e o *respeito moral* do outro como pessoa.

> "O reconhecimento implica a *existência* da intersubjetividade. De maneira semelhante a Fichte, e como depois também Husserl, Hegel não considera, porém a existência da intersubjetividade como algo simplesmente dado, (ou como uma experiência imediata), e se propõe então demonstrar como se produz, para um indivíduo autoconsciente, a gênesis do significado da expressão: '*outra autoconsciência*'. A exposição da gênesis deste significado não é, porém, para Hegel, nenhuma dedução a portir do ser aí (*Dasein*) do outro, como tão pouco o era na teoria fichteana da exortação (*Aufforderung*), e não o será na teoria da *apresentação* de Husserl."[204]

O reconhecimento mútuo é o primeiro passo da construção da comunidade intersubjetiva, que para o Husserl das *Meditações cartesianas* é

[204] Edith Düsing, *Op.Cit*, 1986, 313.

"a única garantia do mundo objetivo, o qual aparece como o correlato da intersubjetividade que o constitui".[205]

O Hegel de Jena mostrou de maneira muito forte, especialmente neste manuscrito de 1803/04, que a explicação da *Anerkennung* não é um problema gnosiológico, de conhecimento ou de fundamentação, senão uma questão que planteia antes de tudo na ação e que se resolve no campo da práxis como uma vitória recíproca sobre o encapsulamento egocêntrico das individualidades. A aprendizagem do reconhecimento *do outro como si mesmo e de si mesmo como um outro* é condição da intersubjetividade, da linguagem e o que nos constitui também, ao mesmo tempo, como sujeitos morais e como pessoas. A gênesis originária do reconhecimento não se pode explicar, portanto, a partir da comunicação ou do discurso, nem a partir do direito ou de uma atitude moral do sujeito, porque todas essas explicações incorrem em petição de princípio.

O relato da luta pelo reconhecimento não é então a descrição de um estado real de situação existente em algum momento histórico, senão que se trata da reconstrução das condições que tem que ser pensadas para explicar a saída do estado de natureza e a criação do mundo social, do direito e do Estado. O "estado de reconhecimento mútuo" entre os seres humanos e a intersubjetividade não são fenômenos naturais, algo simplesmente dado na experiência, portanto, tem que reconstruir o processo que explica como tem sido possível esta transformação essencial e sua reprodução no tempo. O reconhecimento ou a compreensão do significado da expressão "outra consciência" é o pressuposto da criação do mundo intersubjetivo e de todos os significados. O espaço entre os sujeitos que se reconhecem é o lugar no que se produz ao longo da história a construção cooperativa dos significados intersubjetivos da linguagem em geral.

Nos primeiros capítulos da *Fundamentação da metafísica dos costumes* dizia Kant que "o conceito moral da boa vontade já se encontra no são entendimento e não necessitam ser ensinado", senão somente aclarado e bem formulado para que possa se desenvolver e reger nossas práticas. Porém, o *são entendimento* de Kant no que encontramos já dado esse sentido moral

[205] M.E. Candioti, Tese inédita sobre Husserl, Universidade Católica de Santa Fé, 1996.

da justiça de tratar aos demais conforme a mesma regra com a que queremos ser tratados nós mesmos, é um entendimento já formado em nós, que em alguma medida se naturalizou, porém que não é um fenômeno da natureza, senão um resultado da história e de uma civilização que aprendeu a reconhecer o outro como fim em si mesmo, que não deve ser instrumentalizado. A reconstrução hegeliana se pode ler precisamente como a genealogia desse "entendimento" e desse "nós" ao que se remetia Kant, a explicitação dos pressupostos ou as condições de possibilidade da transformação que deu lugar ao desenvolvimento da moralidade e da racionalidade constitutivas do humano.

No despertar primeiro da consciência de si, escreve Hegel, *"o todo"* é a consciência e seu próprio mundo; *"ela é o ser ideal do mundo"*, e toda singularidade, ou toda coisa *é para ela,* ou *"é somente isto, que é o que é com referência a mim"* (HGW 6, 307-308). O outro aparece à consciência como parte de *seu* próprio mundo, como *outro objeto* mais da própria consciência. Estas consciências não se reconhecem, todavia reciprocamente como sujeitos e fins em si mesmos no sentido de Kant e em tal situação não há nenhuma possibilidade para a intersubjetividade nem para a moralidade ou o *senso moral.*

A luta à morte do estado de natureza, que *para nós* (os que falamos reflexionamos sobre ela) aparece retrospectivamente como uma luta *pelo reconhecimento* não o era para nós próprios atores involucrados nessa luta. O reconhecimento recíproco universal é um resultado não buscado, que se produz como consequência da contradição do objeto do desejo e, portanto, da impossibilidade de realizá-lo. Esta luta não se pode interpretar então como uma ação moral, uma luta pela justiça, pelos direitos, ou pela liberdade; nem sequer como uma ação estratégica regida pelo cálculo racional, senão que é um jogo de forças em que cada uma busca a exclusão do outro de seu próprio mundo, ou sua redução à escravidão, ou seja, à categoria de instrumento de si mesmo. Esta luta à morte do estado de natureza é "anterior" ao descobrimento da ideia do justo ou do injusto e dos direitos. Se trata de matar, ou morrer. O outro, o estranho, alheio a seu grupo de pertencimento, aparece à consciência primitiva como uma ameaça e *um desafio para sua identidade, para o próprio ser* como consciência *e para seu*

próprio mundo como totalidade do ser para si da existência. O conflito é radical ontológico ou existencial.

As autoconsciências egocêntricas que se enfrentam no estado de natureza querem ser reconhecidas como totalidades absolutas, porém logicamente não podem reconhecer o outro da mesma maneira. Não sabem que o reconhecimento, se não é recíproco não pode ser real. E como cada um quer o mesmo, esta é a origem dessa luta. Nesta relação o reconhecimento de uma somente é possível mediante a exclusão da outra. "Cada um tem que buscar a morte do outro; eu somente posso me reconhecer como esta totalidade singular na consciência do outro ... como quem, em meu ato de excluir o outro, sou totalidade excludente que busca a morte do outro" (HGW 6, 310).

Nesta relação ninguém se suicida, e tão pouco se abrem outros *caminhos do reconhecimento*. No estado de natureza a morte violenta com a que se enfrenta a consciência é – disse Hegel, ou bem a morte de sua singularidade natural ou bem a morte da consciência como totalidade absoluta do ser para-si do mundo e o absoluto submetimento que é o ser-para-outrp. Esta última alternativa é já uma primeira forma de reconhecimento, porém *unilateral*, sem reciprocidade e, portanto, mais aparente que real (E § 433). Um submetimento voluntário por temor, que não significa respeito moral. A caída na relação de dominação e servidão é para nós (*für uns*) uma situação "da mais absoluta injustiça" de ambas as partes. O reconhecimento do escravo carece também de significação valiosa para o orgulho do amo. O reconhecimento desejado do singular como totalidade estranha, portanto, uma "contradição absoluta". Ambos os extremos da disjuntiva planteada são diferentes formas do mesmo fracasso desta luta pelo reconhecimento. E, contudo, a experiência do rodeio que se descreve com a figura do amo e o escravo é um avanço, porque a formação desta estrutura social primitiva põe fim de fato à violência da guerra e evita a morte de ambos. O senhor *deixa viver o escravo* que se submeteu a seu serviço. Esta relação evoluirá finalmente até a *Umkehrung* ou inversão da relação de dominação e servidão.

A superação das contradições desta luta e da estrutura da relação de dominação tem que passar pela experiência limite da morte. Para poder reconhecer a outra como autoconsciência independente e centro de seu

próprio mundo cada uma tem que morrer para si mesma. Porém, qual é essa forma de consciência que tem que morrer? Nesta descrição parecem superpor-se traços do egocentrismo natural do eu empírico em suas primeiras etapas evolutivas ontogenéticas e filogenéticas, com a autoafirmação hiperbólica da consciência ou do eu transcendental na moderna filosofia do sujeito, a partir de Descartes. Estas são as formas da consciência que tem que morrer. Mediante esta morte se ganha a dignidade e a liberdade. Dificilmente pode encontrar-se uma formulação mais forte da crítica ao egocentrismo e sua

negatividade criminal. Contudo, enquanto não se alcançou o reconhecimento, não pode se falar, todavia de crime ou de injustiça da dominação e da reificação.

É claro, então, que o significado fundamental da análise de Hegel nestes textos não é ético-normativo, senão mais bem ontológico, ou *genealógico*, no sentido da reconstrução da lógica desta história (ou pré-história) da gênesis do espírito no mundo. O uso da linguagem que faz Hegel nestas *Lições* não é axiológico ou normativo, senão fenomenológico ou explicativo, e os textos se poderiam localizar no *corpus* do realismo político; embora não falem tão pouco de política poder-se-ia dizer que se trata de uma *proto-política* ou do processo filogenético de uma *antropologia política.*

O resultado imediato daquela luta à morte será, contudo, o contrário do que os contendores buscavam, porque ambos se vêm necessariamente levados até a aniquilação da pretendida autoconsciência absoluta, egocêntrica e solipsista. E pela mediação dessa *negatividade* se produz ao final o efeito não buscado do reconhecimento recíproco, em cujo contexto *começa a história* da formação da linguagem do espírito, da moral, do direito e do político.

A consequência fundamental do reconhecimento do outro como autoconsciência independente é um *descentramento radical da própria consciência, a crise e o colapso da concepção do mundo centrada no sujeito,* que faz possível a abertura da intersubjetividade, do sentido e validez universal da linguagem humana, e do discurso racional sobre as pretensões de *validez* da *verdade* e a *justiça*. O estado de reconhecimento (*Anerkanntsein*) é o pres-

suposto de toda *conduta social conforme as regras*, e do jogo de respeito em regras gerais, que é um traço definitório da linguagem e de toda forma de racionalidade. Na sociedade civil a moral e o direito põem limites e regulam as lutas sociais e devem procurar a paz social fazendo respeitar os direitos. Porém, em sua forma originária a luta pelo reconhecimento é anterior a moral e ao direito, e tem que se elaborar e resolver-se pela via de suas próprias contradições imanentes, sem recurso a essas instâncias normativas, porque o ponto de vista moral e a ideia mesma de regra pressupõe *o reconhecimento do outro*, a intersubjetividade, e o que se quer reconstruir mediante a figura da luta a morte é precisamente a gênesis deste ponto de vista.[206]

A luta pelo reconhecimento e um novo conceito de política

Dada a significação de um certo modo transcendental do reconhecimento como pressuposto ou condição de possibilidade do ponto de vista moral e dos direitos, as lutas pela liberdade, pela dignidade ou pela identidade na sociedade civil se compreendem também como outras formas de luta pelo reconhecimento. Os direitos do homem e dos cidadãos, os direitos sociais, as conquistas da igualdade ea superação de diferentes formas de discriminação são conquistas das lutas sociais reconhecidas como parte dos jogos políticos legítimos da democracia.

A *Enciclopédia* (§432) esclarece a respeito o seguinte:

> "Para descartar os mal-entendidos acerca da situação que acabamos de esboçar, temos que fazer nossos aqui também a observação que a luta pelo reconhecimento, levada na forma mencionada até extremo da luta aberta, somente pode ter lugar no puro *estado de natureza* no que os seres humanos se enfrentam como meros seres singulares. A sociedade civil e o Estado em troca têm afastado de si aquela forma de luta, porque neles existe já precisamente aquilo que é o resultado dessa luta, a saber o estado de reconhecimento recíproco".

[206] Quando falo "dos direitos" refiro-me aos direitos humanos em geral como direitos morais, e aos direitos fundamentais do sistema jurídico. Cfr. Robert Alexy *Teoria dos direitos fundamentais*, Centro de Estudos constitucionais, Madrid, 2001.

Está implícito já, contudo, nas citadas expressões que, se bem "aquela forma" de "luta aberta" (ou seja, violenta e à morte) não poderia ter lugar em princípio no marco do estado de direito da sociedade civil (porque seria a destruição destas instituições) fica aberta, no entanto, a alternativa de outras formas de luta possíveis, que podem ser necessárias também dentro do estado de direito democrático para reivindicar o reconhecimento efetivo e mais consequente dos direitos, porém também para obter maiores avanços, níveis mais avançados ou mais exigentes de reconhecimento, ou para reclamar o reconhecimento de novos direitos frente ao Estado e na sociedade. Na *Filosofia do Direito* recorda Hegel precisamente, ao tratar do contrato, que esta figura central do direito pressupõe o reconhecimento recíproco, *como todas as outras relações e instituições do espírito objetivo* (§ 71, obs., o itálico é nosso JDZ), e no tratado sobre o espírito subjetivo da *Enciclopédia* se vê obrigado a antecipar esta observação sobre o espírito objetivo: "A luta pelo reconhecimento e o submetimento sob o senhor é a aparição fenomênica a partir da qual surge a vida em comum dos seres humanos, e o começo dos Estados", porém sob a forma *da violência*, que "não é seu princípio substancial" (E § 433).[207]

O agregado das Lições ao parágrafo citado da *Enciclopédia* se refere à falta de reconhecimento "do ser humano enquanto tal" na história, e por isso "nos Estados da antiguidade havia, todavia, escravos e surgiram entre os romanos sangrentas guerras mediante as quais os escravos buscavam *libertar-se e obter o reconhecimento de seus eternos direitos humanos*" (o itálico é nosso JDZ). Porém, o princípio ético substancial das instituições e das virtudes cidadãs não aparece, todavia no capítulo sobre a *Kampf um Anerkennung*, senão no seguinte, sobre "A autoconsciência universal" (E *§ 436),* que é o resultado final do processo.

O termo "reconhecimento" não é unívoco e cobra distintos significados em diferentes contextos. Há um reconhecimento privado e natural dos singulares no amor e a amizade, que não se pçode entender como

[207] Hegel adverte e tenta descartar já na *Enciclopédia* "os *habituais mal entendidos*" sobre o tema da luta pelo reconhecimento, e faz 4 explicações: 1) que esta luta não pode ter lugar no estado de direito; 2) que é uma luta no sentido literal definida mediante os meios e procedimentos da violência física; 3) que é um fenômeno que se pode dar na origem da vida social, porém não é seu princípio ético substantivo, e 4) que o resultado imediato desta luta é o submetimento dos vencidos e não todavia o verdadeiro reconhecimento, que é livre e recíproco.

resultado de uma luta. Na teoria da ação social e política se tem criticado a aplicação do modelo dos jogos de poder ou da racionalidade estratégica a todas as formas de ação social.[208] Esse reducionismo não se encontra em Hegel, porém ele tem em conta que há por certo formas de reconhecimento, público e universal, como os direitos civis, sociais e políticos, que se tem conquistado, se sustentam ou se recuperam mediante diferentes formas de lutas históricas, inclusive dentro do estado de direito. A forma ou o nível de reconhecimento que funda ou faz possível o estabelecimento do estado de direito e tem para Hegel um significado ontológico, é o resultado de outro tipo de luta teoricamente "anterior" a todas as lutas sociais e políticas, que se compreende como a *reconstrução racional* das condições da intersubjetividade e da sociedade humana. Se bem Hegel prestou especial atenção a esta forma da luta pelo reconhecimento em confrontação com a teoria hobbesiana, na *Filosofia do Direito* o reconhecimento está já presente naturalmente na pequena comunidade como a família, na sociedade civil mediante a administração da justiça e a solidariedade das instituições gremiais e corporações, e no plano político a diferença do Estado moderno frente ao antigo regime é o reconhecimento dos direitos da cidadania dentro do Estado, e o reconhecimento político dos povos como Estados soberanos no plano internacional.

Este último nível do reconhecimento tem uma formulação conceitualmente muito precisa ao final da *Filosofia do Direito* (§ 331): "Um Estado tem frente a outros uma independência soberana. Ser enquanto tal *para os outros*, ou seja, *ser reconhecido* por eles é sua primeira e absoluta legitimação ... Porém este reconhecimento exige a condição de que reconheça, por sua vez, aos outros Estados que o reconheçam, isto é, que os respeite em sua independência". Geralmente dizer-se erroneamente que a concepção hegeliana da relação internacional entre os Estados, retrocede para trás da ideia kantiana da paz perpétua e sustenta a mesma posição de Hobbes, que neste plano os povos se encontram em estado de natureza, do qual já não se poderia sair. Se tem em conta, porém, o texto citado há que dizer que, ao invés, a existência mesma de Estados soberanos implica que já

[208] Cfr. Julio De Zan, *A velha e a nova política, Liberdade, Poder e Discurso*, UNSAM Edita/Jorge Bandino, Bs., As. 2013, esp. Capítulo V 170-179, "Teorias da ação social e relações de poder".

se saiu do estado de natureza também nestas relações, e que há um estado de reconhecimento mútuo entre os povos. O que não é possível já para Hegel neste nível (e creio que tampouco para Kant), é contar com uma *garantia* do respeito efetivo da independência que os Estados soberanos se têm reconhecido.

A luta pelo reconhecimento no nível "anterior" às lutas sociais e políticas, tal como é considerado no texto que aqui estou comentando representa, como se explicou, a passagem do estado de natureza ao estado civil, o momento da constituição ontológica do ser humano como ser histórico e a criação (*creatio ex nihilo*) de um mundo novo, que não é o mundo da natureza, nem se deriva dela, senão que se lhe contrapõe. É o mundo da *Sittlichkeit*, ou do *espírito*, o mundo é tico ou o mundo do espírito, no que mais tarde se faz a diferença do espírito subjetivo, o espírito objetivo e o espírito absoluto.

Hegel emprega muito reiteradamente esta primeira *Filosofia do espírito* o termo *Vernichtung* (aniquilação) como primeiro momento da ação do espírito frente ao dado e natural, e como ponto de partida da dialética da liberdade. O desenvolvimento da liberdade no sentido moderno parte do momento da negatividade (liberdade negativa), ou da ruptura e o distanciamento não somente com respeito a natureza senão também com respeito ao modelo da eticidade antiga das comunidades tradicionais pré-modernas. A origem ou a formação da polis, ou de um povo, não pode explicar-se já conforme o modelo aristotélico de um *processo natural, evolutivo e gradual* que se desenvolveu a partir da família e de outras comunidades intermédias de parentesco ou de trabalho. A ideia da polis antiga não é abandonada, porém já não se pode pensar o reconhecimento numa sociedade civil e no Estado moderno como algo natural e imediato. Por outro lado, a diferenciação do indivíduo autônomo em sentido moderno não chega a madurar mediante o reconhecimento e a união natural do amor e a amizade na pequena comunidade, senão que tem que passar pelo desgarramento da separação e o distanciamento. A *universalização* do reconhecimento somente se pode compreender então como resultado de um processo histórico-dialético, que se desenvolve com outra lógica, que não é a do sentimento do amor e da amizade, ou da moralidade, senão a

lógica da luta ou dos jogos de poder. O reconhecimento público universal não se realiza sem a passagem por este momento do conflito.

A posição ético-política de Hegel se constrói justamente mediante a dupla crítica e o distanciamento, tanto da concepção substantiva do *ethos* das comunidades tradicionais, como da concepção da moderna filosofia da consciência ou do sujeito e do contratualismo. Esta posição permite considerar a Hegel como um filósofo contemporâneo, que reconstrói o princípio do reconhecimento como uma pressuposição fundamental da racionalidade teórica e prática.

Trata-se de explicar inclusive o processo da formação ou constituição do ser humano como animal político e moral, propriedades que na tradição aristotélica não requerem explicação porque se consideravam como definidoras da própria natureza humana. A radicalidade destas abordagens dos clássicos da filosofia política moderna, que buscavam *as pressuposições antropológicas* para responder a pergunta de *como é possível a existência da ordem política e da constituição do estado de direito*, não está motivada por um interesse meramente teórico, senão pelo interesse prático de saber como se tem que fazer para reproduzir e melhorar essas frágeis criações que não se sustentam por si mesmas, e que é o que há que recordar para evitar o perigo sério da regressão ao estado de natureza, que está sempre à espreita. A passagem pela experiência de se sentir existencialmente ameaçado pela presença dos outros e o medo da morte violenta é um momento real e inevitável para Hobbes, e de outra maneira também para Hegel no estado de natureza. A experiência desta situação limite não nos é inteiramente alheia tão pouco a nós no mundo atual ameaçado pelo terrorismo e insegurança em geral. Hegel pensa inclusive que, em certo sentido, esta experiência tem que chegar até sua consumação. Essa questão não se aborda na tradição aristotélica e nos escritos anteriores de nosso autor, porque aquela filosofia se apoiava no conceito metafísico do direito natural e do ser humano como animal político por natureza.

A figura reconstrutiva da luta pelo reconhecimento não teria nenhum sentido no contexto do paradigma antigo da *comunidade* política natural de Aristóteles. Somente se compreende no contexto de uma sociedade moderna na qual aquele paradigma já não pode se sustentar, e se tem que interpretar então em confrontação com a teoria política de Hobbes e

do contratualismo posterior, porque é outra resposta aos mesmos problemas da teoria política da modernidade sobre a criação da sociedade.

O Estado de reconhecimento recíproco é para Hegel o *Estado de direito*, porém a explicação da passagem da situação associal primitiva do não reconhecimento ao estado de direito tem que dar o rodeio da reconstrução racional e a rememoração simbólica da dura experiência daquela luta. O princípio da constituição da sociedade não é, contudo, como em Hobbes, *o temor*: o medo da morte violenta na situação da guerra de todos contra todos e a negociação estratégica do pacto de submissão a um terceiro, o soberano absoluto que atemoriza e domina a todos. Para Hegel ao contrário o princípio é *o desejo* de ser reconhecido que desencadeia uma luta na que vence quem não se deixa dominar pelo medo e se expõe sem temor à morte, porque o reconhecimento vale mais que a vida. A experiência dos vencidos recorre os momentos d*a angústia* diante da morte, *a escravidão do serviço* sob a dominação de um senhor e a aprendizagem da disciplina do *trabalho* forçado pelo qual se alcança o *domínio da natureza* interna e externa.

Mediante a angústia, a servidão e o trabalho o escravo realiza uma aprendizagem que o transforma essencialmente, "obtém a sabedoria" escreve Hegel na *Fenomenologia.* O senhor ao contrário permanece ocioso, não aprendeu a trabalhar nem se formou a si mesmo e então se verá forçado eventualmente a reconhecer sua dependência do serviço de seu escravo para a satisfação de suas necessidades. É através de uma larga história como estaque se fez possível primeiro a superação da anarquia primitiva mediante o império despótico da dominação dos senhores e o reconhecimento unilateral da relação amo-escravo, que institui a paz social, porém, mediante a submissão dos vencidos e a privação de sua liberdade. Finalmente, com a posterior inversão (*Umkehrung*) da relação de dominação e servidão, se obtém o estado de reconhecimento recíproco e se conquista a liberdade.

O conceito da inversão da relação de dominação que produz o salto qualitativo na história não se tem que pensar como uma *inversão relativa* das posições em que o antigo amo se transforma em escravo do escravo, senão como uma *inversão absoluta* que suprime a estrutura mesma da relação de dominação e a substitui pelo reconhecimento recíproco dos direitos humanos de todos como pessoa. Esta forma de reconhecimento e a conquista

da liberdade não se tem que pensar, porém como acontecimentos que já se cumpriram e alcançaram sua plenitude, senão como o sentido e o fim de todo o processo da história.

A instituição do Estado de direito não se pode compreender então como o resultado de um pacto social que faz cessar de uma vez, em um momento dado, o estado de guerra de todos contra todos e as formas de dominação e servidão. O reconhecimento é um processo histórico de aprendizagem largo e completo que está sempre inconcluso e não pode fazer desaparecer nunca o conflito. Esta não é, porém para Hegel o estado originário da relação entre os seres humanos. O *desejo de reconhecimento* pressupõe que o indivíduo já sabe o que é o ser reconhecido porque o viveu na relação dos sexos e nas pequenas comunidades nas que o reconhecimento é um *sentimento natural*, porém está limitado a "um nós" particular e não alcança o ponto de vista universal da moral e dos direitos.

A primeira filosofia do espírito não apresenta uma confrontação explícita direta com Hobbes. Porém chamativamente a página do manuscrito na que começa a falar da formação da sociedade e da unidade política compreendida simbolicamente como o espírito de um povo, tem um agrafado de punho e letra do autor na margem superior na que lemos: "*Não se trata de nenhuma construção artificial (compositio), de nenhum contrato, ou pacto originário, seja tácito ou explícito*" (HGW 6, 315). Esta enfática anotação nos dá a chave do contexto no qual tem que interpretar a teoria hegeliana sobre o reconhecimento e a formação da unidade política de um povo, que é o contexto do debate com a teoria contratualista que predominava em sua época e não deixou de ser a teoria hegemônica.

O citado agregado marginal reforça e precisa o argumento que já estava no corpo do texto originário quando explica por que não se pode sair da situação radicalmente conflitiva do não reconhecimento mediante acordos de palavras tácitos ou explícitos, "lá se trate de asseverações ou ameaças" escreve o autor (HGW 6, 308), ou seja, mediante o uso comunicativo ou estratégico da linguagem. A violência da luta é muda, neste caso não porque a conversação fracassou, senão porque a do uso da linguagem e seu funcionamento pressupõe, como se disse, o reconhecimento dos interlocutores como tais e isto é o que não existe ainda no contexto do puro estado de natureza.

Já os gestos primários dos que nasce a linguagem e o entendimento intersubjetivo pressupõem o reconhecimento; inclusive no âmbito da sociedade civil, quem não é reconhecido não tem o uso da palavra, e não é escutado como interlocutor válido. O dar a palavra e o escutar ao outro *pressupõem pragmaticamente* o reconhecimento, que é precisamente o que se queria explicar.

O reconhecimento é um acontecimento impensado, que não pode se explicar mediante o recurso a leis naturais, a regras ou a instâncias normativas, porque todas elas o pressupõem. A "luta pelo reconhecimento", tal como aparece claramente no texto que estou comentando, é na realidade uma luta em que os contendores se enfrentam como inimigos irreconciliáveis. Ainda que dispusessem de alguma linguagem comum, cada um se nega a reconhecer o outro, e busca a morte do outro, sua exclusão do mundo, porque a aceitação da alteridade do outro sujeito questiona o absoluto *ser-para-si* de seu próprio mundo. A explicação de Hegel se pode reduzir, portanto, a uma disjuntiva simples: a totalidade absoluta é única ou não é; e o reconhecimento é a aniquilação sem alternativas da consciência como o absoluto ser-para-si.

Realismo político x moralismo

Quero posicionar neste último ponto algumas questões que não estão formuladas explicitamente no texto de Hegel, porém tem claras respostas se lhe são postas ao autor por uma leitura atual interessada nos debates contemporâneos do realismo e o moralismo na filosofia política. Estas questões formam parte também da atual disputa das interpretações do paradigma hegeliano do reconhecimento.

Uma primeira pergunta é se a luta pelo reconhecimento é moral ou política. A pergunta tem sentido com relação às lutas sociais no estado de direito. A ele me refiro logo. Porém já se viu que no nível fundamental em que reconstrói especialmente Hegel a luta pelo reconhecimento, no contexto de passagem do estado de natureza ao estado de direito, a luta não é

uma ação moral nem política. Não é nem uma nem outra porque se situa no nível prévio na formação do sujeito moral e a construção do político.

O debate contemporâneo do realismo contra o moralismo na teoria política coloca a questão básica da existência e a manutenção da ordem política como problema empírico da construção política do poder institucional do Estado. Vou discutir brevemente a contraposição um pouco simplista do realismo e o moralismo no esquema classificatório das teorias políticas que constrói Bernard Williams em seu livro intitulado: *No começo era a ação.*[209] (O título é usado aqui como lema do realismo político, porém a expressão é do Fausto de Goethe em quem a frase tinha outras profundas conotações teológicas e metafísicas). Desde o ponto de vista do realismo deste autor se podem distinguir diferentes tipos de moralismo, porém todos pressupõem a prioridade da moral sobre o direito e a política e consideram as dos últimos como distintas formas de moral aplicada.

O realismo político parte ao contrário, segundo Williams, da diferença e da autonomia da política frente a moral e considera que *o primeiro assunto* político é puramente fático e não moral, a saber: a questão da formação, ou constituição do poder soberano.

> "Se trata em termos hobbesianos, de respaldar a solidez da ordem, a segurança, a proteção, a confiança, a proteção, a confiança e as condições de cooperação. Este é *o primeiro assunto* porque resolvê-lo é a condição para resolver, inclusive para colocar qualquer outro assunto político. Porém não é o primeiro (lamentavelmente) no sentido que, uma vez resolvido já não tenha que ser encarado novamente (e se possa prosseguir sem mais com o resto da agenda), senão que o primeiro assunto estritamente político é algo que tem que ser resolvido de novo *todo o tempo* (Williams 27)."

Atendendo literalmente a esta definição do realismo a teoria política de Hegel, que tem como ponto de partida a luta pelo reconhecimento e pressupõe o atual estar sendo reconhecido no estado de direito, é uma teo-

[209] Williams W. *No princípio era a ação. Realismo e moralismo no argumento político.* FCE, México 2012. Elegi arbitrariamente as definições de um analítico como Williams, porém poderia tomar também, por exemplo, textos de autores do realismo político como Carl Schmitt ou Charles Mouffe, para mencionar outros dois politólogos de tendências ideológicas muito diferentes, e a confrontação com Hegel alcançaria os mesmos resultados.

ria claramente realista, e tem especialmente em conta ademais que esse primeiro assunto fático da política é algo que "tem que ser resolvido de novo *todo o tempo"*. O fato político primeiro e fundamental no texto hegeliano que temos nas mãos não é, porém o mesmo no que pensam, por exemplo, Hobbes e Williams, da criação do poder estatal e a entronização de um soberano, senão um fato em certo modo anterior e mais fundamental, que é a constituição da unidade política e a existência do espírito de um povo, que implica antes de tudo a formação de uma certa vontade geral. A diferença e a prioridade do político sobre o estatal ficam fortemente marcada nesta primeira filosofia do espírito de Hegel pelo fato de que a última parte do manuscrito, que deveria tratar sobre a instituição estatal e a formação do governo, desapareceu. O caráter fragmentário do texto que chegou até nós joga neste caso a favor da claridade e distinção do conceito.

A definição do realismo de Williams alcança para explicar a paz social e a ordem da relação de dominação *despótica* dos Estados primitivos, ou da estrutura pré-estatal da relação amo-escravo, porém é insuficiente para compreender o conceito do *político* e do poder, sem fazermos jogar a contraposição aristotélica, que também usa Hegel e é essencial na democracia, entre domínio político e domínio despótico. A reconstrução racional da luta pelo reconhecimento explica também de maneira realista a saída do estado de natureza e o cessar da luta mediante a dominação dos senhores. Porém, ao mostrar que o princípio do poder não está na força nem na vontade de mandar, senão no reconhecimento e na obediência. Hegel concebe uma estrutura de relações dialéticas que aplica a partir desta figura à explicação do processo de superação da dominação unilateral em todos os campos do conflito humano. Desta maneirasse esboça uma concepção da dialética do mandar e da obediência na teoria política que permite compreender a construção democrática do poder político sobre a base da soberania popular.[210]

A estreiteza da divisão das teorias políticas entre moralistas e realistas dificulta a compreensão das relações de moral, direito e política em autores clássicos da filosofia antiga e moderna, como Aristóteles, Rousseau, Kant e Hegel, em quem a autonomia da política não é incompatível com a ideia da complementariedade e a interdependência da ética, a moral, o direito e

[210] Cfr. De Zan, *A velha e a nova política.* Bs. As. 2013 capítulo IV "O conceito do poder político".

a política, e inclusive com a prioridade relativa de cada uma delas sob distintos pontos de vista teóricos e em diversas situações ou contextos de ação.

É um lugar comum a crítica do "moralismo" kantiano, pelo qual quero abrir um parêntesis para mostrar que o próprio Kant tem que ser considerado como um filósofo político realista que concebe a política e o direito como campos não somente sendo funcionalmente autônomos da moral, senão que são anteriores porque o desenvolvimento da moralidade e a existência de uma comunidade ética" não é possível senão em uma sociedade com estado de direito e com um bom governo.[211] Como o faz ver na *Religião dentro dos limites da razão*, "o pressuposto da comunidade é *ein rechtlichbürgerlicher (politischer) Zustand).* O grande filósofo da moralidade marca com forte sentido crítico o fato de que, "ainda que nas sociedades políticas existentes já se tenha saído do estado de natureza *jurídico,* os cidadãos políticos enquanto tais se encontram [todavia] no *estado de natureza ética*" (*Relig.* 754; 120).[212]

Como filósofo da ilustração nega expressamente Kant que seja atribuição da lei jurídica e da autoridade política estatal tratar os cidadãos como menores de idade, exercer uma coerção moralizante, ou prescrever aos cidadãos qual é seu próprio bem. O primeiro "Apêndice" ao espírito sobre *A paz perpétua* começa com a asseveração solene de que "não pode existir nenhuma discrepância entre a política como teoria do direito aplicada e a teoria moral" e por conseguinte não pode haver conflito entre a teoria e a prática. Porém no que segue se ocupa de advertir que no campo do político não é necessário nem possível, ou pelo menos não é realista nem prudente, pressupor que os cidadãos enquanto tais, ou nos sujeitos do direito, sejam de fato também morais. Desde o ponto de vista jurídico-político somente é necessário que os cidadãos se vejam coagidos a cumprir a lei, sem importar se o fazem por interesse, por oportunismo, ou por dever. O bom funcionamento da orem jurídica e a paz social não podem pressupor a virtude. As leis jurídicas e o jogo da política têm que poder funcionar independentemente da moral, mediante *mecanismos* como o equilíbrio de uma equação de interesses, o respaldo dos controles recíprocos dos pró-

[211] Cfr. J. De Zan: *A gramática profunda do ethos. Estudos sobre a ética de Kant.* Editorial Las 40, Bs. As, 2013, cap. 3, "A utopia da comi=unidade ética" 95-135.

[212] Os números de página entre parênteses remetem em primeiro lugar a Kant, *Werkausgabe* VIII, Ed. Suhrkamp, Frankfurt, 1991; e em segundo lugar a tradução castelhana de F. Martinez Marzoa: I. Kant, *A religião dentro dos limites da simples Razão*, Alianza, Madrid, 2001.

prios atores, a ameaça das sanções previstas nas leis e a garantia da força pública de um poder estatal efetivo. "Se bem o ser humano não possa ser obrigado a ser moralmente bom, está sim obrigado a ser um bom cidadão. O problema do estabelecimento do Estado tem solução, inclusive para um povo de demônios (ainda que isto soe muito forte) sempre que tenham entendimento ..., pois não se trata do aperfeiçoamento moral do ser humano, senão do *mecanismo da natureza*".[213]

A reconstrução hegeliana das gênesis do estado de direito mediante a figura da luta pelo reconhecimento no estado de natureza recoloca de outra maneira o mesmo problema de Hobbes, de como sair do estado de natureza e evitar o retorno, ou a recaída em sua situação. Sua resposta se mantém no plano do realismo filosófico político da explicação, porém o processo de formação (*Bildung*) do sujeito moral e do mundo ético-social (*Sittlichkeit)*, que começa com a luta pelo reconhecimento, tem para Hegel um completo desenvolvimento histórico, que passa pela pacificação por meio da dominação amo-escravo e a inversão desta relação. Este relato de Hegel é mais realista que o relato das teorias do contrato social.

Nas atualizações contemporâneas da reconstrução hegeliano do reconhecimento como suposto fundamental da moralidade, da solidariedade social, do estado de direito e do conceito democrático do político, se colocou uma discussão conceitual sobre o significado das *lutas sociais* enquanto lutas pelo reconhecimento. As atualizações de autores como A. Honneth e P. Ricouer propõem a redescrição dos conflitos sociais mediante o modelo da dialética do reconhecimento, aplicado agora no marco do estado de direito e as instituições já constituídas em paralelo com a formação do ponto de vista moral e da justiça na cultura política da sociedade. Neste outro contexto já não se colocam o problema de explicar a saída do estado de guerra de todos contra todos nem os rescaldos para evitar o retorno a essa situação. Surge então a pergunta se o esquecimento ou obscurecimento da radicalidade daquela luta originária não implica deixar de pensar pressupostos e condições necessárias da ética do reconhecimento, e se isto não transforma essa ética em uma teoria pouco realista.

---

[213] I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, Akademie Textausgabe, ed. cit. VIII, 366; trad. esp. *Sobre a paz perpétua*, Ed. Tecnos, Madrid, 1991, p. 38. O destacado no texto citado é nosso (JDZ).

O livro de Axel Honneth sobre a *Luta pelo reconhecimento* (1992), se propõe o objetivo de corroborar uma hipótese inicial interessante, que se poderia enunciar do seguinte modo: para a análise dos conflitos sociais, é mais compreensiva e produtiva a figura hegeliana da luta pelo reconhecimento que as teorias modelos do conflito, de raiz hobbesiana, ou o modelo marxista da luta de classes. Os modelos padrões descrevem as confrontações sociais nos termos de lutas de interesse ou direitos. O modelo de reconhecimento em troca não recebe a conflitividade a estas perspectivas econômica e jurídica, senão que é mais amplo e aberto a uma teoria social compreensiva de sentimentos e valores. Na teoria do reconhecimento se reatualiza a tese que provém de S. Agostinho, e teria sido retomada por M. Scheler, que sustenta a prioridade do sentimento, especialmente do amor; ou do *desejo* em Hegel, sobre o conhecimento do outro.[214]

Na orientação que marca o subtítulo do livro de Honneth: *Até uma gramática moral dos conflitos sociais*, a figura da luta pelo reconhecimento é lida por este autor como o relato de "um acontecimento ético (*ein sittliches Geschehen*)", e a luta aparece então "como um meio moral (*als ein moralisches Medium*) (1992, p. 32). Se é correta a hermenêutica do relato nos apartados precedentes deste estudo, não se pode falar de uma gramática nem de uma semântica moral destra luta simplesmente porque, como explicou Wittgenstein, "um só não pode seguir uma regra", e Hegel tinha em conta já esta condição, como vimos, em seu próprio conceito de linguagem.

Paul Ricouer em seu livro *Caminhos do reconhecimento* (Madrid: Ed. Trotta 2004, III, Cap. 4: "Novas atualizações do argumento de Hegel em Jena") reconhece que seu escrito esta concebido "como um diálogo com Honneth" no qual suas próprias contribuições "oscilam entre a proposta de agregados complementares e a discussão crítica de alguns aspectos que preparam seu argumento final "contra a ênfase exclusiva posta na ideia de luta, à busca de experiências de reconhecimento de caráter pacífico" (p. 195). A resposta é desvincular o significado moral do reconhecimento de sua relação estrutural com aluta. A linguagem das "lutas morais" resultava logicamente

[214] "Na conduta social existe uma primazia ao mesmo tempo genética e categorial do reconhecimento sobre o conhecimento, da implicação (ou o interesse) frente a apreensão desinteressada de outra pessoa" (A. Honneth (*Reificação. Um estudo na teoria do reconhecimento* Katz, Bs. As. 2007, p. 83).

pelo menos problemática e inquietante para Ricouer. Por mais que Honneth se preocupe por separar o conceito de "luta" de sua conexão com a violência, teria que dizer inclusive que a luta é sempre uma relação de forças ou um jogo de poder, cuja lógica implica intrinsecamente a possibilidade de que a confrontação se intensifique até os limites da violência, como já tinha mostrado I. von Clausewitz em seu clássico tratado sobre a guerra. E quando os desacordos adquirem uma intensidade tal na que o diálogo se corta, para passar à *ação direta* da luta, então deixamos de ter uma discussão e a questão se transforma em um conflito político. Não identifico por certo o político com a luta amigo-inimigo, porém de fato os conflitos podem chegar a se colocar nestes termos. Este é um risco que pertence ao campo da política, porém não ao da moral. Desde um ponto de vista moral tem que se dizer, pelo contrário, que se deve trabalhar para desarmar ou mitigar esse tipo de conflito. É claro, contudo, que seria ingênuo pensar que a busca do reconhecimento pode prescindir do meio da luta política.

Ao deixar de lado o conceito da "*luta como um meio moral*" evitava por outro lado Ricouer a possível deriva até a atualização das velhas teorias escolásticas e fundamentalistas mais recentes sobre *a guerra justa ou a guerra santa.*

Na figura fenomenológica de Hegel não há nenhuma moralização da luta pelo reconhecimento, que é descrita desde o ponto de vista fenomenológico da primeira pessoa ou dos próprios atores no estado de natureza como sujeitos pré-morais. O autor não oculta, contudo, seu próprio juízo moral sobre a violência, porém se abstém de toda valoração da luta mesma, seja em sentido negativo da condenação moral de toda forma de *luta política* ou no sentido oposto, da identificação das lutas sociais e políticas com a moral. Hegel se preserva destas duas formas opostas do moralismo político.[215]

[215] Trabalhos anteriores do autor publicados sobre o tema e parcialmente retomados neste estudo. De Zan, J. 2009: *A filosofia social e política de Hegel*. Buenos Aires: Edições do Signo; Primeira Edição, ICALA, Rio Cuarto, 2003, Cap. 10 "A luta pelo reconhecimento, o estado de direito e a constituição do político, p. 285-318. De Zan, J. 2009, "A luta pelo reconhecimento em Hegel. Um acontecimento moral ou antropológico?", em Atas do Congresso sobre "A antropologia Filosófica de Hegel", Universidade de Málaga, Espanha. De Zan J. 2014, Reconhecimento, intersubjetividade e linguagem, em M. Rojas Hernández? K. Wieweg, *Reconhecimento, liberdade e justiça na filosofia prática de Hegel*, Ed. Itaca, México DF, p. 187-212.

Sobre o livro

Catalogação na Publicação (CIP)
Telma Jaqueline Dias Silveira
CRB 8/7867

Normalização
Laura Akie Saito Inafuko
CRB-8 9116
Ana Carolina Miguel Giometti

Capa e diagramação
Gláucio Rogério de Morais

Produção gráfica
Giancarlo Malheiro Silva
Gláucio Rogério de Morais

Assessoria Técnica
Renato Geraldi

Oficina Universitária
Laboratório Editorial
labeditorial.marilia@unesp.br

Formato
16 x 23cm

Tipologia
Adobe Garamond Pro

2026

O texto desta primeira "Filosofia do espírito" é um manuscrito que chegou a nós em estado fragmentário, preparado pelo autor como material de base para suas aulas no semestre de outono-inverno de 1803/04 e editado pela primeira vez em 1932, cem anos depois da morte de Hegel.

Neste e em outros textos póstumos de Hegel de Jena, encontram-se tratados pela primeira vez como problemas filosóficos centrais as questões da sociedade moderna, como o tema da técnica, do trabalho humano e sua desumanização na manufatura industrial, a análise da autonomia da sociedade civil e sua relação conflitiva com o Estado, o funcionamento sistêmico da economia e a expansão global dos mercados, problemas que teriam sido alheios à tradição acadêmica da filosofia. Com isto abre-se um novo paradigma que será retomado e ampliado por Marx e a filosofia social e política do século XX.

ISBN 978-65-5954-692-3