

A Fenomenologia do Espírito como modelo filosófico

Uma apresentação de Como Nasce o Novo¹

Marcos Nobre²
UNICAMP

Como nasce o novo é composto de três partes, precedidas de uma breve introdução. No miolo do livro se encontra a tradução para o português do texto da Introdução à *Fenomenologia do espírito*, tendo ao lado o texto original alemão. A escolha desse texto para um trabalho de tradução, análise e comentário pretende ir além do fato de se tratar de páginas muito comentadas, reputadas como das mais herméticas de um pensador considerado ele mesmo dos mais herméticos. A Introdução à *Fenomenologia* é com frequência tomada como uma espécie de emblema do método e da filosofia de Hegel, de modo que a circunscrição a esse texto curto e condensado pode, em princípio, facilitar o acesso a uma visão de conjunto da interpretação da posição hegeliana que proponho. O grau de detalhamento da exegese que esse recorte permite não seria possível se o objeto fosse o conjunto da *Fenomenologia* ou uma reunião de livros de diferentes fases da produção de Hegel.

A edição de 1807 foi a única publicada durante a vida de Hegel, que morreu enquanto revisava o texto para uma segunda edição. Essa revisão, no entanto,

¹ Marcos Nobre, *Como nasce o novo*. Experiência e diagnóstico de tempo na *Fenomenologia do espírito* de Hegel, São Paulo: Todavia, 2018.

² Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Campinas (Unicamp), presidente do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebap), Co-diretor do Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America (Mecila) e pesquisador 1A do CNPq.

mal alcançou o final do Prefácio – que é, de fato, um Prefácio ao projeto filosófico hegeliano como um todo, ao seu Sistema da ciência, àquela altura ainda por ser escrito, e não apenas um prefácio à *Fenomenologia*. O manuscrito original se perdeu, de modo que as edições posteriores tomam como referência o texto da primeira edição. O texto de base utilizado para traduzir para o português a Introdução – concluída e já impressa em fevereiro de 1806, ou seja, um ano antes de terminada a redação e a impressão do conjunto do livro – foi o da segunda edição da *Fenomenologia do espírito*, publicada postumamente em 1832 por J. Schulze, na redação que lhe foi dada por Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel para a edição das obras de Hegel da editora Suhrkamp³. Em notas ao texto em alemão são fornecidas as variantes relativamente ao texto original da edição 1832, republicado na chamada Edição do Jubileu⁴, e à edição das obras completas de Hegel realizada para a *Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*⁵. Em vista da interpretação de alguns poucos trechos foi adotado seja este último, seja o texto da edição Glockner.

A terceira e última parte do livro, a mais extensa, analisa e comenta a Introdução, começando por uma divisão geral do texto, acompanhada de considerações iniciais que pretendem servir como primeira aproximação. Nessa tentativa de esboço de uma primeira imagem do conjunto vêm apresentadas as ideias centrais de cada parágrafo, segundo o agrupamento em blocos proposto na divisão geral de texto. Em seguida, vêm propostos diferentes entrelaçamentos possíveis entre os blocos de parágrafos, de maneira a ressaltar conexões argumentativas estruturais.

Na abertura de cada parágrafo a ser analisado e comentado encontra-se uma divisão esquemática detalhada do texto em forma de índice. Ao final dos três primeiros blocos de parágrafos – e também ao final do exame do § 1, ao qual se dedicou o trabalho de análise e comentário mais extenso e detalhado – encontra-se ainda uma breve recapitulação. Os comentários relativos aos §§ 1-8 são mais extensos do que aqueles dedicados ao restante, relativos aos §§ 9-17. Isso não

³ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1979; tradução: 2005, realizada por Paulo Meneses, com colaboração de Karl Heinz Effen e José Nogueira Machado (abreviado FE, seguido da indicação de página; as traduções podem vir modificadas sem aviso). Quando não indicado de outra maneira, a edição Suhrkamp (“W.”, seguida da indicação de volume e de página) também será a utilizada para citar outras obras de Hegel além da *Fenomenologia*.

⁴ Conhecida também pelo nome de seu editor, H. Glockner, que a publicou entre 1927 e 1930: *Phänomenologie des Geistes*, 4ª. Edição (1964).

⁵ *Gesammelte Werke*, vol. 9: *Phänomenologie des Geistes*, editada por Wolfgang Bonsiepen e Reihard Heede (1980; abreviada “GW 9”, seguida da indicação de página).

significa de nenhuma maneira que este segundo grupo de parágrafos tenha menor relevância para a interpretação. A diferença de extensão revela apenas a esperança de que o trabalho de análise e de comentário tenha sido exitoso a ponto de produzir um efeito cumulativo, permitindo um avanço mais rápido conforme certos elementos fundamentais possam ser dados por esclarecidos e tomados como pontos de partida para o esclarecimento dos trechos posteriores.

Ao final do trabalho de análise e comentário encontra-se reunida a série de quatro quadros sinóticos de divisão de texto, segundo diferentes perspectivas, que surgiram separadamente quando do exame dos parágrafos: 1 (quadros i e ii), 4 (quadro iii), e 6 (quadro iv). Logo após os quadros sinóticos foram também reunidas e rerepresentadas em conjunto e em sequência as divisões esquemáticas detalhadas do texto que comparecem no início do exame de cada parágrafo. Por fim, há uma tábua de tradução de termos que explicita as opções feitas e assinala as ocorrências nos parágrafos de cada um dos termos. A bibliografia secundária sobre a *Fenomenologia* e sobre a obra de Hegel de maneira mais geral foi utilizada de acordo com as necessidades próprias da peculiaridade da interpretação desenvolvida aqui, o que significa que o sentido original de cada obra nem sempre foi reconstruído e explicitado em toda a sua extensão.

A segunda e a terceira partes do livro já descritas – o texto original e sua tradução bem como o trabalho de análise e comentário – vêm precedidas de uma Apresentação, a primeira parte do livro, além da breve introdução já mencionada. Essa Apresentação relativamente longa se impôs em razão da necessidade de procedimentos adicionais de justificação. No campo dos estudos hegelianos, a *Fenomenologia do espírito* surge como uma espécie de incômodo monumental, ocupando a posição paradoxal de livro de brilhantismo único que não encontra com facilidade o seu lugar na obra posterior de Hegel. Qualquer tentativa de exegese da *Fenomenologia* – e de sua Introdução em especial – pressupõe pelo menos uma tomada de posição quanto ao lugar que ocupa o livro no conjunto da obra de Hegel. Essa necessária tomada de posição em relação a esse tema maior dos estudos hegelianos se desdobra, na interpretação proposta, em dois outros passos, relativos à sistematicidade interna do livro de 1807 e a considerações indicativas e programáticas sobre possíveis conexões dessa interpretação com a Teoria Crítica.

Para fins de exposição, avaliei que essa necessária tomada de posição em relação a temas de tão alta densidade deveria ser feita separadamente do trabalho de análise e comentário do texto da Introdução, o que resultou na decisão de desenvolvê-la na Apresentação em questão. Exposta sob a forma limitada de uma

hipótese interpretativa bem fundamentada da posição hegeliana na *Fenomenologia*, a Apresentação expõe o conjunto de diretrizes mais gerais que guiaram o trabalho de análise e comentário do texto da Introdução. Em sua seção final, essa Apresentação procura sublinhar elementos da interpretação que guardam afinidade com o campo da Teoria Crítica.

A exposição que se segue retoma trechos selecionados tanto dessa Apresentação como do trabalho de análise e comentário do texto da Introdução à *Fenomenologia*. Frequentemente, essa retomada de trechos do livro ocorre aqui em sentido literal.

*
* *

Como nasce o novo tem por guia e fio condutor a noção de experiência, procurando ressaltar a especificidade dessa noção em Hegel na relação que tem com as múltiplas dimensões do “nascimento do novo” presentes na concepção hegeliana de modernidade. Pretende fazer isso sem perder de vista em nenhum momento a compreensão da *Fenomenologia* em sua lógica própria e peculiar. Não pretende resolver, portanto, o desconcerto provocado por um colosso para o qual não se encontra acomodação apropriada. Pelo contrário, o objetivo é buscar no texto as razões que fazem dele o colosso que é.

O objetivo fundamental do livro é propor uma interpretação da *Fenomenologia* como um *modelo filosófico* que subsiste por si mesmo, independentemente dos escritos anteriores e da obra posterior de Hegel. Tal olhar pode permitir vislumbrar uma interpretação não metafísica de Hegel, ao mesmo tempo que procura evitar as violências exegéticas que podem acompanhar um empreendimento como esse. Esse objetivo pode ainda ter como um de seus resultados uma melhor compreensão de algumas das razões de tanto incômodo e de tanto fascínio despertados pelo livro. Por fim, trata-se de um olhar que busca possíveis afinidades desse modelo filosófico com o momento atual e suas condições de produção intelectual. Por essas razões, o empenho em achar soluções para as dificuldades do texto da *Fenomenologia* visa também, pelo menos em termos programáticos, projetar Hegel para além de 1807, em lugar de imobilizá-lo em forma de monumento.

O objetivo de produzir uma interpretação não metafísica de Hegel é compartilhado por tentativas que se inspiram em fontes tão diferentes quanto a

filosofia analítica ou o jovem hegelianismo de esquerda⁶. Em décadas mais recentes, coincide nisso também com o que se convencionou chamar de “renascimento hegeliano”, no interior do qual Frederick Neuhouser (2000) identificou a seguinte dificuldade central:

Embora as interpretações não-metafísicas sejam interessantes e esclarecedoras, elas nunca conseguiram convencer muitos dos estudiosos de Hegel. O problema é que a dimensão metafísica do pensamento de Hegel se mostrou obstinadamente irreduzível (p. 5).

Diante do dilema aparentemente intransponível entre “anacronismo” e “antiquarianismo” decorrente dessa observação, Neuhouser considera que o renascimento hegeliano não é um erro. Pelo contrário, será um equívoco

... somente se continuarmos a nos iludir, isto é, a pressupor que o Hegel histórico real é essencialmente o mesmo que nossos interesses filosóficos contemporâneos. Mas não há qualquer necessidade dessa pressuposição. Podemos admitir que o programa filosófico de Hegel era essencialmente metafísico e que muito do Hegel histórico é de

⁶ Não deixa de ser curioso notar, entretanto, que a vertente do “renascimento hegeliano” que concede centralidade à *Fenomenologia do espírito* não seja a da tradição do jovem-hegelianismo de esquerda, mas a de estudos que se inspiram na filosofia analítica. Robert Brandom e John McDowell, por exemplo, conferem grande destaque à *Fenomenologia* em relação ao conjunto do sistema de maturidade de Hegel. Como exemplo disso pode-se tomar a afirmação de McDowell de que compreende seu livro (1994), tanto quanto Brandom compreenderia o dele (1994), em termos de um “prolegômeno a uma leitura da *Fenomenologia*” (cf. p. ix). Em seu breve panorama do chamado “renascimento hegeliano” no mundo anglófono, do que ele denomina como o “surgimento do Hegel não metafísico”, Simon Lumsden (2008) descreve as linhas gerais desse projeto nos seguintes termos: “A *Fenomenologia* de Hegel pode ser entendida como uma luta para tornar nosso engajamento pré-conceitual com o mundo em algo conceitual e esta não é uma relação ganha de saída [*straightforwardly*] por nossa discursividade, que converte um domínio pré/não conceitual estático em conceitos que nada deixam para trás” (p. 61). Também Georg Bertram (2017), seguindo Paul Redding (2007), atribui muito dessa renovação da filosofia analítica a partir do pensamento de Hegel à peculiaridade e à especificidade da *Fenomenologia* no conjunto da obra de Hegel (p. 7). Em 2019, Robert Brandom publicou o livro que é o resultado de seu trabalho de muitos anos sobre a *Fenomenologia: A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*. Precursor de Brandom como figura de referência que, de uma maneira ou de outra, está na origem da formação de todos os mencionados, é Wilfrid Sellars (Cf. especialmente *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 1996). O artigo original que dá título ao volume é de 1956 e a publicação em livro se deu pela primeira vez em 1967). O já mencionado livro de Paul Redding refaz de maneira exaustiva esse percurso de Sellars a Brandom, passando por McDowell, tendo como objetivo mostrar que “com sua descrição (*account*) de ‘substância’ como igualmente ‘sujeito’, *devidamente interpretada*, Hegel pode ser entendido como tentando ir além da oposição abstrata entre as abordagens opostas aristotélica e kantiana à relação da lógica com a ontologia” (p. 229).

pouco interesse para nós hoje. No entanto, tendo admitido isso, não temos de aceitar o dilema a respeito de qualquer tema, como se fosse verdade de ponta a ponta e sob todos os aspectos em Hegel⁷.

De maneira geral, implícita ou explicitamente, o diagnóstico do “renascimento hegeliano” foi o de que a inseparabilidade do pensamento de Hegel daquele de Marx, considerado em grande medida hegemônico nos estudos hegelianos até a década de 1970, tornava impossível alcançar uma avaliação da contribuição hegeliana em sua especificidade e em suas potencialidades. Não por acaso, o esforço de dissociar Hegel de Marx que se seguiu desse diagnóstico fez com que os estudos hegelianos se aproximassem mais e mais de Kant e do campo dos estudos kantianos.

E, no entanto, essa mudança de perspectiva trouxe com ela um novo problema. No caso de Kant, o sistema é visto, no geral, como relativamente mais maleável e plástico quando comparado ao sistema hegeliano, entendendo-se como perfeitamente legítimo deixar de saldar faturas metafísicas proibitivas quando se trata de produzir interpretações frutíferas e interessantes. No caso de Hegel, o sistema é de há muito considerado pelos intérpretes como de uma rigidez incontornável, impedindo a adoção de procedimentos semelhantes àqueles presentes nos estudos kantianos. Ao produzir o divórcio de Marx, o que se convencionou chamar de “renascimento hegeliano” permitiu o surgimento de novas linhagens interpretativas, mas, ao mesmo tempo, deu de frente com a questão de como produzir um Hegel não metafísico⁸.

É à luz desse estado de coisas que acredito que dever ser entendido, por exemplo, o projeto de Jean-François Kervégan a partir do final dos anos 1990, por exemplo. Com nuances importantes, é de dilema semelhante ao de Neuhauser que parte Kervégan (2007):

Quanto a mim, confesso que tenho sobre esta questão essencial uma visão se não hesitante, ao menos nuançada. Tendo partido de uma

⁷ *Id. ibid.*, p. 8.

⁸ Ver a esse respeito o mencionado artigo de Simon Lumsden (2008). Lembre-se aqui ainda que a prevalência de uma união indissolúvel entre Hegel e Marx nos estudos hegelianos permitia desviar dessa dificuldade com o recurso ao encaminhamento que pode ser encontrado na conhecida palavra de ordem: “A mistificação de que padece a dialética nas mãos de Hegel não impede de modo algum que ele tenha por primeiro apresentado de maneira consciente e abrangente suas formas gerais de movimento. Em Hegel, a dialética está assentada sobre a cabeça. É preciso virá-la de ponta-cabeça (*umstülpen*) para descobrir no invólucro místico o cerne racional” (MARX, 1983, p. 27).

posição ortodoxa (velho-hegeliana), nutrida por uma longa frequência da *Lógica*, gradualmente me apercebi de que o que mais me interessava e o que me parecia o mais atual na doutrina do espírito objetivo, para ser julgado válido, nem *sempre* tinha de ser necessariamente correlacionado com a infraestrutura lógico-metafísica do sistema. Uma boa parte da doutrina do direito abstrato, que me esforço para reavaliar de maneira positiva, pode ser compreendida de forma coerente independentemente da metafísica hegeliana (que é, no meu entendimento, a *Lógica*, da qual Hegel nos diz expressamente que ‘simplesmente toma o lugar’ da metafísica). Mas não é sempre assim. Em um ponto decisivo, na questão do povilú (*Pöbel*), acredito ter mostrado que a solução a que Hegel parece se alinhar (deve haver uma solução social e política para a questão social) supõe o que chamo uma garantia metaética e metaobjetiva, a do espírito do mundo, figura mundana do espírito absoluto. (pp. 11-12)

Vejo-me obrigado aqui a passar por alto a referência ao *Pöbel* da *Filosofia do direito* e, assim, a reconstruir em seu conjunto a estratégia de Kervégan para enfrentar a questão de como produzir um Hegel não metafísico. Porque o mais relevante para a apresentação que faço aqui de meu argumento é que, ao contrário de Neuhouser, a estratégia de Kervégan não busca evitar o peso sufocante do sistema, mas busca encontrar “na doutrina do espírito objetivo” elementos de atualidade que não estejam necessariamente sujeitos às pesadas demandas lógico-metafísicas do próprio sistema. Este é, na minha opinião, um compromisso particularmente interessante e promissor.

O que me propus a fazer foi uma espécie de radicalização do procedimento de Kervégan por outros meios. Pretendo mostrar que podemos pensar a filosofia de Hegel como dotada de dois modelos filosóficos diferentes, independentes um do outro. E proponho explorar o primeiro desses dois modelos – calcado na *Fenomenologia do espírito* – para indicar que ele pode servir simultaneamente para produzir um Hegel não-metafísico e para permitir, pelo menos potencialmente, uma atualização subsequente em um sentido teórico-crítico. Para isso, é necessário simultaneamente, como já mencionado, uma localização da *Fenomenologia* no conjunto da obra de Hegel e uma caracterização da sistematicidade que lhe é própria.

*
* *

No campo dos estudos hegelianos, a primeira tarefa que geralmente surge em qualquer interpretação da *Fenomenologia* é a de conciliar (ou não) esse trabalho de 1807 com o trabalho posterior de Hegel, particularmente com seus escritos posteriores a 1817, quando apareceu a primeira edição da *Enciclopédia de Ciências Filosóficas em Compêndio*⁹. Devido à grande dificuldade de realizar tal tarefa, não é incomum tentar encontrar no tumultuado processo de produção do livro razões para integrá-lo (ou não) ao trabalho posterior¹⁰. Uma passagem de Jean-François Kervégan poderia servir como um resumo geral do problema que deve necessariamente ser enfrentado. Provavelmente, tendo em mente a anotação no § 415 da edição de 1830 da *Enciclopédia*¹¹, Kervégan escreve:

.... é precisamente no curso da redação do que devia inicialmente ser apenas uma ‘ciência da experiência da consciência’ e que se tornou finalmente uma ‘fenomenologia do espírito’ que Hegel tomou consciência da necessidade de superar uma concepção ‘finita’, porque somente ‘consciencial’ do espírito. (2014, p. 249)

Kervégan formula, assim, de maneira sofisticada um elemento comum a diferentes interpretações, a saber, a retomada de caracterizações tardias da obra de 1807, em geral transmitidas pelos contemporâneos, bem como as declarações do próprio autor. É o caso do testemunho de Karl Ludwig Michelet (1838),

⁹ Uma classificação condensada das correntes interpretativas que buscam realizar a compatibilização (ou não) da *Fenomenologia* com a obra posterior de Hegel pode ser encontrada, por exemplo, na Introdução escrita por Robert Stern para o volume III de *G.W.F. Hegel: Critical Assessments* (1993), especialmente pp. 2ss. Para uma apresentação condensada de alguns problemas centrais dessa passagem entre a *Fenomenologia* e a obra posterior pode-se consultar com proveito o capítulo 8 (“From the *Phenomenology* to the ‘System’: Hegel’s *Logic*”) de *Hegel: A Biography*, de Terry Pinkard (2000; doravante: *Biography*).

¹⁰ As coordenadas fundamentais do problema foram sintetizadas por Ludwig Siep (2000, p. 63). Sobre isso, ver ainda as notas dos editores em *GW 9*, pp. 453ss. Em sentido contrário, ver a interpretação de referência sobre o tema desde sua publicação em 2008, o artigo de Eckart Förster (2008). Em 2012, Förster publicou o livro *Die 25 Jahre Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*, em que desenvolveu os argumentos do artigo de 2008 em dois capítulos, de maneira bem mais detalhada.

¹¹ “A filosofia kantiana pode ser considerada da maneira a mais determinada em que apreendeu o espírito como consciência e em que contém por inteiro apenas determinações da *Fenomenologia*, não da filosofia do espírito”, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, W. 10, p. 202.

segundo o qual Hegel uma vez teria caracterizado a *Fenomenologia* como sua “viagem de descoberta”¹², além de indicações sobre esse assunto deixadas pelo próprio Hegel em seus trabalhos posteriores¹³, bem como uma breve nota manuscrita descoberta postumamente (cf. GW 9, p. 448), na qual ficaram telegraficamente registradas algumas diretrizes gerais para a revisão do livro para a nova edição que estava preparando no momento de seu falecimento.

A interpretação da *Fenomenologia* proposta aqui, ao contrário, toma o livro como um modelo filosófico autônomo, independentemente dos rumos tomados pelo trabalho posterior¹⁴. O que equivale a dizer que, segundo a tese defendida aqui, a singularidade do livro não emerge se ele for transformado em mero estágio da obra posterior ou, inversamente, se for tomado como resultado de um período de sua produção, o chamado período de Jena, no caso¹⁵. O mesmo vale para a perspectiva que apenas valoriza os manuscritos do período Jena anteriores à publicação da *Fenomenologia*, o que, nessa corrente interpretativa, equivale a condenar toda a produção de Hegel após 1807 como essa inevitável metafísica do absoluto, irrecuperável para o presente¹⁶.

A fim de afastar tais premissas e evitar seus resultados, a busca pela singularidade da *Fenomenologia* aqui proposta não é de forma alguma uma busca pela real ou verdadeira intenção *do autor* – mesmo que sob o manto da intenção de seu *sistema* na versão de maturidade – mas a intenção *da obra*, ou seja, da leitura do livro a partir de suas condições de produção, de acordo com os recursos de que Hegel dispunha no momento em que escreveu e como os utilizou. Ao falar aqui em “condições de produção” visio algo que vai muito além das circunstâncias puramente editoriais da publicação da *Fenomenologia*. A ideia é examinar o que Hegel realmente fez em seu livro de 1807 e como ele o fez, em vez de procurar o que estaria faltando ou o que não seria compatível com seu trabalho posterior. O objetivo é, acima de tudo, destacar o *modelo filosófico*

¹² p. 616, *apud* NICOLIN 1970, p. 76.

¹³ Uma ótima síntese do problema pode ser encontrada em HÖSLE, 2008.

¹⁴ Tal apreciação do livro de 1807 em sua independência e autonomia não se aproxima, entretanto, de uma interpretação como a de Hermann Glockner (1968) que considera que os manuscritos de Jena não conduziram “à *Fenomenologia*, mas à *Lógica* e à *Enciclopédia*” (p. 348).

¹⁵ É o caso de Thomas Kesselring (1984), para quem a *Fenomenologia* deve ser lida segundo o projeto de uma “filosofia do absoluto” tal como enunciada por Schelling no início do século XIX.

¹⁶ É o caso da interpretação de Habermas em seu artigo “Trabalho e interação”, publicado originalmente em 1964 e retomado em seu livro de 1968, *Técnica e ciência como “ideologia”* (trad. 2014), tanto quanto do Axel Honneth do livro publicado em 1992, *Luta por reconhecimento*, passando pelo Ludwig Siep (1979) e por Andreas Wildt (1982).

peculiar da *Fenomenologia*. É por isso que não será incomum que referências biográficas, interpretações e até autointerpretações sejam mobilizadas no trabalho de exegese, por assim dizer, a contrapelo.

A perspectiva interpretativa proposta aqui também implica uma tese adicional, para a qual também deve ser fornecida uma justificativa: o modelo filosófico de Hegel mudou entre 1807 e 1817. Uma consequência da circunscrição da *Fenomenologia* como modelo filosófico é afirmar que ele foi abandonado no trabalho posterior – em definitivo a partir de 1817, pelo menos. Essa tese suplementar é tratada aqui segundo duas linhas fundamentais do modelo filosófico da *Fenomenologia*, que andam de mãos dadas com o estabelecimento de uma nova letra e, conseqüentemente, de um novo espírito do texto: em 1807, o Sistema não tem ainda configuração acabada, o que não impede que surja como horizonte que serve de guia para a escrita e a publicação de seus diferentes momentos, em sequência; esse peculiar processo de produção de um sistema filosófico se vincula internamente, por sua vez, a um diagnóstico de tempo determinado, o que faz dele um *diagnóstico do tempo presente de intenção sistemática*. Quando o objetivo é entender o modelo da *Fenomenologia* em sua particularidade, esses elementos estão inextricavelmente ligados.

De acordo com essas diretrizes interpretativas, não é necessário procurar reconciliar (ou não) a *Fenomenologia* com o trabalho posterior de Hegel para estabelecer que o livro foi escrito antes que desenvolvimentos substanciais no Sistema da Ciência estivessem disponíveis¹⁷. Isso não significa que, em 1807, Hegel não possuísse elementos sistemáticos suficientes para escrever a “introdução” e a “primeira parte” de seu Sistema – termos em que ele caracterizava a *Fenomenologia* naquele momento. Significa simplesmente dizer que o material disponível na época, *visando* o Sistema de Ciência, pertencia antes a um procedimento típico de um *work in progress*, de maneira que difere

¹⁷ Mesmo se sua interpretação é guiada por objetivos bastante diferentes, Gustav-Hans H. Falke (1996) parte de uma formulação que pode ser aproximada daquela defendida aqui: “A pergunta pelo sistema por trás da *Fenomenologia* seria colocada de maneira canhestra se tivesse por visada o sistema que Hegel tinha ou teria de ter tido. O sistema por trás da *Fenomenologia* não foi escrito” (pp. 7-8). O próprio Hegel, em uma carta dirigida a Schelling em que se desculpa por não ter podido lhe enviar antes um exemplar da *Fenomenologia* que acabara de ser publicada, caracteriza seu livro como “a primeira parte, que é propriamente a introdução, pois não fui além do introduzir, *in mediam rem*”. *Briefe von und an Hegel*, edição Hoffmeister, vol. I, p. 161 (carta n.º. 95, de 1º de maio de 1807). Dizer que se trata de uma “primeira parte” que seria “propriamente a introdução” e que teria surgido “em meio aos acontecimentos” (“*in mediam res*”, ou “*in medias res*” ou ainda “*in medias res*”) é interpretado aqui em termos de uma introdução e de uma primeira parte publicada no contexto da construção de um Sistema pensado como um *work in progress*.

qualitativamente do tipo de procedimento que caracterizará, dez anos depois, a produção hegeliana a partir da apresentação enciclopédica dos saberes.

Ao mesmo tempo, Hegel tinha então diante de seus olhos um mundo em que as tropas napoleônicas eram portadoras da modernidade¹⁸. Este não será mais o caso da Restauração, após o Congresso de Viena, concluído em 1815¹⁹. Como demonstrou Ricardo Terra em relação à filosofia da história kantiana, esta expressou a discrepância entre o pensamento de a modernidade e sua eficácia institucional, entre a Revolução Francesa e a servidão alemã, entre a ideia e a realidade de um lado e do outro do Reno²⁰. Na *Fenomenologia*, esse problema se apresenta em termos muito mais dramáticos, pois é o momento em que a modernidade defendida por Hegel invade militarmente o território do que mais tarde será a Alemanha.

A partir de então, a lacuna não será mais estruturada em termos de um hiato entre pensamento e realidade, mas sim em termos da distância entre um exército invasor que carrega a realidade moderna e as regiões do território invadido de que Hegel é cidadão. Essa é uma mudança que perturba a filosofia da história como era praticada até então. Especialmente em vista do fato de que a ideia de nação como quintessência da modernidade já havia sido estabelecida no pensamento esclarecido como sendo a alma do estado em sua versão moderna. Pode-se facilmente imaginar em que tensões teóricas e práticas Hegel se

¹⁸ Para retomar as principais referências das guerras napoleônicas em solo alemão que coincidiram com o período em que Hegel se encontrava em Jena, pode-se consultar com proveito, por exemplo, Charles Esdaile (2007). Uma síntese da história da Confederação do Reno foi proposta por Alain Pigeard (2013). Mesmo não se interessando pela problemática tal como enunciada aqui, Colin Tyler reuniu um material muito interessante e pertinente em artigo de 2004 (ver especialmente a segunda parte do texto, que concerne diretamente o período da *Fenomenologia*).

¹⁹ O bicentenário do Congresso de Viena, em 2015, foi marcado por uma grande quantidade de publicações, das quais três parecem particularmente úteis e merecem ser destacadas: Brian E. Vick (2014), Heinz Durchhardt (2015) e Thierry Lentz (2013).

²⁰ 1986 e 1995. Trata-se de um padrão de leitura que, no Brasil, tem sua fonte de inspiração primeira nos escritos de Paulo Eduardo Arantes sobre o idealismo alemão e sua posteridade: “a mesma ordem burguesa retardatária, que faz do Estado o principal protagonista do processo social, institui a ‘importação’ (para mantermos a expressão de Marx) de ideias (omitidos seus pressupostos sociais) como prática ideológica da ‘revolução sem revolução’” (1979, p. 94). Os anais desse projeto intelectual se encontram reunidos no volume do mesmo autor (1996).

encontrou como defensor convencido da ordem napoleônica, por um lado, e defensor de um Estado-nação alemão cujo território foi invadido, por outro²¹.

O *work in progress* que era então o Sistema de Ciência projetado, bem como a conexão interna do livro com o momento histórico em que foi produzido, são marcos que podem lançar uma nova luz sobre o significado e a estrutura desse modelo filosófico peculiar²². Por um lado, o estado preliminar de elaboração em se encontrava o Sistema naquele momento não é considerado aqui como uma deficiência ou como um déficit, mas como uma característica positiva do modelo filosófico da *Fenomenologia*. Por outro lado, o contraste entre a expansão bélica da Revolução Francesa em sua sedimentação institucional napoleônica e as instituições feudais da Alemanha na época poderia muito bem explicar essa necessidade de uma teoria detalhada da própria constituição da subjetividade moderna, um aspecto decisivo que ocupará apenas um lugar secundário no trabalho posterior, para dizer o mínimo.

Soldar a *Fenomenologia*, quer ao trabalho posterior de Hegel, seja a seus escritos anteriores, é uma postura que impede entender propriamente o *nascimento do novo* em termos de uma lacuna entre uma consciência que ainda não está à altura da verdadeira novidade de seu tempo (e que carrega o que Hegel chama, no início da Introdução à *Fenomenologia*, a “representação natural”) e essa forma de consciência (chamada “filosófica” pela literatura hegeliana) que alcançou uma compreensão de seu tempo em todos os seus potenciais²³. Hegel insiste a todo momento no fato de que a “consciência filosófica” nunca interfere na progressão da “consciência comum” em direção ao pleno desenvolvimento de sua

²¹ Uma exposição detalhada da complexidade desse momento sob a forma da batalha de narrativas míticas em torno de Napoleão e da princesa Luísa pode ser encontrada em WÜLFLING, BRUNS e PARR (1991), especialmente capítulos 2 e 3.

²² Há ainda outros dois dados da organização do texto da *Fenomenologia* que desempenham papel de destaque na interpretação oferecida aqui e que não são considerados — salvo raríssimas exceções — como centrais ou mesmo relevantes pela bibliografia sobre Hegel de maneira geral. Primeiramente, a *Fenomenologia* não começa por seu primeiro capítulo, “A certeza sensível”, mas pela Introdução. Em segundo lugar, a noção de “experiência” — característica de um livro que tinha por título inicial *Ciência da experiência da consciência* — não desaparece no momento em que a consciência acede ao elemento do “espírito” (no capítulo VI do livro), mas prossegue até o final, até o capítulo “O saber absoluto”. Esses dois elementos adicionais serão retomados adiante.

²³ Aqui uma das razões por que a abordagem adotada aqui se distingue particularmente da maneira de soletrar essa preeminência da perspectiva dos trabalhos de maturidade de Hegel que é a do comentário detalhado da Introdução à *Fenomenologia* realizado por Martin Heidegger. Cf. “Hegels Begriff der Erfahrung” (1992). Ver ainda o manuscrito de 1942, os *Erläuterungen der ‘Einleitung’ zu Hegels ‘Phänomenologie des Geistes’* (1993) e o curso de inverno de 1930-1931, *Hegels Phänomenologie des Geistes* (1988).

capacidade de captar seus próprios potenciais teóricos e práticos, que também são os potenciais teóricos e práticos de seu tempo. A partir do momento em que a interpretação proposta aqui não vê no processo de produção do livro déficits e lacunas a serem preenchidos ou sanados, também não requer, por exemplo, o recurso à obra posterior de Hegel para esclarecer o texto da *Fenomenologia*. Pelo contrário, essa perspectiva renovada pode até reverter a perspectiva usual de interpretação e constituir uma nova “ferramenta de seleção”, um novo conjunto de critérios para o uso de textos de maturidade que guardam afinidades com o modelo filosófico de 1807 em sua especificidade.

É uma caracterização da experiência fenomenológica que está relacionada, como podemos ler no chamado Prefácio ao livro de 1807, ao surgimento de uma nova era na história da humanidade²⁴. A *Fenomenologia* é o caminho que leva a essa forma de consciência que se encontrou porque se encontrou com seu próprio tempo em todas as suas potencialidades. Este caminho, Hegel chamou de experiência. A formação da consciência, o pleno desenvolvimento de seus potenciais nesta nova era, é uma necessidade que acompanha os exércitos de Napoleão e a nova ordem social que eles trazem. É também por esse motivo que a “consciência filosófica” não precisa intervir e não representa a posição da melhor teoria, o ponto de vista privilegiado que só pode ser encontrado na cabeça do filósofo: a “consciência filosófica” é ela própria o produto do movimento prático da modernidade trazido pela guerra. Os limites da experiência histórica se mostram, não por último, em uma lacuna entre a consciência moderna ainda presa ao velho mundo e a consciência filosófica plenamente desenvolvida do novo tempo. A *Fenomenologia* é a elaboração dessa lacuna.

*
* *

O exercício de delimitar a peculiaridade da *Fenomenologia*, seu alcance teórico como programa e como projeto exige de saída o estabelecimento de algumas balizas textuais. De um lado, o manuscrito de 1804-5 conhecido como *Jenaer Systementwürfe II*²⁵, que não fornece ainda o Sistema, cuja formulação considerada como canônica Hegel só publicaria em 1817. De outro lado, em 1812-3, a primeira

²⁴ Cf. classicamente, W. 3, 18-19. Hegel sublinha aqui o surgimento do “novo”, do “mundo novo”, do “nosso tempo” como “tempo do nascimento e da passagem para um novo período” (W. 3, 18; FE, 31).

²⁵ *Jenaer Systementwürfe II e Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, editados por Rolf-Peter Horstmann (1987).

edição dos dois primeiros livros da *Ciência da lógica*, cujo Prefácio, embora afirme a continuidade do projeto da *Fenomenologia*, registra já reservas em relação ao livro de 1807, um primeiro sinal de alerta de que algo tinha começado a se modificar no projeto²⁶. Posteriormente, nenhum outro texto publicado por Hegel viria a reafirmar nesses termos tal vínculo com a *Fenomenologia*.

E, no entanto, o fato de o Prefácio da *Lógica* reafirmar a continuidade do projeto iniciado com a *Fenomenologia*, ainda que com reservas, serve também como contraprova adicional da tentativa que se faz aqui de caracterizar a especificidade do modelo filosófico de 1807. É plausível conjecturar que as reservas expressas no Prefácio da primeira edição da *Lógica* estejam ligadas ao próprio processo de redação da nova obra, bem como ao fato de que Hegel tinha alcançado naquele momento uma nova versão de seu Sistema, a chamada “Propedêutica filosófica” (W. 4). Por isso, uma interpretação para a mudança de posição da *Fenomenologia* no Sistema da ciência nesse momento que tem habitualmente boa acolhida nos estudos hegelianos é a de que ela teria ocorrido essencialmente no período em que Hegel foi professor do “*Gymnasium*” em Nuremberg, atividade que se iniciou em dezembro de 1808 e que se estendeu até 1816, quando assumiu o posto de professor na universidade de Heidelberg. De acordo com essa versão, tratar-se-ia de uma combinação de problemas prático-pedagógicos (seguir a diretriz geral do responsável pela educação da Bavária, o já mencionado amigo e benfeitor de Hegel, Friedrich Immanuel Niethammer, que o indicou para o cargo) e de mudança de concepção filosófica²⁷.

Ao mesmo tempo, o vínculo entre os dois textos se revela ainda em que a primeira edição da *Lógica* prolonga o princípio construtivo do projeto da *Fenomenologia*: seguir publicando, na ordem projetada, as partes do Sistema mesmo sem ter alcançado uma exposição do conjunto considerada acabada para

²⁶ W. 5, especialmente p. 18.

²⁷ No livro, não examino em detalhe essas notas dos cursos do “*Gymnasium*” de Nuremberg, conhecidas como “Lições de Nuremberg” ou ainda como “Propedêutica filosófica”. Apesar de ter sido publicado antes do estabelecimento definitivo desses textos, na edição Klaus Grotzsch de 2006, o artigo de referência aqui permanece o de RAMEIL (1990). Rameil pretende mostrar em seu texto que, desde 1808, Hegel já daria sinais de estar modificando o projeto da *Fenomenologia*, publicada no ano anterior. Mas não só é difícil separar aí o que poderiam ser mudanças sistemáticas do que eram preocupações de ordem didática (ver sobre isso PINKARD, 2000, especialmente pp. 278ss). Também é preciso se perguntar, afinal, por que o próprio Hegel não considerou essa nova versão do Sistema como suficientemente madura para publicação, ao mesmo tempo em que prosseguiu publicando suas “partes” segundo o horizonte sistemático de que dispunha então. Dá prova disso a própria publicação da *Ciência da lógica* em 1812. Que ela própria reafirma, como na referida passagem do “Prefácio” à primeira edição da *Ciência da lógica*, a continuidade do projeto da *Fenomenologia do espírito*, mesmo que com reservas.

publicação. A real mudança se dá quando Hegel decide estabelecer o objetivo de publicar a apresentação integral do Sistema “*im Grundrisse*”, “em compêndio”, a *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Essa decisão — assim diz a tese defendida aqui — está ligada tanto à mudança de diagnóstico de época (não estava mais em questão a expansão napoleônica, mas a Restauração) como a uma mudança em relação à própria forma de produção teórica (do horizonte sistemático ao Sistema).

Quanto ao grau de sistematicidade de que partiu Hegel, um olhar de conjunto sobre o manuscrito de 1805-1806 (*os Jenaer Systementwürfe II: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*) pode mostrar em que estágio de desenvolvimento se encontrava o projeto hegeliano naquele momento. Uma longa e instrutiva passagem de PINKARD (2000) pode servir de guia a esse respeito:

Apesar de sua forma antes telegráfica, fragmentada, essas notas de curso tornam afinal claro que Hegel tinha chegado em sua própria cabeça a uma resolução com respeito à figura que deveria ganhar o seu sistema. Haveria uma introdução, uma maneira de guiar o leitor à filosofia, a qual, obviamente, começaria pela ‘consciência sensível imediata’. Seguiria, então, para a maneira pela qual temos de fazer juízos sobre a natureza – para a ‘expressão da Ideia nas figuras do ser imediato’ – e seria seguida por um tratamento do espírito como figurando-se a si mesmo em um ‘povo’. Culminaria, então, com uma seção sobre a reflexão da filosofia sobre seu papel em todo o processo, sobre como torna inteiramente explícito o que tinha sido apenas implícito em todas as divisões precedentes. A tarefa da filosofia seria, com isso, a de articular o ‘todo’ em termos do qual temos de nos situar e nos orientar a nós mesmos de maneira a fazer os juízos que temos de fazer. Primeiramente, Hegel pareceu pensar que isso exigia apenas alguns ajustes menores no ‘sistema’ que ele tinha concebido em 1805-6 e que serviria como uma boa introdução a esse ‘sistema’. Tendo feito a introdução, ele poderia então se dedicar a terminar sua ‘lógica’ – da qual, em 1805-6, ele muito provavelmente tinha um bom esboço (perdido desde então²⁸) – e seguir com a ‘filosofia do real’ (a filosofia da natureza e a filosofia do ‘espírito’ que ele tinha concebido nos seus cursos de 1805-6). Quando iniciou esse projeto, ele não sabia que (...) sua concepção de uma rápida introdução ao ‘Sistema’ ruiria e que ele seria forçado a

²⁸ Lacuna que costuma ser suprida pelo recurso à versão anterior, à *Lógica do Jenaer Systementwürfe II*, de 1804-5 (GW 7, de texto idêntico ao da edição Felix Meiner de 1987, adotado aqui como referência).

começar de novo. Desta vez, entretanto, seus insucessos levaram à sua obra-prima, à *Fenomenologia do espírito*. (pp. 201-202)

Contrariamente à perspectiva de interpretação proposta aqui, também Pinkard, como grande parte da bibliografia, busca reconstruir o que seria a “real intenção” de Hegel (“tinha chegado em sua própria cabeça etc.”). E também não procura escapar ao pressuposto comumente aceito de que, em seu processo de produção, a *Fenomenologia* acabou por “fugir ao controle”²⁹. Mas, lida a contrapelo, essa sua reconstrução do processo de produção do livro ajuda a entendê-lo segundo a lógica que lhe é própria, como um modelo filosófico que não perde sua especificidade a não ser que seja neutralizado pelo recurso à obra posterior. E ler a contrapelo, nesse caso, envolve começar por um reparo que talvez possa permitir avançar na caracterização desse modelo filosófico dos “insucessos” de Hegel – para retomar a expressão irônica do próprio Pinkard.

A passagem citada afirma que o projeto da *Fenomenologia* “obviamente, começaria pela ‘consciência sensível imediata’”. A afirmação ganha em precisão se vier acompanhada de outra: o livro de 1807 não foi escrito para uma consciência (a “consciência natural”) que se encontraria no *nível teórico* do primeiro capítulo do livro, no nível teórico da figura da “certeza sensível”. Ao contrário, o texto da Introdução demonstra que o livro foi escrito para uma consciência *moderna*, dotada do que Hegel denomina representação natural do conhecer. Ou, como escreve Amelia Podetti (2007):

É certo: a *Fenomenologia* não descreve a primeira formação de conceitos, o salto do pré-conceitual ao conceitual; parte de um determinado nível de consciência, já muito avançado; não toma o processo desde sua origem primeira, mas o toma em um nível em que a existência bruta já foi transformada em substância espiritual;

²⁹ Cf. *Biography*, p. 227. O primeiro a utilizar a expressão recorrente da “perda de controle” para defender a ideia de que Hegel teria mudado sua concepção geral da *Fenomenologia* a meio caminho, no processo mesmo de redação, parece ter sido o já mencionado Theodor Haering (1934), em sua conferência “Entstehungsgeschichte der *Phänomenologie des Geistes*”, de 1933, retomada e criticada por Otto Pöggeler na década de 1960. Também interpretações jovem-hegelianas de esquerda costumam adotar esse pressuposto: “Hegel concebeu a *Fenomenologia do Espírito* como uma introdução ao seu sistema filosófico. Durante a execução do trabalho, entretanto, ele alterou o plano original. Sabendo que não conseguiria publicar o restante de seu sistema em futuro próximo, incorporou partes substanciais dele na sua introdução. As extremas dificuldades que o livro oferece se devem, em grande parte, a esse procedimento” (MARCUSE, 1978, p. 97; tradução modificada com base na versão inglesa de 1960, p. 93).

de como aconteceu essa primeira negação, a *Fenomenologia* não nos informa. (p. 117)

O comentário de Podetti reconhece um elemento capital na estruturação da *Fenomenologia*, habitualmente desconsiderado: a obra parte “de um determinado nível de consciência, já muito avançado”. Ao mesmo tempo, Podetti não entende esse ponto de partida como estruturante, mas antes como uma espécie de “lacuna” do livro de 1807. Um projeto como o de John McDowell, por exemplo, mencionado anteriormente, parte de premissa diversa, segundo a qual a pretensa lacuna do pré-conceitual ao conceitual é antes uma lacuna das pressuposições das interpretações de Hegel e não do próprio texto da *Fenomenologia*.³⁰

Uma maneira de “suprir” essa suposta “lacuna”, esse “salto do pré-conceitual ao conceitual”, é acrescentar à *Fenomenologia* uma teoria da “decisão” livre de filosofar, como faz, por exemplo, Bernard Bourgeois (1992). E a solução é tanto mais engenhosa porque pretende ser simultaneamente uma solução para outro intrincado problema, o do “começo” do filosofar³¹. Para isso, Bourgeois se apoia, entre outras evidências, no § 17 da *Enciclopédia*:

No que diz respeito ao *começo*, que a filosofia tem de fazer, ela parece em geral começar com uma pressuposição subjetiva, tal qual as outras ciências, a saber, parece ter de fazer de um objeto determinado – como é o caso, aliás, do espaço, do número e assim por diante, sendo neste caso o *pensamento* – o objeto do pensamento. No entanto, este é o livre ato do pensamento, o de se colocar no ponto de vista em que é para si mesmo e, com isso, *dá-se e engendra por si próprio o seu objeto* (W. 8, 62-63).

É um texto que contrasta com a perspectiva da *Fenomenologia*, como, por exemplo, na passagem do seu chamado “Prefácio” em que a qualidade de “primeira parte do Sistema da ciência” que é conferida ao livro vem justificada nos seguintes termos, essenciais para toda a interpretação desenvolvida aqui:

... o ser-aí do espírito como primeiro não é outro senão o imediato ou o começo, começo, entretanto, que não é ainda sua volta (*Rückkehr*) em si. O *elemento do ser-aí imediato* é, portanto, a determinidade por

³⁰ O que remete, por sua vez, à distinção fundamental visada pelo comentário de Podetti, aquela entre a fenomenologia hegeliana e a husserliana, diferença irreduzível que irá se estender, por exemplo, à leitura que Heidegger ou Gadamer fazem de Hegel.

³¹ Ver, por exemplo, BOURGEOIS (1992).

intermédio da qual essa parte da ciência se diferencia das demais.
(W. 3, 38; FE, 46)

Esse contraste de perspectivas entre a perspectiva do livro de 1807 e aquela da obra a partir de 1817 anima a proposta que se faz aqui de pensar a “desnaturalização” das representações não como o movimento típico de uma “decisão livre”, mas em termos da impulsão do “novo mundo”, do novo tempo da modernidade que vem carregado nos ombros dos exércitos napoleônicos. Essa a verdadeira fonte do “desespero” (§ 6 do texto da “Introdução”) e da “inquietação” (§ 8) que são marcas características de uma consciência que vive entre dois mundos, entre o mundo do Antigo Regime e o mundo da expansão napoleônica. O desespero e a inquietação são trazidos pela necessidade de se posicionar em relação a um exército ao mesmo tempo invasor e promotor da plenitude dos potenciais da modernidade.

Ao mesmo tempo, propõe-se aqui entender a *Fenomenologia* segundo a diretriz de uma negação determinada que parte de um “determinado nível de consciência, já muito avançado”, como afirma o trecho de Podetti citado. A interpretação de Podetti é uma exceção na literatura. Embora relativamente trivial, o mero fato de a *Fenomenologia* não começar por seu primeiro capítulo, mas por sua Introdução, é um elemento estrutural muito raramente enfatizado e ainda mais raramente mobilizado por interpretações como desempenhando o papel estruturante que ainda desempenha. Não há dúvida de que, como nenhum outro, o texto da Introdução à *Fenomenologia* é emblemático do grau de elaboração que estabeleceu precisamente o caminho fenomenológico em seu conjunto, e a “certeza sensível” como sua primeira estação, em particular.

Sem essa pressuposição, não se consegue compreender as diretrizes fundamentais do projeto fenomenológico tal como caracterizado aqui. A primeira delas é a do comportamento receptivo, vale dizer, a ideia de tomar o objeto tal como se apresenta, sem impor previamente condições para sua “objetividade”.³² Uma segunda diretriz deriva do próprio ponto de partida: se a

³² Segundo a formulação de Lukács em *História e consciência de classe*: “há que não esquecer que imediatidade e mediação são já momentos de um processo dialético em que cada etapa do ser (e da atitude de compreensão frente a ela) tem a sua imediatidade, no sentido da *Fenomenologia*; em relação ao objeto imediatamente dado temos de ‘nos comportar de modo igualmente imediato ou receptivo, sem nada alterar, portanto, na maneira como se oferece’. A única maneira de sair desta imediatidade é a gênese, a ‘produção’ do objeto. No entanto, isso já pressupõe que *se mostram* as formas de mediação nas e pelas quais se sai da imediatidade da existência dos objetos dados *como princípios estruturais de construção e como tendências reais dos próprios objetos*, que, portanto, gênese em pensamento e gênese histórica coincidem segundo o seu princípio” (1988, p. 276). Não por

autocompreensão de uma época deve ser tomada “como se dá” e se ela está ligada estruturalmente a tendências históricas de desenvolvimento, buscar os elementos estruturantes do pensamento de uma época é, ao mesmo tempo, mostrar essas mesmas tendências históricas em seu processo de formação. Como terceira diretriz de uma ideia de autocompreensão assim formulada desponta um modelo que seria equivocado pretender reduzir a algo como uma “teoria do conhecimento” ou a uma “epistemologia”³³. O que está em causa é a realização do projeto teórico-político da modernidade, o projeto do Esclarecimento, como efetivação da liberdade³⁴.

A quarta diretriz por mencionar diz respeito ao nervo da argumentação desenvolvida neste trabalho. Trata-se de um modelo em que ganham destaque a negação determinada da teoria mais avançada disponível e o diagnóstico de época que o acompanha, ficando a produção do Sistema como horizonte³⁵.

último, essa atitude receptiva caracteriza mais amplamente a Teoria Crítica desde os escritos inaugurais de Max Horkheimer na década de 1930. Uma interessante reconstrução do projeto da *Fenomenologia* que procura qualificar essa atitude passiva (a aparente incongruência dessa expressão diz muito sobre o pensamento de Hegel) em sua relação tanto com a imediatidade quanto com a necessidade de tomar parte do processo (e não apenas observar) pode ser encontrada em John Russon (2011). Independentemente do fato de Russon interpretar a *Fenomenologia* em unidade com a obra posterior, é possível encontrar fórmulas de grande agudeza, como, por exemplo: “é preciso se fazer apropriadamente receptiva, e isso não é o mesmo que remover a perspectiva. Em outras palavras, o objeto requer de nós que sejamos ativas de determinadas maneiras para poder recebê-lo, para podermos ser passivas. Tal passividade, entretanto, não é o abandono da inteligência, do esforço, ou do aprendizado, mas é antes uma passividade tornada possível pelo mais rigoroso engajamento” (p. 50).

³³ Razão pela qual parece altamente parcial, para dizer o mínimo, tanto a formulação do problema quanto a resposta que lhe dá Andreas Graeser em seu Comentário ao texto da Introdução: “permanece questionável se a exposição de Hegel da chamada representação natural oferece uma compreensão inteiramente adequada da teoria do conhecimento. Pelo menos em relação a Kant dúvidas podem surgir” (1993, p. 32).

³⁴ “Sobretudo a *Fenomenologia do espírito* se deixa naturalmente compreender como uma crítica motivada por um diagnóstico de tempo a tais figuras modernas de consciência, a modelos de liberdade limitados, com suas consequências patológicas” (Axel Honneth, 2007, esp. p. 82; 2001, esp. p. 50).

³⁵ Essa caracterização se aplica a fortiori ao texto da Introdução à *Fenomenologia*, já que ele não apenas fez parte do primeiro lote concluído como foi também *impresso* um ano antes do restante. Esse reposicionamento dos textos em vista de uma nova interpretação atinge, por sua vez, a pretensão de certas afirmações bastante famosas do chamado “Prefácio” à *Fenomenologia*, habitualmente pensadas a partir da obra de maturidade. Refiro-me a passagens como: “A verdadeira figura em que a verdade existe só pode ser o seu sistema científico” (W. 3, 14; FE, 27); ou: “O verdadeiro é o todo” (W. 3, 24; FE, 36); ou ainda: “o verdadeiro só é efetivo como sistema” (W. 3, 28; FE, 39). Na perspectiva interpretativa proposta aqui, a pretensão sistemática se apresenta como “negação determinada” (como diz o § 7 do texto da Introdução) da “representação natural” (segundo o § 1 do mesmo texto) que tem por horizonte a construção do Sistema, ou seja, que tem

Adorno uma vez caracterizou a teoria de maturidade de Marx como “*systemähnlich*”, “semelhante a um sistema” (1986b, p. 359; 1986c, p. 66)³⁶. Uma caracterização semelhante poderia convir ao modelo filosófico da *Fenomenologia do espírito*: em negação determinada do conhecimento disponível em sua época³⁷, também Hegel apresentou na *Fenomenologia* uma “teoria semelhante a um sistema”, segundo o procedimento que o texto da Introdução denomina “apresentação do saber fenomênico” (§§ 4 e 5).

*
* * *

O primeiro bloco de parágrafos (§§ 1-4) da Introdução realiza uma tradução desde um vocabulário inicial do “conhecer” para um novo vocabulário, o do “saber”. Essa tradução e reformulação do problema inicial se dá de maneira a evitar o “contrassenso” da “representação natural”. O que Hegel circunscreve com a expressão “representação natural” não representa uma mera *opinião*, sem mais. Não é “uma” opinião, mas *a* opinião: a representação natural é súpula da

por objetivo desbloquear as limitações autoimpostas pelo diagnóstico de tempo mais avançado da filosofia moderna e, com isso, liberar os potenciais cognitivos e práticos próprios do projeto moderno. Mas, segundo as condições intelectuais de produção da *Fenomenologia*, nem a *Lógica* muito menos o Sistema estavam dados, mas se punham antes como horizonte sistemático. Não é por acaso, portanto, que o velho Hegel, dedicado nos últimos meses de sua vida a revisar o texto de 1807, tenha feito a seguinte anotação (marcada como item “b”): “determinar ulteriormente objeto por si, *Lógica*, *por detrás* da consciência” (GW. 9, 448).

³⁶ Na medida em que as mudanças estruturais do capitalismo apontadas por ele seguiriam impedindo a utilização de um diagnóstico de tempo e de um modelo teórico em moldes semelhantes àquele de Marx, Adorno buscará um novo modelo, capaz de substituir esse de uma “teoria semelhante a um sistema”, a ser apresentado sob forma de uma dialética negativa. Isso vai de par com a demonstração de que Marx teria concedido a Hegel muito mais do que a Teoria Crítica deveria conceder, argumento que concerne essencialmente ao decalque da *Lógica* hegeliana em *O Capital* (sobre esses temas, ver meu *A dialética negativa de Theodor W. Adorno*, 1998). Não parece haver registro, entretanto, de que Adorno aproxime esse modelo que atribui a Marx daquele da *Fenomenologia*, como se faz aqui. Outro caminho ainda foi o seguido pelo paradigma pós-habermasiano, que pode ser caracterizado como “reconstrutivo”. Consulte-se a esse respeito o conjunto de contribuições ao volume Marcos Nobre e Luiz Repa (2012), e o já citado Marcos Nobre (2013).

³⁷ Entendo que a caracterização da *Fenomenologia* por Georg Bertram (2017), segundo ele aplicada especialmente ao texto da Introdução, também aponta para esse sentido: “Ela [a *Fenomenologia*] não desenvolve sistematicamente uma posição própria, mas antes ordena outras posições de uma maneira [*Art und Weise*] sistemática. No entanto, essas posições enquanto tais frequentemente não são claras em termos de poderem ser atribuídas a filósofos específicos; levam em conta também em sentido mais amplo teorias de ciência natural, como a teoria da gravitação newtoniana, e eventos históricos como a Revolução Francesa” (p. 16).

filosofia moderna. Trata-se, antes de tudo, da posição que toma essa representação natural em relação à “coisa mesma”, ao “que em verdade é” (§ 1). Segundo a representação natural, “o que em verdade é” só pode ser alcançado segundo a exigência de exame prévio de nossa própria capacidade de alcançar a verdade.

Ao mesmo tempo, Hegel não pretende substituir a “representação natural” por outra posição dogmática qualquer. O que se mostra primeiramente é que a *verdade* afirmada pela representação natural é uma *pretensão de verdade*, ou seja, de um *saber*. Nesse processo, torna-se um saber que não se põe mais de maneira solitária, como único pretendente à verdade. Mostrada sua natureza de saber, a representação natural passa a confrontar seu rival, aquele saber que, ao contrário dela, rejeita a separação entre “conhecer” e “absoluto” e afirma que “somente o absoluto é verdadeiro, ou, somente o verdadeiro é absoluto” (§ 3).

É essa reformulação do problema inicial em termos da contraposição entre saberes o que explica, por sua vez, por que o bloco seguinte de parágrafos (§§ 5-8) seja dedicado à “consciência”. Porque o resultado do primeiro grande movimento argumentativo da Introdução é a compreensão de que só é possível afastar o dogmatismo e a contraposição entre saberes por meio da produção dos conceitos, da produção da verdade. E o sujeito dessa produção só pode ser a consciência que carrega o saber. Todo o próximo bloco de parágrafos é dedicado à determinação da posição da consciência no processo de produção da verdade.

É nesse sentido que não se pode caracterizar a manifestação da ciência como algo fixo do qual se possa dizer uma vez por todas que é, desde sempre e em sua aparição única, manifestação do absoluto enquanto tal³⁸. Ou seja: a manifestação própria à ciência não pode ser outra do que a *apresentação da própria ciência*, aquilo que faz dela saber absoluto³⁹, quer dizer, a *produção* do absoluto. Sendo assim, cada etapa da apresentação em que o absoluto se manifesta não é capaz de contê-lo todo, e, no entanto, é manifestação *do* absoluto e, como manifestação, negação do absoluto que a manifestação nela mesma não pode conter.

Esse o sentido mais amplo da passagem: “A ciência, entretanto, tem de se libertar dessa aparência, e disso é capaz apenas mediante virar-se contra ela”. É a sua explicitação que conduz ao resultado mais geral do final deste parágrafo 4

³⁸ Esse problema ressurgirá, reformulado, quando do exame do problema do “padrão de medida”, no bloco de parágrafos 9 a 13.

³⁹ Note-se que a expressão “saber absoluto” ocorre apenas em dois momentos na *Fenomenologia*: no parágrafo 17 da “Introdução” e no último capítulo do livro.

do texto da Introdução: “Com este fundamento, deve se proceder aqui à apresentação do saber fenomênico”. Tal é o movimento que leva da “*Vorstellung*”, a representação, à “*Darstellung*”, à apresentação⁴⁰.

Segundo o texto da Introdução, é característico da consciência natural que “o que é realização do conceito (“*Realisierung des Begriffs*”) vale para ela [a consciência, MN] antes como perda de si mesma” (§ 6). Ora, no último capítulo do livro, “O saber absoluto”, essa realização já conta como efetivada também para a própria consciência que fez o percurso fenomenológico.⁴¹ Em que sentido, portanto, seria lícito dizer, como se faz na interpretação proposta aqui, que a “apresentação do saber fenomênico”, característica da perspectiva da consciência, alcança até o final do livro, até o momento em que a consciência já se purificou em espírito? Em que sentido se poderia legitimamente dizer que essa “apresentação do saber fenomênico” não deveria ser já declarada encerrada no momento mesmo em que se passou à seção “O espírito”, já desde o capítulo VI da *Fenomenologia*, portanto?

Essas perguntas dirigem o esforço de fundamentação da perspectiva interpretativa defendida aqui. Ao mesmo tempo, trata-se de um esforço de fundamentação que depende de uma caracterização da *Fenomenologia* como obra *programática*. É possível pensar esse programa de maneira um pouco mais determinada sob pelo menos dois aspectos. Num primeiro aspecto, bastante genérico e já mencionado, pode-se discernir um programa que atesta a intenção sistemática do livro. Esse aspecto enfatiza uma ideia do sistema como horizonte

40 Outro momento em que se concentram as críticas de Heidegger a Hegel em sua análise da Introdução (o outro sendo a passagem da “metáfora do visgo” do § 1 do texto). Cf. Heidegger (1992). Como bem sintetiza Bernard Mabille (2004, pp. 206ss): “A *démarche* de Heidegger (...) põe em questão a *Darstellung* de Hegel em dois planos. De uma parte, segundo o esquema da interpretação historial que vê na *Darstellung* um conceito sintomático da ‘metafísica absoluta’; de outra parte, segundo as próprias exigências hegelianas de apontar como cerne dogmático os pressupostos que não são expostos à contradição. Ora, para Heidegger, é a *Darstellung* que é pressuposição – pressuposição que se atém a uma tese mais originária e impensada na ‘metafísica determinada como ontoteologia’ em Hegel: o fato de o absoluto nos seja sempre presente” (206). E ainda: Heidegger vai “se esforçar (*s’employer*) para mostrar que a *Darstellung* não passa de uma figura da *Vorstellung*” (207). Ambas as linhas críticas desenvolvidas por Heidegger dependem de uma leitura da *Fenomenologia* a partir de certa interpretação da obra posterior que soterra em muitos momentos o texto da Introdução sob o peso desse esquema prévio de interpretação.

41 “Esta figura última do espírito, o espírito, que dá seu conteúdo completo e verdadeiro, ao mesmo tempo a forma do si, e, mediante isso, realiza da mesma maneira seu conceito ao permanecer em seu conceito nessa realização [*dadurch seinen Begriff ebenso realisiert, als er in dieser Realisierung in seinem Begriff bleibt*], é o saber absoluto; este é o espírito que se sabe na figura do espírito, ou o *saber conceituante*” (W. 3, 582).

teórico, traçado com base na reconstrução do projeto moderno em termos da negação determinada de sua “representação natural”.

O segundo aspecto do programa é o de determinar a *Fenomenologia* como um *work in progress*, cuja síntese e mapa seria a Introdução. A tese central aqui é a de que o programa presente na *Fenomenologia* é enfeixado por uma noção de *experiência da consciência* que alcança até o “saber absoluto”, passando pelo “espírito” e pela “religião”, algo dificilmente conciliável com o Sistema a partir da primeira edição da *Enciclopédia*. Na obra de Hegel, a dificuldade de encontrar o lugar para uma teoria da experiência que não fique soterrada sob o peso do sistema tal como se configurou a partir da *Enciclopédia* se confunde com aquela de encontrar o *lugar próprio* da *Fenomenologia*⁴². Tal dificuldade, como já mencionado, tem pelo menos dois aspectos bastante distintos: tanto aquele relativo à *composição* do livro de 1807 quanto o do problema *arquitetônico* mais geral da sua integração coerente ao sistema posterior.

É longa, intrincada e complexa a história da controvérsia em torno da composição da *Fenomenologia*⁴³. Concentrar-se no processo de composição de livro costuma ser uma estratégia para tentar fundamentar factualmente o caminho de perscrutar as “verdadeiras intenções” de Hegel ao redigi-lo. Mas também essa estratégia não vem sem problemas, já que não consegue chegar a resultados que podem ser considerados definitivos segundo seus próprios

⁴² Adorno sustenta que a absolutização do Estado na *Filosofia do direito* — “como se a dialética tivesse ficado aterrorizada consigo mesma” — se deve ao fato de que “certamente sua [de Hegel] experiência se assegurou do limite da sociedade burguesa, presente em sua tendência própria, mas, no entanto, como idealista burguês, ele se manteve aquém do limite porque não viu diante de si nenhuma força histórica real além desse limite. Não pôde dominar a contradição entre sua dialética e sua experiência: foi apenas isso que fez do crítico alguém afirmativo” (1986, pp. 317-318). Essa “contradição entre sua dialética e sua experiência” está presente em todas as fases da obra de Hegel, mas se mostra de maneira peculiar e particularmente aguda na *Fenomenologia*, quando estava em questão a expansão napoleônica, e não ainda a Restauração, sob a égide da qual foi escrita a obra posterior.

⁴³ Um percurso textual sumário, mas exemplar, começaria pelo artigo de Theodor Haering (1934) e o já mencionado trabalho de Glockner, na primeira metade da década de 1950 (1968, vol. 2), indo até o livro de Eckart Förster (2012), passando então por Hermann Schmitz (1957), Otto Pöggeler (1973; publicado originalmente em 1966), Hans Friedrich Fulda (1973; também publicado originalmente em 1966), Johannes Heinrichs (1974), Gustav-H. H. Falke (1996) e Michael N. Forster (*Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, obra citada, esp. capítulo 13). Tudo isso sem esquecer, naturalmente, as observações dos editores das obras completas de Hegel realizada para a Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, os *Gesammelte Werke* (Hamburgo: Felix Meiner), especialmente os *Jenaer Systementwürfe II* (GW 7, 1971), os *Jenaer Systementwürfe III* (GW 8, 1976) – editados por Rolf-Peter Horstmann, e a própria *Fenomenologia do espírito* (GW 9, 1980), editada por Wolfgang Bonsiepen e Reinhard Heede.

termos. Mais que isso, essa estratégia de abordagem não consegue atingir aquilo que se toma aqui como sendo a peculiaridade da *Fenomenologia*, a especificidade da obra e não da disposição mental de seu autor ao escrevê-la.

A reformulação da perspectiva de leitura proposta aqui busca demonstrar que, embora relevantes e conectadas na literatura hegeliana, essas dificuldades aparentemente intransponíveis não atingem uma interpretação centrada nas condições intelectuais de produção da *Fenomenologia*. Não há, portanto, ligação direta entre o estabelecimento de qual seria afinal o programa presente na *Fenomenologia* e o problema da sua compatibilidade com o sistema na formulação que recebeu a partir de 1817. Mas, para trazer à luz em sua inteireza a *Fenomenologia* como um modelo filosófico autônomo, ainda há um elemento a ser desenvolvido: o da natureza do projeto e do programa do livro de 1807.

Esse passo se dá mediante o endosso de aspectos da interpretação mais recente de Hans-Friedrich Fulda do livro de 1807 (2008a)⁴⁴ concordantes com suas condições de produção, tal como se entende essa expressão aqui. Sem que seja necessário subscrever todas as teses interpretativas de Fulda, é suficiente concordar com sua caracterização da *Fenomenologia* como um *work in progress*, tomando em larga medida a Introdução como programa e o restante do livro como sua implementação (mesmo se o autor insiste em que esses momentos estão “profundamente entrelaçados” e não podem ser rigidamente separados). Em sua argumentação, FULDA (1965) faz uma autocrítica da posição que tomou em seu livro clássico sobre o problema de uma introdução na *Ciência da lógica* de Hegel⁴⁵. Contrário a leituras “genéticas”, já que só dessa perspectiva seria possível supor e demonstrar uma ruptura representada pela *Fenomenologia* em seu processo de composição, Fulda considera que, desse ponto de vista, suas objeções eram corretas (mesmo se isso não lhe parece tão importante no momento em que escreve). Mas entende que, ao descartar a perspectiva genética, escapou-lhe também a questão decisiva, que é a de saber como seria possível uma conclusão bem-sucedida da *Fenomenologia* sem a pressuposição da lógica e do sistema das

⁴⁴ A esse respeito, ver também de FULDA (2008b).

⁴⁵ FORSTER (1998; esp. pp. 273-4) criticou com bastante vigor a posição de Fulda nesse livro. No que diz respeito à interpretação que se propõe aqui, a posição de Forster é peculiar, já que (em consonância com Kenneth Dove) procura defender a independência da *Fenomenologia* em relação à “Ciência Hegeliana” (cap. 6, p. 274, em especial), ao mesmo tempo que procura mostrar que o livro de 1807 não foi fundamentalmente reinterpretado ou desvalorizado pelo Hegel posterior. Forster também produz, dessa maneira, uma particular compatibilização com a obra enciclopédica (ver esp. o cap. 18).

ciências filosóficas que ela organiza⁴⁶. É nesse sentido determinado, ainda que não de todo coincidente com a formulação de Fulda, que é pensado aqui o modelo da *Fenomenologia*.

Em síntese, a questão principal para Fulda é a seguinte: “O que é o saber absoluto *fenomênico* e por que ele surge; o que é feito dele no transcurso do autoexame da consciência, na qual ele aparece – com que resultado concordante para a consciência e para nós?”⁴⁷. Nesse momento surge com mais clareza o vínculo entre a *reconstrução do projeto moderno* – que é o único elemento a servir de fato como ponto de partida da *Fenomenologia* – e o *programa* do livro, abreviado sob a expressão “apresentação do saber fenomênico”. Ou pelo menos é dessa maneira que se interpreta aqui a seguinte passagem de Fulda, em que o texto da Introdução surge como expressão por excelência desse programa:

Conceituando seu programa por meio de uma ‘Introdução’ à *Fenomenologia*, Hegel, em contraste com Kant, não quer ‘delinear’ (‘design’) a ‘Ideia’ e, com ela, todo o contorno ou plano de uma disciplina metafísica que se segue ao prolegômeno ‘de maneira arquitetônica’, i.e., segundo princípios. Ele nem mesmo esboça uma ideia completa da ciência filosófica em que supostamente deve se tornar a *Fenomenologia*, como também não esboça um conceito de sua relação com a filosofia semelhante à *Crítica da razão pura* de Kant. Será que isso representa simplesmente a crueza do plano de Hegel para a obra, ou não seria antes um conceito preciso da tarefa de uma introdução ao programa de uma apresentação do saber fenomênico? A plausibilidade tanto do programa como de sua composição só estaria corrompida se pressuposições conceituais fossem invocadas desde o início, pois estas requereriam um vestibulo ulterior ou criariam a suspeita de que a empresa projetada só é persuasiva com pressuposições dogmáticas. É completamente apropriado para Hegel formular o programa de sua *Fenomenologia* na base mínima da ‘apresentação do saber fenomênico’ e desenvolver esse programa por meio de uma série de etapas até aquela de uma ‘Ciência da experiência da consciência’, e então, seguir, em um caminho ainda mais longo, que compreende o conjunto da *Fenomenologia*, até a ‘ciência do saber fenomênico’ e, por fim, até a ‘Ciência da Fenomenologia do Espírito’. (2008b, pp. 27-28)

O “conceito preciso da tarefa” (ou seja, o *programa* da *Fenomenologia*) está ligado de maneira inextricável à reconstrução do projeto moderno, que é a efetiva

⁴⁶ FULDA (2008a), p. 603, nota.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 606.

base a partir da qual se coloca a própria tarefa. Consequentemente, portanto, segundo a tese de Fulda, o capítulo “O saber absoluto” pertence legitimamente e por muito boas razões à “apresentação do saber fenomênico”⁴⁸, o que contradiz praticamente toda a literatura disponível, desde Habermas até Ludwig Siep, passando por Jean Hyppolite, Pierre-Jean Labarrière e Herbert Schnädelbach, apenas para dar alguns exemplos⁴⁹.

A fim de tentar resumir toda essa histórica série de severas objeções ao último capítulo da *Fenomenologia*, basta lembrar um problema sistemático recorrentemente apontado nas críticas, qual seja, o da compatibilização entre a presença da “consciência” e da “experiência” em um momento da apresentação em que esses dois elementos já “deveriam” ter sido inteiramente purificados em “espírito”, em que falar em “consciência” ou “experiência” deveria se fazer de maneira meramente metafórica ou então à maneira da rememoração de momentos precedentes ao do “saber absoluto”, momento “onde o saber não carece mais de passar além de si mesmo, onde se encontra a si mesmo e onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito”, como anuncia o § 8 do texto da Introdução à *Fenomenologia*.

Uma maneira de soletrar a tese fundamental de Fulda nos termos em que ela é apropriada aqui seria mediante o exame de uma passagem do final da *Fenomenologia* como a seguinte:

...a consciência, na ordem em que suas figuras se encontraram para nós, já chegou há muito, de um lado, aos momentos singulares das figuras em questão, de outro lado, à sua reunião, antes que também a religião tenha dado a seu objeto a figura da consciência de si efetiva.

⁴⁸ Outra versão dessa exposição pode ser encontrada em FULDA (2012). Note-se que, em sua análise do capítulo “O saber absoluto”, Fulda faz questão de utilizar em sua literalidade os termos empregados por Hegel na Introdução, de modo a marcar a todo momento o paralelismo entre o “programa” e sua “implementação”. Até onde sei, a proposta de Fulda, adotada aqui com respeito a esse aspecto preciso da interpretação, não foi objeto de grande debate. Um dos poucos posicionamentos explícitos — contrário a essa proposta interpretativa, no caso — pode ser encontrado em BERTRAM (2017), ver especialmente a p. 283, nota.

⁴⁹ FULDA (2008a), pp. 601-603. Ainda assim, merece lembrança aqui o fato já mencionado de que talvez seja possível interpretar pelo menos parcialmente a posição de LABARRIÈRE (1968) como sendo convergente com a de Fulda e, portanto, convergente sob esse aspecto com a defendida aqui: “a *Fenomenologia do Espírito* não podia ‘introduzir’ de maneira válida no Sistema senão na medida em que ela dispõe da mesma amplitude e do mesmo peso deste; com efeito, é necessária toda a força do Espírito — tal como será exposta por ela mesma no Sistema — para arrancar a consciência de seu dualismo primeiro” (p. 51).

Ainda não foi mostrada a reunião dos dois lados; é ela que conclui esta série de figurações do espírito? (W. 3, 579)

O “saber absoluto” é tanto a última da série de figuras da consciência como a conclusão da série de figurações do espírito. Dizer que ainda se trata de uma figura da consciência significa afirmar que há ainda um movimento dialético a ser realizado pela própria consciência, movimento que será por fim “a reunião dos dois lados”, concluindo, dessa maneira, também a série de figurações do espírito.

Sob esse aspecto preciso, o comentário de Bernard Rousset (1977) a respeito dessa passagem pode ser esclarecedor:

De fato, depois de ter assim diferenciado as duas vias da reconciliação da consciência com a consciência de si, Hegel põe o problema que ainda lhe resta para resolver a fim de terminar a *Fenomenologia do espírito* e para responder assim à interrogação de seu tempo, o tempo de sua unificação: como o ser em si dessa unidade, tal como representado na religião revelada, e sua existência para si, tal como efetivada na convicção moral, podem se unir no ser existente do espírito que se sabe enfim ele mesmo ‘como ele é em si e para si’? Até este momento, tínhamos permanecido em uma alternativa entre a representação religiosa do espírito e o trabalho histórico da consciência que, longe de dar essa unificação, ‘ainda não a mostra’: é preciso, portanto, ‘concluir essa série de figuras do espírito’ pela análise descritiva daquela que contém essa unificação. (p. 152)

Seguindo a interpretação de FULDA (2008a), não há como entender passagens cruciais de “O saber absoluto” como a mencionada senão mediante a defesa da seguinte tese:

Gostaria de defender o capítulo sobre o saber absoluto como (segundo o programa hegeliano) uma parte integrante genuína de uma apresentação do saber fenomênico; mais precisamente: como seu fecho, no qual se trata ainda da mesma maneira da experiência da consciência. (p. 603)

Dito de outra maneira, trata-se de formular uma pergunta (a ser respondida afirmativamente) e uma hipótese (desenvolvida em seu texto): porventura o programa da *Fenomenologia* “não teria continuidade mesmo ainda no último capítulo”, quer dizer, ainda aí não estamos lidando “com a apresentação de uma

consciência 'natural', i.e., não científica, cujo autoexame podemos ver e depreender, se também essa consciência, depois de certo movimento dialético, ainda é obrigada a ir além de si mesma"?⁵⁰ Não por último porque, segundo o texto de Hegel, trata-se ainda ali, no final do livro, de reafirmar que "nada é *sabido* que não esteja na *experiência*"⁵¹.

Levar a sério o fato de que a experiência alcança até o "saber absoluto" significa dizer que – no projeto e no programa da *Fenomenologia*, pelo menos – também a consciência guarda sua posição no elemento do espírito. Isso é um contrassenso do ponto de vista das interpretações habituais de Hegel, que vedam essa possibilidade como "finitização do espírito", como uma compreensão meramente "consciencial" do espírito. Na interpretação defendida aqui, dizer que a "apresentação do saber fenomênico" alcança até o "saber absoluto" significa dizer que também a consciência tem uma figura espiritual, ainda realiza a experiência no elemento do espírito.

Mas, segundo a tese mais geral proposta aqui, é preciso acrescentar – e, nesse sentido, já estamos para além da interpretação de Fulda – que esse programa foi realizado em uma circunstância em que o Sistema da ciência a ser "introduzido" pela sua "primeira parte" ainda se encontrava ele mesmo em estado de esboço. O modelo filosófico da *Fenomenologia* apresenta, portanto, pelo menos dois traços característicos: o de um *work in progress* em sentido mais restrito, que resultou no próprio livro publicado, e o de um *work in progress* em que um "Sistema da ciência" a ser produzido permanece como horizonte, configurado em um diagnóstico de tempo de intenção sistemática.

*
* *

Com isso, entendo ser possível agora tentar "reconectar" o que o "renascimento hegeliano" desconectou. Religar Hegel a Marx nesses novos termos busca incorporar pelo menos em parte alguns dos feitos interpretativos do "renascimento hegeliano" que, a meu ver, permitiram vislumbrar pontos de

⁵⁰ *Ibid.*, p. 606.

⁵¹ W. 3, 585; FE, 539. Em seu ensaio "Teor de experiência" também Adorno cita essa passagem decisiva do final da *Fenomenologia* para se contrapor à leitura que Heidegger faz de Hegel (1986, p. 295). E, no entanto, Adorno não tira nenhuma consequência do fato de que essa afirmação se encontra já no capítulo "Saber absoluto", elemento de grande importância para a leitura que se propõe aqui.

contato antes encobertos e, por isso mesmo, inexplorados. E não apenas isso. Com a devida mediação de Marx, uma reconexão nesses termos permite repensar sob aspectos importantes a Teoria Crítica em sua história e atualidade.

Para isso, considero necessário começar pela releitura e revisão de uma caracterização tão interessante e frutífera da filosofia hegeliana como a de Habermas, por exemplo. A caracterização habermasiana foi realizada ainda em um ambiente intelectual em que Hegel era, em grande medida, lido como um apêndice de Marx. Isso não impediu que Habermas tenha apresentado uma leitura de Hegel que foi muito além desse quadro limitado.

Segundo Habermas, Hegel concebe a razão como “poder da unificação” com o intuito de se opor às “subjetividades” da razão moderna. Essa maneira de apresentar o problema, segundo Habermas, faz com que Hegel opere em um campo teórico delimitado por dois grandes marcos. Em primeiro lugar, a filosofia hegeliana não pode ignorar a revolução kantiana, de modo que dessa necessidade de unificação nasce um novo instrumento, a dialética, esforço de reconstituição de uma razão e de um mundo cindidos. Por outro lado, essa dialética tem no seu coração o problema da modernidade, que não é outro senão o do Esclarecimento e de suas experiências históricas concretas.

Daí que Habermas escreva:

O que encorajou Hegel a *pressupor* um poder absoluto de unificação foram, portanto, menos argumentos do que experiências históricas vividas – a saber: aquelas experiências de crise da história de seu tempo que ele reuniu e elaborou em Tübingen, Berna e Frankfurt, e que levou consigo para Jena. (2000, p. 35)⁵².

Habermas pretende mostrar que a solução hegeliana da maturidade – i.e., segundo sua visão, da *Fenomenologia do espírito* em diante – significa uma desagudização da crítica, resultado este que irá marcar a posteridade e,

⁵² Do período de Jena datam os primeiros escritos publicados, entre os quais aquele do qual Habermas retirou a expressão “poder de unificação”, *Diferença dos sistemas de filosofia de Fichte e de Schelling* (conhecido como *Differenzschrift*): “Quando o poder de unificação desaparece da vida dos homens e os opostos perderam sua relação viva e de ação recíproca, ganhando independência (*Selbständigkeit*), surge o carecimento (*Bedürfnis*) da filosofia” (W. 2, p. 12). São também desse período *Fé e saber*, além do texto sobre o tratamento científico do direito natural e do artigo sobre a essência da crítica filosófica. Desse período datam ainda os primeiros esboços de um “Sistema da ciência” e as anotações referentes aos cursos proferidos por Hegel entre 1802 e 1806, publicados postumamente.

indiretamente, será um dos elementos importantes a explicar o esgotamento do projeto moderno fundado no “paradigma da filosofia da consciência”.

Independentemente do interesse de seus desdobramentos, essa crítica de Habermas a Hegel parece antes de tudo desnecessariamente unilateral, já que enfatiza unicamente o aspecto *conservador* da filosofia de Hegel a partir da publicação da *Fenomenologia*, o que resulta, por exemplo, em uma leitura da ideia de “fim da história” que não está à altura da complexidade que o próprio Habermas confere à filosofia da modernidade hegeliana – da qual ele próprio parte, inclusive⁵³.

Importa aqui, antes de tudo, qualificar o adjetivo “conservador”, o que Habermas não faz em nenhum momento, diga-se. Na interpretação defendida aqui, “conservador” é sinônimo de “reformista” e se opõe ao padrão estabelecido pela *Fenomenologia*, considerada aqui como uma obra inextricavelmente ligada ao expansionismo bélico napoleônico, portador, para Hegel, de uma modernidade livre das amarras do Antigo Regime e instauradora da institucionalidade propriamente moderna. Isso tem por consequência colocar em questão o *momento* da trajetória intelectual de Hegel em que a virada se dá: para Habermas, tal se dá a partir da *Fenomenologia do espírito*; aqui, a passagem para o posicionamento reformista é concomitante ao declínio e à posterior derrota definitiva de Napoleão Bonaparte.

Não por último, essa diferença se mostra em uma sintomática quebra de raciocínio por parte de Habermas em sua caracterização da obra hegeliana a partir da *Fenomenologia*. Após ter caracterizado Hegel como o filósofo por excelência da modernidade, tendo feito com que cada fase de seu período de juventude correspondesse a diferentes diagnósticos de época e, portanto, a diferentes soluções teóricas, Habermas acabe por caracterizar toda a obra a partir de 1807 como um *continuum*, como um desdobramento *único*, ainda que com ajustes, de *um mesmo* projeto. A própria caracterização habermasiana do percurso de Hegel imporia a observância da tese de que mudanças no diagnóstico de tempo devem corresponder a mudanças de modelo filosófico. Em nenhum momento, no entanto, Habermas dá sequer indicações de por que se deveria pressupor essa estabilidade e constância no diagnóstico de época de 1807 em diante. Tal pressuposto é tomado como autoevidente.

⁵³ Um reparo preciso e conciso a esse tipo de crítica unilateral pode ser encontrado em KERVÉGAN (2000), especialmente, pp. 241-243.

E, no entanto, são conhecidas e documentadas as importantes divergências entre o projeto de Sistema da ciência que a *Fenomenologia* tem em seu horizonte e o rumo que tomou o desenvolvimento de Hegel a partir da *Enciclopédia*. Seguir de maneira consequente o raciocínio proposto pelo próprio Habermas exigiria pelo menos supor que tenha havido uma relevante mudança de diagnóstico de tempo entre o universo de 1807 e aquele da segunda metade da década de 1810. Não sendo possível apresentar aqui em detalhe essas decisivas mudanças de diagnóstico de tempo que ocorrem após a publicação da *Fenomenologia* – ao longo da primeira metade da década de 1810, em especial – faz-se necessário ao menos indicá-las em suas grandes linhas, de maneira a ajudar a esclarecer, por contraste, o horizonte da obra de Hegel em que se move a interpretação do texto da “Introdução” à *Fenomenologia* defendida aqui. Apresentar as razões que levaram Hegel a abandonar o diagnóstico de época próprio da *Fenomenologia* em favor daquele que por fim veio a configurar sua filosofia de maturidade – cuja primeira fase, pelo menos, se cristalizou em torno da *Filosofia do direito*, de 1821 – é o mesmo que mostrar a diferença entre o que se chama aqui de “modernidade napoleônica” (como sedimentação institucional da Revolução Francesa) e uma “modernidade normalizada” (típica do período da Restauração, cujo marco inaugural é o Congresso de Viena, encerrado em 1815).

É nesse sentido que entendo a caracterização que deu PINKARD (2000) da primeira edição da *Enciclopédia*:

“Apesar da *Fenomenologia* ter sido o que o próprio Hegel descreveu como sua ‘viagem de descoberta’, a *Lógica* se tornou mais e mais para ele o principal instrumento para repensar e assegurar a racionalidade da vida moderna. Antes da criação por Napoleão da nova Alemanha, Hegel tinha clamado por uma nova ordem. Agora, tendo visto seu clamor respondido – mesmo que não completamente e certamente não nos seus detalhes – ele passou crescentemente a se interessar em defender e reformar essa ordem face àqueles que tomou como seus inimigos. Isso mudou suas preocupações filosóficas de maneira ainda mais fundamental, na direção de construir seu ‘sistema’ com base na *Lógica*, pois, mesmo sem nunca ter abandonado sua preocupação com o modo como viemos a ser quem somos, e de como e se esse processo de vir-a-ser era racional, ele veio a se dedicar mais e mais a mostrar que o que viemos a ser é, de fato, algo racional e sustentável de seu próprio direito, a defender e articular a racionalidade do mundo pós-napoleônico. Em sua cabeça, Hegel começou a pensar a si mesmo como um filósofo da *reforma* da nova ordem que tinha agora nascido. O mundo à volta dele tinha mudado

e, correspondentemente, também tinha mudado a sua ideia do seu sistema”.⁵⁴

De modo que aos “acontecimentos históricos decisivos para o estabelecimento do princípio da subjetividade” enumerados por Habermas (“a Reforma, o Esclarecimento e a Revolução Francesa”)⁵⁵ é preciso acrescentar mais um: o da normalização da modernidade a partir da experiência da Restauração. Não é possível sequer longinquamente igualar a experiência da Restauração com os outros três eventos de importância histórico-mundial mencionados⁵⁶. Nem por isso, entretanto, ela deixou de exercer um impacto suficientemente forte para alterar de maneira significativa o diagnóstico de tempo posterior à publicação da *Fenomenologia* e, em consequência, o estatuto mesmo da obra e a perspectiva a partir da qual ela é interpretada.

O que está em causa aqui é a passagem de um quadro em que a modernidade é pensada como uma expansão bélica para outro em que ela está implantada e consolidada. Neste último caso, o da *modernidade normalizada*, é certo que ela continua em expansão, no sentido de que continua aberta à possibilidade de melhoramentos mediante reformas institucionais segundo a ordem jurídica em vigor. Mas, ao mesmo tempo, comparativamente à conceituação da modernidade na *Fenomenologia*, vinculada à modernidade napoleônica, há um rebaixamento do horizonte possível de transformação e, portanto, das próprias potencialidades de institucionalização do projeto moderno. Mais ainda, perde seu lugar de destaque a reconstrução da formação da subjetividade moderna, elemento fundamental

⁵⁴ *Biography*, pp. 374-375. Sobre a oposição da interpretação que defendo a expressões como “em sua cabeça, Hegel”, ver acima a discussão sobre a intenção *da obra* e sobre outra importante citação de Pinkard a propósito do grau de elaboração em que se encontrava o “Sistema” quando da escrita da *Fenomenologia*.

⁵⁵ Cf. HABERMAS (2000), pp. 27-28.

⁵⁶ Razão pela qual parece relevante distinguir, como se faz aqui, “diagnóstico de época” de “diagnóstico do tempo presente”. “Diagnóstico” não é um conceito que se aplica apenas a mudanças estruturais, de grande magnitude, epocais. Do ponto de vista da teoria e da prática, o decisivo é ter sempre em vista a mais complexa compreensão possível do momento presente. E não poucas vezes há mudanças que são de grande relevância desse ponto de vista, embora não se comparem em magnitude a transformações de ordem epocal. Um diagnóstico do tempo presente tem sempre no horizonte, de alguma maneira, um diagnóstico de época. Correspondentemente, mudanças de relevância no diagnóstico do tempo presente podem indicar a necessidade de alterações importantes no diagnóstico de época que está no seu horizonte. No caso de Hegel, um diagnóstico da época moderna, da modernidade. No caso da posteridade jovem-hegeliana, um diagnóstico do capitalismo.

em um momento de transformação da magnitude daquele vivido por Hegel quando da elaboração de seu livro de 1807.

*
* *

Como já ressaltado, depois do “divórcio” entre Hegel e Marx produzido pelo chamado “renascimento hegeliano”, caberia ao menos pensar a possibilidade de uma “união estável” dos dois pensadores em novo patamar, capaz de incorporar os ganhos interpretativos que o “divórcio” foi capaz de produzir. Tal reconexão é tanto mais decisiva se se pretende, como é o caso aqui, repensar os vínculos que unem Hegel à Teoria Crítica. Mesmo se, como é o caso aqui, de propor tal reconexão seja proposta de maneira ainda indicativa e programática.

Como já desenvolvido anteriormente, repensar a posição de Hegel no passado e no presente da Teoria Crítica exige, a meu ver, começar por sua caracterização como inaugurador do discurso filosófico da modernidade por Habermas. Mas, quando se trata de pensar a atualização de seu pensamento, a referência incontornável é Axel Honneth. Pois, ainda que com certo atraso, Honneth, no âmbito da Teoria Crítica, foi pioneiro na tentativa de produzir uma leitura de Hegel à altura das novidades trazidas pelo renascimento hegeliano. Ou seja, é o primeiro filiado a uma vertente marxista a procurar incorporar novas perspectivas de leitura trazidas pelo divórcio de Hegel e Marx que foi o ponto de partida do “renascimento hegeliano”.

Caracterizar esse pioneirismo de Honneth como tendo vindo “com certo atraso” quer dizer não apenas que a perspectiva do jovem hegelianismo de esquerda demorou a ver potenciais nas leituras propostas pelo renascimento hegeliano. Quer dizer também que na própria trajetória de Honneth é possível encontrar pelo menos dois modelos não metafísicos diferentes de atualização do pensamento de Hegel. O primeiro, típico dos anos 1980 e 1990, tem como foco o livro *Luta por reconhecimento*, de 1992⁵⁷, e não incorpora as novidades trazidas por leituras típicas do renascimento hegeliano. O segundo modelo, característico dos anos 2000 e 2010, gira em torno do livro *O direito da liberdade*, de 2011⁵⁸, e depende decisivamente de tais leituras, e, muito especialmente, do livro de Frederick Neuhouser já mencionado, *Foundations of Hegel’s Social Theory*, de 2000.

⁵⁷ HONNETH (1994; trad. brasileira: 2003).

⁵⁸ HONNETH (2011).

A importância das duras críticas que Honneth dirigiu aos autores da Teoria Crítica nos anos 1980 e 1990 está intimamente relacionada a seu projeto de produzir uma atualização não metafísica de Hegel. Nesse conjunto de críticas, Honneth trouxe novamente para o centro dos debates o problema da subjetivação da dominação em sua complexidade. Mesmo que, no detalhe, a reconstrução do desenvolvimento da Teoria Crítica desde a década de 1930 que realizou possa não fazer justiça em muitos pontos aos textos e aos autores examinados, a orientação geral é de grande importância teórica e prática, já que busca aprofundar a virada intersubjetiva da Teoria Crítica realizada por Habermas. Sem ela, não teria se mostrado por inteiro o horizonte de uma compreensão abrangente dos processos de subjetivação da dominação. Uma virada sem a qual o próprio Honneth não teria podido realizar a reconstrução da história da Teoria Crítica em termos de uma primazia da determinação estrutural da dominação.

Habermas incorporou à Teoria Crítica os nós normativos das práticas cotidianas da perspectiva de quem delas participa, entendendo-os em termos de processos geradores de normas. Com isso, encontrou lugar na Teoria Crítica para os impulsos democráticos próprios dos novos movimentos sociais da década de 1970, não por último pelo peso inédito e original que atribuiu à esfera pública. Esses ganhos teóricos decisivos não devem ser apagados nem mesmo pelo retrocesso representado pela trajetória posterior da ideia motriz de “reconstrução”, de grande importância nessa guinada.

Tentando resumir um processo longo e complexo em uma palavra: a partir de meados da década de 1980, o princípio da reconstrução ganhou paulatinamente independência e autonomia relativamente às lutas sociais concretas e passou a se apresentar em termos cada vez mais abstratos, levando à perda de centralidade e à diluição do conceito de dominação, pontos distintivos da perspectiva teórico-crítica. Com essa nova atitude, parte relevante do campo crítico abriu mão da crítica do capitalismo e de concepções robustas de dominação. Esse movimento coincidiu, ao mesmo tempo, com movimentos de isolamento disciplinar – contrários, portanto, à interdisciplinaridade que é marca inaugural da Teoria Crítica – e com o recurso a graus de abstração perigosamente próximos de esquemas tradicionais de pensamento, em que diagnósticos de tempo surgem à maneira de ilustrações de um argumento dedutivo⁵⁹.

⁵⁹ Muito diferentes em seus objetivos e posicionamentos, exemplos dessa atitude poderiam ser, além do já mencionado livro de Honneth, *O direito da liberdade*, POSTONE (2003) ou FORST (2015).

Qualquer tentativa de apropriação crítica e atualização do modelo da *Fenomenologia* tem de guardar consigo a virada original realizada por Habermas sem cair na armadilha posterior do “reconstrutivismo”. O fato de Honneth, em sua segunda fase, ter aceitado mais e mais o reconstrutivismo como solo comum da Teoria Crítica fez com que, em comparação com seus escritos dos anos 1980 e 1990, tenha deixado de conceder centralidade ao problema da subjetivação da dominação⁶⁰. O que talvez ele tenha dito de maneira cristalina quando declarou ser necessário alcançar um “conceito realista do ‘interesse emancipatório’”⁶¹.

A proposta de interpretar a *Fenomenologia* feita aqui pretende colaborar para que a Teoria Crítica deixe para trás o fardo da busca da “melhor teoria” em que se embrenhou nas últimas décadas⁶², voltando a conceder ao diagnóstico do tempo presente a primazia que sempre teve na melhor tradição marxista, aquela representada pelo Lukács de *História e consciência de classe*, para quem o método marxista tem como “seu objetivo mais eminente” justamente “o conhecimento do presente” (1988, p. 51; 2003, p. 54). Entendo estar nessa preeminência da produção de diagnósticos do tempo presente não apenas a possibilidade de encontrar o lugar do modelo filosófico próprio da *Fenomenologia*, mas também o horizonte de renovação da Teoria Crítica que possa produzir novas conexões fecundas com a teoria e com a prática no momento atual.

⁶⁰ Em *O direito da liberdade*, Honneth se dedica antes a uma atualização da ideia hegeliana de “eticidade” segundo o modelo da *Filosofia do direito*. Apesar de a última (e muitíssimo breve) seção do livro se dedicar à ideia de “cultura política” — o que se conecta ao projeto anterior de Honneth em *Luta por reconhecimento* —, o conjunto não guarda essa marca fundamental e estruturante da tentativa. Que, aliás, em seu intuito reconstrutivo, não se distingue fundamentalmente daquela de Habermas em *Direito e democracia* senão por sua inspiração neo-hegeliana, calcada em desenvolvimentos da década de 2000 centrados na ideia de “liberdade social”, cujo marco inaugural é o livro de NEUHOUSER (2000).

⁶¹ HONNETH (2007a), p. 55. A questão que fica é justamente a de saber se a atualização de Hegel realizada por Honneth continua ou não a passar por Marx, se, nesse sentido preciso, sua compreensão do próprio campo da Teoria Crítica não se modificou de maneira decisiva. Sobre isso, ver NOBRE (2013).

⁶² NOBRE (2017).

Referências

- ADORNO, T. 1986a. *Drei Studien zu Hegel*. In: *Gesammelte Schriften*, vol. 5, Suhrkamp: Frankfurt/Main.
- ADORNO, T. 1986b. "Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?". In: *Gesammelte Schriften*. vol. 8, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- ADORNO, T. 1986c. *Theodor W. Adorno*. Coleção Grandes Cientistas Sociais, São Paulo: Ática.
- ARANTES, P. E. 1979. O partido da inteligência: notas sobre a ideologia alemã. *Almanaque*, n. 9, Brasiliense: São Paulo.
- ARANTES, P. E. 1996. *Ressentimento da dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel* (antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã). São Paulo: Paz e Terra.
- BERTRAM, G. 2017. *Hegels "Phänomenologie des Geistes"*. Ein systematischer Kommentar. Stuttgart: Philipp Reclam.
- BOURGEOIS, B. 1992. *Études hégéliennes. Raison et décision*. Paris: Vrin.
- BRANDOM, R. 1994. *Making it Explicit*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRANDOM, R. 2019. *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*. Harvard University Press, Cambridge. DOI: <https://doi.org/10.4159/9780674239067>
- DURCHHARDT, H. 2015. *Der Wiener Kongress. Die Neugestaltung Europas, 1814/15*. Munique: Beck.
- ESDAILE, C. 2007. *Napoleon's Wars. An International History, 1803-1815*. Londres: Allen Lane/Penguin.
- FALKE, G.-H. H. 1996. *Begriffne Geschichte: das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewusstseinsgestalten in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Interpretation und Kommentar. Berlin: Lukas Verlag.
- FORST, R. 2015. *Normativität und Macht — Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*. Suhrkamp: Berlin.
- FÖRSTER, E. 2008. Entstehung und Aufbau der *Phänomenologie des Geistes*. In: VIEWEG, K.; WELSCH, W.orgs.). *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne. Stuttgart: Friedrich Fromann.
- FÖRSTER, E. E. 2012. *Die 25 Jahre Philosophie*. Eine systematische Rekonstruktion. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.
- FORSTER, M.N. 1998. *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*. Chicago: The University of Chicago Press.

- FULDA, H. F. 1973. Zur Logik der Phänomenologie. In: In: FULDA, H. F. e HENRICH, D. (orgs.). *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- FULDA, H. F. 2012. Hegels 'Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes'. Programm und Ausführung. In: GERTEN, M. (org.). *Hegel und die Phänomenologie des Geistes. Neue Perspektiven und Interpretationsansätze*. Königshausen & Neumann: Würzburg/ DOI: <https://doi.org/10.11588/heidok.00017236>
- FULDA, H.-H. 1965. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.
- FULDA, H.-H. 2008a. Das erscheinende absolute Wissen. In: VIEWEG, K. e WELSCH, W. (orgs.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- FULDA, H.-H. 2008b. Science of the 'Phenomenology of the Spirit': Hegel's program and its implementation. In: MOYAR, D. e QUANTE, M. (orgs.). *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511487286.003>
- GLOCKNER, H. 1968. *Hegel*. Stuttgart: Friedrich Fromann.
- GRAESER, A. 1993. *Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Einleitung zur Phänomenologie des Geistes. Kommentar*. Stuttgart: Phillip Reclam.
- HABERMAS, J. 2000. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. de Luiz Sérgio Repa e Ródnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes.
- HABERMAS, J. 2014. Trabalho e interação. In: *Técnica e ciência como "ideologia"*. Trad. Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Editora Unesp.
- HAERING, T. 1934. Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes. In: Wigersma, B. (ed.). *Verhandlungen des dritten Hegelkongresses in Rom*. Tübingen, pp. 118-138
- HEGEL, 1954. *Briefe von und an Hegel*. Ed. J. Hoffmeister. Hamburgo: Felix Meiner.
- HEGEL, 1987. *Jenaer Systementwürfe II e Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Ed. Rolf-Peter Horstmann. Hamburgo: Felix Meiner.
- HEGEL, 2006. *Gesammelte Werke*, vols. 10,1 e 10,2. Ed. Klaus Grotzsch. Hamburgo: Felix Meiner.
- HEGEL, G.W.F. 1964. *Phänomenologie des Geistes* In: *Sämtliche Werke*, vol. 2. Ed. H. Glockner. 4ª. Edição. Stuttgart: Friedrich Fromann.
- HEGEL, G.W.F. 1979. *Phänomenologie des Geistes*. In: *Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*. vol. 3, Suhrkamp: Frankfurt.
- HEGEL, G.W.F. 1980. *Phänomenologie des Geistes*. In: *Gesammelte Werke*. Ed. W. Bonsiepen e R. Heede. vol. 9. Hamburgo: Felix Meiner.

- HEGEL, G.W.F. 2005. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses, com colaboração de Karl Heinz Efen e José Nogueira Machado. Ed. Vozes/Editora Universitária São Francisco, Petrópolis/Bragança Paulista.
- HEIDEGGER, M. 1988. *Hegels Phänomenologie des Geistes*, In: *Gesamtausgabe*, vol. 32. Vittorio Klostermann: Frankfurt/Main.
- HEIDEGGER, M. 1992. *Hegels Begriff der Erfahrung*. In: *Holzwege*. Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main.
- HEIDEGGER, M. 1993. *Erläuterungen der 'Einleitung' zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes*. In: *Gesamtausgabe*, vol. 68. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.
- HEINRICHS, J. 1974. *Die Logik der 'Phänomenologie des Geistes'*. Bonn: Bouvier.
- HONNETH, A. 1994. *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Gramatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- HONNETH, A. 2001. *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Phillip Reclam.
- HONNETH, A. 2003. *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais/ Trad. Luiz Repa*. São Paulo: Editora 34.
- HONNETH, A. 2007a. *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Suhrkamp: Frankfurt
- HONNETH, A. 2007b. *Sufrimento de indeterminação. Uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Singular.
- HONNETH, A. 2011. *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- HÖSLE, V. 2008. Nach dem absoluten Wissen. Welche Erfahrungen des nachhegelschen Bewusstseins muss die Philosophie begreifen, bevor sie wieder absolutes Wissen einfordern kann? In: VIEWEG, K. e WELSCH W. (orgs.). *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- KERVÉGAN, J.-F. 2000. L'Effectif et le Rationnel. Observations sur un topos hégélien et anti-hégélien. In: DAGOGNET, F. e COSMO, P. (orgs.). *Autour de Hegel. Hommage à Bernard Bourgeois*. Paris : Vrin.
- KERVÉGAN, J.-F. 2007. *L'effectif et le rationnel*. Hegel et l'esprit objectif. Paris: Vrin.
- KERVÉGAN, J.-F. 2014. La *Phénoménologie de l'esprit* est-elle la fondation ultime du 'système de la science' hégélien? In MARMASSE, G. e SCHNELL, A. (orgs.). *Comment fonder la philosophie? L'idéalisme allemand et la question du principe premier*. Paris: CNRS.
- KESSELRING, T. 1984. *Die Produktivität der Antinomie*. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik. Stuttgart: Friedrich Fromann.

- LABARRIÈRE, P.-J. 1968. *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Introduction à une lecture. Paris: Aubier.
- LENTZ, T. 2013. *Le congrès de Vienne. Une refondation de l'Europe, 1814-1815*. Perrin, Paris.
- LUKÁCKS, G. 1988. *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Studien über marxistische Dialektik. Darmstadt: Luchterhand.
- LUKÁCKS, G. 2003. *História e consciência de classe*. Estudos sobre a dialética marxista. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes.
- LUMSDEN, S. 2008. "The Rise of the Non-Metaphysical Hegel". *Philosophy Compass*, no. 3, volume 1. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2007.00115.x>
- MABILLE, B. 2004. *Hegel, Heidegger et la Métaphysique*. Recherches pour une constitution. Paris: Vrin.
- MARCUSE, H. 1960. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. Boston: Beacon.
- MARCUSE, H. 1978. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Trad. Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra.
- MARX, K. 1883. *Das Kapital*, vol. 1. In: *Marx-Engels Werke*, vol. 23. Berlim: Dietz.
- MCDOWELL, J. 1994. *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press. DOI: <https://doi.org/10.4159/9780674417892>
- MICHELET, K. L. 1838. *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*. vol. ii, Berlim.
- NEUHOUSER, F. 2000. *Foundations of Hegel's Social Theory*. Actualizing Freedom. Cambridge: Harvard University Press.
- NICOLIN, G. (org.) 1970. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Hamburgo: Felix Meiner.
- NOBRE, M. 2013. Reconstrução em dois níveis. Um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth". in: Melo, R. (org.), *A Teoria Crítica de Axel Honneth. Reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo : Saraiva.
- NOBRE, M. 2017. La controverse sur le langage commun de la collaboration interdisciplinaire : le modèle durable de la *Dialectique de la Raison*. In: GENEL, K. (ed.), *La Dialectique de la Raison : sous bénéfice d'inventaire*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- PIGEARD, A. 2013. *L'Allemagne de Napoléon*. La Confédération du Rhin (1806-1813). Paris: Éditions de la Bisquine.
- PINKARD, T. 2000. From the *Phenomenology* to the 'System': Hegel's Logic". In: *Hegel: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PODETTI, A. 2007. *Comentario a la Introducción a la Fenomenología del Espíritu*. Buenos Aires: Biblos.

- PÖGGELER, O. 1973. Die Komposition der *Phänomenologie des Geistes*. In: FULDA, H. F. e HENRICH, D. (orgs.). *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- POSTONE, M. 2003. *Time, Labour, and Social Domination*. A reinterpretation of Marx's Critical Theory. Reimpressão com correções. Cambridge: Cambridge University Press
- RAMEIL, U. 1990. Die *Phänomenologie des Geistes* in Hegels Nürnberger Propädeutik". In: ELEY, L. (org.), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse"*. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog.
- REDDING, P. 2007. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROUSSET, B. (1977). Introduction et commentaires. In: Hegel, G.W.F. *Le savoir absolu*. Paris: Aubier.
- RUSSON, J. 2011. The Project of Hegel's *Phenomenology of Spirit*. In: HOULGATE, S.; BAUR, M. (orgs.), *A Companion to Hegel*. Oxford: Blackwell. DOI: <https://doi.org/10.1002/9781444397161.ch2>
- SCHMITZ, H. 1957. *Hegel als Denker der Individualität*. Meisenheim/Glan: Anton Hain.
- SELLARS, W. 1996. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sellars, W. 1996. In: *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SIEP, L. 1979. *Annerkennung als Prinzip der Praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Hamburgo: Meiner.
- SIEP, L. 2000. *Der Weg der «Phänomenologie des Geistes»*. Ein einführender Kommentar zu Hegels «Differenzschrift» und zur «Phänomenologie des Geistes». Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- STERN, R. 1993. Introdução. In: G.W.F. Hegel: *Critical Assessments*, 5 vols., vol 3. Londres/New York: Routledge.
- TERRA, R. 1986. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. In: Kant, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Brasiliense: São Paulo.
- TERRA, R. 1995. *A política tensa*. Ideia e realidade na filosofia da história de Kant. São Paulo: Iluminuras/ Fapesp.
- TYLER, C. 2004. Hegel, war and the tragedy of imperialism. *History of European Ideas*, volume 30, n. 4. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.histeuroideas.2003.11.017>
- VICK, B.E. 2014. *The Congress of Vienna: Power and Politics after Napoleon*. Cambridge: Harvard University Press.

WILDT, A. 1982. *Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralkritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Munique: Klett-Cotta.

WÜLFLING, W; BRUNS, K. e PARR, R. 1991. *Historische Mythologie der Deutschen: 1798-1918*. Munique: Wilhelm Fink Verlag.

Resumo

O artigo apresenta alguns dos elementos centrais do livro *Como nasce o novo. Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*, publicado em 2018 e composto de três partes, precedidas de uma breve introdução. No miolo do livro se encontra a tradução para o português do texto da Introdução à *Fenomenologia do espírito*, tendo ao lado o texto original em alemão. A terceira e última parte do livro, a mais extensa, analisa e comenta a Introdução. Essas segunda e terceira partes do livro vêm precedidas de uma Apresentação relativamente longa, cujo desenvolvimento em separado se impôs em razão da necessidade de procedimentos adicionais de justificação em relação a questões como a da posição do livro de 1807 no conjunto da obra de Hegel, de sua sistematicidade interna e de seu peculiar diagnóstico de tempo, assim como em relação a considerações indicativas e programáticas sobre possíveis conexões dessa interpretação com a Teoria Crítica. Tal olhar permite vislumbrar uma interpretação não metafísica de Hegel que pode evitar as violências exegéticas que costumam acompanhar um empreendimento dessa natureza. Nesse sentido, o livro propõe interpretar a *Fenomenologia* em termos de um *modelo filosófico* que subsiste por si mesmo, independentemente dos escritos anteriores e da obra posterior de Hegel. Tal caracterização se faz por meio do que o livro resume sob a expressão “condições intelectuais de produção”, o que implica não apenas reconstruir o diagnóstico de época e o diagnóstico de tempo de Hegel no momento da redação da *Fenomenologia*, mas igualmente o padrão de sistematicidade que adotou para redigi-lo.

Palavras-chave: Hegel, *Fenomenologia do espírito*, sistema, experiência, diagnóstico de tempo, Teoria Crítica

Abstract

The article presents some of the central elements of the book Como nasce o novo. Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel, published in 2018 and composed of three parts, preceded by a brief introduction. At the heart of the book is the translation into Portuguese of the text of the Introduction to the Phenomenology of Spirit, side-by-side with the original German text. The third and last part of the book, the most extensive, analyzes and comments the text of the Introduction. These second and third parts of the book are preceded by a relatively long Presentation, whose separate development was imposed by the need of additional justification procedures in relation to issues such as the position of the 1807 book in Hegel's work as a whole, its internal systematicity and diagnosis of time, and – although only

through indicative and programmatic considerations – the relation to possible connections of the interpretation with Critical Theory. Such an interpretation aims at allowing a glimpse to a non-metaphysical interpretation of Hegel that can avoid the exegetical violence that usually accompany an undertaking of this nature. In this sense, the book proposes to interpret the Phenomenology in terms of a philosophical model that subsists on its own, regardless of Hegel's earlier writings and later work. Such characterization is done by means of what the book summarizes under the expression "intellectual conditions of production", which implies not only reconstructing the time diagnosis Hegel had at the moment in which he wrote the Phenomenology, but also the pattern of systematicity that he adopted to produce it

Keywords: *Hegel, Phenomenology of Spirit, system, experience, time diagnosis, Critical Theory*