

O PRÓLOGO DA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* DE HEGEL COMO PROPEDÊUTICA DA FILOSOFIA

Paulo M. Barroso¹

Resumo: O Prólogo da *Fenomenologia do Espírito* é um texto relevante e emblemático do sistema hegeliano. O Prólogo enquadra o pensamento filosófico de Hegel e constitui um trabalho propedêutico para a filosofia e para a ciência, pois enfatiza o início do saber. O enfoque da *Fenomenologia do Espírito* é “o saber em devir” ou “o espírito que aparece”. Como o título designa, é uma fenomenologia do espírito como experiência da consciência, uma preparação científica ou exercício propedêutico. O Prólogo é um texto sistemático, porque concebe uma introdução e exposição do sistema da ciência de Hegel. Considerando estes aspectos e as repercussões sobre muitos outros pensadores, como Marx ou Schopenhauer, segue-se uma estratégia teórica e conceptual de interpretação e discussão do texto de Hegel tendo como objectivos i) demonstrar a relevância do Prólogo para a compreensão do sistema hegeliano e suas extensas influências, quer na filosofia alemã quer na filosofia moderna; ii) reconhecer a perenidade das teses apresentadas por Hegel no Prólogo, associando o seu carácter consistente e abrangente, próprio de um sistema filosófico relevante.

Palavras-chave: conhecimento, espírito, *Fenomenologia do Espírito*, filosofia, Hegel.

THE PROLOGUE TO HEGEL'S *PHENOMENOLOGY OF SPIRIT* AS A PROPAEDEUTICS OF PHILOSOPHY

Abstract: The Prologue to the *Phenomenology of Spirit* is a relevant and emblematic text of the Hegelian system. The Prologue frames Hegel's philosophical thought and constitutes a propaedeutic work for philosophy and science, insofar as it is concerned with the beginning of knowledge. The focus of the *Phenomenology of Spirit* is “the knowledge in becoming” or “the spirit that appears”. As the title indicates, it is a phenomenology of the spirit as an experience of consciousness, a scientific preparation, or a propaedeutic exercise. The Prologue is a systematic text, because it provides an introduction and exposition of Hegel's system of science. Considering these aspects and the repercussions on many other thinkers, such as Marx or Schopenhauer, a theoretical and conceptual strategy of interpretation and discussion of Hegel's text is followed, aiming: i) to demonstrate the relevance of the Prologue to the understanding of the Hegelian system and its extensive influences on both German and modern philosophy; ii) to recognize the permanence of the theses presented by Hegel in the Prologue, associating their consistent and comprehensive character, typical of a relevant philosophical system.

Keywords: Hegel, knowledge, *Phenomenology of Spirit*, philosophy, spirit.

1. Introdução

A *Fenomenologia do Espírito*² é a história do espírito humano, a história do modo como a consciência evolui das formas rudimentares do conhecimento sensível até ao saber absoluto. Esta evolução progressiva da consciência (consciência enquanto o que o ser é para si) é o produto de toda a evolução histórica. Segundo Georg W. F. Hegel, a *F.E.* é o itinerário da transformação da consciência. O caminho que a consciência segue é a história detalhada da formação da própria consciência (Ferreira, 1992, p. 270). Neste itinerário percorrido pela

¹ Licenciado, mestre e doutor em filosofia; investigador integrado no IC-Nova (Universidade Nova de Lisboa, Portugal) e no CIAC – Centro de Investigação em Artes e Comunicação (Universidade do Algarve, Portugal). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7638-5064>. Email: pbarroso1062@gmail.com

² Obra originalmente publicada em 1807, com o título *Sistema da Ciência. Primeira Parte: A Fenomenologia do Espírito*. Não foi publicada a segunda parte. A *Fenomenologia do Espírito* é designada pela abreviatura *F.E.*

consciência há três momentos (que são também as partes em que se divide a *F.E.*): a) do espírito subjectivo; b) do espírito objectivo; c) do espírito absoluto.

O momento a) corresponde à consciência individual, à vida psicológica individual. É o momento de posição de si, de auto-referência, de imediatez, de pura igualdade de si mesmo. O momento b) corresponde à autoconsciência das realizações históricas do espírito, isto é, às formas que o espírito tomou no mundo; momento de oposição ou negação, de reflexão e alteridade (é o espírito comum de uma sociedade). O momento c) corresponde à razão do saber absoluto (é o saber do espírito que se encontrou a si mesmo na realidade social). É o momento de reintegração ou composição, de recuperação de si a partir do outro, em que a substância se converte em sujeito. Estas são as três fases mais importantes da consciência. A última, a da razão, é a fase da síntese ou unidade num nível superior das fases precedentes. A razão é a síntese da objectividade e da subjectividade.

Esta tríade do desenvolvimento dialéctico do espírito representa o âmago do projecto hegeliano para um sistema do saber, conforme se pode compreender na *F.E.*. A tríade constitui a problemática que subjaz à ciência da experiência que a consciência faz. Como é evidente na perspectiva hegeliana, interessa chegar à última fase, aquela que representa o saber absoluto, aquela que não é finita como as precedentes. O espírito absoluto é o coroamento do sistema hegeliano. É no espírito que se dá o desenvolvimento e se alcança a realidade. Este movimento dialéctico só acontece porque o espírito é reversível.

Com base neste fulcral pressuposto de um movimento dialéctico do espírito, compreende-se a concepção de Hegel de uma história da formação: da consciência natural (imediate, não experimentada, abstracta) para a ciência, o saber absoluto. Compreende-se não só a natureza da estrutura da *F.E.* como o quadro conceptual do idealismo dialéctico e absolutista (ou idealismo da razão absoluta) defendido por Hegel nas suas obras. Segundo Nicolai Hartmann (1983, p. 310), o fundamento idealista e o princípio que informa o sistema hegeliano partem da convicção de que o Absoluto é a Razão. Por isso, o indivíduo é potenciado pela sua razão finita, possui um acesso directo ao Absoluto e “a filosofia não é mais do que a explosão da razão finita provocada pela Razão Absoluta e pela sua elevação até ela”.

O objectivo de analisar criticamente o Prólogo da *F.E.* neste artigo desenvolve a compreensão do desenvolvimento, transformação, formação e reversibilidade do espírito, tendo em conta essencialmente dois aspectos totalizantes: i) a necessidade da filosofia especulativa e conceptual e o seu estado formalmente crítico na época de Hegel, assim diagnosticado pelo próprio autor; ii) o que importa à filosofia como requisitos

fundamentais para esse empreendimento dialéctico e ao seu estudo compreensivo e eficaz subjacente a preocupações propedêuticas.

Para compreender o Prólogo da *F.E.*, atente-se às implicações e referências a outros autores, designadamente os iluministas e os românticos visados por Hegel: Fichte, Schelling, Jacobi, Schulze, Schlegel, Novalis, Hölderlin e Schleirmacher. Seguindo uma estratégia teórica e conceptual de leitura, interpretação e discussão do texto de Hegel, os objectivos deste artigo são: i) demonstrar a relevância do Prólogo da *F.E.* para a compreensão do sistema hegeliano e das suas extensas influências, quer na filosofia alemã quer na filosofia moderna; ii) reconhecer a perenidade e actualidade das teses apresentadas por Hegel no Prólogo da *F.E.* devido ao seu carácter consistente e abrangente, próprio de um sistema filosófico relevante.

2. O Prólogo como propedêutica da filosofia

O Prólogo com que Hegel introduz a *F.E.* tem a sua importância definida e fundamentada pelo autor e no dito texto introdutório (Hegel, 2004, p. 46). Para Hegel, o “caminho real” habitual na filosofia é ler os prólogos e as resenhas, de modo a se obter uma ideia aproximada da matéria. A supracitada passagem do Prólogo da *F.E.* justifica o facto de Hegel ter dedicado muito cuidado e importância não só a este texto preliminar da obra, como a dos outros textos introdutórios das suas outras obras. Hegel praticamente considera os ditos prólogos como partes essenciais da sua obra filosófica, indispensáveis para a compreensão do que está em questão. É razoável e apropriado o autor da *F.E.* expor, de um modo expressivo e justificado, a necessidade da filosofia nos prólogos aos seus textos.

A leitura do Prólogo da *F.E.* salienta uma preocupação de Hegel em apresentar os problemas do modo mais adequado, isto é, cumprindo um necessário requisito pedagógico. A principal razão para esta preocupação tem a ver com iniciar os leitores na sua abordagem filosófica e científica dos temas e dos problemas tratados. O que Hegel concebe no Prólogo é o que falta à filosofia: uma exigência interna à sua afirmação, isto é, a aquisição do estatuto de ciência. Por isso, é um Prólogo propedêutico para a filosofia e para a ciência, preocupado com o começo do saber. Hegel adverte para o carácter aleatório, subjectivo e livre desse começo e recomenda, no seu lugar, um começo clarificador e expressivo próprio de um saber “superior” e universal que supera a subjectividade particular.

Enquanto a *F.E.* constitui o prólogo do sistema hegeliano da ciência, o Prólogo da *F.E.* é, essencialmente, um prólogo do conhecer científico. Este texto introdutório é sistemático, porque concebe uma exposição filosófica englobante do que Hegel trata na obra. O Prólogo só

O PRÓLOGO DA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE...*

Paulo M. Barroso

tem sentido face ao restante corpo textual da *F.E.* e vice-versa. Há uma relação dinâmica entre ambas as partes da obra de Hegel em questão: se, por um lado, o Prólogo anuncia a exposição de um projecto que a obra cumprirá, por outro lado, só com a leitura integral da *F.E.* se chega à compreensão do sentido total do Prólogo. Este texto é também interveniente na actualidade histórica, cultural e científica. As alusões de Hegel aos autores e correntes filosóficas da sua época são frequentes. A maior parte destas alusões até são críticas apuradas e subentendidas. É precisamente esta a importância repartida do Prólogo da *F.E.*

Esta importância é sublinhada por Hegel no superlativo anúncio (publicado na *Gazeta de Bamberg*, em 28 de Junho de 1807) que redigiu para divulgar o aparecimento da *F.E.* Segundo Michael Inwood (1997, p. 142), Hegel refere o Prólogo como: i) a necessidade da filosofia na sua posição actual; ii) a pretensão e o abuso das fórmulas filosóficas que degradam presentemente a filosofia; iii) o que, em geral, importa à filosofia e ao seu estudo.

O texto em questão desenvolve três pilares: a) o tema da necessidade da filosofia; b) a perspectiva crítica acerca da situação filosófica contemporânea; c) o estabelecimento das condições e requisitos fundamentais da atitude científica. A importância do Prólogo não se limita a estes três pilares que, no fundo, se afiguram como objectivos da própria obra. É digno de registo que o texto introdutório de Hegel à *F.E.* não se debruça especificamente sobre aquilo que o próprio título da obra indicia, isto é, sobre os temas e os problemas relacionados com a fenomenologia e com o espírito. Isso é o que se esperaria de um texto introdutório a uma obra intitulada *F.E.* Pelo contrário, o Prólogo introduz-nos no designado sistema hegeliano da ciência, cuja primeira parte é a fenomenologia.

Deste modo, o Prólogo da *F.E.* constitui uma parte fundamental da mesma obra, na medida em que Hegel sintetiza um esforço a empreender para se libertar dos obstáculos inerentes. Designadamente do obstáculo que mais tem a ver com o próprio Prólogo e com a referida questão pedagógica e propedêutica do começo do saber: a decisão de começar de modo abstracto pelo fim ou por um sentido textual unilateral, totalizante e aprisionado às estereotipadas formas da actividade filosófica. Por isso, Hegel propõe uma espécie de “exercício do pensar” para garantir e respeitar o sentido textual. É a pretensão de Hegel pela formulação de uma exigência da autenticidade, segundo a qual só se compreende um pensamento se o pensarmos como ele é.

O Prólogo da *F.E.* é originalmente um texto contínuo. As quatro partes que o constituem foram introduzidas posteriormente. Estas partes são: a) as tarefas científicas do presente; b) o desenvolvimento da consciência à ciência; c) o conhecimento filosófico; d) o que se requer para o estudo filosófico.

2.1. O começo do saber

A primeira parte do Prólogo versa sobre o tema da necessidade da filosofia, que é *per se* a própria justificação da obra, por um lado, e o veículo que conduz ao problema da preparação científica, por outro. Problema que, devidamente tratado, se converte na pedagogia da iniciação ao saber (Ferreira, 1992, p. 98).

Logo no primeiro parágrafo, Hegel (2004, p. 7) sustenta que parece supérfluo, inadequado e contraproducente apresentar no prólogo de uma obra filosófica uma explicação acerca da finalidade e dos motivos do autor, bem como das relações do seu estudo com outros sobre o mesmo assunto. O que seria conveniente dizer sobre a filosofia num prólogo? Segundo Hegel, uma indicação histórica da tendência e do ponto de vista, do conteúdo geral e dos resultados, um conjunto de afirmações e asserções sobre a verdade.

Todavia, tratado o Prólogo do conhecimento científico e intitulada a primeira parte deste texto de “As tarefas científicas do presente”, é pertinente o diagnóstico que Hegel faz do estado da ciência do seu tempo e, concomitantemente, da concepção hegeliana de filosofia. Esta exigência é necessária de forma a permitir a compreensão das teses de Hegel expostas e exploradas nas secções seguintes deste trabalho.

Deste modo, é importante referir que na época em que Hegel viveu dominava o paradigma das formas de pensar. Concretamente, as formas do pensamento sistemático do idealismo. Tão marcante foi este período que nem o próprio sistema do saber de Hegel ficou alheio, sendo até “uma síntese evidente das tendências fecundas e positivas da sua época”, segundo Hartmann (1983, p. 313). Tendências filosóficas, científicas e, principalmente, teológicas, pois os interesses de Hegel estavam orientados e determinados pela teologia. Hartmann sustenta que Hegel é “impelido pela especulação religiosa a partir dos primeiros ensaios” e que desta direcção conceptual provém a estrutura teleológica da sua imagem do mundo. Este percurso dialéctico é a marca do pensamento de Hegel.

2.1.1. O sentido teleológico e o resultado da filosofia

A exigência de explicações faz com que se fale sobre o essencial. Segundo Hegel (2004, p. 8), o sentido interno de uma obra filosófica e o seu respectivo conhecimento não se podem manifestar melhor do que nos seus fins e resultados. Este procedimento constitui não só o começo do conhecimento como o conhecimento real. Por isso, deve valer como modo de contornar a totalidade, que não se reduz ao seu fim, mas no seu desenvolvimento. O resultado não é o todo real, mas o resultado junto com o seu devir.

O PRÓLOGO DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE...

Paulo M. Barroso

Por conseguinte, a *F.E.* surge como a pedagogia da consciência (quer do homem quer da época) de iniciação ao saber, porque é a história e o programa da cultura (ou formação, educação). Pressupõe um percurso (Hegel, 2004, p. 9). A cultura é um movimento de progressão que parte do universal abstracto para chegar à edificação do espírito. Para isso, é preciso percorrer os estádios enunciados no mencionado excerto com as alíneas: [i] estágio da reflexão e crítica do pensamento sobre a “Coisa” em geral; [ii] estágio da vida ou da experiência plena; [iii] estágio da seriedade do conceito, que corresponde à identidade da razão e da experiência da própria coisa e ao surgimento da verdade.

A verdadeira figura ou forma em que existe a verdade não pode ser outra coisa a não ser o seu sistema científico (Hegel, 2004, p. 9). Por conseguinte, Hegel expressa o seu objectivo: contribuir para que a filosofia se aproxime mais da forma da ciência (Hegel, 2004, p. 9). Esta é uma das justificações do projecto de Hegel de uma filosofia que pretende, agora e para si, o estatuto de “saber efectivo” e não já o de “amor ao saber”. Demonstrar que chegou o momento da elevação da filosofia ao plano da ciência constituiria a única e verdadeira justificação das intenções dirigidas para esse fim. Este é o importante desafio de Hegel, que no início do Prólogo é enunciado e que depois é executado na *F.E.*, tornando-se, por isso, a bússola do seu anunciado sistema da ciência.

A concepção de filosofia de Hegel é determinada pela interioridade e plenitude de uma verdade que é o todo. O objecto da filosofia é o absoluto, a totalidade, a realidade inteira, o universo. A filosofia ocupa-se da verdade e a verdade é a totalidade. Como explica Copleston (1978, p. 137), esta realidade é a vida infinita, um processo de autodesenvolvimento. Isto quer dizer que o absoluto é o processo do seu próprio devir: “o círculo que pressupõe o seu fim e o seu objecto e cujo fim está no princípio” e que “se converte em algo concreto e real, apenas pelo seu desenvolvimento e através do fim que lhe é próprio” (Copleston, 1978, p. 137). Por um lado, é este o processo teleológico que caracteriza a realidade, por outro lado, só um fim ideal pressupõe o processo completo e lhe atribui o seu significado. Então, compreende-se que o absoluto seja um resultado (Hegel, 2004, p. 16).

2.1.1. O conceito como verdade e superação da imediatez

A verdade já não se traduz na ideia de acordo de um objecto com a representação mental desse objecto. Hegel considera necessário ir mais longe e apresentar, em sentido filosófico, a verdade como acordo do conteúdo consigo mesmo. Desta forma, a verdade surge dialecticamente idêntica à vida. A verdade assume uma dinâmica que a diferencia (Hegel, 2004, p. 8). Hegel apresenta uma concepção inovadora de verdade. Se antes o conceito tomava o

| | | | | |
|--------------------------|--------|-------|----------------------|------------|
| <i>Revista Dialectus</i> | Ano 11 | n. 25 | Janeiro - Junho 2022 | p. 48 - 67 |
|--------------------------|--------|-------|----------------------|------------|

O PRÓLOGO DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE...

Paulo M. Barroso

sentido dualista de uma proposição verdadeira ou falsa ou referência a uma realidade que poderia ser verdadeira ou ilusória (o que exigia a permanência e a imutabilidade do real), com Hegel a verdade já não é entendida como obra do entendimento, pois é tarefa da razão. A verdade é o todo, a totalidade no tempo, o que denota uma exigência não permanente, mas mutável. A perspectiva de Hegel sobre a verdade é relacional. A verdade é uma totalidade orgânica, movimento, processo em constituição. Um processo através do qual o absoluto supera as visões parciais e se vai conhecendo de forma dinâmica: a verdade começa por ser abstracção pura e subjectividade, isto é, a imediatez; depois, torna-se objectiva e exterior no seu ser-outro; por fim, eleva-se ao ponto mais alto de desenvolvimento enquanto plena consciência de si, isto é, o saber absoluto, manifestando-se nas realizações humanas.

Esta perspectiva sobre a verdade como resultado de um processo dialéctico assenta na superação de oposições. Só assim a verdade é o absoluto que se constitui totalidade do real, sistema racional, saber absoluto. Esta ideia de absoluto é incompatível com a unilateralidade quer de uma qualquer intuição sensível quer do entendimento. A intuição e o entendimento isolam e fixam o que é particular. A razão não é unilateral nem parcial; é a capacidade de uma visão relacional. Por isso, supera a intuição sensível e o entendimento.

Pelo exposto, permanece a ideia sobre a verdade como historicidade, na qual o espírito universal se realiza por etapas sucessivas até alcançar a plena realização e a completa consciência de si mesmo. Se a ideia é a história no tempo, não pode existir oposição entre o racional e o real, pois, como se referiu, tudo é manifestação da razão universal.

Aquilo de que depende o conhecimento da verdade é, segundo Hegel, obscurecido através da determinação da relação que uma obra filosófica crê ter com as outras sobre o mesmo objecto. De acordo com Hegel, o senso comum considera fixa a oposição entre o verdadeiro e o falso. Por isso, o senso comum também se habitua a concordar ou não com um dado sistema filosófico por esta mesma maneira, vendo numa explicação sobre um tal sistema apenas uma coisa ou outra. Por um lado, o senso comum não concebe a diversidade dos sistemas filosóficos da mesma forma como o desenvolvimento progressivo da verdade, por outro, vê na diversidade apenas a contradição (Hegel, 2004, p. 8). Devia ver o avanço do conhecimento. Para ilustrar esta ideia de distinção das formas, Hegel recorre a um célebre exemplo: a metáfora da transformação do botão em flor e da flor em fruto (Hegel, 2004, p. 8).

Neste exemplo, as formas se distinguem e desalojam por serem incompatíveis, mas não por serem incompatíveis com o todo. Todavia, existe uma natureza fluida dessas formas, o que as torna simultaneamente momentos da unidade orgânica. Esta ideia de unidade orgânica pressupõe a de um sistema, cujas partes ou momentos são necessariamente úteis de igual modo

O PRÓLOGO DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE...

Paulo M. Barroso

para o resultado final (Severino, 1984, p. 11). Apenas esta necessidade igual constitui, conforme acrescenta Hegel (2004, p. 8), a vida do todo. Com este exemplo, Hegel parece colocar em causa os conceitos inerentes de verdade e de realidade.

O ser concreto é o ser da planta (ou o ser que é planta, constituído organicamente por diferentes momentos). Mas o ser que é planta não é identificável com o ser que é botão, com o ser que é flor ou com o ser que é fruto tomados isoladamente. Se fosse, estaríamos a converter a totalidade em parte e a parte em totalidade. Se o ser da planta é uma totalidade concreta, é uma totalidade constituída por uma evolução que irrompe nos diferentes momentos da expressividade do ser planta. Subordina-se o sentido da parte ao sentido do todo e a verdade do momento à verdade da totalidade. O ser é uma unidade estrutural dinâmica.

Convém ter em conta que este novo conceito hegeliano de verdade parte de pressupostos negativos (negação da impossibilidade do conhecimento da realidade tal como ela é e negação da distinção entre natureza e espírito, finito e infinito, ser e pensamento, fenómeno e númeno) e positivos (afirmação da possibilidade do conhecimento absoluto; e afirmação da identidade ou unidade entre natureza e espírito, finito e infinito, ser e pensamento). Para Hegel, o conceito de verdade parte da negação de todos os dualismos e da afirmação de uma unidade orgânica.

Esta ideia de “organicidade” da verdade, das formas, da filosofia e até da própria história, segundo a perspectiva de Hegel, tem todo o sentido se atendermos ao significado unitário e à co-essencialidade das partes que constituem o seu desenvolvimento germinal. Este desenvolvimento (da realidade, do saber, da consciência, da verdade, das formas, da filosofia ou da história) não é realizado de forma acidental. Pelo contrário, é essencial à totalidade. É indispensável que assim seja. Se assim não fosse, a totalidade dialéctica do sistema de Hegel seria inconcebível. Todavia, esta concepção da realidade como vir-a-ser (como unidade orgânica permanentemente instável e em contínuo desenvolvimento) é também a de Schelling. Ambos consideravam que o objectivo supremo deste desenvolvimento era a realização do reconhecimento e compreensão pessoal.

Para Hegel, o conceito é o elemento da verdade. A verdade tem o elemento da sua existência unicamente no conceito. Todavia, colocar a “verdadeira figura da verdade” no sistema científico ou na cientificidade e sustentar que a verdade tem o elemento da sua existência apenas no conceito parece estar em contradição com uma representação e as suas consequências, que têm a presunção e difusão na convicção da época (que é a dominante, associada a Jacobi, Schlegel, Schleiermacher, Novalis, Schelling).

Segundo a explicação de Hegel, a contradição reside em considerar que o

| | | | | |
|--------------------------|--------|-------|----------------------|------------|
| <i>Revista Dialectus</i> | Ano 11 | n. 25 | Janeiro - Junho 2022 | p. 48 - 67 |
|--------------------------|--------|-------|----------------------|------------|

verdadeiro existe apenas como aquilo que umas vezes se chama intuição e outras vezes se chama saber imediato do absoluto, religião, o ser, pois se exige ao mesmo tempo para a apresentação da filosofia o contrário da forma do conceito. O problema é que o absoluto não deve ser concebido, mas sentido e intuído. Não é o conceito de absoluto, mas o seu sentimento e intuição que devem ser expressos.

Ao apontar esta contradição, Hegel alude aos autores acima referidos, que edificaram uma espécie de filosofia da subjectividade finita (fonte de um sujeito limitado) e filosofia da fé como revelação da verdade (fonte de um saber imediato e sensível que não chega ao entendimento), através das quais não se atinge o verdadeiro, o infinito, porque o conhecimento se contém nos limites do finito e do condicionado. A religião, a arte ou a filosofia de então não permitem pensar, porque estão encerradas em formas imediatas, limitadas e pré-concebidas. Jacobi, por exemplo, ao propor que apenas o não-pensamento ou a crença permite a certeza imediata e o acesso à realidade (Hartmann, 1983, p. 40), é talvez o mais visado por Hegel neste parágrafo do Prólogo.

Efectivamente, Jacobi converte o conceito de fé como fundamento da sua teoria, segundo a qual não temos razões para duvidar da realidade das coisas exteriores a nós, pois, há uma certeza imediata e instintiva dessa realidade que é natural a toda a consciência.

2.1.2. O espírito consciente de si

Um dos contributos mais revolucionários de Hegel é a ideia de espírito consciente de si mesmo, que está para além da vida substancial que antes levava no elemento do pensamento. O espírito está para além da imediatez da sua fé, para além da satisfação e da segurança da certeza que a consciência possuía. Esta é a posição actual do espírito, que está além do outro extremo da sua reflexão sem substância de si em si mesmo; que, tendo perdido a sua vida essencial, está também consciente desta perda e da finitude que é o seu conteúdo. Agora, o espírito reclama da filosofia o saber como chegar por seu intermédio ao restabelecimento da substancialidade e solidez do ser, e não tanto o saber daquilo que ele é. Por isso, Hegel propõe uma atitude intelectual, uma forma de apreensão que não é nem a crença nem a representação redutora e explicativa, mas uma presença que torna indissociável o saber e a coisa sabida.

Esta unidade só é acessível à intuição. O conhecimento reflexivo que Hegel propõe estaria interdito nesta unidade eterna da intuição. Por conseguinte, é necessário um enorme esforço para sair de uma dimensão onde impera o formalismo, o intuitivismo, o sensitismo. Hegel refere um esforço intenso que tirou os homens do afundamento no sensível, no vulgar e

no singular, mas que os colocou na dependência da experiência das filosofias do Renascimento e do Iluminismo. Isto aconteceu como se os homens, esquecendo o divino, estivessem satisfeitos com “pó e água, como o verme” (Hegel, 2004, p. 11). Hegel compara a situação presente do espírito humano com a anterior situação de dependência metafísica face ao divino. Hegel critica as duas situações, pois, considera que agora é necessário outro esforço para evitar que o sentido se enraíze no terrestre. Para a situação anterior, contribuíram todos os sistemas filosóficos medievais que atribuíam ao divino uma dimensão superlativa; para a situação presente, caracterizada pela modernidade da experiência limitada, contribuíram as filosofias da experiência e até a “metafísica da experiência” de Kant. A passagem que se verificou de uma situação para a outra é o produto de uma dinâmica. O mesmo acontece com a passagem que é necessário realizar agora.

Segundo Carmo Ferreira (1992, p. 99), a filosofia surge como resposta a uma situação de carência, como satisfação de uma necessidade que afecta a existência; “aparece quando provocada por uma ‘necessidade do tempo’, nasce exigida pelo momento histórico; mas, simultaneamente, só surge quando suscitada por uma ‘necessidade especulativa’”.

Ao contrário da ciência, que procura apenas a edificação, a filosofia deve reservar-se de ser edificante (Hegel, 2004, p. 11), pois é um edifício em construção permanente. Este estatuto da filosofia não tem sido considerado, pelo que Hegel faz uma crítica implícita aos autores de discursos proféticos que, sem conceitos, convertem o saber verdadeiro num assunto sensível do coração. Hegel condena este tipo de discurso profético que a) submete a necessária inquirição da verdade à passividade silenciosa da inspiração divina e sentimental e b) ignora a reflexão como consciência da consciência de si para se fixar na singularidade subjectiva.

2.1.3. O surgimento de um “novo espírito” e de um “novo mundo”

A Revolução Francesa rompe com a autocracia imperialista e representa uma etapa nova da vida do espírito: liberdade absoluta. Este avança para fundar uma nova ordem social sob a ideia de liberdade (Singer, 1986, p. 150). O espírito sai de uma forma anterior para adquirir uma nova forma. O espírito é força geradora e se revela nas suas mutações através da história. Por isso, esta história é a revelação da vida do espírito no decurso da sua evolução. A tarefa do filósofo é pensar a vida, é tornar inteligível o presente, é compreender o efectivo devir das sociedades.

Para Hegel, este mundo novo não apresenta uma realidade perfeita, porque a primeira aparição é apenas a sua imediatez ou o seu conceito. Metaforicamente, “quando desejamos ver um carvalho com o vigor do seu tronco, com a extensão dos seus ramos e com o

volume da sua folhagem, não nos contentamos ao ver uma bolota.” (Hegel, 2004, p. 12). Assim também acontece com a ciência enquanto coroação de um mundo do espírito.

Sem o desenvolvimento completo, a ciência carece de inteligibilidade universal e apresenta a aparência de ser apenas património esotérico de alguns: “património esotérico”. A ciência está apenas no seu conceito. O cariz esotérico e determinado da filosofia faz com que ela seja para todos. Hegel insiste na ideia de desenvolvimento, porque é censurável a ciência que não se desenvolve e que fica pelo seu começo. “A ciência que apenas começa e que, por isso, ainda não atingiu nem a integralidade do pormenor nem a perfeição da forma está exposta à censura” (Hegel, 2004, p. 13). A atitude crítica de Hegel é tão marcada que o autor até fala em “formalismo monocromático”. Refere Schelling, que assume a intuição como órgão do saber (Hartmann, 1983, p. 148; Abbagnano, 1991, p. 67). Este formalismo apenas alcança a diferença da matéria, pois esta já se encontra preparada e conhecida. Os iluministas vangloriam-se pela riqueza do material e da inteligibilidade; acomodam-se demasiado para terem uma grande extensão do conteúdo material (o já conhecido e ordenado).

Para Hegel, o absoluto não é uma realidade impenetrável, mas a manifestação de si mesmo. Por isso, Hegel reconhece que é necessário facilitar a compreensão do conhecimento da realidade absoluta e, por conseguinte, que é útil traçar um esboço para clarificar o conhecimento filosófico.

2.2. O desenvolvimento da consciência à ciência

A referência ao surgimento de um “novo espírito” e de um “novo mundo” enuncia a ideia de um desenvolvimento essencial. É o que de essencial existe no processo de desenvolvimento da ciência e no papel activo e determinante que o sujeito desempenha nesse processo. Como refere Hegel, tudo depende de apreender e exprimir o verdadeiro como “sujeito”, e não apenas como “substância”: “Deve-se notar, ao mesmo tempo, que a substancialidade implica tanto o universal ou a *mediatez do saber* como também aquilo que é *para o saber ser* ou *mediatez*” (Hegel, 2004, p. 15). Para Hegel, Espinosa apresenta uma descrição inadequada do absoluto ao afirmar que o absoluto é uma substância infinita e imanente, mas estática. Esta situação da filosofia se resume a três posições.

A primeira posição tem a ver com a concepção de Deus como a substância unificada e única. Remete para o panteísmo de Espinosa e a sua concepção de substância absoluta (ou absoluta coisa em si) e auto-suficiente, em que qualquer outra substância deveria a sua existência a Deus e, por isso, não seria auto-suficiente (Copleston, 1978, p. 137). Para o idealismo, a substância absoluta coincide com o espírito. O espírito é apenas, para Espinosa,

O PRÓLOGO DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE...

Paulo M. Barroso

um atributo da substância absoluta. Hegel critica-a por ser unitária, imóvel, formal e não permitir o movimento dialéctico do espírito. A suposta concepção hegeliana de panteísmo é evidente, evolucionista e dialéctica, pois Deus é o Espírito Absoluto que se realiza progressivamente na história até atingir a sua plenitude. Ao contrário do panteísmo de Espinosa, que identifica Deus com a Natureza (*Deus sive natura*), o suposto panteísmo de Hegel identifica Deus com a História, pois também Deus é apenas o que se realiza na História. Hegel aproxima-se de Schelling. Ambos consideram que o eu é infinito e coincide com a realidade absoluta que é Deus (o absoluto é a essência absoluta que existe como sujeito e objecto, espírito consciente e natureza), mas afasta-se de Fichte, para quem o eu é o finito que tem o objectivo infinito de se tornar Deus (Severino, 1984, p. 222). Para Hegel, o absoluto existe no mundo, na realidade da experiência e no conteúdo do pensamento.

A segunda posição surge como uma outra versão da finitude enunciada na anterior ideia de substância, pois reduz o conhecimento filosófico à formalidade de um “pensamento como pensamento”. Hegel critica todos os iluministas que seguiram o princípio representativo de um limitado poder do sujeito da reflexão. Esta é a crítica mais patente no Prólogo.

A terceira posição é acerca do intuicionismo intelectual. Hegel refuta as intuições como forma de pensamento ou até como possibilidade de começo do saber, por serem consciência imediata, inertes e formas duvidosas de apresentar ou representar a realidade. Ao considerar a intuição como unidade do pensamento, Schelling é, nesta terceira posição enunciada por Hegel, o principal alvo de crítica.

Hegel salienta algumas consequências: i) apenas como ciência ou como sistema é que o saber é real e pode ser apresentado; ii) uma tal proposição fundamental ou princípio da filosofia é fácil de ser refutado enquanto apenas é fundamento ou princípio; iii) o desenvolvimento propriamente positivo do começo é também uma atitude negativa face à sua forma unilateral de ser apenas de modo imediato ou de ser fim (o desenvolvimento pode ser considerado a refutação do que constitui o fundamento do sistema como começo).

O verdadeiro apenas é real como sistema e a substância é essencialmente sujeito. Isso é expresso na representação que enuncia o absoluto como espírito. Para Hegel, “espírito” é o conceito mais sublime, a mais alta definição do absoluto (Copleston, 1978, p. 137).

Hegel descreve o seu projecto como uma exposição do conhecimento num fenómeno, porque vê o desenvolvimento da consciência como um progresso dirigido a formas de consciência que melhor atingem a realidade, culminando num conhecimento absoluto (Singer, 1986, p. 116). Apenas o espiritual é efectivamente o real. Como conceito fundamental para a tese hegeliana, o espiritual é a essência, é o *ser-em-si*, é o que se mantém e o determinado

O PRÓLOGO DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE...

Paulo M. Barroso

(é o ser outro e é o ser para si). O espírito que se sabe assim como espírito é a ciência. A ciência é a sua realidade efectiva e o campo que o espírito edifica para si.

O puro conhecer-se a si mesmo no ser outro absoluto (isto é, “o éter enquanto tal”, para Hegel) é o fundamento da ciência. O começo da filosofia pressupõe ou exige que a consciência se encontre neste elemento do saber (Hegel, 2004, p. 19). O saber só atinge a sua perfeição e transparência através do movimento do seu devir. É a espiritualidade pura (ou o universal) que tem o modo da simples imediatez.

A ciência exige que a consciência de si se eleve ao éter, ao puro conhecer-se a si mesma (no ser outro absoluto). Mas pela sua independência absoluta (porque tem a certeza imediata de si mesmo e porque é ser incondicionado), o indivíduo tem o direito de exigir que a ciência lhe facilite o acesso a esta posição de si mesmo. A posição da consciência, a de saber de coisas objectivas em oposição a si mesma e de si mesma em oposição às coisas, eleva-se a consciência de si imediata, que é o princípio da realidade efectiva. Hegel (2004, p. 21) refere o que precisamente é a fenomenologia do espírito, elevação ao saber. O devir da ciência é o saber no seu começo, é o espírito imediato, é o não-espiritual, a consciência sensível. Deste ponto parte um longo caminho em direcção à ciência.

Quando foi publicada, a *F.E.* tinha a dupla função de propedêutica filosófica (a passagem da atitude da consciência natural à posição científica) e de introdução sistemática e primeira parte do sistema da ciência, seguida da lógica como filosofia especulativa, da filosofia da natureza e da filosofia do espírito. É importante ter este dado em conta para compreender o que Hegel entende por devir e a importância que lhe atribui, pois, o devir de que fala Hegel na citação anterior aparece de modo diferente da instrução inicial da consciência não científica para a ciência.

Ao tratar da existência (o conteúdo real dos conceitos) no acto de ser compreendida, a filosofia se desenvolve rumo a um estatuto “superior”. Este desenvolvimento tem fases, que se justapõem negativamente: o superior anula o inferior. Por isso, como explica Hartmann (1983, p. 383), o processo tem que incluir tanto o negativo como o positivo.

O papel do negativo é determinante no processo: é o princípio motor que continuamente impele o processo e leva-o para além de si mesmo. A experiência que a consciência tem em cada grau ou fase pertence a este movimento. A consciência é forçada a negar o que foi apreendido anteriormente. Consequentemente, esta negação conduz a um novo acto de apreensão que se constitui como a forma mais renovada e mais elevada que a consciência assume. Assim se explica o papel do negativo: manter, graças ao seu poder, a consciência em movimento vivo e sempre mais profundo. Então, o negativo é o elemento

| | | | | |
|--------------------------|--------|-------|----------------------|------------|
| <i>Revista Dialectus</i> | Ano 11 | n. 25 | Janeiro - Junho 2022 | p. 48 - 67 |
|--------------------------|--------|-------|----------------------|------------|

central da essência da consciência.

O exemplo da morte é elucidativo deste poder do negativo: a morte é a negação da vida; o espírito é vida e poder. Estamos vivos porque estamos morrendo e estamos morrendo porque estamos vivos. O domínio do real é o de se transformar. Por isso, a vida é já a morte. Esta é a essência da teoria da contradição de Hegel. O que é o botão? É já a flor (Hegel, 2004, p. 8). É o resultado de um processo que se faz, que se concretiza em momentos de sucessão de pontos e instantes. É simultaneamente o estar e o não estar no tempo e no espaço. O poder do negativo é a base da negação dialéctica do outro, que o conceito *Aufheben* expressa na dicotomia conservar/separar. É a capacidade do ser em conter o não ser.

A dialéctica hegeliana passa pela afirmação (o botão), pela negação (a flor, o poder do negativo da flor) e pela negação da negação (o fruto). Pelo poder do negativo, esta dialéctica revela a lógica do ser, em que este se identifica com o nada, pois, do ser não podemos estabelecer as suas determinações. O processo se desenvolve dialecticamente em Ser (afirmação); Nada (negação); e Devir (negação da negação).

A dialéctica hegeliana termina quando se alcança o conhecimento absoluto, i.e. quando o espírito compreende que tudo o que procura conhecer não é mais do que ele próprio. De início, o espírito não vê que a realidade é constituída pelo espírito e, em contrapartida, vê a realidade como algo independente e exterior a si; só quando o espírito acorda para o facto da realidade ser uma criação sua é que pode desistir da tentativa de alcançar o “para além”; então, compreende que não há nada para além de si mesmo e, por isso, conhece a realidade directa e imediatamente como se conhece a si próprio, sendo uno com ela: o conhecimento absoluto é o espírito que se conhece a si próprio sob a forma de espírito (Singer, 1986, p. 156). Esta é a solução que Hegel apresenta para o problema fundamental da filosofia. O conhecimento absoluto é alcançado quando o espírito compreende que a realidade é uma criação sua, não existindo nada além para ele conhecer.

A formação do indivíduo tem importância para Hegel. Talvez por influência do *Emílio* de Rousseau, esta questão está patente no Prólogo. Ainda por cima com o mesmo sentido atribuído por Rousseau, isto é, a formação perfeita ou ideal como remoção de obstáculos ao desenvolvimento natural das capacidades. Enquanto professor, Hegel estaria interessado nos processos de formação do indivíduo. Hegel demonstrou esse interesse no Prólogo quando refere o começo ideal do saber.

Hegel dá importância à separação para caracterizar a operação específica do entendimento (do pensar) que é a abstracção. Este aspecto é crucial para Hegel distinguir as épocas (a moderna e a dos antigos) em que o entendimento era estudado e encarado de modo

diferente. Hegel privilegia o estudo dos antigos, porque consistia na formação plena da consciência natural: A consciência natural “formava-se para a universalidade corroborada pelos factos, ao experimentar-se especialmente em cada parte do seu ser-aí e ao filosofar sobre tudo o que acontece” (Hegel, 2004, p. 24).

2.3. O conhecimento filosófico

A terceira parte do Prólogo gira em torno da evolução conceptual do conhecimento filosófico. De acordo com Hegel, a ciência se constitui através do caminho do espírito que se desenvolve em vários momentos. É a “ciência da experiência que a consciência faz”, porque apenas pode ser efectivamente sabido aquilo que alguma vez se apresentou no universo da experiência. O objectivo da *F.E.* é apresentar a experiência da consciência no acto de se fazer espírito e analisar as figuras sucessivas que ela assume no decorrer da sua ascensão (Heidegger, 2005, p. 39). Isto justifica o subtítulo primitivo da *F.E.*: *Ciência da Experiência da Consciência*. A consciência apenas sabe e concebe o que está na sua experiência (isto é, a substância espiritual).

O espírito é o movimento que se torna “outro”. Hegel designa por “experiência” este movimento dialéctico em que o imediato (o não experimentado, o abstracto) se aliena e regressa a si, este movimento da consciência sobre si mesma. O problema do movimento é ancestral. Hegel tem noção disso, pois faz alusão aos atomistas gregos (Leucipo e Demócrito) e a Epicuro, para quem o vazio ou o nada é o princípio do movimento.

Na fenomenologia do espírito, o que o espírito prepara para si é o elemento do saber, no qual se expandem os momentos do próprio espírito. A fenomenologia do espírito é o sistema da experiência do espírito que se ocupa apenas da aparição do espírito, tendo em conta a progressão do sistema para a ciência do verdadeiro (Hegel, 2004, p. 26).

2.4. Requisitos para o estudo filosófico: o pensamento especulativo

Nesta quarta e última parte, Hegel (2004, p. 39) começa por enunciar a necessidade de um esforço conceptual: o do conceito. Hegel distingue dois tipos de pensamentos: o hábito de seguir o curso das representações (“pensamento material”); o raciocinar como a liberdade em relação ao conteúdo. Esta distinção assemelha-se à que opõe o “pensamento representativo” (com base em formas dadas) e o “pensamento conceptual” (com base em conceitos). Hegel considera o pensamento não especulativo e o pensamento especulativo, o movimento demonstrativo (do sujeito da reflexão) e o movimento dialéctico (do sujeito da especulação e do si mesmo do conteúdo).

O PRÓLOGO DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE...

Paulo M. Barroso

Como a atitude filosófica começa com o conceito, é um momento particular do universal concreto, nascido do puro exercício racional, enquanto a representação fica presa ao processo abstracto que a origina. Hegel reconhece a impossibilidade do juízo em exprimir a verdade especulativa, porque a sua forma predicativa confere uma unidade abstracta, unilateral e, por conseguinte, falsa. A natureza do juízo, que inclui em si a diferença do sujeito e do predicado, é destruída pela proposição especulativa. Para esta expressão serve a proposição filosófica ou especulativa (Hegel, 2004, p. 41).

Por exemplo, na proposição “Deus é o ser”, o predicado é “o ser”. O predicado tem uma significação substancial na qual o sujeito se desfaz. Todavia, Hegel defende que, neste exemplo, “ser” não deve ser o predicado, mas a essência. Se assim fosse, com a perda do sujeito: i) Deus pareceria deixar de ser o que é (o sujeito fixo) pela sua posição na proposição; ii) em vez de prosseguir na transição do sujeito para o predicado, o pensar ficaria travado e repellido para pensamento do sujeito; iii) o pensar encontraria o sujeito imediatamente também no predicado, porque o próprio predicado é expresso como um sujeito, como o ser, como a essência que esgota a natureza do sujeito.

Também quando se diz “o real é o universal”, o real se desvanece como sujeito no seu predicado: “O universal não deve ter apenas a significação do predicado, de modo que a proposição enunciasse que o real seria universal, mas o universal deve exprimir a essência do real” (Hegel, 2004, p. 42).

O pensamento perde a objectividade que tinha no sujeito. No predicado, o pensamento é lançado de novo ao sujeito. Para Hegel, a situação de entorpecimento (incapacidade habitual de pensar de modo abstracto, de reconhecer o pensamento com representações familiares, sentimentos ou intuições, etc.) é a causa principal das queixas acerca da ininteligibilidade dos escritos filosóficos. Muitos destes escritos têm de ser lidos repetidas vezes antes de poderem ser entendidos (Hegel, 2004, p. 42).

Depois da dialéctica ter sido separada da demonstração, perde-se o conceito da demonstração filosófica (Hegel, 2004, p. 43). Esta separação foi realizada por Aristóteles, que opôs a demonstração (inferência necessária a partir de princípios) à dialéctica argumentativa (tópica fundada apenas em premissas prováveis). Também por Kant, ao estabelecer a analítica como lógica da verdade e a dialéctica como lógica da aparência. A dificuldade do movimento dialéctico parece residir na própria “Coisa”, tal como acontece na demonstração habitual, pois os fundamentos que usa carecem de fundamentação (Hegel, 2004, p. 43).

Embora se enunciem verdades especulativas acerca de Deus como sujeito, o seu conteúdo carece ainda do conceito imanente, porque ele está presente apenas como sujeito em

O PRÓLOGO DA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE...*

Paulo M. Barroso

reposo e, devido a esta circunstância, aquelas verdades adquirem facilmente a forma da mera edificação. Sob este aspecto, o obstáculo que reside no hábito de entender o predicado especulativo segundo a forma da proposição, não como conceito e essência, poderá ser aumentado ou diminuído por culpa da exposição filosófica. Fiel à intelecção da natureza do especulativo e à verdade, a exposição filosófica deve manter a forma dialéctica e não incluir nada, a não ser na medida em que é concebido e é conceito.

As exigências específicas para o estudo da filosofia são contrapostas à genialidade (à afirmação pretensiosa de um ponto de vista individual) e ao senso comum (ao recurso ao lugar-comum do óbvio e do tido como certo). Segundo Hegel, qualquer atitude não racional (própria do entendimento formalizado ou da intuição precipitada) de verdades estabelecidas é um obstáculo ao estudo da filosofia (Hegel, 2004, p. 44).

Hegel é contra a perspectiva da filosofia como um saber formal vazio de conteúdo, um saber imediato ou um saber por intuição. Critica o facto de se estar muito longe da intelecção de que aquilo que é verdade, em qualquer conhecimento ou ciência, só pode merecer este nome se foi produzido pela filosofia. Estabelece, portanto, uma demarcação da filosofia a partir da sua própria natureza e utilidade, pois, até as outras ciências, por muito que tentem com o raciocinar argumentativo, não podem ter em si vida, espírito ou verdade sem a filosofia.

Outra crítica de Hegel é dirigida ao romantismo (isto é, à sua revelação imediata do divino) e ao bom senso, que não se desenvolveram nem se preocuparam com outras formas de saber, como a filosofia, mas que se consideram um equivalente perfeito e substituto cultural. É como gabar a chicória como substituto do café (Hegel, 2004, p. 45).

Pelo bom senso, o filosofar natural apenas é capaz de oferecer uma retórica de verdades triviais e inúteis que se afastam de uma razão cultivada. Assim, Hegel defende a razão como comunidade e a filosofia como bem comum, por oposição aos românticos, estando claro e determinado o caminho comum para a ciência (Hegel, 2004, p. 46).

Hegel termina o Prólogo com uma inaudita referência à relação entre o autor e o publico. Menciona exemplos da história da filosofia e sustenta que, se a excelência da filosofia de Platão é colocada, às vezes, nos seus mitos sem valor científico, também houve tempos chamados de “arrebato” em que a filosofia aristotélica era estimada pela sua profundidade especulativa e o *Parménides* de Platão (talvez a maior obra de arte da dialéctica antiga) foi considerado como a verdadeira revelação e a expressão positiva da vida divina (Hegel, 2004, p. 47).

Para Hegel, o que existe de excelente na filosofia do seu tempo tem o seu valor na cientificidade. Apenas graças à cientificidade se faz valer esta filosofia. Numa época em que a

universalidade do espírito se reforçou tanto e a singularidade, como convém, se tornou tanto mais indiferente, aquela também se atém à sua plena extensão e à riqueza formada.

3. Conclusão

O Prólogo da *F.E.* introduz e sintetiza o que Hegel considera ser o seu projecto de um sistema da ciência e não propriamente a fenomenologia do espírito (sendo esta a principal parte do referido sistema). Por isso, é um texto muito informativo e explicativo, com uma abordagem muito conceptual. Os inúmeros dados informativos são muito concisos, como é normal, mas não tanto claros e precisos.

Um exemplo da densidade textual do Prólogo tem a ver com as diversas críticas implícitas que Hegel enuncia dirigidas a vários autores, várias correntes de pensamento e várias abordagens dos mesmos problemas e temas filosóficos. Por um lado, é difícil localizar no texto as críticas de Hegel, por outro lado, é igualmente difícil identificar os alvos das ditas críticas. Considerando o Prólogo como um texto de cariz eminentemente introdutório, crítico e analítico, Hegel visa sobretudo as orientações do procedimento intelectual dominantes na sua época. Essas orientações eram fornecidas principalmente quer pelo formalismo (o transcendente de Kant; o dogmático e intelectual do Iluminismo) quer pelo subjectivismo e intuicionismo (de Jacobi e da estética dos românticos).

A intenção de Hegel será a de evidenciar a situação presente de finitude em que se encontrava a filosofia e a actividade racional, bem como o próprio sujeito da especulação, graças às mencionadas orientações dominantes do procedimento intelectual. Este âmbito de análise crítica do Prólogo justifica a sua temática, na medida em que se ocupa das exigências específicas para o estudo da filosofia. Contrapõe a verdadeira e esforçada actividade filosófica quer à genialidade (pretensões intelectuais) e ao senso comum (uso e abuso do que é óbvio e banal). Tendo o objecto de estudo “o saber em devir” ou “o espírito que aparece” (fenomenologia do espírito como experiência da consciência), a *F.E.* se afigura como preparação científica ou exercício propedêutico da filosofia.

De acordo com Hegel, a essência do espírito é aparecer, ser para si, exteriorizar-se, ser fenómeno. Para concretizar a sua essência, o espírito tem que deixar de ser apenas consciência de si ou ser-em-si (espírito subjectivo) para se objectivar, isto é, negar um absoluto em si e devir outro de si mesmo (espírito objectivo), culminando num ser-em-si-e-para-si (espírito absoluto). Neste desenvolvimento, o espírito é uma “absoluta inquietude” (Heidegger, 2005, p. 40). A fenomenologia do espírito significa a apresentação do espírito a si mesmo, isto é, ser fenómeno, aparecer. “A manifestação é o nascer e o morrer que por si mesmo não nasce

O PRÓLOGO DA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE...*

Paulo M. Barroso

nem morre, mas que é em si e constitui a realidade e o movimento da vida da verdade” (Hegel, 2004, p. 32). A génese do espírito é esta permanente dialéctica do devir e da identificação, é esta experiência de movimento e de alteração que a consciência faz. Por isso, Hegel salienta o itinerário fenomenológico da consciência natural, imediata e abstracta rumo ao saber absoluto. Uma fenomenologia do espírito é uma descrição dos caminhos múltiplos e ordenados que a consciência percorre quando tenta reconhecer-se como espírito.

Deste modo se compreende os vários méritos de Hegel enunciados no Prólogo. Entre estes: i) a representação do triunfo da metafísica como problema e realização (responde como a decisão de filosofar se pode tornar efectiva sem se realizar como tarefa metafísica); ii) a fundação do idealismo dialéctico do absoluto; iii) a passagem da filosofia à ciência; iv) a concepção do pensamento do absoluto como pensamento do espírito, como resultado do processo imanente e dialéctico de auto-aparição da verdade e de superação de contradições; v) a valorização do conceito, que se apresenta num tipo determinado de linguagem (o discurso filosófico) e cujo automovimento é aquilo pelo qual a ciência existe.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **História da Filosofia** (vol. IX). Tradução de António Borges Coelho. Lisboa: Editorial Presença, 1991.

COPLESTON, Frederick. **Historia de la Filosofía – Vol. VII: De Fichte a Nietzsche**. Tradução de Ana Doménech. Barcelona: Editorial Ariel, 1978.

FERREIRA, Manuel J. Carmo. **Hegel e a Justificação da Filosofia**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992.

HARTMANN, Nicolai. **A Filosofia do Idealismo Alemão**. Tradução de José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

HEGEL, G. W. F. **Prefácios**. Tradução de Manuel Carmo Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenología del Espíritu**. Tradução de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

HEIDEGGER, Martin. **La Fenomenología del Espíritu de Hegel**. Tradução de Manuel Vázquez García e Klaus Wrehde. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

INWOOD, Michael. **Dicionário de Hegel**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

| | | | | |
|--------------------------|--------|-------|----------------------|------------|
| <i>Revista Dialectus</i> | Ano 11 | n. 25 | Janeiro - Junho 2022 | p. 48 - 67 |
|--------------------------|--------|-------|----------------------|------------|

O PRÓLOGO DA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE...*

Paulo M. Barroso

SEVERINO, Emanuel. **A Filosofia Moderna**. Tradução de José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1984.

SINGER, Peter. *Hegel*. Tradução de Luís Filipe Teixeira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986.