

O movimento dialético: a dor e o sofrimento na *Fenomenologia do Espírito*

Sônia Maria Schio¹

Resumo: Em uma sociedade que valoriza o prazer, o conforto, a diversão, afirmar que há uma concepção na qual o espírito precisa realizar um esforço, e o faz dolorosamente, para superar a negatividade que o envolve é, no mínimo, estranha. O processo dialético, segundo Jean Wahl (*Le malheur de la conscience dans la Philosophie de Hegel*), comporta essas características. A outra possibilidade hermenêutica, referente à dialética, apregoa que o movimento ocorre pelo "desejo". Nesse sentido, é interessante investigar se a consciência prescinde, na superação das contradições com as quais se depara, da experiência de um empenho "sofrido" ou "desejante", permitindo-lhe prosseguir rumo ao Espírito Absoluto. Nessa perspectiva, três são os momentos capitais: o da ilusão da consciência; o da consciência infeliz; e o da "entrada" no mundo da cultura.

Palavras-chave: Consciência, Dor, Sofrimento, Desejo, Movimento dialético.

Abstract: In a society that values the pleasure, the comfort, the amusement, to affirm that there is a conception for overcome the negative in which the spirit needs to accomplish an effort that is made painfully is, in the minimum, surprised. According to Jean Wahl, one interpretation sustain that the dialectic process holds the mentioned painfully characteristic. Another possible interpretation, according to him, sustain that the engine of the dialectic movement be the desire. According to the last perspective, it is interesting to investigate both, under the speculative point of view, but also with relationship to its philosophical and social present time importance, if the conscience overcomes the negative toward the absolute spirit without the contradictions, being that either the desire or the sufferance. Aiming to address this issue, three are the capital moments that must be presented: first the one of the illusion of the conscience and the obtaining of the sensitive certainty; second the dialect of the servant and master and the research of the unhappy conscience; third the one in which the self-awareness penetrates in the world of culture.

Key-words: Conscience, Pain, Suffering, Desire, Dialectic movement.

A dialética do "esforço doloroso" e a do "desejo" encontram-se disseminadas na literatura da área. Rapidamente pode-se ilustrar a questão: Denis Rosenfield (2002, p. 46), afirma que "no início do percurso, a substância aparece sob as formas mais simples da consciência imediata e, graças a um árduo e penoso trabalho – o das figuras, o do esforço da civilização –, se alça progressivamente à sua concepção de si". Outro exemplo pode ser encontrado no exposto por Goddard (1998, p. 64): "Hegel define a potência do espírito como o poder de suportar a dor da separação, não enquanto imposta do exterior, mas como uma dor oriunda da contradição interna do espírito, auto-imposta e suprimível apenas por ele mesmo"². Algo próximo já fora exposto por D´Hondt (1999, p. 42): "A dialética torna-se método.

1. Mestre e doutora em Filosofia Moral e Política pela UFRGS, trabalhando com os temas referentes à ética, política e estética, em especial no pensamento de Hannah Arendt. Professora na UCS – Universidade de Caxias do Sul – RS. Texto submetido em janeiro de 2008 e aprovado para publicação em janeiro de 2009.

2. Tradução livre. No original: Hegel définit la puissance de l'esprit comme la puissance de supporter la douleur de la séparation, non pas comme une douleur imposée de l'extérieur, mais comme une douleur engendrée par la contradiction interne de l'esprit, posée par lui et supprimable par lui.

O movimento dialético: a dor e o sofrimento...

Este método implica, antes de mais, um tormento do espírito". Na mesma obra (p. 49), ele expõe um argumento que parece contrapor-se ao anterior: "um ardor humanista aquece, na *Phénoménologie*, cada processo criador da consciência: ela ganha uma maior certeza de que nada lhe pode resistir, de que nada lhe será impenetrável, de que conseguirá apropriar-se daquilo que agora se apresenta como estranho".

Essa segunda linha de interpretação aparece em Meneses (2003, p. 8): "a dialética é o supremo esforço da razão, porém é o único método capaz de obter a compreensão do todo". E ele complementa (p. 16): "o sujeito é dotado desse poder mágico de tirar a vida da morte, o positivo do negativo", sendo "o negativo (...) na verdade a alma e o motor de todo o processo". É interessante ressaltar que o negativo, no movimento dialético (sem adentrar no aspecto lógico ou teológico, retendo-se no fenomenológico), motiva a consciência, e o faz gerando "inquietação" que, em alguns momentos, se torna "insatisfação", em outros, "sofrimento". Na *Fenomenologia do Espírito*, podem ser apontados três momentos que são de especial importância:

Primeiro momento: a auto-ilusão e a ilusão da consciência

A consciência procura negar que haja algo diferente dela mesma, algum objeto interior ou exterior. Nessa negação ocorre a "auto-ilusão" da consciência, pois nela a diversidade é negada, porque diferente dela mesma. Há, entretanto, para a consciência, a exigência de unidade, que deve ser obtida pela reflexão. Na busca da união ocorre o embate entre o "eu subjetivo" e o mundo, entre a consciência individual e o mundo externo enquanto objeto³. Porém, esse processo acontece internamente, ou seja, na própria consciência, lugar onde ele deve ser suprassumido e resolvido: o ser-Outro precisa, dialeticamente, ser superado⁴. A auto-ilusão deve ceder lugar ao saber, pois o sujeito está no "aqui e no agora do mundo exterior"⁵, e precisa conhecer e reconhecer esse mundo, a chamada "certeza sensível". Na auto-ilusão a consciência é ingênua e, segundo Lima Vaz (2002, p. 17-18), "quase animal, que pensa possuir a verdade do objeto na certeza de indicá-lo na sua aparição (...) no mundo". Por isso ela acredita que não haja algo diferente a investigar, negando a necessidade de outro saber ou certeza além daquela que ela possui. Essa é a primeira e, portanto, a mais simples forma de conhecimento: o saber é simples, popular, ou também pode ser denominado de senso comum.

A "verdade subjetiva" do senso comum pode parecer suficiente para um indivíduo que, quando solicitado, utiliza clichês, frases-feitas, em seu viver cotidiano. As novidades, nesse sentido, não são bem-vindas, pois

3. Ver J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, vol 1, Trad. e coment. J-F. Kervégan, Paris: PUF/Quadrige, 2003, p. 71.

4. Ver a *Fenomenologia do Espírito* (Trad. Paulo Meneses), Petrópolis: Vozes/USF, 2002, § 19, p. 35.

5. H. C. de LIMA VAZ, Apresentação – A significação da Fenomenologia do Espírito, In: *Fenomenologia do Espírito* (Trad. Paulo Meneses), Petrópolis: Vozes/USF, 2002, p. 17.

levam a um confronto com o diferente e estranho, o que a consciência ingênua evita. Assim, como ela esquivava-se do novo, ela também não o engendra, pois teme a novidade e torna, por isso, a própria ação automática, mecânica e previsível: elimina-se, assim, qualquer espaço para a ocorrência do inédito. As coisas conhecidas, porque familiares, não são (bem) conhecidas, ou reconhecidas. Para Hegel, essa "auto-ilusão" é a mais simples, mas pode tornar-se também ilusão para os outros: segundo ele, "o bem-conhecido em geral, justamente por ser bem-conhecido, não é reconhecido; é o modo mais habitual de enganar-se e de enganar os outros: pressupor no conhecimento algo como já conhecido e deixá-lo tal como está" (FE, § 31, p. 43; XXXVII, no original). Em outros termos, a consciência permanece apenas com seu próprio conteúdo como satisfatório, e o difunde como se fosse uma asserção apodítica, seja ele relacionado a si mesmo, seja ao mundo externo ou aos outros seres.

Esse "parece" conhecer ocorre pela proximidade entre o sujeito e o objeto, mas que é um relacionar algo apenas consigo mesmo (a consciência), mesmo que ela esteja ainda vazia. Os conteúdos que a consciência elabora são tidos como conhecimentos válidos. Se não ocorrer a etapa seguinte, o retorno para si mesma com a verdade do objeto, a consciência terá o que "ela acha" como certo, isto é, permanecerá na ignorância. Como a consciência é simples, ela pode "se perder" no vazio de si mesma. Pelo movimento da dialética, a própria existência precisa ficar conhecida. Porém, o pretensão saber da consciência pode voltar-se contra essa perspectiva, ou seja, a de reconhecer que haja algo outro, externo à consciência, que precisa ser conhecido e reconhecido como outro, como objeto, mesmo que apenas para o conhecimento. Nesse sentido, a existência (do objeto, mesmo que esse seja a própria consciência) confronta a consciência, e por isso ela a nega, pois há apenas a familiaridade consigo mesma (em nome de "si mesmo" universal; do interesse do pensar), o que lhe permite evitar o diferente, assim como o próprio movimento.

A oposição entre o sujeito e o objeto é necessária para que a consciência adentre em um novo conhecimento. Segundo Hyppolite (1967, p. 141), "o sujeito finito não é limitado como pode sê-lo um objeto – um objeto não conhece a si mesmo, o próprio limite é-lhe exterior – ele [sujeito] busca incessantemente ultrapassar o seu limite. Ele tende ao infinito, ao incondicionado (...) esse infinito não é um objeto, ele é uma tarefa em que a completude está sempre a atingir"⁶. Esse antagonismo é necessário ao movimento, e por meio dele a consciência vai encontrar a si mesma⁷. A tendência ao infinito, que a consciência porta, leva-a à superação da auto-ilusão: a consciência de si pensante "na medida em que ela é capaz de tornar-se objeto para si mesma, sem, por isso, perder-se ela mesma, e desaparecer"⁸,

6. Le sujet fini n'est pas limité comme peut l'être un objet – un objet ne connaît pas lui-même, sa limite qui lui est extérieure – il cherche sans cesse à transgresser sa limite. Il tend vers l'infini, l'inconditionné. (...) cet infini n'est pas objet, il est une tâche dont l'accomplissement est toujours reculé.

7. Cfe. J. HYPOLITE, op. cit., p. 71-72.

8. J. HYPOLITE, op. cit., p. 173. Dans la mesure où elle est capable de se devenir objet à soi

O movimento dialético: a dor e o sofrimento...

supera a consciência ingênua: o "Eu", a consciência, precisa fornecer a si mesma uma substância (tornar-se objeto para si própria), percebendo que o ser da vida é ela mesma e não mais se representar, nem imaginar, mas se conceber. Isto é, não haverá mais a dicotomia sujeito-objeto, mas um conceito, que não é nem "eu", nem "objeto".

A ignorância não pode permanecer, pois ela é negativa, mesmo na vida cotidiana. Para Hegel (FE, § 48, p. 54), na consciência, a pseudoverdade ocorre porque "em geral, por seu conteúdo, conhecimentos, experiências, sensações de coisas concretas, e também pensamentos, princípios – o que vale para ela como um dado ou então como ser ou essência [são considerados] fixos e estáveis", mesmo que não o sejam. Isso porque o "o representado se torna propriedade da pura consciência-de-si" (FE, § 33, p. 44)⁹. Assim, a consciência (o ser-aí) atingiu a "imediatez não conceitual, ou a indiferença imóvel" (FE, § 30, p. 43), e essa representação é incompleta, é superficial. A indiferença faz com que a consciência se detenha no pseudoconhecido, resistindo àquilo que contraria seu pretensão saber. Ela passa a mover-se em um "círculo que se fecha" (FE, § 32, p. 44), mantendo os momentos como substanciais. Porém, o conteúdo é acidental, descontextualizado, gerando o negativo por meio da tendência ao pensar. Como a consciência possui os dois momentos (o saber e a objetividade), ela vivencia essa experiência.

Segundo Hegel (FE, § 36, p. 46), a consciência cotidiana "é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não-experimentado, ou seja, o abstrato – quer do ser sensível, quer do Simples apenas pensado – *se aliena e depois retorna a si dessa alienação*; e por isso, - como é também propriedade da consciência – somente então é exposto em sua efetividade e verdade". Pela dialética, a etapa seguinte é positiva: ela leva a um momento de autoconhecimento, ou de reconhecimento da consciência. Se isso não ocorrer, os conteúdos da consciência podem ser considerados "verdades feitas", pois quem os possui não percebe a necessidade de retornar sobre eles, pois os coloca no fundamento, e acredita que mesmo não podendo exprimi-los, é possível julgar e reprovar por meio deles (Cfe. FE, § 67, p. 66).

A solução para isso está no "trabalho do conceito" (FE, § 70, p. 69): "para se ter qualquer ciência, arte, habilidade, ofício, prevalece a convicção da necessidade de um esforço complexo de aprender e de exercitar-se" (FE, § 67, p. 67). E o processo não finda até que o "rigor do conceito tiver penetrado na profundidade da Coisa" (FE, Pref., 4, p. 27). Mas isso não ocorre pelo simples uso da filosofia, da "razão natural", ou do exercício do senso comum, pois isso cabe à "filosofia autêntica – esse longo caminho da cultura" (idem). O filosofar, por meio do "analisar", verificará se a validade do conhecido (familiar) é suficiente, verdadeiro e confirmado. Apesar disso, e ainda segundo

même, sans pour cela se perdre elle-même et disparaître.

9. Nesse contexto, percebe-se a busca de Hegel por superar a Teoria do conhecimento de Kant, baseada na "representação" do objeto no sujeito cognoscente, assim como do formalismo. Outro exemplo encontra-se na FE, § 16, p. 33-34, quando afirma que o formalismo é monótono e utiliza uma universalidade abstrata como se fosse o absoluto, sendo apenas "inefetividade".

ele, é cômodo abandonar-se ao "bom senso"¹⁰.

Para a consciência pode aparentar um aspecto mais tranqüilo permanecer com suas verdades, pois o caminho para o saber real é negativo: "a realização do conceito vale para ela [a consciência] antes como perda de si mesma, já que nesse caminho [ela] perde sua verdade" (FE, § 78, p. 74). Ela "só alcança sua verdade na medida em que encontra a si no *dilaceramento* absoluto" (FE, § 32, p. 44, com grifo nosso). Segundo Wahl (1951, p. 8)¹¹, "o começo da filosofia, como o da religião, é menos o espanto-admirativo que a não-satisfação e a consciência cindida", pois o ser humano é dotado de razão e de sentimentos, e "será preciso transmutar a infelicidade em uma felicidade maior que todas as felicidades", continua ele (p. 13)¹². A maneira de obter esse bem-estar será por meio do esforço da consciência em superar as contradições que ela vai encontrando em seu percurso rumo ao Absoluto, à felicidade completa.

A consciência, ao deparar-se com a incerteza, com o estranho, o diferente, enfim, com o outro, fica angustiada. Segundo Hegel (FE, § 80, p. 76), "a angústia ante a verdade pode recuar e tentar salvar o que está ameaçada de perder", mas não há descanso, pois a inércia a desassossega. A consciência pode cair em um "sentimentalismo", isto é, em um achar "bom a seu modo" (FE, § 80, p. 77), porém, ela porta o seu contrário, isto é, a tendência de ir além do limitado que ela se auto-impõe, pois "o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente" (FE, § 11, p. 31), para a busca do incondicionado, do verdadeiro, contido no objeto. O saber, então, tem um intento: "a meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo encontra, onde o conceito corresponde ao objeto, e o objeto ao conceito, (...) [e] assim, o processo em direção a essa meta não pode ser detido, e não se satisfaz com nenhuma estação precedente", entende Hegel (FE, § 80, p. 76)¹³.

Rente à auto-ilusão da consciência há a possibilidade de ocorrência da "ilusão da consciência". Essa é a tentativa de negar a necessidade de

10. Nesse ponto, Hegel teceu uma forte crítica ao exposto por Kant na *Crítica do Juízo*, §§ 39 e 40, nos quais Kant reconhece o valor do "bom senso" humano enquanto básico e imprescindível à vida humana, mas que, segundo Kant, deve ser aperfeiçoado pelas "máximas do entendimento humano saudável". Segundo Hegel, "caso se indague por uma 'via régia' para a ciência, não seria possível indicar nenhuma mais cômoda que a de abandonar-se ao bom senso [*gesunden Menschenverstand*, no original, p. 48]" (FE, § 70, p. 68). A crítica ao senso comum continua, mesmo que a auto-ilusão seja superada: por exemplo, na p. 106, § 131: "Tais abstrações vazias (...) são potências cujo jogo é o entendimento humano percebente, chamado com frequência 'sadio senso comum'", e continua (FE, § 131, p. 107) afirmando que o bom senso torna-se uma "presa" para as abstrações tidas como verdadeiras, afastando o que as contraria, ficando ele próprio na "inverdade".

11. Le commencement de la philosophie comme de la religion, c'est moins l'étonnement que la non-satisfaction et la conscience déchirée.

12. Il faudra transmuter le malheur en un bonheur plus grand que tous les bonheurs. Essa "transmutação" ocorre por meio de cada novo processo dialético.

13. É nesse sentido que Hegel compara o nascimento de uma criança, o momento qualitativo e o quantitativo, com o da consciência, no qual o momento de tranquilidade indica o surgimento de algo novo (Cfe. FE, § 11, p. 31), sem apontar, com isso, para qualquer categorização ou valoração da natalidade.

O movimento dialético: a dor e o sofrimento...

movimentos dialéticos, de enfrentamento. Ela ocorre quando algo na consciência, ou na percepção, tenta tomar o que se tem como verdade, pois “a certeza não se apossa do verdadeiro” (FE, § 111, p. 95), apesar de objetivar fazê-lo. A percepção afirma, para si mesma, que o universal é o “sendo”, ou seja, é o que ela capta. O objeto contém a essência, e o perceber humano, como é movimento, é o inessencial. O objeto contém a “coisidade”¹⁴, e na (e para a) percepção ele parece completo. Nesse sentido, o sujeito ainda não possui a verdade do objeto, e por isso, “o medo da verdade poderá ocultar-se de si e dos outros por trás da aparência de que é um zelo ardente pela verdade” (FE, § 80, p. 77), em forma de uma ilusória busca dela, mas que, nessa ficção de procurá-la, oculta sua falta, assim como a recusa em obtê-la.

Para fugir do “perigo” de defrontar-se com a verdade, com aquilo que contraria suas crenças, há o apelo à “sofistaria”, no qual a consciência afirma que ela mesma é a verdade. Ou nos termos de Hegel (FE, § 130, p. 105-106, com grifos do autor):

A sofistaria da percepção procura salvar de sua contradição esses momentos e mantê-los por meio da diferenciação dos pontos de vista, por meio do também e do enquanto, assim como procura finalmente apreender o verdadeiro mediante a distinção entre o inessencial e uma essência que lhe é oposta. Só que tais expedientes, em vez de afastar a ilusão no [ato de] apreender, antes se revelam como nulos¹⁵.

Dessa forma, ocorre a contraposição e a busca constante de superação dos pensamentos inessenciais ligados à universalidade, à singularidade e ao Uno, sem conseguir conciliá-los. Como o entendimento não consegue superá-los, mais uma vez, “recorre à sofistaria, agora afirmando como o verdadeiro o que antes afirmava como não-verdadeiro” (FE, § 131, p. 107). Ou seja, ela utiliza recursos, como por exemplo: “sob certo aspecto”, “nesse ponto de vista”, visando a manter separadas as divergências, sustentado os argumentos estáveis, e afirmando a verdade deles, mas permanecendo na inverdade.

Hegel (FE, § 130, p. 105-106), porém, prefere entender esses momentos pela via positiva:

a consciência percebente é cônica da possibilidade da ilusão, pois na universalidade, que é [seu] princípio, o *ser-Outro* é para ela, imediatamente: mas enquanto nulo, [como] suprasumido. Portanto, seu critério de verdade é a *igualdade-consigo-mesmo*, e seu procedimento é apreender o que é igual a si mesmo

14. Ver FE, § 114, p. 97. No § 115, p. 98, resumidamente, a “coisa” é caracterizada por: 1) possuir muitas propriedades; 2) como sendo passiva e indiferente; 3) parecendo ser uma, pois exclui as propriedades opostas; 4) unindo as duas anteriores e se expandindo como sendo uma multidão de diferenças; 5) ser singular. Além disso, “a Coisa mesma não se esgota em seu fim, mas em sua *atualização*” (FE, § 3, p. 26).

15. “Diese Momente sucht die Sophisterei des Wahrnehmens von ihrem Widerspruche zu retten, und doch die Unterscheidung der *Rücksichten*, durch das *Auch* und *Insofern* festzuhalten, so wie endlich durch die Unterscheidung des *unwesentlichen*, und eines ihm entgegengesetzten *Wesens*, das Wahre zu ergreifen” (no original, p. 79, com grifos do autor).

e por isso não apreende a essência objetiva (Ver FE, § 117, p. 99), mas a busca, pois a consciência é inquietada.

No processo no qual a consciência passa a saber como se constitui o próprio perceber, e refletindo, ela consegue manter o que o objeto tem de seu, a verdade dele (ver FE, § 118, p. 100), pois o entendimento permite que o verdadeiro da consciência e do objeto se movam. Isto é, a consciência reconhece aquilo que pertence a ela, pois ela "é cônica de sua reflexão-sobre-si" (idem), e o que pertence ao objeto, ultrapassando a dicotomia (a cisão e a alienação), e voltando a ser uma, não mais concebendo o objeto como estranho. A consciência passa a possuir a verdade do objeto, uma certeza no "sendo" que ainda não é suficiente, pois o conceito e a consciência precisam se tornar "um", no qual ela resulta refletida e reconhece-se no objeto (Ver §§ 132-133, p. 108-109).

Segundo momento: a "consciência infeliz"

Na Dialética do senhor e do escravo há um momento importante no "caminho" da consciência rumo ao Absoluto: ela precisa enfrentar o outro em um combate que deve findar no reconhecimento que é um auto-reconhecimento. Para ser livre, a consciência precisa desse processo, no qual ela pode tornar-se momentaneamente "senhor" ou "escravo", ficar ociosa ou trabalhar, pois precisa aprender e superar o "medo da morte"¹⁶. Aquele que recua no embate torna-se submisso àquele que não sucumbe ao temor da aniquilação. Entretanto, o escravo, que inicialmente recebeu a morte, por meio do trabalho, afasta-se do animal, pois age, e "a ação transforma o mundo hostil, através do projeto humano, em um espaço humanizado. Em contrapartida, a ação também humaniza quem realiza o trabalho, ou seja, o escravo"¹⁷. O agir faz a consciência retornar sobre si mesma a partir da pura objetividade, suprassumindo esse momento e elevando-se ao universal, que é sua verdade. O escravo apropria-se do mundo externo ao sair de si, alienar-se e perder o medo. Sem o medo da morte, ele pode realizar um novo momento de reconhecimento com o senhor.

O senhor, que inicialmente superou o medo de morrer, ficou na inatividade e acabou dependente do resultado do trabalho escravo, tornando-se inessencial. O senhor, nesse contexto, não é livre, pois ele se perde em seu vazio interior, no consumir e na inação: ele "vive na civilização, mas satisfaz-se como animal, sem ter produzido o que consome, tornando-se dependente do escravo, da consciência que é concebida como coisa, como não-autônoma"¹⁸. O escravo, em contrapartida, é "livre", pois passou a viver uma liberdade interna e também externa, mas que é ainda insuficiente, pois

16. A morte não é uma alienação, mas "um esvaziamento ou devastação operada sobre o sujeito por uma potência mortífera, que lhe arranca a essência – que é a liberdade" (P. MENESES, op. cit., p. 55). Hegel trata dessa questão em FE, § 32, p. 44.

17. S. M. SCHIO. Hegel e Arendt: possíveis aproximações a partir da questão da alteridade (Ensaio), *Conjectura*, p. 45.

18. S. M. SCHIO, op. cit., p. 46.

O movimento dialético: a dor e o sofrimento...

exige o reconhecimento¹⁹. A capacidade de atingir o reconhecimento, no outro, significa obter, por meio de um esforço, a liberdade.

Após a superação do medo da morte, a consciência vivencia um novo desenvolvimento: a busca da autoconsciência com certeza objetiva, isto é, da exterioridade e da interioridade por meio de uma liberação através de uma articulação real²⁰. Para possuir certeza de si, a consciência vai para fora de si, dirige-se ao mundo externo. As novas figuras, nesse momento são: a) a estóica, que é universal, privilegiando a universalidade abstrata do próprio ser; b) a cética²¹, que é singular, percebendo a abstração, mas ainda não se identificando com o ser; c) a consciência infeliz, que não experimenta a unidade. Essa última é a descoberta da própria insuficiência, pois a certeza é subjetiva, isto é, a subjetividade é considerada como certeza, mas isso não leva à unidade, por isso há "dor", devido ao sentimento de desigualdade consigo; pela não coincidência na reflexão. Por não vencer essa contradição, a consciência fica infeliz²². Ela, quando indivisa, duplicada, intui uma consciência-de-si em outra que é ela mesma. A consciência, por ser uma unidade imediata (ver FE, § 208, p. 159), em que se opõem duas essências, não é para si uma essência una, e se sente "miserável"²³.

A consciência infeliz, então, está duplicada, indivisa porque "*cindida dentro de si*" (FE, § 207, p. 159): a consciência ainda não é um espírito vivo e dentro da existência²⁴. Nela há a oposição entre duas consciências, e que são ela mesma. A oposição ocorre entre a essência e a inessência. A primeira é simples e imutável; a outra, mutável, e elas são opostas uma a outra. A consciência precisa libertar-se do inessencial, tendo em vista que o movimento é contraditório, e não a deixa repousar e ter paz. Neste sentido, explica Meneses (2006, p. 53) que "há uma alternância entre as duas consciências em que ela se cinde: uma é sempre a outra, consciência ao mesmo tempo duplicada e indivisa". Esse estado causa dor e sofrimento à consci-

19. Ver G. JARCZYK; P.-J. LABARRIÈRE, *Hegel: le malheur de la conscience ou l'access à la raison*, Paris: Aubier-Montaigne, 1989, p. 73-74.

20. Ver J. HYPOLITE, *op. cit.*, p. 176. Após a dialética do senhor-escravo-trabalho, o importante é "l'égalité avec le soi de la pensée". Mas já há a liberdade da consciência, a qual é abstrata em pensamento, mas ela ainda não viva e efetiva.

21. Ver J. HYPOLITE, *op. cit.*, p. 181. Isso porque a consciência cética é a própria experiência dialética (antes disso, a dialética acontecia sem a consciência, porém, nesse momento, a dialética é obra da consciência). A consciência faz o outro desaparecer. Ela procura a certeza da própria liberdade. Só resta a certeza absoluta de si própria, porque ela negou todas as formas de ser. A consciência cética é negativa, destrói tudo, e também a si própria, tornando-se dual. O termo "dual" significa que ela está acima das vicissitudes do ser-aí, isto é, as diferenças não são essenciais.

22. Ver G. JARCZYK; P.-J. LABARRIÈRE, *op. cit.*, p. 153. O sentimento de nulidade é um "fazer nada", é a infelicidade, pois a atividade e o gozo perderam o significado universal, ou seja, a consciência só se conhece como animal, e isso se torna a principal preocupação, por isso ela se sente miserável.

23. Segundo J. HYPOLITE (*op. cit.*, p. 184), o problema do mestre e do escravo é interiorizado.

24. Ver HYPOLITE, *op. cit.*, p. 189. Ainda na mesma página, afirma ele: "Par là la conscience de soi surmontera sa subjectivité, consentira à l'aliéner et à la poser comme être, mais alors l'être même sera devenu la conscience de soi, et la conscience de soi sera être". Para tal, há um caminho dialético a ser percorrido.

ência porque ela é a “consciência da própria nulidade” (FE, § 209, p. 160). Ela é uma consciência infeliz porque expressa a subjetividade, o “por si” em oposição ao “em si”, isto é, o singular em face ao universal, conseguindo apenas atingir uma verdade “de si”, não geral. Quando ocorrer a reconciliação (a unidade) surgirá algo que a ultrapassa: ela se tornará um ser vivo cômico da própria existência. Esse movimento, então, é positivo: após, no retorno, haverá harmonia na unidade do “ser”, o que ocorrerá pelo pensar, segundo Hyppolite²⁵.

Na busca de harmonia, “a consciência experimenta justamente o *surgir da singularidade no Imutável e do Imutável* na singularidade. Para ela, a singularidade *em geral* vem-a-ser na essência imutável, e ao mesmo tempo sua própria singularidade nela. Porque a verdade desse movimento é precisamente o *ser-uno* dessa consciência duplicada” (FE, § 210, p. 160). Ou seja, o movimento que segue o sentimento de nulidade leva à singularidade, e a verdade torna-se o ser uno da consciência duplicada. A primeira unidade ainda ocorre na diversidade, no Imutável, de forma tríplice: i) a consciência opõe-se à essência imutável, reiniciando o combate, pois este (primeiro) imutável é-lhe alheio; ii) a essência é estranha e singular, permanecendo na singularidade, pois ela é, enquanto essência oposta, aquela que a condena à singularidade; em seguida, o singular é um modo de imutável, pois o imutável tem o singular nele, do ponto de vista da consciência. Ele possui a existência, enquanto figura da singularidade, tornando-se o segundo Imutável; iii) por fim, a consciência se percebe a si nesse imutável, isto é, a consciência-de-si viva se encontra a si mesma e se entende como singular no Imutável²⁶. Ela vem a ser espírito, reconciliando a própria singularidade com o universal por meio da experiência (ver FE, § 210-211, p. 161). O que ocorre é que o imutável só existe na consciência, mas ele não é real, verdadeiro (ver FE, § 211, p. 161). A consciência imutável também está cindida, sendo um “ser-para-si” frente à consciência singular. Apesar disso, a consciência tem a “esperança”²⁷ de atingir a unidade com o imutável (ver FE, § 212, p. 162).

A necessidade de busca da unidade, de “ser-um”, leva a consciência inessencial a novos processos, pois a consciência se opõe à essência imutável, e ela se rejeita, inicialmente, tornando a relação um combate que as leva para novos estágios de desenvolvimento. Ou seja, a consciência busca

25. “Penser c’est realiser l’unité de l’être-en-soi et de l’être-pour-soi, de l’être et de la conscience” (HYPPOLITE, op. cit., p. 174). E ainda: “La conscience, au fil de l’expérience à venir, aura réellement découvert les procédures qui lui permettront d’articuler logiquement l’extériorité singulière du monde a l’intériorité universelle de la pensée” (p. 75).

26. Como a consciência é também imutável e singular, ocorre um movimento recíproco entre elas (da consciência imutável e da consciência singular), subdivido em três momentos: 1) o imutável se opõe à singularidade em geral; 2) esse imutável é um singular e se opõe a outro singular; 3) ele, o imutável, se torna uno, se funde, com o singular. Entretanto, essa imutabilidade da consciência ainda possui uma oposição, ela continua dividida: há momentos em que o imutável parece produzido por ela mesma, e outros em que ele aparece como unidade originada do imutável.

27. A esperança origina-se da própria natureza da consciência, que mantém relação consigo mesma, acabando por encontrar algo dela mesma, que é produzido por ela mesma, e que lhe confere expectativa de alcançar o desejado.

O movimento dialético: a dor e o sofrimento...

suprassumir o imutável não-figurado e depois o imutável figurado, pois é preciso evitar que o absoluto seja cindido no conceito. Ela, enquanto consciência inessencial busca a unidade a partir de três momentos ou níveis: I) o da pura consciência; II) da essência singular, em que ela se relaciona em se afrontando, como desejo e trabalho à realidade, e III) enquanto consciência de seu "ser-por-si".

A pura consciência é imperfeita e com oposição, apesar de, nesse momento já ter superado o puro pensar estóico (que abstrai a singularidade geral, não a valorizando), assim como o "inquieto" ceticismo (que concebe uma única singularidade, levando a uma contradição sem consciência, e a um movimento da contradição). Ela é o momento em que o pensamento abstrato toca a singularidade da consciência enquanto única, pois "a consciência infeliz ultrapassa esses momentos: ela reúne e mantém unidos o puro pensar e a singularidade" (FE, § 216, p. 163). O mundo lhe aparece como inimigo, pois a consciência não se relaciona com seu objeto de maneira pensante: ela ainda não se reconciliou, e ela continua uma consciência singular que não é pensante, é fervor, e ainda não chegou ao conceito²⁸, ou, o conceito ainda não é efetivo (ver FE, § 223, p. 168). Apesar disso, ela sente a si mesma, enquanto que o conceitual é o outro. Assim, a "dor" continua: a essência é a alma pura, e ao mesmo tempo essa essência é o inatingível que foge: o objeto é puro pensar (fervor) e não é concebido, mas estranho. A consciência conseguiu atingir a si mesma, mas o fez enquanto oposta ao imutável, e, por isso ela sente a si mesma, mas seu sentir significa que ela apenas captou a "inessencialidade", o que lhe é doloroso. Como ela atingiu apenas a própria efetividade separada (e não ainda o outro como singular e efetivo), ela "sofre", pois somente atingiu o objeto. Quando ela conseguir renunciar à singularidade imutável, ela chegará à singularidade como verdade ou como universal (ver FE, § 217, p. 164-165).

Quando a consciência pura se contrapõe à consciência efetiva, o mundo se torna efetivo, mas duplo, pois o mundo espiritual é sua presença. O "presente" é uma efetividade "puramente objetiva" (FE, § 486, p. 337) e sua consciência está além, pois ela é consciência de si efetiva, como também seu objeto, em forma de pura consciência. A consciência, nessa circunstância, é Fé (*Glauben*), mas poderá também ser seu oposto, a Ilustração, uma expansão da pura intelecção.

28. Conceito é "le procès intelligible selon lequel l'ob-jet, dans sa différence même, est immédiatement rapporté à la conscience comme non-différent d'elle". (G. JARCZYK, P.-J. LABARRIÈRE, op. cit., p. 76) O movimento ocorre nela, na essência, e também nas coisas, e graças ao qual a coisa não é somente representada, mas também conceitualmente compreendida. Nesse sentido, existe uma diferença entre a representação e o conceito. Apesar disso, ambos têm relação à ob-jetividade do sendo (*étant*). O que os diferencia é a alteridade representativa de um e a alteridade conceitual do outro. Em outros termos, essa é a primeira dimensão objetiva, com um conteúdo determinado. O movimento do conceito é imediato e altamente mediado: há unidade imediata como sendo determinada em sua própria diferença. Ou seja, o conceito contém na unidade (conceitual) o objeto (como "meu", isto é, idêntico a "mim"). Na representação, a ligação é diferente: a consciência tem primeiro que lembrar-se de que a representação é dela mesma, é sua (idem, p. 77). Quando há o conceito há a "presença".

Neste ponto, a certeza da consciência sobre a realidade é imediata, ela é uma compreensão conceitual que gera certezas imediatas, sendo essas contrapostas a outras certezas imediatas. Para a consciência infeliz, o ser em si está além dela própria. O movimento, porém, a fez aceitar a singularidade (o extremo "objetal"). Tirando de si mesma o seu ser por si, ela se torna unidade com o universal, chegando a um "termo médio". A consciência de si é a "razão". Nesse momento, ela só se preocupa com a própria autonomia e liberdade para se salvar, em detrimento do mundo, pois esse parece negar a essência da consciência, e por isso causa um tipo de alienação. Essa etapa é capital para a consciência, mas ela deve ser transitória, pois nela a consciência precisa começar a adquirir a noção de inserção na comunidade humana, assim como do valor do mundo externo, e com isso, da responsabilidade ética e política. Nesse processo, entretanto, o além lhe escapa, o que exige um novo movimento.

Em um segundo momento, ocorre, na consciência, o sentimento de si, algo para-si-sendo pelo desejo e pelo trabalho, no qual a consciência obterá certeza de si mesma. Ou seja, o desejo e o trabalho lhe conferem certeza interior de si mesma, pois, pela relação com a efetividade, ela sofre uma transformação prática: ocorre a atividade. Assim, a consciência se relaciona com os extremos, e esse é um passo adiante na Dialética do senhor e do escravo. Porém, esta certeza é ainda dividida, e ela só consegue confirmar essa cisão: por um lado ela é nula, por outro, um mundo consagrado, uma figura do imutável. Em outros termos, este que se lhe opõe é um singular que é também universal e imutável: é um singular efetivo (ver FE, § 219, p. 165).

Dessa forma, a consciência se torna efetiva e dividida, um "ser-em-si" (com faculdade e força, um dom) e um "ser-para-si" (um agir - Ver FE, § 220, p. 166). No movimento contrapõem-se o aquém ativo e a efetividade passiva. O ativo é potência que se confronta com o "em-si", ou essência, sendo o além para a consciência, ou seja, a mudança (FE, § 221, p. 166). Ainda nesse estágio, a consciência, enquanto atividade, trabalho e desejo, ela quis e fez, aproveitou e sentiu-se engrandecida, pois se tornou "sabe-dora do próprio em si", pois refletiu: pela reflexão, a consciência se tornou consciência por si própria, pois interiorizou e pensou o seu "em si". Por meio do agir e do gozar exterior, a consciência se torna "em-si" e "para-si" (Ver FE, §§ 222-223, p. 167-168).

O terceiro momento da consciência infeliz é o da alienação (*Entäusserung*) da própria vontade particular, do próprio "ser-por-si", tornando-se coisa, e assim ganhando mais em verdade. Para tanto, a consciência se prostra, retorna a si mesma, tornando-se efetividade verdadeira (ver FE, § 223, p. 168) por se contrapor a verdadeira efetividade, isto é, à essência universal a realidade e nulidade (ver FE, § 224, p. 168). Assim, ela é um agir no nada, no gozo, que a torna infeliz, pois esse agir e esse gozo não possuem conteúdo e sentido universal: eles dirigem-se ao singular. O sentimento do nulo, de nada fazer, resulta em um sentimento de infelicidade,

O movimento dialético: a dor e o sofrimento...

pois a atividade e o gozo perdem o sentido. Ela se torna uma consciência meramente com função animal (*thierische Function*). Se a consciência se fixar, e não se liberar, ela se torna "uma personalidade só restringida a si mesma e a seu agir mesquinho, recurvada sobre si, tão infeliz quanto miserável" (FE, § 225, p. 169). Nesse sentido, Hegel afirma que a "função animal" deve ser resolvida "descontraidamente, como algo que é nulo em si e para si" (idem), não devendo, para o espírito, "alcançar nenhuma importância nem essencialidade" (ibidem), pois é como um "inimigo" que afronta, que deve ser suplantado e ultrapassado. Em outros termos, a vida biológica deve ser tratada com normalidade, sem atenção demasiada, pois é básica, e como tal deve ser vivida e após, a consciência precisa continuar o seu percurso dialético.

Quando a consciência obtém a unidade com o imutável, por meio de um movimento negativo, que a dirigiu contra sua singularidade, o resultado é positivo, é o uno (ver FE, § 226, p. 169), obtido por meio do surgimento do terceiro termo, que é um "meio-termo" que representa os extremos, pois é uma essência consciente, um agir que mediatiza a consciência, configurando-se como um aniquilamento que a consciência faz com sua singularidade (ver FE, § 227, p. 169). Esse "mediador" faz a consciência se livrar do agir e do gozo, repelindo a essência do querer. A vontade, nesse contexto, é o outro, e o abandono dela é negativo para a consciência, mas é possível enquanto conhecimento de que a vontade é o outro²⁹.

Entretanto, resta ainda o lado objetivo da ação, seus resultados, mas a consciência repele isto também, ou seja, a afetividade: primeiro, pela ciência que ela tem da própria independência; segundo, porque ela dispensa a propriedade; e terceiro, por tornar o gozo proibido (ver FE, § 228, p. 169-170). Assim, ela se priva do saber e da liberdade tanto interior quanto exterior, por meio de um "sacrifício"³⁰ que desfaz a falsa concepção de que o

29. A vontade, como outro, é singular que porta o universal, um "conselho" (pelo justo) que também media as suas relações. Essa vontade possível se torna negativa quando quer o outro extremo (que é "outro"). Ela, para a consciência, torna-se vontade universal ("em si"), mas o conceito não se reconhece, e abandona o singular (o positivo da vontade universal). O abandono da posse e do gozo não é negativo, e o universal que surge não é seu agir próprio, ou seja, não é uma unidade do objeto e do ser-por-si, que é no conceito de fazer, sendo, para a consciência, essência e objeto. Porém, ela não percebe que isso não é consciência, é um objeto, e o sente como mediador, como sendo a certeza rompida pela infelicidade. Mesmo que ela seja o inverso, um saber, e, portanto, uma atividade satisfatória em sua própria atividade, o oposto ocorre: ela torna-se uma atividade absoluta, e pelo conceito, uma atividade singular. Para a consciência, isso é uma atividade miserável, o gozo é dor; e a abolição disso (positivamente) é um além. No objeto, a atividade e o ser da consciência singular são "em si", chegando-lhe como representação da razão, da certeza que a consciência tem da própria singularidade ("em si") ou de toda a realidade. Em síntese, o mediador, que se aproxima do imutável, aconselha o que é justo, e a ação para. A ação só continua em seu lado objetivo, isto é, como trabalho e gozo. A consciência renuncia à autonomia, à efetividade externa, e se auto-abandona. O positivo, que surge desse processo, é a consciência que se torna "ser por si", certeza do próprio "eu". Em outros termos, a consciência imediata é coisa para a própria consciência, levando a um reconhecimento interno.

30. Por meio do sacrifício há a abolição da atividade e da infelicidade, assim como do extremo inessencial. A partir dele ocorre o abandono da vontade com sentido positivo e negativo, substituindo a representação pelo conceito. No sacrifício, então, o erro desaparece, pois a decisão é tomada pela própria consciência, o que significa que não é, e não há um conteúdo estranho.

dom vem de fora dela mesma (ver FE, § 229, p. 170). Por intermédio desse processo, ela superou (suprassumiu) o agir como seu que continha o outro. O "ser-por-si" do "em-si" será o Espírito, mas não por ela mesma, porque a consciência está alienada, ou seja, os outros sabem, não ela: a vontade singular, ligada à universal que surge, será a unidade da consciência (o "em si") e a consciência de si (o "por-si"), isto é, a razão. A vontade torna-se universal. Em outros termos: por intermédio do mediador, a vontade se torna universal "em-si sendo".

Entretanto, esse agir efetivo é miserável, o gozo é ainda dor, e o suprassumido da dor é o além, é a representação da razão, um conceito singular, um "em si" (Ver FE, § 230, p. 171). A realidade continua abstrata e geral. Hegel denomina de razão a unidade da consciência e da consciência de si. De certa forma, a consciência fez de si (seu "eu") da consciência imediata de si, uma coisa, um ser objetual. Será preciso um sacrifício efetivo, pois somente assim ela poderá superar o engano que ocorre no reconhecimento interior (e isso é mais do que ilusão da consciência). Há, ainda, a necessidade de a consciência realizar a unidade com o imutável, formando uma unidade, o que ocorre através do "sacrifício".

No pensamento, momento em que a consciência singular é uma essência absoluta, a consciência retorna a si, pois no pensar há liberdade³¹. "Para a consciência infeliz o *ser-para-si* é o *além* dela mesma" (FE, § 231, p. 172): a consciência torna-se unidade com o universal. O singular suprassumido é o universal, sendo a verdade o meio-termo. A consciência-de-si, agora razão, não é mais negativa, pois ela encontrou a "paz" e passou a entender o mundo, livrando-se da verdade (subjativa), e tornando o mundo efetivo: "a consciência tem a certeza de que só a si experimenta no mundo" (FE, § 232, p. 173), pois o "eu" passa a ser objeto para si mesmo.

Terceiro momento: a cultura

A consciência que estava em unidade imediata com sua essência, com seus costumes, tornou imprescindível uma alienação (*Entfremdung*) de si. Ao mesmo tempo, entretanto, ela precisa produzir a substância. Isso ocorre porque o mundo externo é o negativo da consciência-de-si. Ele é a essência espiritual e a interseção do ser e da individualidade. O ser-aí do mundo é *obra* da consciência-de-si, mas é também uma efetividade imediata e presente, assim como estranha (*Fremd*), que não o reconhece. Para participar do mundo humano, em conjunto com os outros, a consciência o realiza por meio da observância e da obediência aos regramentos legais.

A consciência se desfaz de sua personalidade e se aliena para constituir "um outro mundo", e conquistá-lo. Sem a alienação da personalidade, o Si não terá substância, ele será "jogete daqueles elementos tumultuo-

31. A liberdade no pensamento é a ausência de alienação com relação à "ob-jetividade", com duas coisas a afastar: a primeira é o "ob-jeto" enquanto essência (o que tem valor); o segundo, o movimento da reflexão entre o ser em si (eu) e o ser por si (objeto); e isto, o imediato, conforme afirmam G. JARCZYK e J-P LABARRIÈRE (*op. cit.*, p. 77.).

O movimento dialético: a dor e o sofrimento...

sos”³² (FE, § 484, p. 336). Os termos joguete e brinquedo (*Spiel*) parecem apropriados para certas situações vividas no mundo externo, como aquelas vivenciadas em uma sociedade de massa, em que a mídia manipula os gostos, o modo de agir e as necessidades de consumo, em especial. Em Hegel, esse processo pertence ao momento em que a consciência precisa ampliar sua racionalidade: ela precisa trazer, de certa forma, o mundo externo para dentro de si, para que ele não lhe seja estranho.

Na cultura ocorre a geração de dois mundos. O primeiro é o da efetividade, no qual o espírito constrói um espaço da pura consciência, subdividindo-se em político, por meio do Estado, e econômico, o lugar da riqueza que confere honras a quem a possui, com a conseqüente queda, permanência, e portando, perda no vazio. O segundo é o da distinção entre o bem e o mal, podendo ser baseando na razão (Iluminismo) ou na fé (religião). Nesse sentido, Meneses (2006, p. 67) afirma que “a concepção de ‘cultura’ (*Bildung*), como produzida por uma alienação do espírito, é de uma originalidade surpreendente”, pois engloba temas como Estado (monárquico) e a riqueza por meio da alienação da personalidade, mas nele a consciência não se reconhece, pois o mundo é algo estranho. Nele pode ocorrer a “fuga para o elemento do ‘puro pensar’ que, por sua vez, se cinde em *Fé* e *Pura Intelecção*” (idem, com grifos do autor), como em um momento anterior. Ela passa, assim, pela consciência nobre e pela consciência vil; pelos pensamentos de bem e de mal, sendo uma consciência simples, ou ingênua, que nada questiona da realidade; ou uma consciência crítica, que “no seu ‘discurso dilacerado’, tudo critica com radicalidade e ressentimento” (op. cit., p. 68)³³; um discurso “espiritual”, que é uma perspectiva individual; ou ainda em um discurso enciclopédico.

Na cultura, como ainda ocorrem divergências, o conceito de si do espírito se opõe ao Espírito Efetivo. O resultado será o saber absoluto, por meio de uma filosofia com história dentro da História, pois é filosofia de tempos novos. Enquanto o espírito não for verdadeiro, substantivo e objetivo, sendo ainda uma visão moral de mundo, ele precisará superar esse momento por meio da dialética, atingindo a eticidade.

Finalizando, mas não concluindo, poder-se-ia afirmar que o pensamento hegeliano permite ser lido e entendido sob diversos vieses, sem que isso se configure como um desvio da questão, ou um subterfúgio. Para Jean Wahl, a dialética é uma experiência, e não apenas um método (1951, p. V),

32. Os “elementos tumultuosos” são aqueles oriundos da violência do Direito, que desessencializam a consciência de si.

33. Essas consciências também podem ser chamadas de “consciência honesta” e “consciência rasgada”. No segundo caso, a linguagem é espiritual, ela engana a si e aos outros, pois é imprudente e faz um discurso extravagante. O saber absoluto, por seu turno, “é uma *sabedoria*, na qual a Fé e a Razão se reconciliam ‘no elemento da razão’” (P. MENESES, op. cit., p. 85, com grifo do autor), quando a consciência, que está entre o saber e a ignorância, retorna ao Si de uma alienação, passando a possuir o Si universal. Ela será a consciência que captou o conceito, sendo uma pura inteligência. Nesse sentido, o Si apreendeu o si mesmo, a cultura, e passa a conceituar tudo, suprimindo a objetividade e transformando o “em-si” em “para-si”, um abstrato exposto em forma de fé, ao que o Iluminismo se opõe (cfe. FE, § 486).

na qual a oposição causa insatisfação, e a separação, dor (p. VI). A negatividade leva ao aprofundamento da dialética, e essa a uma fase em que a consciência se aproxima mais do Espírito Absoluto. É necessário salientar que esse autor enfatiza os momentos do Estoicismo, do Ceticismo e da consciência infeliz. A superação deles permite que a consciência atinja a razão. Nesse sentido, ele analisa a dialética mantendo-a próxima da visão teológica de Hegel, com base no Judaísmo, no Cristianismo Medieval e no Protestantismo. E essa é uma dentre as possíveis opções hermenêuticas presentes no pensamento hegeliano. Se a ênfase recair sobre a consciência adentrando na certeza sensível, a dinâmica apresenta uma conformação que pode ser tematizada sob outra matriz teórica, a de um impulso originário que não engloba a noção de um sacrifício intenso e doloroso.

Referências

D´HONDT, Jacques. *Hegel*, Lisboa: Edições 70, 1999.

GODDARD. J-Ch. *Hegel et l´hégélianisme*, Paris: Armand Colin, 1998.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des geistes*, Düsseldorf: Felix Meiner Verlag Hamburg, 1980;

_____. *Fenomenologia do Espírito*, Trad. Paulo Meneses, Petrópolis: Vozes/USF, 2002;

_____. *Phénoménologie de l'Esprit* (Ed. de 1807), Trad. Jean-Pierre Lefebvre, Paris: Aubier, 1991.

_____. *Principes de la philosophie du droit*, Trad. e coment. J-F. Kervégan, Paris: PUF/Quadrige, 2003.

_____. *Science de la logique*, Trad., apres. e notas J-P Labarrière e G. Jarczyk, Paris: Aubier/Montaigne, 1976/1982.

HYPPOLITE, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, vol. I, Paris: Aubier, Éd Montaigne, 1967.

JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Hegel: le malheur de la conscience ou l'access à la raison* (texte et commentaire), Paris: Aubier-Montaigne, 1989.

MENESES, Paulo. *Abordagens hegelianas*, Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006.

_____. *Hegel e a Fenomenologia do Espírito*. RJ: Jorge Zahar Ed., 2003.

ROSENFELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*, São Paulo: Brasiliense, 1983.

O movimento dialético: a dor e o sofrimento...

_____. *Hegel*. RJ: Jorge Zahar Ed., 2002.

SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt: história e liberdade (da ação à reflexão)*, Caxias do Sul: EDUCS, 2006.

_____. Hegel e Arendt: possíveis aproximações a partir da questão da alteridade (Ensaio), *Conjectura*, v. 10, n. 1, jan/jun 2005. (31-51).

VIEILLHARD-BARON, Jean-Louis. *Hegel et l'Idéalisme Allemande*, Paris : Vrin, 1999.

_____. *La religion et la cité*. Paris : PUF, 2001.

WAHL, Jean. *Le malheur de la conscience dans la Philosophie de Hegel*, 2 ed, Paris: PUF, 1951.