

Senhor e Escravo

Uma parábola da filosofia ocidental

Henrique C. de Lima Vaz

1. A célebre dialética do Senhor e do Escravo, tal como é apresentada por Hegel no capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito* e em outras passagens da sua obra (1) tornou-se uma das encruzilhadas do pensamento pós-hegeliano sobretudo desde quando Marx fez dessa página de Hegel uma das chaves de leitura da história universal. No entanto, a significação do tema do Senhorio e da Servidão está articulada, na obra de Hegel, a um contexto especulativo-histórico bem mais amplo e complexo do que aquele ao qual a reduziram a hermenêutica marxiana e as versões marxistas posteriores, que acentuaram ainda mais a linha redutora com relação à temática hegeliana original. Em Hegel, por sua vez, a dialética do Senhor e do Escravo assinala a emergência, na textura de um discurso de extrema tecnicidade, de

um desses veios profundos da *filosofia não escrita* que correm ao longo da cultura ocidental. Eles assinalam a continuidade de certas experiências fundadoras que sustentam e orientam o relevo de determinado solo cultural. A dialética do Senhor e do Escravo aflora na superfície do texto de Hegel a partir desse veio muito profundo ou dessa experiência fundadora que configura as sociedades ocidentais desde a sua aurora grega como sociedades *políticas*, ou seja, sociedades constituídas em torno da luta pelo reconhecimento, oscilando entre os polos da *physis* que impele a particularidade do interesse e do desejo, e do *nomos* que rege a universalidade do consenso em torno do bem reconhecido e aceito (2).

Nestas páginas terei como alvo principal expor a articulação e a significação da dialética do Senhor e do Escravo assim como aparece na estrutura e no movimento dialético da *Fenomenologia do Espírito* de 1807. Tentarei, no entanto, ler o texto de Hegel à luz do implícito não escrito sobre o qual repousa a escritura do discurso hegeliano. É preciso observar, porém, que esse implícito não subjaz ao discurso como um solo imóvel. Ele é soerguido pelo movimento da reflexão num relevo novo, próprio e original. No caso de Hegel a dialética do Senhor e do Escravo é, a um tempo, implícito não escrito que transmite uma experiência fundadora de cultura, e momento articulado explicitamente de um discurso que pretende recuperar essa e outras experiências como elos de uma cadeia de significações ou como passos de um caminho que designam a única grande experiência de uma história da Razão ou da Razão no trabalho da sua história. Para Hegel, a luta pelo reconhecimento, que inaugura o curso histórico das sociedades ocidentais, tem o seu desenlace, no nível do discurso ou da sua significação *pensada*, com o advento do Saber absoluto ao termo do itinerário dialético descrito pela *Fenomenologia*. Senhorio e Servidão continuam a inscrever-se como figura dramaticamente reais no corpo de uma história impelida pelas pulsões da necessidade e do desejo. Mas o seu enigma ou o seu mito são suprimidos no desvelamento da sua significação como momentos de um percurso dialético que conduz a Razão ao seu autoreconhecimento como lugar do consenso universal ou, exatamente, como Razão de uma história inaugurada com a luta pelo reconhecimento. Ao final das suas *Lições sobre a História da Filosofia* e referindo-se ao seu próprio sistema, Hegel ensina: "Até aqui chegou o Espírito do Mundo. A última filosofia é o resultado de todas as anteriores; nada está perdido, todos os princípios são conservados. Essa Idéia concreta é o resultado dos *esforços do Espírito* durante quase 2500 anos (Tales nasceu em 640 A.C.) — do seu

trabalho mais sério, o de tornar-se objetivo para si mesmo e se reconhecer: *Tantae molis erat, seipsam cognoscere mentem*" (3). Adotando um conhecido verso de Virgílio, Hegel proclama: "Tão enorme trabalho custou ao Espírito o conhecer-se a si mesmo". Se o tema da luta pelo reconhecimento ou da oposição do Senhor e do Escravo é um veio que corre ao longo desse trabalhoso caminho, seu aflorar no solo do discurso hegeliano significa que a exigência posta na história real por essa oposição que o discurso dialético recupera como figura de um dos seus momentos, somente será atendida por uma sociedade do universal reconhecimento ou do consenso fundado numa razão universal. Tal é, com efeito, o projeto de sociedade política que se desenha no horizonte da época histórica que assistiu à tentativa hegeliana de "supressão" do mito do Senhor e do Escravo, tornando-o momento do itinerário dialético que conduz a Razão à claridade do pleno conhecimento de si mesma: ao Saber absoluto. A partir daí, desvelada a sua significação na história *pensada*, as figuras do Senhor e do Escravo emigram do terreno do mito para o da ideologia — esse avatar do Saber absoluto — onde se mascaram com uma racionalidade aparente para justificar sua continuidade ou a sua permanência numa história real impelida pela exigência do reconhecimento universal como única efetivação da sua razão ou do seu *sentido*.

Na conclusão tentarei mostrar brevemente as formas principais que a dialética do Senhor e do Escravo assume ao longo da história da cultura ocidental antes de inscrever-se no discurso hegeliano como momento de uma história *pensada*, que apenas revela (4) as exigências da história real que é a nossa: a supressão efetiva das relações de dominação e a instauração da sociedade política na sua essência consensual como reino da liberdade realizada.

2. A dialética do Senhor e do Escravo é desenvolvida por Hegel no início da 2ª parte (B) da *Fenomenologia do Espírito* de 1807, intitulada "A Consciência-de-si". Esta segunda parte, por sua vez, compreende um único capítulo (IV), que leva o título: "A Verdade da certeza de si mesmo". Depois de uma introdução ou transição dialética, ele se subdivide em duas partes: A. Dependência da consciência-de-si; senhorio e servidão. B. Liberdade da consciência-de-si; estoicismo, ceticismo e a consciência infeliz".

Vejamos, em primeiro lugar, como o momento da "consciência-de-si" surge no itinerário dialético da *Fenomenologia*. Para tanto, importa compreender preliminarmente a significação dessa

obra, por tantos títulos original e mesmo única dentro da tradição do escrito filosófico, e que assinala em 1807 (o autor contava então 37 anos) a aparição de Hegel no primeiro plano de cena filosófica alemã. Tendo publicado até então apenas artigos ou pequenos escritos mas tendo, por outro lado, amadurecido durante os anos do seu ensinamento na Universidade de Iena (1801-1806) as grandes linhas do seu sistema no confronto com os grandes mestres do Idealismo alemão, sobretudo Kant, Fichte e Schelling, Hegel pretende fazer da *Fenomenologia* o pórtico grandioso desse sistema que se apresenta orgulhosamente como Sistema da Ciência. No entanto, a arquitetura e a escritura desse texto surpreendem. Não é uma meditação no estilo cartesiano, nem uma construção medida e rigorosa como a *Crítica da Razão Pura*, nem um tratado didático com a *Doutrina da Ciência* de Fichte. Sendo tudo isto, é sobretudo a descrição de um *caminho* que pode ser levada a cabo por quem chegou ao seu termo e é capaz de rememorar os passos percorridos: o próprio filósofo na hora e no lugar da escritura do texto filosófico, Hegel no seu tempo histórico e na Iena de 1806. Esse caminho é um caminho de experiências e o fio que as une é o próprio discurso dialético que mostra a necessidade de se passar de uma estação a outra, até que o fim se alcance no desvelamento total do *sentido* do caminho ou na recuperação dos seus passos na articulação de um saber que o funda e justifica. Quem fala de experiência fala de sujeito e significação, de sujeito e objeto. A intenção de Hegel na *Fenomenologia* é articular com o fio de um discurso científico — ou com a necessidade de uma lógica — as figuras do sujeito ou da consciência que se desenham no horizonte do seu confronto com o mundo objetivo. “Ciência da experiência da consciência”: esse foi o primeiro título escolhido por Hegel para a sua obra. Na verdade, essas figuras tem uma dupla face. Uma face *histórica*, porque as experiências aqui recolhidas são experiências de cultura, de uma cultura que se desenvolveu no tempo sob a injunção do pensar-se a si mesma e de justificar-se ante o tribunal da Razão. Uma face *dialética*, porque a sucessão das figuras da experiência não obedece à ordem cronológica dos eventos mas à necessidade imposta ao discurso de mostrar na sequência das experiências o desdobramento de uma lógica que deve conduzir ao momento fundador da Ciência: ao Saber absoluto como adequação da certeza do sujeito com a verdade do objeto. Não é fácil mostrar como se entrelaçam Histórica e Dialética no discurso da *Fenomenologia* (5). Baste-nos dizer aqui que o propósito de Hegel deve ser entendido dentro da resposta original que a *Fenomenologia* pretende ser à grande aporia transmitida pela *Crítica da Razão pura* ao Idealismo alemão. Esta aporia se formula como cisão entre a ciência do mundo como *fenômeno*, obra do Entendi-

mento, e o conhecimento do absoluto ou do incondicionado — da *coisa-em-si* — que permanece como ideal da Razão. O absoluto só se apresenta para Kant no domínio da Razão prática como postulado de uma liberdade transempírica, fora do alcance de uma ciência do mundo. Com a *Fenomenologia do Espírito* Hegel pretende situar-se para além dos termos da aporia kantiana, designando-a como momento abstrato de um processo histórico-dialético desencadeado pela própria situação de um sujeito que é fenômeno para si mesmo ou portador de uma ciência que *aparece* a si mesma no próprio ato em que faz face ao aparecimento de um objeto no horizonte do seu saber. Em outras palavras, Hegel intenta mostrar que a fundamentação absoluta do saber é resultado de uma gênese ou de uma história cujas vicissitudes são assinaladas, no plano da aparição ou do *fenômeno* ao qual tem acesso o olhar do Filósofo (o *para-nós* na terminologia hegeliana) pelas oposições sucessivas e dialeticamente articuladas entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto. Anunciando a publicação do seu livro, Hegel diz: "Este volume expõe o devir do saber (*das werdende Wissen*). A *Fenomenologia do Espírito* deve substituir-se às explicações psicológicas ou às discussões mais abstratas sobre a fundamentação do saber (6)". O sujeito e o fenômeno kantianos são rigorosamente anhistóricos. Desde o ponto de vista de Hegel são, portanto, abstratos. Na *Fenomenologia*, Hegel quer mostrar que essa abstração, na qual o mundo é o mundo sem história da mecânica newtoniana e é acolhido pelo sujeito ao qual "aparece" nas formas acabadas das categorias do Entendimento, é apenas momento de um processo ou de uma gênese que começa com a "aparição" do sujeito a si mesmo no simples "aqui" e "agora" da *certeza sensível* (primeiro capítulo da *Fenomenologia*), "aparição" que mostra a dissolução da verdade do objeto na certeza com que o sujeito procura fixá-la. A partir daí, o movimento dialético da *Fenomenologia* prossegue como aprofundamento dessa situação histórico-dialética de um sujeito que é fenômeno para si mesmo no próprio ato em que constrói o saber de um objeto que aparece no horizonte das suas experiências. Assim, Hegel transfere para o próprio coração do sujeito — para o seu saber — a condição de *fenômeno* que Kant cingira à esfera do objeto. Essa é a originalidade da *Fenomenologia* e é nessa perspectiva que ela pode ser apresentada como processo de "formação" (cultura ou *Bildung*) do sujeito para a ciência. E entende-se que a descrição desse processo deva referir-se necessariamente às experiências significativas daquela cultura que, segundo Hegel, fez da ciência ou da filosofia a *forma reatrix* ou a *entelêquia* da sua história: a cultura do Ocidente.

Dois fios nos conduzem através do longo e difícil itinerário da

Fenomenologia Um deles é a linha das *figuras* que traça o processo de formação do sujeito para o saber, unindo dialeticamente as experiências da consciência que encontram expressões exemplares na história da cultura ocidental. As figuras delineiam portanto, no desenvolvimento da *Fenomenologia*, o relevo de um tempo histórico que se ordena segundo uma sucessão de paradigmas e não segundo a cronologia empírica dos eventos. Mas vimos como essa referência à história é essencial para Hegel porque, segundo ele, a *Fenomenologia* somente poderia ter sido escrita no tempo histórico que era o seu e que assistira à revolução kantiana na filosofia e à revolução francesa na política. O segundo fio une entre si os *momentos* dessa imensa demonstração ou *exposição* (7) da necessidade imposta à consciência (8) de percorrer a série das suas figuras — ou das experiências da sua “formação” — até atingir a altitude do Saber absoluto. Vale dizer que a ordem dos momentos descreve propriamente o movimento dialético ou a lógica imanente da *Fenomenologia* e faz com que a aparição das figuras não se reduza a uma rapsódia sem nexos mas se submeta ao rigor de um desenvolvimento necessário. *Figuras e momentos* tecem a trama desse original discurso hegeliano, que pode ser considerado a expressão da consciência histórica do filósofo Hegel no momento em que a busca de uma fundamentação absoluta para o discurso filosófico como autoreconhecimento da Razão instauradora de um mundo histórico — o mundo do Ocidente — pode ser empreendida não como a delimitação das condições abstratas de possibilidade, tal como tentara Kant, mas como a rememoração e recuperação de um caminho de cultura que desembocava nas terras do mundo pós-revolucionário onde o sol do Saber absoluto — o imperativo teórico e prático de igualar o racional e o real — levantava-se implacável no horizonte.

A *Fenomenologia* apresenta, pois, três significações fundamentais. Uma significação propriamente *filosófica* definida pela pergunta que situa Hegel em face de Kant: o que significa para a consciência experimentar-se a si mesma através de sucessivas formas de saber que são assumidas e julgadas por essa forma suprema que chamamos ciência ou filosofia? uma significação *cultural* definida pela interrogação que habita e impele o “espírito do tempo” na hora da reflexão hegeliana: o que significa, para o homem ocidental moderno, experimentar o seu destino como tarefa de decifração do enigma de uma história que se empenha na luta pelo Sentido através da aparente sem-razão dos conflitos, ou que vê florescer “a rosa da Razão na cruz do presente?” (9). Finalmente, uma significação *histórica*, definida pela questão que assinala a originalidade do propósito hegeliano: o que significa para a consciência a necessidade de percorrer a história da formação do

seu mundo de cultura como caminho que designa os momentos do seu próprio formar-se para a Ciência? Tais serão as significações que irão entrecruzar-se na dialética do Senhor e do Escravo conferindo-lhe o caráter paradigmático que aqui queremos ressaltar.

3. O ponto de partida da *Fenomenologia* é dado pela forma mais elementar que pode assumir o problema da inadequação da certeza do sujeito cognoscente e da verdade do objeto conhecido. Esse problema surge da própria *situação* do sujeito cognoscente enquanto *sujeito consciente*. Ou seja, surge do fato de que a certeza do sujeito de possuir a verdade do objeto é, por sua vez, *objeto* de uma experiência na qual o sujeito aparece a si mesmo como instaurador e portador da verdade do objeto. O lugar da verdade do objeto passa a ser o discurso do sujeito que é também o lugar do automanifestar-se ou do autoreconhecer-se — da *experiência*, em suma — do próprio sujeito. Não bastará comparar a certeza “subjetiva” (em sentido vulgar) e a verdade “objetiva” (igualmente em sentido vulgar), mas será necessário submeter a verdade do objeto à verdade originária do sujeito ou à lógica imanente do seu discurso. Será necessário, em outras palavras, conferir-lhe a objetividade superior do saber que é ciência. Essa é a estrutura dialética fundamental que irá desdobrar-se em formas cada vez mais amplas e complexas ao longo da *Fenomenologia*, à medida em que a *exposição* que o sujeito faz a si mesmo do seu caminho para a ciência incorpora — na rememoração *histórica* e na necessidade *dialética* — novas experiências. Trata-se, afinal, como diz Hegel na *Introdução* (10), de aplicar ao sujeito que se experimenta no ato de saber alguma coisa a sua própria medida (pois onde poderá buscar, senão em si mesmo, uma medida que seja norma constitutiva do seu saber?) e com ela medir, nas formas sucessivas de saber, a distância que separa a certeza da verdade, até que essa distância seja suprimida no saber em que a verdade da medida revela a sua plena adequação à certeza do sujeito e à verdade do objeto: no Saber absoluto.

Os três primeiros capítulos da *Fenomenologia*, que constituem a sua primeira parte (a), desenvolvem portanto esse esquema dialético a partir da sua forma mais elementar ou da situação originária do sujeito que conhece alguma coisa e se experimenta na certeza de possuir a verdade do objeto conhecido ou, simplesmente, toma consciência do seu saber. Tal situação é definida pela presença do sujeito no *aqui* e no *agora* do mundo exterior e o saber, nesse primeiro momento, não é mais do que a simples *indicação* (11) do objeto nesse *aqui* e nesse *agora*. Esse primeiro saber é denominado por

Hegel "certeza sensível". É o domínio onde se move a consciência ingênua, quase animal (12), que pensa possuir a verdade do objeto na certeza de indicá-lo na sua aparição no *aqui* e no *agora* do espaço e do tempo do mundo. A dissolução da "certeza sensível", ou o evanescer-se do "isto" pretensamente concreto da experiência imediata do mundo na "percepção" da "coisa" abstrata (cap. 2), ou seja, do objeto definido pela atribuição de muitas propriedades abstratamente universais, mostra que a ciência da experiência da consciência ou a dialética da *Fenomenologia* se inclina na direção que irá levar à plena explicitação da consciência ou da "verdade da certeza de si mesmo" como instituidora da verdade do mundo. Com efeito, o 3º capítulo, ao qual Hegel dá o título "Força e Entendimento, a aparição e o mundo suprasensível" e que é, sem dúvida, um dos mais difíceis da obra (13), retoma o problema kantiano do Entendimento (*Verstand*) e da constituição do mundo como natureza ou reino das leis, modelo ideal do sensível. Aqui se dá a "inversão" do mundo com relação à "coisa" da percepção e ao "isto" da certeza sensível: o mundo que Hegel denomina (numa reminiscência de Platão) o mundo "suprasensível" é o calmo reino das leis que regem o jogo recíproco das forças (como na terceira lei newtoniana do movimento) mas a sua verdade se revela, finalmente, na imanência perfeita do movimento em si mesmo, ou seja, na *vida*. A vida é a verdade da natureza, e Hegel admite uma vinculação muito mais profunda do que Kant estaria disposto a aceitar entre a estrutura mecanicista do mundo que é objeto do Entendimento na *Crítica da Razão pura*, e a sua estrutura finalista, objeto do juízo teleológico na *Crítica da faculdade de julgar*. No entanto, o que Hegel pretende mostrar aqui é que, na experiência do saber de um objeto que lhe é exterior, a consciência se suprime como simples consciência de um objeto, passa para a *consciência-de-si* como para a sua verdade mais profunda: a verdade da certeza de si mesmo. O resultado da dialética do jogo recíproco das forças que faz surgir o conceito de *infinidade* como distinção no seio do que é idêntico — ou como emergência da vida — desenha, desta sorte, uma nova figura da consciência. Hegel a descreve assim: "A consciência de um outro, de um objeto em geral é ela própria, necessariamente, *consciência-de-si*, ser-refletido em si, consciência de si mesmo no seu ser outro. O *progresso necessário* das figuras da consciência até aqui exprime exatamente isto, ou seja, que não somente a consciência da coisa é possível unicamente para a consciência-de-si, mas ainda que somente esta é a verdade daquela" (14). Se a primeira parte da *Fenomenologia* leva a título geral de "Consciência" é que ela designa o movimento dialético no qual o saber do mundo passa no saber de si mesmo como na sua

verdade. Hegel, em suma, traduz em necessidade dialética a necessidade analítica com que Kant unifica as categorias do Entendimento na unidade transcendental da apercepção, no *Eu penso*. Nas figuras da consciência a verdade, enquanto distinta da certeza é, para a consciência, um *outro*, uma vez que é verdade de um mundo exterior que ainda não passou para a verdade originária e fundadora da própria consciência. "Com a consciência-de-si, diz Hegel, entramos pois no reino nativo da verdade (15)". Trata-se, então, de acompanhar o surgimento das figuras que irão marcar o itinerário dialético da consciência-de-si. Mas a originalidade do procedimento hegeliano e a natureza própria do caminho fenomenológico tornam-se patentes nos traços que irão compor a primeira figura da consciência-de-si, e na direção do seu movimento dialético.

Com efeito, a primeira figura da consciência-de-si não é a identidade vazia do *Eu penso* ou a "imóvel tautologia" (16) do $Eu=Eu$ que, de Descartes a Fichte, a filosofia moderna colocara no centro do novo universo copernicano da razão. Na verdade, a consciência-de-si é reflexão a partir do ser do mundo sensível e do mundo da percepção e é, essencialmente, um retorno a partir do *ser-outro*. Esse ser-outro (o mundo sensível) é conservado no movimento dialético constitutivo da consciência-de-si como uma segunda diferença que se insere na primeira diferença com a qual a consciência-de-si se distingue de si mesma na identidade reflexiva do *Eu*. Assim, o mundo sensível se desdobra no espaço dessa identidade mas não mais como o objeto que faz face à consciência, e sim como o ser que, para a consciência-de-si, é marcado com o "caráter do negativo" (17) e cujo *em-si* deve ser suprimido para que se constitua a identidade concreta da consciência consigo mesma.

Para a consciência que retorna a si pela *supressão* do seu objeto ou pela evanescência do ser do objeto na certeza da verdade que é agora a verdade da própria consciência, o objeto assume as características da *vida* e a figura da consciência-de-si é o *desejo*. Para caracterizar o objeto da consciência-de-si que perdeu a subsistência imediata das coisas que compõem o mundo exterior, Hegel recorre ao conceito de *vida* tal como se constituiu na tradição de pensamento que vai de Espinoza a Schelling passando pelo Romantismo. A vida é aqui o puro fluir ou a infinidade que suprime todas as diferenças e, no entanto, é subsistência que descansa nessa absoluta inquietação. Nesse sentido a vida aparece como objeto da consciência-de-si — ou como seu oposto (18) — na medida em que é para ela como seu primeiro esboço na exterioridade do mundo. A verdade do mundo

passou para a consciência-de-si e ela caminha para comprovar essa sua verdade fazendo no confronto com a vida a experiência da sua unidade. Eis porque a consciência-de-si assume a figura do *desejo* que se cumpre na sua própria satisfação, ou que é atividade essencialmente negadora da independência do seu objeto.

Mas é preciso não obscurecer a dialética do desejo com interpretações alheias ao propósito hegeliano (19). O caminho descrito pela *Fenomenologia* acompanha os passos da formação do indivíduo para a ciência ou, se quisermos, do homem ocidental para a Filosofia. A essa altura do itinerário o resultado essencial surge ao termo do movimento dialético que mostra a consciência-de-si como verdade da consciência do mundo exterior. Trata-se, pois, de explicitar num novo ciclo de figuras o conteúdo desse resultado e descrever a experiência que a consciência-de-si faz de si mesma: da sua verdade. O desejo surge como primeira figura que a consciência-de-si assume na sua certeza de ser a verdade do mundo. Com efeito, no desejo o *em-si* do objeto é negado pela satisfação e é esse movimento de negação que opera para a consciência a sua conversão a si mesma e traça a primeira figura da sua transcendência sobre o objeto. Para Hegel, o primeiro passo que a consciência dá em direção à sua verdade como consciência-de-si manifesta-se no comportamento do desejo, na negação da independência do objeto em face da pulsão do desejo em busca da sua satisfação.

Essa experiência adquire uma significação decisiva como experiência que inaugura o ciclo dialético das experiências que a consciência-de-si deve empreender para assegurar-se da sua verdade. Mas, trata-se de uma experiência cujo caráter a um tempo essencial e fugaz tem sido ressaltado pelos comentadores do texto hegeliano (20). Na verdade, apenas se pode dizer que se trata aqui de uma experiência no sentido pleno uma vez que, nela, o objeto se revela inadequado para assegurar essa certeza que a consciência-de-si deve ter de si mesma, ou a transcendência efetiva do sujeito consciente sobre o mundo. De um lado, o egoísmo radical do desejo descreve a figura da consciência-de-si na sua identidade vazia e, de outro, o objeto consumido na satisfação mostra-se incapaz de exercer a mediação exigida para que o saber de si mesmo se constitua como resultado dialético e, portanto, fundamento do saber do objeto. O infinito do desejo é, nos termos de Hegel, um "mau infinito", no qual o objeto ressurgue sempre na sua independência para que uma nova satisfação tenha lugar (21). Para que a consciência-de-si alcance a sua identidade concreta será necessário que ela se encontre a si mesma no seu objeto. Em outras palavras,

será necessário que a verdade do mundo das coisas e da vida animal passe para a verdade do mundo humano, ou a verdade da natureza passe para a verdade da história. Nos termos de Hegel equivale dizer que "a consciência-de-si alcança a sua satisfação somente numa outra consciência-de-si (22)".

Num texto de exemplar clareza didática, Hegel descreve a constituição do conceito de consciência-de-si: "Somente nesses três momentos vem a completar-se o conceito de consciência-de-si: a) o Eu puro indiferenciado é seu primeiro objeto imediato b) Esta imediatidade é porém, ela mesma, absoluta mediação, é apenas como supressão do objeto independente, ou é desejo. A satisfação do desejo é verdadeiramente a reflexão da consciência-de-si em si mesma ou a certeza tornada verdade. c) Mas a verdade dessa certeza é, na realidade, uma dupla reflexão, a duplicação da consciência-de-si. A consciência tem um objeto que anula em si mesmo o seu ser-outro ou a diferença e é, assim, independente. A figura distinta que é apenas *vivente* suprime também no processo da vida a sua independência mas, juntamente com a sua diferença deixa de ser o que é; mas o objeto da consciência-de-si é igualmente independente nesta negatividade de si mesmo; e, portanto, ele é para si mesmo um gênero (*Gattung*), é a fluidez universal na propriedade da sua particularização; ele é uma *vivente* consciência-de-si (23)". O objeto da pulsão vital é consumido na satisfação ou desaparece no fluxo da vida, e não é capaz de permanecer em face do sujeito e exercer nessa permanência a função mediadora que faz passar o sujeito da identidade abstrata do Eu puro para a identidade concreta do Eu que se põe a si mesmo na diferença do seu objeto. O sujeito humano se constitui tão somente no horizonte do mundo humano e a dialética do desejo deve encontrar sua verdade na dialética do *reconhecimento*. Aqui a consciência faz verdadeiramente a sua experiência como consciência-de-si porque o objeto que é mediador para o seu reconhecer-se a si mesma não é o objeto indiferente do mundo mas é ela mesma no seu ser-outro: é outra consciência-de-si (24).

4. Com a passagem da dialética do desejo para a dialética do reconhecimento o movimento da *Fenomenologia* encontra definitivamente a direção do roteiro que Hegel traçará para essa sucessão de experiências que devem assinalar os passos do homem ocidental no seu caminho histórico e dialético para cumprir a injunção de pensar o seu tempo na hora pós-revolucionária, ou para justificar o destino da sua civilização como civilização da Razão. Com efeito, o que aparece agora no horizonte do caminho para a ciência são as estruturas da

intersubjetividade ou é o próprio mundo humano como lugar privilegiado das experiências mais significativas que assinalam o itinerário da *Fenomenologia*. O caminho para a ciência deve penetrar na significação das iniciativas de cultura que traçaram a figura do mundo histórico colocado sob o signo da própria ciência e que nela deve decifrar o seu destino. Hegel acentua o alcance decisivo desse momento dialético ao advertir-nos de que, com o desdobramento da consciência-de-si, feita objeto para si mesma, "o que já está presente aqui para nós é o conceito do *Espírito* (25)". Como é sabido, o conceito de Espírito é a pedra angular do edifício do sistema hegeliano, a menos que queiramos compará-lo com sua lei de construção ou sua forma estrutural. Na *Fenomenologia* o capítulo sexto, que refere as experiências da consciência a situações históricas efetivas, é denominado por Hegel "O Espírito". No momento em que a consciência-de-si faz a sua aparição, o caminho que fica a ser percorrido pela consciência é, diz Hegel, "a experiência do que é o Espírito, essa substância absoluta que, na liberdade acabada e na independência da sua oposição, a saber, de diversas consciências-de-si que são para-si, é a unidade das mesmas; *Eu* que é *Nós*, e *Nós* que é *Eu* (26)". Portanto, na ciência da experiência da consciência o momento da consciência-de-si é verdadeiramente, segundo a expressão de Hegel na continuação do texto citado, um "ponto de inflexão". O roteiro que ficou para trás e que apontava na direção do mundo dos objetos, percorria a "aparência colorida do aquém sensível" ou o domínio da certeza sensível e da percepção, e penetrava na "noite vazia do além suprasensível", ou seja, na ciência abstrata da natureza. A partir daí o caminho inflecte seu curso e se volta para o mundo dos sujeitos e "penetra no dia espiritual do que é presença" (27): presença efetiva do sujeito a si mesmo no seu constituir-se em oposição ao outro, na unidade do Espírito ou nas experiências significativas do seu mundo histórico.

A dialética do reconhecimento é articulada por Hegel com extremo cuidado, e essas páginas contam entre as mais justamente célebres da *Fenomenologia* (28). Como o Senhorio e a Servidão não são senão os termos da relação da dialética do reconhecimento no seu primeiro desenlace ou na superação da contradição representada pela "luta de morte", convém refletir inicialmente sobre o implícito que subjaz ao texto hegeliano e se explicita no tema do reconhecimento e na face dramática da sua primeira figura dialética. Ao contrário do que sugerem as interpretações mais vulgarizadas, a referência implícita de Hegel não parece ser aqui o problema da origem da sociedade ou a hipótese do "estado de natureza". A hipótese do "estado de natu-

reza" como estado de luta entre os indivíduos, que deve cessar com o pacto social e a constituição da sociedade civil, atende a um tipo de explicação hipotético-dedutiva da origem da sociedade característica das teorias do chamado Direito Natural moderno. Na verdade, essas teorias foram sempre um dos alvos constantes da crítica de Hegel. Na *Fenomenologia* não se trata de saber como se originou a sociedade (esse é um falso problema para Hegel pois o indivíduo é, desde sempre, um indivíduo social). Trata-se de desenrolar o fio dialético da experiência que mostra na "duplicação" da consciência-de-si em si mesma — ou no seu situar-se em face de outra consciência-de-si — o resultado dialético e, portanto, o fundamento da consciência do objeto. Essa referência essencial do mundo à história ou essa historicização do conhecimento do mundo é um decisivo "ponto de inflexão" na descrição das experiências que assinalam o caminho do homem ocidental para o lugar e o tempo históricos de uma sociedade que vê inscrito o seu destino na face enigmática do saber científico. Por conseguinte, não é o problema do reconhecimento como relação jurídica que Hegel tem presente aqui (29), mas a figura dialético-histórica da *luta pelo reconhecimento*, como estágio no caminho pelo qual a consciência-de-si alcança a sua universalidade efetiva e pode pensar-se a si mesma como portadora do desígnio de uma história sob o signo da Razão, vem a ser, de uma sociedade do consenso universal.

O implícito hegeliano sobre o qual se apoia a dialética do Senhorio e da Servidão deixa-se entrever, assim como sendo o problema da racionalidade do *ethos*, que será tematizado explicitamente no começo da seção "O Espírito" (C, cap. VI). Ele assinala os primeiros passos da civilização ocidental na Grécia como conflito entre a lei do *génos* e a lei da *pólis*. A interrogação que impele o discurso da *Fenomenologia* a partir do "ponto de inflexão" designado pelo advento da consciência-de-si é a seguinte: que experiências exemplares a consciência deve percorrer e cuja significação deve compreender para demonstrar-se como sujeito, a um tempo dialético e histórico, de um saber que contém em si a justificação da existência política como esfera do reconhecimento universal? Em concreto, esse saber é a filosofia hegeliana e o seu portador é o filósofo na hora de Hegel. A ele compete, em primeiro lugar, dar razão da sua própria existência mostrando que o ato de filosofar não é um ato gratuito mas é a exigência da transcrição no conceito, do tempo histórico daquele mundo de cultura que colocou a Razão no centro do seu universo simbólico. Dando razão da sua existência, o filósofo anuncia o advento, na história do Ocidente, do indivíduo que aceita existir na forma da

existência universal, ou da existência regida pela Razão. Eis porque o tema do reconhecimento deve inaugurar o ciclo da consciência-de-si ou do sujeito no roteiro da *Fenomenologia*. É necessário, com efeito, que o indivíduo que se forma para a existência histórica segundo a Razão — ou que se forma para a ciência — passe pelos estágios que assinalam a emergência da reflexão sobre a vida imediata, ou da reciprocidade do reconhecimento sobre a pulsão do desejo. Somente essa emergência tornará possível a existência do indivíduo como existência segundo a forma de universalidade do consenso racional ou, propriamente, existência política. Essa é a forma de existência histórica que o filósofo deve justificar e cuja justificação ele irá buscar exatamente na necessidade, a um tempo dialética e histórica, que conduz a sucessão de experiências descritas pela *Fenomenologia*.

O primeiro momento da dialética do reconhecimento é denominado por Hegel "o conceito puro do reconhecer" (30) e exprime a identidade abstrata da consciência-de-si ou, simplesmente, a sua "duplicação" ou o seu situar-se em face de outra consciência-de-si. Essa situação inicial traduz uma igualdade da consciência-de-si consigo mesma, vem a ser, na sua relação com outra consciência-de-si, que se articula como movimento de uma mediação recíproca: o agir de cada um dos sujeitos tem a dupla significação de ser o agir dele mesmo e do outro. As consciências-de-si "reconhecem-se a si mesmas enquanto reconhecendo-se mutuamente" (31). No entanto, essa igualdade representa, do ponto de vista do movimento dialético, a mediação que ainda não se realizou concretamente, ou seja, uma igualdade imediata e, como tal, abstrata. Nela, cada termo é um simples ser-para-si na sua imediatez singular e, portanto, cada um aparece para o outro como um *objeto* ou o que está simplesmente *diante* — marcado com o caráter do *negativo* (32): o outro não se prova ainda como *essencial* para que cada um se constitua como efetiva e concreta consciência-de-si. Há pois, agora, uma *desigualdade* (33) entre os dois termos da relação do reconhecimento e essa desigualdade assinala a distância que separa — histórica e dialeticamente — o indivíduo que é consciência-de-si mas ainda está mergulhado na imediatez da vida (34) e o indivíduo que se universalizará pela forma mais alta do reconhecimento que é o consenso racional na sociedade política. Como percorrer essa distância e quais os passos que irão suprimir dialeticamente essa desigualdade? Que eventos ou situações exemplares na história da cultura ocidental se oferecem às regras de interpretação definidas pelo discurso dialético, e podem ser designados como estações do caminho que conduz ao saber demonstrativo da necessidade histórico-dialética do reconhecimento universal: ao Saber absoluto? Essas as interrogações

que começam a ser respondidas com a figura da "luta de vida ou de morte" e com a dialética do Senhorio e da Servidão.

A "luta de vida ou de morte" na qual vemos empenhadas as consciências-de-si, tem por fim elevar à verdade a certeza de que elas *são para si mesmas* ou afirmar sua transcendência sobre a imediatez da vida mostrando-as, com o risco da vida, como *liberdade* em face da própria vida. Nesse primeiro momento, no entanto, a desigualdade não pode ser suprimida pela morte de algum dos contendores que eliminaria qualquer possibilidade de fazer avançar a relação do reconhecimento. Teríamos, um diante do outro, o cadáver do vencido e o vencedor com sua inútil vitória. Seria uma negação também abstrata da igualdade abstrata inicial, e não uma negação da consciência "que de tal modo *suprime* que *mantém* e *conserva* o que é suprimido e, assim, sobrevive ao seu próprio ser-suprimido (35)". A instauração de uma igualdade concreta — de um reconhecimento efetivo — deverá seguir um caminho infinitamente mais longo. Com efeito, o único desenlace da luta que guarda uma significação para o problema do reconhecimento, mostra que as consciências-de-si ultrapassam a figura imediata da vida, mas de maneira ainda desigual: num dos termos da relação temos a consciência-de-si como liberdade que se empenhou a fundo no risco da própria vida e surgiu vencedora da luta; noutra a consciência para a qual a vida foi conservada na forma da *coisidade* como graça de um outro diante do qual recuou no risco total. Uma é a consciência-de-si na sua independência, outra na sua dependência: uma o Senhor, outra o Escravo (36).

Vê-se, por conseguinte, que a relação do Senhorio e da Servidão é, para Hegel, um primeiro esboço de relação propriamente humana, uma relação efetiva de reconhecimento que rompe a igualdade abstrata da consciência consigo mesma que surgira do movimento dialético que opôs a consciência a um objeto exterior. O mundo exterior está agora entre as duas consciências-de-si ou situa-se na distância que separa a consciência-de-si de si mesma na sua "duplicação". A consciência-de-si afirmou a sua transcendência sobre o mundo no risco da "luta de vida ou de morte" e se constituiu no ser-para-si da liberdade em face da vida imediata, objeto do desejo. Mas, essa transcendência se estabelece de modo desigual nos dois termos da relação que surgiu após a luta. O Senhor é a consciência que é *para-si* ou é livre pela mediação de uma outra consciência que renuncia a esse ser-para-si e transfere a sua independência para um ser de coisa, para a cadeia que a prende ao Senhor. O Escravo, no outro termo da relação é, assim, a consciência-de-si que permanece

encadeada ao ser da coisa, mas não mais na relação do desejo que tende à satisfação imediata mas naquele tipo de relação humanizante da coisa por meio da qual ela é oferecida à livre satisfação do Senhor: na relação do trabalho (37).

A relação do Senhorio e da Servidão como desenlace da "luta de vida ou de morte" apresenta, desta sorte, a estrutura típica de um silogismo dialético que se caracteriza pelo intercâmbio sucessivo da posição dos extremos e do meio-termo. O Senhor, o Escravo e o mundo: eis os três termos que se entrelaçam no jogo de mediações características dessa experiência fundamental. O Escravo e a coisa exercem respectivamente a função mediadora que permite à consciência-de-si do Senhor afirmar-se na independência reconhecida do seu ser-para-si. A unilateralidade do reconhecimento reside aqui no fato de que o Senhor não reconhece o Escravo como *outra* consciência-de-si mas como mediador da sua ação sobre o mundo. Ao Escravo cabe o trabalho exercido sobre a coisa, ao Senhor a fruição da coisa trabalhada que passa além da simples satisfação animal do desejo. Enquanto mediadora, a consciência servil passa a ser a *verdade* da consciência independente (38).

A articulação dos silogismos ou da dialética do Senhorio e da Servidão do ponto de vista do Escravo irá reabrir o caminho para o reconhecimento efetivo e recíproco que se mostra inviável a partir da consciência ociosa do Senhor. Hegel dá às formas de mediação que unem dialeticamente a consciência servil ao Senhor e ao mundo a denominação geral de "ação de formar-se" (*das Formieren*) ou cultura. O mundo trabalhado é, com efeito, mediador para o Escravo na sua relação com o Senhor mas aqui o trabalho, sob a forma social do *serviço*, irá formar a consciência servil, pela retenção do desejo, para uma relação verdadeiramente humana com o mundo. Irá, pois fazê-la retornar a si mesma como consciência-de-si. Tendo experimentado o temor e o tremor diante do Senhor absoluto — a Morte — e conservado, assim, o seu *ser*, a consciência servil entra agora para a escola da sabedoria. "O temor do Senhor é o início da sabedoria" (*Prov.*, 1.7), lembra Hegel, e através do trabalho e do serviço a consciência servil se formará para o reconhecimento pela mediação do mundo humanizado pelo seu agir laborioso. Por sua vez, o Senhor é mediador, através da disciplina e do serviço, para a relação entre o Escravo e a coisa: relação ativa de trabalho que confere à coisa trabalhada a sua consistência como produto e leva a consciência trabalhadora à intuição do seu próprio ser como independente. Confere-lhe, em suma, uma significação negativa com relação ao primeiro mo-

mento do temor (39). O temor diante da morte, a disciplina do serviço em face do Senhor e a atividade laboriosa exercida sobre o mundo são, assim, para a consciência servil o caminho da negação seja do ser-reconhecido unilateral do Senhor que tem agora o seu efetivo ser-para-si num outro, seja do seu próprio não-reconhecimento que é suprimido pela cultura. Esta faz passar o simples ser do Escravo (conservado no temor da morte e no serviço do Senhor) para o ser-para-si independente que se constitui pelo agir transformador do mundo (40).

A dialética do Senhorio e da Servidão faz, desta sorte, surgir a figura da liberdade da consciência-de-si como verdade da certeza que ela tem de si mesma: uma verdade que passa do sujeito ao mundo pela atividade da cultura. O que se alcança portanto nessa dialética é a necessidade de se unir a liberdade ou independência da consciência-de-si que faz sua aparição na figura do Senhor, e o processo da cultura ou formação do mundo humano como diferenciação ou enriquecimento da mesma consciência-de-si, que se descobre na figura do Escravo. Para Hegel, Senhor e Escravo não são personagens de uma espécie de situação arquetipal da qual procederia a história. São apenas figuras de uma parábola com as quais Hegel pretende designar momentos dialéticos entrelaçados rigorosamente no discurso que expõe a formação do indivíduo para o saber. Esse saber deve apresentar-se como fundamento para a exigência histórica de uma sociedade do reconhecimento universal. Por sua vez, tal exigência está inscrita na própria história da cultura ocidental desde a sua aurora grega, quando fez do *logos* ou da filosofia o guia da sua alma, o seu *paychagogós* nos caminhos do tempo.

5. Parábola filosófica (41) ou evocação, na forma de uma história exemplar, do percurso dialético que vai da imediata adesão à vida do indivíduo submetido à pulsão do desejo, à liberdade do indivíduo que se universaliza pela reciprocidade do consenso racional: eis a significação da figura do Senhorio e da Servidão na estrutura da *Fenomenologia*. A partir daí, o longo caminho para o saber prossegue com o momento da liberdade como pura universalidade do pensamento figurada no Estoicismo antigo e que irá igualar abstratamente, nesse espaço do *logos* universal, o Senhor e o Servo, o Imperador e o Escravo, Marco Aurélio e Epíteto. Senhorio e Servidão tecem, portanto, uma relação que é interior ao indivíduo que se forma para o Saber absoluto — ou para a filosofia — e, como tal, se faz presente no discurso do filósofo que rememora os passos dessa formação (42). Nessa presença, no entanto, emerge à super-

fície do texto hegeliano o fio de uma experiência fundadora da história do Ocidente e que começa a se articular quando a busca da universalidade do *logos* der, de alguma maneira, a palavra ao Escravo, rompendo assim a unilateralidade da dominação do Senhor que se cristalizara historicamente no despotismo oriental (43).

É verdade que um longo caminho se estende entre a exigência de reconhecimento universal que habita o *logos* e a sua aparição no plano social e político com a proclamação da ilegitimidade jurídica e da aberração moral da escravidão. O homem livre, o *eleútheros* na tradição grega, é aquele que tem direito à palavra na assembléia dos cidadãos. Mas a *polis* abriga em seu seio o mudo trabalho do escravo, igualado à condição do animal entre os bens do *oikos*, da sociedade doméstica. Na esfera do político a relação do reconhecimento se efetiva historicamente na liberdade de palavra do cidadão. Na esfera do trabalho a relação Senhor-Escravo permanece na estensão do serviço do *oikos* ao inteiro domínio da produção dos bens, confiada à condição servil.

Platão interioriza a relação Senhor-Escravo quando mostra o corpo ligado às cadeias do conhecimento umbratil que retém os prisioneiros no fundo da Caverna. O Senhor é aqui a alma intelectual, o *noûs*, que se liberta pela difícil subida para a contemplação luminosa da Idéia. Hegel recorda como o Estoicismo, no momento em que declina a liberdade política e se estendem a servidão e o temor nos impérios helenísticos (44), universaliza no *logos* a figura da liberdade interior e do senhorio ideal sobre a servidão do corpo, liberdade na qual se encontram o Imperador e o Escravo.

Entre o mundo antigo e o mundo moderno tem lugar o aparecimento de um novo princípio que, segundo Hegel (45), fará girar nos seus gonzos a história do mundo: o anúncio, pela pregação cristã, da Encarnação de Deus na história. Aqui, uma inversão radical confere um sentido também radicalmente novo à relação Senhor-Escravo. O Cristo, diz São Paulo, "sendo de condição divina, não reteve como uma conquista ser igual a Deus mas se reduziu a nada, tomando a forma de escravo, feito à semelhança dos homens e sendo encontrado como um homem qualquer..." (*Fil.* 2,6-7). Essa passagem do extremo do Senhorio para o extremo da Servidão sob o signo da liberdade divina instaura um novo espaço de reconhecimento para além do consenso racional na sociedade política. Um novo caminho de liberdade se abre na história. Com efeito, Paulo proclama: "não há Judeu nem Grego, nem escravo nem homem livre, nem homem

nem mulher: todos sois um no Cristo Jesus (*Gal.*, 3,28)". A superação da oposição do Senhor e do Escravo não tem lugar aqui pelo longo e laborioso caminho da cultura da consciência. Ela se cumpre pela fulgurante irrupção da *agápe* divina no coração de uma história dilacerada pela divisão mais profunda (*Efés.* 2,14-18). A filosofia hegeliana terá diante de si como seu problema talvez o mais profundo e o seu risco talvez o mais grave, compreender no conceito o tempo de uma história na qual se cruzam o trabalhoso caminhar do *logos* humano e o anúncio do *Logos* divino feito carne: a Razão e a Graça, Helenismo e Cristianismo.

Os tempos modernos pre-hegelianos assistem à transposição da relação Senhor-Escravo para a esfera política, no momento em que tem início o processo de universalização do trabalho livre no capitalismo nascente. Maquiavel e Hobbes traduzem com rigor implacável a nova figura da relação Senhor-Escravo nos começos da sociedade moderna. Em Hobbes o pacto social põe fim ao "estado de natureza" e à situação da "luta de morte" mas surge, em seu lugar, o Estado-Leviatã como novo Senhor ao qual todos devem entregar-se como escravos, a fim de que cada um tenha assegurado o reconhecimento da sua irrisória liberdade.

A originalidade de Hegel consiste em pensar o problema do reconhecimento ou do advento histórico de uma sociedade fundada sobre o livre consenso — na qual tenha lugar a efetiva supressão da relação Senhor-Escravo — como um problema cujos termos se articulam e se explicitam ao longo de todo o desenvolvimento histórico da sociedade ocidental. Para Hegel, o método hipotético-dedutivo utilizado por Hobbes e pelos teóricos do Direito Natural moderno é inadequado para captar toda a complexidade desse problema e, sobretudo, o seu desdobramento histórico. A história das sociedades ocidentais teve o seu começo assinalado pelo advento do *logos* da ciência, que rompe a unidade do *ethos* tradicional na cidade grega. O problema do reconhecimento se delineia, a partir de então, como problema da instituição de formas históricas de consenso racional e, portanto, livre. A revolução cristã da subjetividade abre uma dimensão infinitamente mais profunda da liberdade, e é ela que deverá compor-se com a razão política herdada da Grécia e de Roma, nos ensaios de sociedade que acompanham a história do Ocidente cristão. É esse o horizonte da reflexão hegeliana. Nela, o tema do reconhecimento apresenta-nos duas faces: a face *fenomenológica* e a face *sistemática*. A primeira, para a qual nos voltamos nestas páginas, descreve o processo de formação histórico-dialética do indivíduo para

tornar-se sujeito de um Saber capaz de fundar o reconhecimento universal. A segunda, que encontra sua expressão mais acabada na *Filosofia do Direito* de 1820, parte desse Saber para desdobrar, na necessidade imanente do conceito, o conteúdo da vida segundo a Razão ou da liberdade realizada que Hegel denomina "Direito". Ela tem sua forma mais alta na existência política como esfera do consenso plenamente racional e que é objeto da teoria do Estado. A partir da necessidade demonstrada — que se opõe à cega necessidade do desejo — do sentido da História como busca da comunidade do livre consenso, a própria História pode ser pensada como "progresso na consciência da liberdade (46)".

Vemos, assim, que a escritura do texto hegeliano, na página célebre da *Fenomenologia* que descreve a dialética do Senhorio e da Servidão, repousa sobre um implícito não-escrito que, para voltar à comparação inicial, pode ser designado como o veio que corre ao longo de toda a história do Ocidente e que aponta para a direção de um horizonte sempre perseguido, e no qual o seu destino se lê como utopia de suprema grandeza e do risco mais extremo: a instauração de uma sociedade onde toda forma de dominação ceda lugar ao livre reconhecimento de cada um, no consenso em torno de uma Razão que é de todos.

NOTAS

* Texto reescrito de uma palestra no Curso de Extensão sobre "A Filosofia não-escrita" promovido pelo Departamento de Filosofia da FAFICH-UFMG e Sociedade Amigas da Cultura, Belo Horizonte, Setembro de 1980. A primeira versão com base na gravação da exposição oral deve-se à Professora Sônia Maria Viegas de Andrade.

1. O tema está presente no pensamento de Hegel desde os escritos de juventude e é explicitamente tratado nos escritos do tempo de Jena, sobretudo no *System der Sittlichkeit* e nas redações manuscritas das lições sobre a Filosofia do Espírito. Reaparece na *Prolegomena Philosophica* de Nürnberg (*Werke*, ed. Moldehauer-Michel, 4, p.119-121) e na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830), III p., 1 sec. B (& 430 a & 436). Ver também *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, & 57 (*Werke*, 7, p.122-127 com as notas manuscritas de Hegel). Ver G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Traduzione e commento analitico di capitoli scelti a cura di M. Paplinelli, Milano, Vita e Pensiero, 1977, II, p.59-60.

2. Ver Lima Vaz, H.C., *Antropologia e Direitos Humanos*, ap. "Revista da Civilização Brasileira", 1, 1978, 33-64.

3. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III (*Werke*, 20, p.455).

4. "O que o conceito ensina, a história mostra necessariamente": Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede (*Werke*, 7, p.28).

5. Ver, por exemplo, Labarrière, J. P., *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1968, p.215-242.

6. Texto em Hegel, col. "Os Pensadores" vol. XXX, São Paulo, Abril Cultural, 1974, p.80-81.

7. *Darstellung*: termo técnico da linguagem filosófica de Hegel. Linguagem que procura exprimir o movimento dialético como gênese da coisa no conceito. Ver a 4ª parte do Prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, col. "Os Pensadores", vol. XXX, p.28-45.

8. Ver Labarrière, J.P., *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1979, p.58-60, sobre o conceito de "necessidade" no desenvolvimento dialético da *Fenomenologia*.

9. *Grundlinien einer Philosophie des Rechts*, Vorrede (*Werke*, 7, p.26).

10. Texto em Hegel, col. "Os Pensadores", vol XXX, p.52-56.

11. Hegel usa o verbo *meinen*, literalmente, *opinar*. Ver "Os Pensadores". vol. XXX p.61, n.1.

12. Hegel mostra, com efeito, que os animais também estão iniciados nessa sabedoria das coisas sensíveis. Ver *Fenomenologia do Espírito*, c.1 (col. "Os Pensadores", vol XXX, p.67).

13. A exegese mais bem sucedida dessas páginas parece-nos ser a de Gadamer, H.-G., *Hegel-Die verkehrte Welt*, ap. *Hegels Dialektik: fünf hermeneutischen Studien*, Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1971, p.31-47.

14. *Phänomenologie des Geistes* (sigla PhG) em *Werke*, 3, p.135.

15. PhG, *Werke*, 3, p.138.

16. PhG, *Werke*, 3, p.138.

17. PhG, *Werke*, 3, p.139.

18. PhG, *Werke*, 3, p.139.

19. Entre outras, as interpretações vulgarizadas por alguns psicanalistas recentes.

20. Ver Labarrière, J.P., *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit*, p.123-124.

21. PhG, *Werke*, 3, p.143.

22. PhG, *Werke*, 3, p.144.

23. PhG, *Werke*, 3, p.144.

24. PhG, *Werke*, 3, p.144.

25. PhG, *Werke*, 3, p.145.

26. PhG, *Werke*, 3, p.145.

27. PhG, *Werke*, 3, p.145.

28. Ver Labarrière, J.P., *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit*, p.150-158, para uma exaustiva análise da dialética do reconhecimento; e sobre os textos de Hegel que passamos agora a considerar, ver a exegese de exemplar clareza de Aquino, M.F. de, *Estruturas da Intersubjetividade*, ap. "Revista Portuguesa de Filosofia", 34:1978, p.243-257; 35:1979, p.301-314.

29. Ver *Enzyklopädie (1840)*, & 433, *Anm.* (*Werke*, 10, p.222-224). A luta pelo reconhecimento e a sujeição a um Senhor são apresentados aqui como a *manifestação* na qual a vida em comum dos homens emergiu na forma do Estado. Emergência dialética, não ficção histórica como em Hobbes. Ela não *explica* a sociedade política. Apenas aponta o obstáculo que se opõe à sua efetivação histórica como sociedade do livre consenso ou da razão realizada.

30. PhG, *Werke*, 3, p.147.

31. PhG, *Werke*, 3, p.147.

32. PhG, *Werke*, 3, p.148.

33. PhG, *Werke*, 3, p.147.

34. PhG, *Werke*, 3, p.149.

35. PhG, *Werke*, 3, p.150.

36. PhG, *Werke*, 3, p.150.

37. *PhG, Werke*, 3, p.151.
38. *PhG, Werke*, 3, p.151-152.
39. *PhG, Werke*, 3, p.153-154.
40. *PhG, Werke*, 3, p.154-155. Ver Landucci, S. *La figura del "servo"*, ap. *Hegel, la coscienza e la storia: approssimazione alla Fenomenologia dello Spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1976, p.73-99.
41. Ver Labarrière, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit*, p.124.
42. Ver Rosen, Stanley, *G.W.F. Hegel: an Introduction to the Science of Wisdom*, New Haven and London, Yale Univ. Press, 1974, p.155.
43. Ver Landucci, S., *Nota sulla relazione signoria-servitù*, op. cit., p.101-105.
44. *PhG, Werke*, 3, p.157-158.
45. Definição hegeliana da história universal: ver *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, EINL.*, *Werke*, 12, p. 132.