

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E
CIÊNCIAS HUMANAS**

PHELLIPE BARGIERI BÖY MASSARO MARRAN

A MEIA-NOITE DO EU:

Hegel e a formação do imaginário político do sujeito no âmbito do Estado apenas exterior

**Guarulhos
2014**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E
CIÊNCIAS HUMANAS**

PHELLIPE BARGIERI BÖY MASSARO MARRAN

A MEIA-NOITE DO EU:

Hegel e a formação do imaginário político do sujeito no âmbito do Estado apenas exterior

Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em filosofia sob orientação do Prof. Dr. Sílvio Rosa Filho.

**Guarulhos
2014**

PHELLIPE BARGIERI BÖY MASSARO MARRAN

A MEIA-NOITE DO EU:

Hegel e a formação do imaginário político do sujeito no âmbito do Estado apenas exterior

Guarulhos, ____ de _____ de 2014.

Prof. Dr.: Sílvio Rosa Filho
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr.: Rodnei Nascimento
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr.: Gilberto Tedéia
Universidade de Brasília - UnB

Ao Sílvia, pela inestimável amizade e orientação.
À minha família, pelo apoio e suporte.
Aos amigos, pelo incentivo e inefável ajuda.

RESUMO

O objeto desta pesquisa consiste no estudo da concepção de “substância enquanto sujeito” à qual é fundamental para a compreensão do processo de formação do inconsciente político do indivíduo moderno, sob o prisma do idealismo alemão. Mais especificamente, tal estudo busca desenvolver-se a partir de uma articulação entre as obras *Fenomenologia do Espírito*, *Enciclopédia das ciências filosóficas* e *Ciência da Lógica* de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Propõe-se uma apresentação das interpretações dos conceitos presentes nas obras de alguns estudiosos de Hegel, para elucidar os vínculos entre a reflexão da política e a da própria *Sittlichkeit*. Para tanto, será do interesse deste estudo expor a leitura que Hegel faz da tensão política da liberdade presente na obra de Immanuel Kant, levando em conta as implicações que tal tensão política acaba por apresentar em três momentos específicos: o primeiro deles é o momento da fundação do Estado; o segundo momento é o da manutenção do Estado; e o terceiro é o da revolução. Ao desenvolver o estudo propomo-nos a realizar investigação da articulação sistêmica entre antropologia e fenomenologia, na medida em que ela permite apreender as determinações recíprocas (*negações determinadas*) entre educação (*Erziehung*) e formação (*Bildung*); articulação e determinações talvez permitam delinear a figura do sujeito à luz das mediações internas à transição entre o que Hegel chamou de “sensação do direito” e “sentimento do direito”.

Palavras-chave: Liberdade, Imaginação, Vontade, Autoconsciência, Eu, Indivíduo, Substância, Eticidade, Sujeito.

ABSTRACT

The purpose of this research is the study of designing "the substance as a subject " is crucial to the understanding of the formation process of the political unconscious of the modern individual from the German idealism's perspective. More specifically, this study seeks to develop from an articulation between *Phenomenology of the Spirit*, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* and *Science of Logic*, by Georg Wilhelm Friedrich Hegel. We propose a presentation of the concepts' interpretations in the works of some scholars of Hegel , to elucidate the links between politics' reflection and the *Sittlichkeit* itself . To this end, this study will be of interest to expose the reading that Hegel does of the political tension of freedom in Immanuel Kant's work , considering the implications that such political tension puts forward three specific moments: the first of them is the moment of foundation of the State; the second moment is the maintenance of the State; and the third is the revolution. In developing the study we propose to do the investigation of the systemic links between anthropology and phenomenology, as it allows to learn the reciprocal determinations (*denials determinations*) between education (*Erziehung*) and self-cultivation (*Bildung*); articulation and determinations may allow to delineate the figure of the subject in the light of the internal intercession between what Hegel called "Law' Sense" and "Law's consciousness" mediations.

Keywords: Freedom, Imagination, Will, Self-Conscience, I, Individual, Substance, Ethical Life, Subject.

Sumário

PRIMEIRAS PALAVRAS	7
CAPÍTULO I.....	15
A DETERMINAÇÃO ABSTRATA DO EU E O MOVIMENTO DO PENSAMENTO.....	15
PARA ALÉM DA VIDA E MORTE; OU AS MORTES DE UM SISTEMA VIVO	16
A IDEIA DE LIBERDADE ENQUANTO PONTO DE PARTIDA	19
A FORMULAÇÃO DE UM PROBLEMA NA ORDEM DOS NOVOS TEMPOS.....	21
FRONTEIRAS DE UM MUNDO DE DESCAMINHOS	23
A HIPÉRBOLE TRANSCENDENTAL DO INDIVÍDUO OU O ARBITRAMENTO MORAL DA LIBERDADE	24
DA REFORMA DA ALMA AO RENASCIMENTO DA VONTADE	28
A DECLARAÇÃO DE UMA CONSCIÊNCIA-DE-SI RACIONAL POR SI MESMA.....	30
A TRAMA DO EU OU COMO SE CHEGOU AO QUE NA VERDADE NÃO SE É.....	33
UM PONTO DE INFLEXÃO NA ALEMANHA, OU O MANIFESTO PELO RENASCIMENTO ESTÉTICO-POLÍTICO DO ESPÍRITO	35
DA LUCIDEZ AO DESESPERO, OU O MOVIMENTO CONSTITUTIVO DO ENTENDIMENTO	38
CAPÍTULO II	46
O NADA DO DESTINO E O TODO DO CARÁTER COMO RESULTADO DA AUTODETERMINAÇÃO ABSTRATA.....	46
SOBRE AS DETERMINIDADES DO ESPÍRITO: DA INQUIETUDE AO PROCESSO DE LIBERTAÇÃO.	47
DA FIXIDEZ IMEDIATA E DA DINÂMICA MEDIADA DO ESPÍRITO LIVRE	47
DO LIMIAR E DA INQUIETUDE DO ESPÍRITO.....	51
DA INDIVIDUALIDADE ESVAZIADA À SUBSTANCIALIDADE VIVA DO SUJEITO	57
O DOGMATISMO DA SUBSTÂNCIA EM ESPINOZA.....	57
A UNILATERALIDADE DO EU TRANSCENDENTAL.....	66
A SUBSTANCIALIDADE VIVA, OU O SUJEITO	70
Á GUIA DE CONCLUSÃO	80
DA ATIVIDADE CRIADORA DO ESPÍRITO	81
BIBLIOGRAFIA.....	90
OBRAS DE HEGEL	90
ABREVIACÕES.....	90
BIBLIOGRAFIA DE REFERÊNCIA:	92

Primeiras Palavras

[*Es kommt nach*] Segundo minha concepção - que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema -, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*. Ao mesmo tempo, deve-se observar que a substancialidade inclui em si não só o universal ou a *imediatez do saber* mesmo, mas também aquela imediatez que é o *ser*, ou a imediatez *para* o saber¹.

A contraposição de vontade e liberdade, que ocupou o interesse dos últimos séculos, e não apenas o interesse das escolas, mas do mundo, pode no nosso tempo ter perdido a sua importância e, aparentemente, encontrar-se mesmo quase desvanecida. Sempre que surge algum estudo sobre o pensamento de George Wilhelm Friedrich Hegel, no qual o tema é a relação entre essas duas figuras, espera-se mais um esforço de apresentar Hegel como filósofo da “reconciliação”, ou do “progresso na história”. Este certamente não é um trabalho que se encaixe nessa tradição. O enfoque deste estudo é verificar como o movimento pertinente à integralidade do sistema hegeliano nos permite “delinear as cisões e intercisões que, passo a passo, o andamento hegeliano transcreve, restituindo, através dele, um depoimento dos impasses”² particulares e objetivos da efetivação da liberdade.

(...) O mesmo se passa com a liberdade e com a vontade, pois o [ser] livre é a vontade. Vontade sem liberdade é uma palavra vazia, assim como a liberdade só é efetiva enquanto vontade, enquanto sujeito³.

A personagem principal é a figura do *Eu*, enquanto o espírito que tem de fazer uma peregrinação a fim de realizar sua meta, a saber, efetivar sua liberdade. Se nossa hipótese estiver certa, o *Eu* apresenta uma contradição interna, entre sua aparência subjetiva, e sua essência individual. Como vimos no trecho supracitado, Hegel estabelece que a efetivação da liberdade só ocorra mediante a *vontade*, portanto, enquanto *sujeito*. Ocorre que, nos momentos *i* de sua vida, a saber, o momento em que tem de decidir sobre questões de relevância objetiva, a vontade não se apresenta. Isto indica, entre outras coisas, que a correspondência entre o *Eu* e o *Nós* não se efetiva.

¹ HEGEL, G W F., §17, “Prefácio”. In. Fenomenologia do espírito – vol. I. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen; Petrópolis, 2008, p. 29

² Cf. ROSA FILHO, Silvio, “Prefácio”. In. Eclipse da Moral: Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo. São Paulo: Discurso Editorial: Editora Barcarolla, 2009, p. 12.

³ HEGEL, G W F., §4, *Adendo*. In. Filosofia do Direito. Introdução à Filosofia do Direito. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, Trad. Marcos Müller. IFCH/UNICAMP Setor de Publicações, Agosto de 2005, p. 6.

Entretanto, a todo o momento, há uma espécie de protovontade, ou pré-figuração da vontade, se realizando, com maior ou menor grau de arbitrariedade, concretizando formas do querer muito peculiares e pouco retílineas, a saber, o *desejo* e o *interesse*. Em outras palavras, a hipótese que se nos apresenta como ponto de partida, é a de que no lugar da efetivação da vontade, assistimos ao espetáculo da concretização de *desejos* e de *interesses*. A esta particularidade há uma figura do espírito à qual denominamos espírito individual, ou, mais propriamente, *indivíduo*.

Posto em outros termos, este estudo busca tratar da contradição conceitual e efetiva entre indivíduo e sujeito, contradição esta que parece ter se desenvolvido no processo de esvaziamento do homem. Se estivermos certos, tal contradição aparece, de início, como um impasse político no *Systemprogramm*, ou “o mais antigo programa sistemático do Idealismo Alemão”, ou “o primeiro manifesto do Idealismo Alemão⁴”; contudo o que parecia um problema estrutural apenas alemão, se desdobra num impasse filosófico que levou à crise todos os pressupostos ocidentais, dentre os quais a *natureza do Eu*.

O espírito, na realização de sua experiência *teodisseica*, isto é, no encaminhamento de sua jornada rumo à efetivação de sua liberdade, vê-se obrigado a perpassar por determinadas estações às quais se lhe apresentam como necessárias. Nesta jornada, cujos percalços e descaminhos parecem possuir tamanha efetividade, a ponto de poder ser identificada como um caminho de provações, o *Eu* – personagem que corresponde imediatamente à figura do espírito individual – se apresentará como um espírito peregrino que a cada estação assume a forma de uma das respectivas figuras da consciência. Veremos que, a cada estação para a qual progride, o *Eu* tende a aceder ao ímpeto de declarar-se como livre; o que, por sua vez, acaba por lhe impor a necessidade permanente de se submeter à prova da efetividade. Na medida em que se depara com a própria desventura, o espírito peregrino parece se transmutar-se ora num prisioneiro desesperado, ora num hóspede infeliz.

Há que se dizer que para cada estação, não apenas o *Eu* se transmuta em outra figura da consciência; tal processo também ocorre em relação ao Outro. Como se pode imaginar, para cada grau de maior liberdade alcançado pelo *Eu*, mais forte, e violenta, será a reação apresentada pelo Outro. Conduzidos por este fio argumentativo, buscar-se-á traçar um itinerário que talvez nos permita identificar uma instância de copertinência entre determinadas figuras literárias: o Anjo do Purgatório exige que Dante expie seus pecados para que ele possa atravessar a colina do Purgatório; o Porteiro da Lei nega a autonomia do indivíduo, impedindo que ele entre no domínio da lei; o Gênio da Terra nega a Fausto o estatuto divino da liberdade, dizendo que ele não se equipara aos seres elementais; e a Morte que nega ao *Eu* tudo.

⁴ Leitura balizada pelos comentários de Paulo Eduardo Arantes, no texto “Uma reforma intelectual e moral Gramsci e as origens do idealismo alemão - excertos de 1981”. In. *Ressentimento da dialética*

Com o ser livre, consciente de si, surge ao mesmo tempo um mundo inteiro – do nada –, a única verdadeira e cogitável criação a partir do nada.⁵

Com base no trecho do *Systemprogramm* supracitado, é possível entender que o *Eu* se apresenta tanto sob a forma de *personagem*, quanto sob a de um *mundo*. Desta forma, assim como o *Eu* enquanto personagem se transmuda em varias figuras no decorrer de sua progressão; tal transformação também ocorre e relação à topografia representativa que, de início, adquire a forma de um labirinto, que por fim acabará por se constituir sob a forma uma terra sombria, onde todas as representações do homem se encontram sepultadas.

Assim, no esforço de delinear a determinação abstrata do *Eu* e o movimento do pensamento que lhe constitui, percorreremos o caminho que vai da ideia de Liberdade à hipérbole do indivíduo promovida pelo idealismo transcendental – para que as imagens contidas no primeiro trecho do manifesto do idealismo alemão nos permitam apreender a dimensão abstrata da representação do indivíduo como absolutamente livre. Eis que no subsolo deste trajeto parece se engendrar a seguinte questão: o que há de problemático (ambivalente, demoníaco) em declarar o homem como imediatamente *consciente-de-si*?

De plano, insistimos na ideia de que a natureza das mediações e pontos de transição internos a cada uma das obras do filósofo alemão, bem como a natureza das mediações e pontos de transição que se apresentam na relação de cada obra particular com todo o resto do sistema, constituem a *vitalidade criadora* do pensamento.

Neste sentido, partimos da ideia de que o sistema hegeliano, pela própria força de seu andamento, se constitui como um sistema *vivo*, isto é, o sistema se apresenta como um todo que se desenvolve, que dissolve seu desenvolvimento e que se conserva simples nesse movimento⁶. Trata-se de um discurso no qual, cada objeto apresenta um movimento em si, portanto interno, no qual o objeto passa por um “abismamento⁷”, ou seja, passa ao seu contrário e chega ao próprio fundamento. A imanência de tal dinâmica reforça a ideia de que o sistema hegeliano se perfaz e se apresenta como um *vir-a-ser*, isto é, em um *devenir* que se desenvolve como um processo de “desdobrar-se-em-leque das figuras⁸”.

⁵ SCHELLING, F W J. “O “Programa Sistemático””, In. Obras escolhidas/Friedrich von Schelling. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Nova Cultural, 1989. 3ª ed.

⁶ HEGEL. G W F., §171, “A verdade da certeza de si mesmo”. In. Fenomenologia do espírito – vol. I. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen; Petrópolis, 2008, p. 122.

⁷ Cf. ROSENFELD, D. L. Política e liberdade em Hegel. São Paulo: Brasiliense, 1983.

⁸ No parágrafo 171, alínea 2, da FE, Hegel indica que a “substância simples da vida é o seu fracionamento em figuras, e ao mesmo tempo a dissolução dessas diferenças subsistentes; e a dissolução do fracionamento é também um fracionar ou um articular de membros.”, e que este movimento o qual Hegel chama de figuração, ocorre “tranquilamente abrindo-se-em-leque no meio universal da independência”.

Assim, podemos dizer que o sistema se desenvolve como um *ser vivo* que exige a passagem ao seu contrário, ou seja, como um ser que *morre* para *vir-a-ser-vivo*. Para além da vida e morte, emerge como argumento a ideia de que o sistema hegeliano apresenta uma dinâmica imanente que o constitui e desenvolve enquanto sistema vivo, não por uma arbitrariedade ou dogmatismo de Hegel, mas por que tal dinâmica aparece também de forma imanente no objeto.

O segundo movimento deste capítulo é o subcapítulo “A ideia de liberdade enquanto ponto de partida” no qual ideia de liberdade, ou sua determinação abstrata, servirá como introito para todo o primeiro capítulo.

A matéria tem a sua substância fora de si; o espírito é o *ser por si mesmo* [*Bei-sich-selbst-sein*]. E isso é a liberdade, pois quando sou dependente, então relaciono-me a um outro que não sou eu; eu não posso existir sem um exterior; eu sou livre quando estou em mim mesmo. Esse “estar em mim mesmo” [*Beisichselbstsein*] do espírito é a autoconsciência, é a consciência de si mesmo [*Selbstbewußtsein*].⁹

Esta passagem da *Filosofia da História* (HEGEL, 2008) foi escolhida por dois motivos. O primeiro consiste no fato de ser mais interessante ao nosso estudo, partir de uma definição abstrata da liberdade, portanto como a liberdade do espírito pode ser definida ainda no seu maior grau de indeterminação, o segundo motivo é o fato de que ao presente estudo interessa não só o arco sistêmico do pensamento de Hegel, mas também, e com mais interesse, os movimentos pendulares entre as esferas do espírito objetivo e o espírito subjetivo. Portanto, propomos um encaminhamento que exige ler a obra de Hegel a contrapelo, sobretudo para não incorreremos imediatamente numa leitura cujo sentido seria o de um progresso inevitável.

Deste modo, a realização da liberdade se apresenta como um problema cuja formulação se fez necessária na ordem dos novos tempos. Assim, neste passo da argumentação, faz-se necessário tratar de duas figuras: a primeira é o “espírito peregrino”, cuja substância é a liberdade, e cujo destino parece traçado pela exigência de efetivar essa liberdade; a segunda é a interioridade, um mundo de infinita periferia, cujas fronteiras, ainda são desconhecidas, inexploradas, não cartografadas. A determinação abstrata da ideia de liberdade e circunscrição do problema são passos necessários ao movimento digressivo que propomos nos passos seguintes. A digressão nos servirá como mediação para acompanharmos o movimento que o espírito realiza para atingir sua meta.

⁹ HEGEL, G W F. “Determinação detalhada deste Princípio”. In. *Filosofia da História*, p.24.

Diz-se vulgarmente: a natureza chega à sua meta pela via mais curta. Isso é exato, porém, a via do espírito é mediação, desvio¹⁰.

Neste desvio, nossa personagem principal se desdobra nas duas figuras acima citadas: o *Eu* é o “espírito peregrino”, mas também é o *mundo da interioridade*, do qual deverá sair se quiser realizar seu destino. À primeira vista, parece tratar-se de um exercício simples, contudo a dificuldade é acentuada pela própria natureza reflexiva do espírito que, como sabemos, se transfigura a cada nova estação do percurso. Ora o mesmo se passa com o mundo interior que apresenta uma arquitetônica muito peculiar, e por que não dizer, pouco amena. No subcapítulo “Fronteiras de um mundo de descaminhos” utilizamos o registro do exagero para especular sobre as fronteiras desse mundo de “periferia infinita”¹¹, e assim chegamos a uma topografia representativa muito específica, a saber, esse mundo interior se transfigura em labirinto. Realizado esse movimento, aparece pela primeira vez a microfigura do *Eu* que estabelecemos como constituinte da essência de nossa personagem, a saber, o *indivíduo (das Individuum)*¹², o qual também denominamos *Eu* transcendental.

Por meio da declaração de uma consciência-de-si racional por si mesma emerge figura do indivíduo, a qual começa a ganhar maior destaque, pois o que está em jogo é o pensar, ou o indivíduo que ao mesmo passo em que é o *pensar enquanto ser pensante*, é um mundo inteiro, o qual tomou a forma de um labirinto que não cessa de alterar-se. Todavia, o simples pensar não é o elemento chave para entendermos o que denominamos “a *hipérbole* transcendental do indivíduo”, isto porque, sabemos, que o idealismo transcendental trás à baila como objeto central é o *como pensar*, ou mais precisamente, o *pensar por si mesmo*. Assim, no que diz respeito ao indivíduo pensante, o elemento estrutural que nos interessa é o fato de que pós Kant a relação entre o agir e o pensar é necessariamente uma relação moral.

Conforme dito, o presente estudo tem por escopo a análise de determinados momentos em que a liberdade do espírito se efetiva enquanto *vontade*, mais precisamente, enquanto *sujeito*, sugerindo com isto, a ideia de que esta figura do espírito parece se distinguir da figura do *indivíduo*, pois apresentaria uma efetiva correspondência entre o *Eu* e o *Nós*, e que o *sujeito* só se apresenta como tal, no momento em que efetivar tal correspondência. Também já foi

¹⁰ HEGEL, G W F. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*; Hamburgo, F. Meiner, 1966; ed. J. Hoffmeister, p. 62

¹¹ HEGEL, G W F. §402. . In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 111

¹² Aqui o indivíduo não está no sentido de “pessoa”, se assim fosse, a expressão utilizada seria *der Einzelne*. Como também estamos tratando do indivíduo do mundo histórico, a expressão utilizada por Hegel é *das Individuum*.

ênfatisada a importância que o movimento do *dever* apresenta no sistema hegeliano. Ora, como se pode imaginar, tal importância se desenvolve em correspondência a uma crítica da imediatez, ou da *carência de mediação*. Se traduzirmos a ideia da correspondência efetivada entre o *Eu* e o *Nós* sob o prisma da crítica à carência de mediação, sua formulação se daria nos seguintes termos: o espírito *livre* só se apresenta como tal, a partir do momento em que superar a oposição entre o objetivo e o subjetivo. Contudo, este trabalho não consiste em mais uma exaltação de como o espírito chega ao seu momento apoteótico, ou de como a filosofia hegeliana dá conta de *suprassumir* as oposições entre o objetivo e o subjetivo, entre a forma e o conteúdo, entre o finito e o infinito.

Sabe-se que, Hegel detecta que no progredir do espírito rumo à efetivação de sua liberdade, a razão aflora “como a unidade do subjetivo e do objetivo, do conceito existente para si e da realidade¹³”. Mais que isso, ela consiste na *essência*¹⁴ do espírito. Seguindo a cadência, é possível afirmar que os produtos do espírito devem apresentar um conteúdo racional, ou seja, não permanecem unicamente como dados abstraídos do sujeito, pela pura sensibilidade, tal como se explicita no § 442, da *ECF*.

O progredir do espírito é *desenvolvimento*, enquanto sua existência — o *saber* — tem em si mesmo o ser-determinado em si e para si, isto é o racional como conteúdo e meta, [e] assim a atividade do trasladar só é puramente a passagem formal para a manifestação, e, nisso, retorno a si mesmo. Enquanto o saber afetado de sua primeira determinidade só então é *abstrato* ou *formal*, a meta do espírito é *produzir* a implementação objetiva, e assim, ao mesmo tempo, a liberdade do seu saber.¹⁵

Como veremos no encaminhamento deste estudo, a racionalidade se apresenta como determinação do espírito livre, mas também como *substância* do espírito. Tal determinação aparece, ainda que em uma forma assertiva e cristalizada, no adendo ao § 387, da *ECF*, tal como podemos verificar na seguinte passagem.

A razão forma a natureza substancial do espírito; ela é somente outra expressão para a verdade ou a ideia, que constitui a essência do espírito; mas só o espírito como tal sabe que sua natureza é a razão e a verdade.¹⁶

¹³ HEGEL, G W F. “O Espírito”, §440, *Adendo*, Nota. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 211.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ HEGEL, G.W.F. “O Espírito”, §442. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 214.

¹⁶ HEGEL, G W F. “O Espírito Subjetivo”, §387, *Adendo*. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 41.

Nota-se que nesta passagem da *Enciclopédia*, a razão apresenta-se ao mesmo tempo como *mediatez do saber* mesmo e como *mediatez para o saber*, isto é, como o verdadeiro, ou a verdade do espírito. Ocorre que, por aparecer em um momento de cristalização próprio da forma enciclopédia, tem como consequência minimizar os desdobramentos que tal afirmação forneceria se lido na chave especulativa, os quais são fundamentais para a apreensão do nosso objeto. Assim, surge a necessidade de reler a assertiva “a razão forma a natureza substancial do espírito” não apenas sob o signo da *Enciclopédia* de 1830, mas, sobretudo, levando em conta como a noção de *substância* aparece engendrada no “Prefácio” da *Fenomenologia do Espírito*¹⁷.

De modo antecipado, imagina-se que tal movimento pode suscitar as seguintes questões: por que realizar a volta ao prefácio da *FE* nos permitiria explicitar questões que a forma cristalizada de exposição do sistema não nos permite apreender na atmosfera da *ECF*?; por que partir do momento final da sistematização do pensamento hegeliano e retornar ao prefácio daquela que seria a obra introdutória ao próprio sistema?; em que sentido o retorno à *introdução* ao sistema nos permitiria apreender determinidades do espírito que nos escapariam se nos restringirmos a ler a própria filosofia do espírito subjetivo apenas em sua exposição sistemática?

Sob o signo da leitura de Jean Hyppolite, o presente estudo buscará cumprir a tarefa de pensar a filosofia do espírito enquanto uma “filosofia da vida da consciência”¹⁸, sobretudo para acompanhar como esse processo de dessubstancialização aparece no interior da *Fenomenologia do Espírito*, o que, se estivermos certos, nos permitirá compreender que, do ponto de vista fenomenológico, esse *esvaziamento de si* corresponde ao processo no qual a consciência de si chega à verdade de si mesma.

Por fim, sabe-se que, assim como a percepção abstrata é *percepção entendente*, e a percepção concreta é já o entendimento, no plano da *mediatez* pode-se dizer que o *entendimento desejante*. Sua delimitação fenomenológica entretanto, nem sempre é coextensiva *ipsis litteris* ao seu limite especulativo. Este último, com efeito, transcorre por trás das costas da consciência. Investigamos as injunções entre ambos. Assim, balizados pela leitura de Paulo

¹⁷ Mais precisamente no movimento que desenvolve na passagem que se inicia no §17 e se encerra §23, do “Prefácio”.

¹⁸ HYPOLITE, J., “A Fenomenologia na Enciclopédia”. In. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. Trad. Andrei José Vaczi, Denílson Soares Cordeiro, Gilberto Tedéia, Luis Sérgio Repa, Rodnei Antônio do Nascimento, com a coordenação de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p.78.

Arantes, verificar-se-á em que medida é possível se pensar a seguinte hipótese: se é verdade que, limitada aos domínios do entendimento, a razão parece se converter em uma espécie de maquinaria cujo objetivo é representar o mundo exterior de modo que este *deva estar* em concordância com sua lei interior, em que medida é possível não se verificar uma primazia do espírito teórico, na medida em que a *palavra* parece ser tomada como suficiente para resolver a carência de efetividade? E como não pensar essa primazia como um ponto de partida de uma *redução discursiva*?

Capítulo I

A DETERMINAÇÃO ABSTRATA DO EU E O MOVIMENTO DO PENSAMENTO

“Cada homem é um mundo inteiro de representações, que estão sepultadas na noite do Eu.”

A melhor maneira de explicar-se a liberdade da vontade é por uma referência à natureza física. É que a liberdade é uma determinação fundamental da vontade, do mesmo modo como o ser-pesado o é dos corpos. Quando se diz que a matéria é pesada, poder-se-ia crer que esse predicado seja apenas accidental; ele, porém, não o é, pois na matéria nada é sem peso; esta é, antes, o próprio ser-pesado. O ser-pesado constitui o corpo e é o corpo. O mesmo se passa com a liberdade e com a vontade, pois o [ser] livre é a vontade. Vontade sem liberdade é uma palavra vazia, assim como a liberdade só é efetiva enquanto vontade, enquanto *sujeito*¹⁹.

G. W. F. Hegel – Princípios da Filosofia do Direito, § 4

PARA ALÉM DA VIDA E MORTE; OU AS MORTES DE UM SISTEMA VIVO

No ímpeto muitas vezes automático de denunciar a natureza idealista do sistema hegeliano ou as preocupações teológico-políticas²⁰ que nele permanecem vivas, minimiza-se o caráter realista de um pensamento que não admite a cisão²¹ entre a vida do homem e a efetivação de sua liberdade enquanto algo irresistível: [pois real ou concreta, a cisão entre a vida do homem e a efetivação de sua liberdade é aqui qualificada como irresistível, porque se constitui violentamente como uma certeza.]. A ‘imediatez’ desta crítica talvez se deva ao fato de que até a metade do século XX, as obras e escritos de Hegel tenham sido estudadas como se apresentassem a mesma fixidez de um ser morto. Bernard Bourgeois nos lembra muito bem que a natureza das mediações e pontos de transição internos a cada uma das obras do filósofo alemão, bem como a natureza das mediações e pontos de transição que se apresentam na relação de cada obra particular com todo o resto do sistema, constituem a *vitalidade criadora* do pensamento.

¹⁹ Grifo nosso.

²⁰No encaminhamento desse estudo, vamos investigar a natureza espinosana contribui para a autoconstituição do caráter imanente do pensamento hegeliano. Tal investigação tem sua importância para melhor entendermos a natureza e a peculiaridade deste *realismo* construído peça a peça por Hegel.

²¹“A cisão é fonte da necessidade da filosofia e, enquanto cultura de uma época, o aspecto desprovido de liberdade, ou o aspecto dado da forma” (*DS*, p. 20). Logo adiante, Hegel acrescenta: “Superar tais oposições consolidadas, eis aquilo que unicamente interessa à Razão” (*DS*, p. 21). Tal interesse da Razão será mais tarde identificado com o supremo interesse da filosofia, ou seja, a reconciliação entre o Conceito e a Realidade Efetiva (Cf. *LFH*, III, p. 455).

Assim, “sob a aparência de um sistema rígido e morto no extremo esquematismo da articulação, na extrema divisão e dissecação do conteúdo”²² a filosofia de Hegel, ao contrário de seus antecessores e coevos, tem como elemento central não uma liberdade *formal* ou *abstrata*, mas a liberdade entendida enquanto a existência *total*, a que integra nela todas as diferenças. Bourgeois enfatiza a ideia de que, para compreendermos os movimentos peculiares a esse projeto de liberdade concebido por Hegel, devemos não apenas perceber mas entender que, no processo das viravoltas do pensamento, o elemento universal e o elemento particular se apresentam completamente mediatizados um pelo outro. Tal mediatização é constituinte dessa atmosfera peculiar que Hegel chama de elemento do pensamento ou do *conceito*.

Nesse passo é válido explicitar o porquê da opção pelo termo “constituinte”. Vale recordar que Kant denomina *constitutivos* os conceitos puros do entendimento ou categorias que constituem (fundam, estabelecem) o objeto do conhecimento; a função das categorias é, portanto, a de fazer do *dado* algo constituído (disposto, ordenado) em objeto de conhecimento em virtude do que nele é estabelecido. Em contrapartida, as ideias são *reguladoras*; não constituem o mencionado objeto por funcionar no vazio, mas são diretrizes mediante as quais pode prosseguir-se até ao infinito a investigação. As categorias estão situadas entre as intuições e as ideias: as primeiras são necessárias ao conhecimento, porque são sua condição; as segundas não facilitam o conhecimento, porquanto não são leis da realidade, mas permitem que o conhecimento possa apresentar os seus problemas e solucioná-los dentro dos limites traçados pelo uso regulador.

A escolha do termo *constituinte* retoma, como se sabe, a ideia de *atributo* na filosofia de Baruch de Espinosa. Ora, no pensamento de Espinosa, a ideia de Deus é a de um ser que se confunde inteiramente com a natureza, quer seja esta criada ou crie-se a si mesma. Segundo o filósofo, Deus existe necessariamente. Cada coisa que existe é um modo, uma manifestação de Deus. *Natura naturante* é a própria substância, Deus e sua essência infinita; *Natura naturata* são os modos e as manifestações da essência divina: o Mundo. A natureza naturante, isto é, Deus, prolonga-se na matéria como modo de manifestação de Deus; este se basta a si mesmo no processo de automanifestação contínua – Natureza Criadora. O *atributo*, sustenta Espinosa, é “aquilo que o entendimento conhece da substância como constituinte da sua essência”²³. O modo, por sua vez é o caráter accidental e constitui as diferentes formas em que se manifestam as formas extensas e pensantes como individualidades que devem o seu ser à extensão e ao pensamento, isto é, aos atributos da substância. Extensão e pensamento são, pois, atributos e caracteres essenciais da realidade. Para Espinosa, a substância infinita compreende

²² BOURGEOIS, Bernard. “Enciclopédia e Sistema” In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. I. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; São Paulo: Loyola, 1995., p. 381.

²³ Cf. ESPINOSA, B. Ética, Parte I, Prop. IV, Trad. Joaquim Ferreira Gomes, Relógio D’Água Editores, 1992; p. 100.

um número infinito de atributos, dos quais o entendimento só conhece os citados. Os modos são, em contrapartida, as limitações dos atributos, as afecções da substância.

Insistimos na ideia de que o pensamento de Hegel apresenta um caráter realista, pois ao pensar o arco que vai da existência (*Existenz*) à efetividade (*Wirklichkeit*), exige a reflexão nas demoradas passagens por todas as estações, possibilidades que aparecem no processo de desdobramento do real em si mesmo. Assim sendo, no exercício de apresentar sistematicamente a totalidade do real, o sistema hegeliano não se esquematiza a partir de um processo de particularização de departamentos justapostos. Ao contrário, trata-se de um sistema que se constitui a partir de desdobramentos e mediações que se tornam incontornáveis, devido à dialética do jogo recíproco de forças, interno à cada particularidade. Dito de outra forma, cada objeto apresenta um movimento em si, portanto interno, no qual o objeto passa por um “abismamento²⁴”, ou seja, passa ao seu contrário e chega ao próprio fundamento. A imanência de tal dinâmica reforça a ideia de que o sistema hegeliano ao perfazer-se e apresentar-se como um vir-a-ser, isto é, num processo de “desdobrar-se-em-leque das figuras²⁵”, o próprio sistema se apresenta enquanto ser-vivo, ou vida que vem-a-ser; vida que nas palavras do próprio Hegel “é o todo que se desenvolve, que dissolve seu desenvolvimento e que se conserva simples nesse movimento.²⁶”

Ao descrever a dinâmica imanente ao conceito, Bourgeois nos apresenta o fundamento da importância que a “realização do conceito” tem no movimento próprio do pensamento hegeliano.

Só o conceito pode apreender todas as diferenças – inclusive as diferenças de *seu* Outro – na identidade delas, por ser o universal que de maneira imanente se desdobra nas particularidades; as quais, negação do universal *por ele mesmo*, são com isso afirmação do universal nelas. Portanto, as

²⁴ Cf. ROSENFELD, D. L. Política e liberdade em Hegel. São Paulo: Brasiliense, 1983.

²⁵ No parágrafo 171, alínea 2, da *FE*, Hegel indica que a “substância simples da vida é o seu fracionamento em figuras, e ao mesmo tempo a dissolução dessas diferenças subsistentes; e a dissolução do fracionamento é também um fracionar ou um articular de membros.”, e que este movimento o qual Hegel chama de figuração, ocorre “tranqüilamente abrindo-se-em-leque no meio universal da independência”.

²⁶ “Esse circuito todo constitui a vida, a qual não é o que de início se enunciou: a continuidade imediata e a solidez de sua essência; nem é a figura subsistente e o Discreto para-si-essente; nem o puro processo deles; nem ainda o simples enfeixamento desses momentos; mas, sim, é o todo que se desenvolve, que dissolve seu desenvolvimento e que se conserva simples nesse movimento.” Cf. HEGEL. G W F., §171, “A verdade da certeza de si mesmo”. In. Fenomenologia do espírito – vol. I. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen; Petrópolis, 1992, p. 122.

particularidades são negadas pelo universal enquanto nelas se reúne consigo mesmo, e deste modo é concreto ou sistemático.²⁷

Na seqüência do texto, Bourgeois nos coloca diante da envergadura que toma a exigência hegeliana pela *exposição* e o desenvolvimento do pensamento na forma sistema.

A realização na filosofia – e pela filosofia – do projeto de liberdade ou de totalidade devia, assim, constituir essa filosofia numa totalidade de pensamento, num sistema, numa enciclopédia.²⁸

A IDEIA DE LIBERDADE ENQUANTO PONTO DE PARTIDA

Antes de tratarmos da importância que o movimento do pensamento tem no sistema hegeliano, vejamos melhor do que se trata essa liberdade que Hegel não se limita a postular, vejamos, mais de perto, o caráter dessa liberdade para a qual o procedimento que a postula se mostra insuficiente. No segundo capítulo de sua *Filosofia da História*²⁹, Hegel define a liberdade como *substância* do espírito. Em outros termos, ela constitui, de plano, a natureza mais intrínseca do espírito; mais que isso, a liberdade é a *mediação* necessária ao desdobramento de todas as propriedades do espírito. Ora, por que nos deslocarmos até uma obra que, no sistema hegeliano, se localiza no final da fase madura? A hipótese para a qual estamos sinalizando é a de que, lido a contra pelo, ou seja, não apenas no sentido de seu arco histórico, o pensamento de Hegel nos permite enxergar, por vezes vislumbrar, movimentos de transição e pontos de passagem que à luz do sol não poderiam ser detectados. Ao presente estudo interessa não só o arco sistêmico do pensamento de Hegel, mas também, e com mais interesse, os movimentos pendulares entre as esferas do espírito objetivo e o espírito subjetivo. Ao acentuar-se tal interesse pelo movimento, o que se busca é por em relevo os momentos em que a dimensão da subjetividade é atravessada pela objetividade. Sem dar primazia a rodeios de teor especulativo, vamos ao trecho que nos interessa, justamente por retomar o conceito de liberdade no âmbito que o encaminha para a sua realização efetiva.

²⁷ BOURGEOIS, B. “Formação do Pensamento Hegeliano” In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. I. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; São Paulo: Loyola, 1995, p. 384.

²⁸ Idem. p. 384.

²⁹ A opção pelo capítulo “Determinação detalhada deste Princípio”. In. *Filosofia da História*, pgs. 23-25; é quase autoexplicativa, pois a intenção neste momento é partir de uma definição um pouco menos especulativa do que vem a ser a liberdade do espírito.

Concebemos a matéria como pesada, desde que tenda para um ponto central: ela é essencialmente composta, existe de forma particular, procura sua unidade e, portanto, procura superar-se a si mesma buscando também o seu contrário. Se ela o alcançasse, não seria mais matéria, teria desaparecido; ela tende à idealidade, pois, na unidade, ela é *ideal*³⁰. O espírito ao contrário, é exatamente aquilo que contém o ponto central: ele não possui a unidade fora de si, ele a encontrou. Ele é *em si mesmo e por si mesmo*. A matéria tem a sua substância fora de si; o espírito é o *ser por si mesmo* [*Bei-sich-selbst-sein*]. E isso é a liberdade, pois quando sou dependente, então relaciono-me a um outro que não sou eu; eu não posso existir sem um exterior; eu sou livre quando estou em mim mesmo. Esse “estar em mim mesmo” [*Beisichselbstsein*] do espírito é a autoconsciência, é a consciência de si mesmo [*Selbstbewußtsein*].³¹

Hegel indica, nesta passagem, que a autoconsciência apresenta dois movimentos coincidentes: ao mesmo tempo em que, por um lado, o espírito conhece a si mesmo, portanto realiza o julgamento de sua própria natureza, por outro, voltar-se para si. Assim o espírito se produz, perfazendo o que ele é em si. Parece natural afirmar que o espírito, ou o *homem* como tal, é livre *em-si-mesmo*; como veremos no desenvolver desse estudo, todavia, a imediatez da qual resulta tal afirmação não apenas será insuficiente ao seu propósito de garantir a liberdade; no âmbito dessa imediatez-resultado, tal afirmação se inscreve num impasse político de alcance abismal. Podemos nos perguntar por ora: o que há de problemático (ambivalente, demoníaco) em declarar o homem como imediatamente *coconsciente-de-si*?

Ao tentar uma resposta a esta pergunta, que é tão incontornável quanto as fronteiras que a reposição do tema não cessa de deslocar, retomemos o passo da argumentação sobre a liberdade como autoconsciência do espírito. O primeiro aspecto a ser levado em conta é o fato de a consciência se apresentar como uma estrutura *dinâmica*, pois, como foi dito, o espírito, ao mesmo tempo em que conhece a si mesmo, se produz, se constitui. Sabemos que na consciência estas duas atividades se mostram distintas; ocorre que, sendo o espírito em si mesmo e por si mesmo, ambas as atividades, em certo sentido, coincidem. À primeira vista, o fato de que ambas coincidam no espírito parece algo de menor importância; tal coincidência, contudo, nos dá uma pista valiosa para captarmos a inovação tardia que o pensamento de Hegel trouxe a uma filosofia que já dava traços de sua “miséria”. A expressão *miséria* chega até nós pela via de um

³⁰ Grifo nosso. Aqui, entendemos *ideal* como algo que “não existe exceto em pensamento ou imaginação”.

³¹ HEGEL, G W F. “Determinação detalhada deste Princípio”. In. *Filosofia da História*, p. 24.

“hegelianismo de esquerda” bem específico, ou um marxianismo heterodoxo, se é que algo do tipo pode ser definido. Esta forma de ler o jovem Hegel apresentada por Georg Lukács, reverbera na pequena tradição brasileira, sobretudo no pensamento de Paulo Eduardo Arantes. Como podemos ver no trecho em que é recuperado um diagnóstico do problema ocasionado pela tentativa de forçar uma passagem do Antigo Regime aos novos tempos: “Até aí não vai Goethe – aliás Hegel, como tantos outros intelectuais alemães, não tardará a unir-se a ele na mesma serenidade conformada com a “miséria do país” – para quem “nem mesmo é lícito dirigir à nação alemã a censura de que a situação geográfica a unifica firmemente, enquanto sua situação política a despedaça”. Não obstante, a seguirmos uma observação de Lukács, Goethe era o primeiro a se dar conta de que não era possível em solo alemão uma floração de obras nacional-clássicas caso o terreno não fosse previamente preparado por uma liquidação real do Antigo Regime e o conseqüente desenvolvimento do conteúdo social da revolução burguesa.³²”

Vamos nos contentar, por ora, em dizer que o movimento da autoconsciência já não se limita à reedição da antinomia da razão pura; ao revés, ela contém uma dinâmica interna que exige seu desenvolvimento na forma de uma *dialética da liberdade*.

A FORMULAÇÃO DE UM PROBLEMA NA ORDEM DOS NOVOS TEMPOS

Aos de sensibilidade aguçada, soará familiar a seguinte formulação: a autoconsciência é a liberdade *em-si mesma* do espírito; contudo, vimos que tal autoconsciência realiza o seu conceito mediante dois movimentos *concomitantes*, a saber, ao mesmo tempo em que o espírito se sabe livre, ele se constitui livre. Insistimos na importância de tal coincidência, pois parece cada vez mais claro que o *constituir-se* livre é uma atividade que não se separa da atividade de *saber-se* livre, apesar da distinção clara entre as duas atividades. Isto significa dizer que, para realizar o seu próprio conceito, ou seja, para vir-a-ser o que ela é *em si mesma*, a liberdade precisa percorrer o caminho de sua própria história; portanto, a autoconsciência também se apresenta como finalidade última do espírito no transcurso da própria história.

Ao mesmo tempo, a liberdade em si mesma, que encerra a infinita necessidade de se tornar consciente – pois ela é, segundo seu conceito, o

³² Cf. ARANTES, P.E., “Uma Reforma Moral Intelectual e Moral”. In. *Ressentimento da Dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel: antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã*; São Paulo, Paz e Terra, 1996, p. 318.

conhecimento de si –, é o fim a que ela tende e a única finalidade do espírito.³³

A liberdade é a substância e a única finalidade do espírito, entretanto, a autoconsciência por si só não ultrapassa as fronteiras da interioridade do espírito; e como vimos, não basta ao espírito que sua liberdade se constitua apenas como um aspecto da ideia (*ideell*) de liberdade³⁴; tal liberdade precisa se *realizar*. Ora, se a liberdade não se realiza na interioridade do espírito, quais são os meios de realização externos da liberdade?

O que é em si é uma possibilidade, uma capacidade, que de seu interior ainda não atingiu a existência. Tem que advir um segundo momento para se realizar, e esse momento é a atividade, a realização, cujo princípio é a *vontade*, a própria atividade humana.³⁵

Eis que, agora, temos diante de nós duas figuras: a primeira é o espírito, cuja substância é a liberdade, e cujo destino parece traçado pela exigência de efetivar essa liberdade; o segundo é a interioridade, um mundo de infinita periferia, cujas fronteiras, ainda desconhecidas, inexploradas, não cartografadas, parecem anunciar que a jornada do espírito poderá ser marcada por infortúnios. A topografia, bem como as demais propriedades e determinações deste mundo não nos são dadas de antemão. Tudo que sabemos até agora é que o espírito tem um destino a cumprir. Por isto, à ocasião, parece oportuno um exercício digressivo do pensamento: partirmos de uma imagem, fruto do exagero; interrogarmos, em seguida, por quais desvios o "espírito peregrino" haveria de passar até atingir as fronteiras desse mundo interior.

³³ HEGEL, G W F. “Determinação detalhada deste Princípio”. In. *Filosofia da História*, p. 25.

³⁴ “Para Hegel, em contrapartida, *ideell* é distinto de *ideal*: *ideell* está ligado a *Idee* (“IDEIA”) e não a *Ideal*, e, das acepções comuns de *ideal*, está mais próximo de (b). (b) Um aspecto do conceito é *ideell*, porque é apenas um aspecto, não o conceito todo, e porque ainda não está realizado: por exemplo, na semente, o sangue é apenas *ideell*.” Cf. INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

³⁵ HEGEL, G W F. “Os meios da realização de sua ideia”. In. *Filosofia da História*, p. 27, Grifo nosso.

Diz-se vulgarmente: a natureza chega à sua meta pela via mais curta. Isso é exato, porém, a via do espírito é mediação, desvio³⁶.

FRONTEIRAS DE UM MUNDO DE DESCAMINHOS

Na desventura, em desespero! Miseravelmente errante sobre a terra e finalmente prisioneira!³⁷

Na tragédia de Fausto, Goethe escolhe as palavras acima para sugerir que Gretchen já havia empreendido uma tentativa de fuga; aqui, as utilizamos no registro do exagero, para sugerir como a sorte de nosso peregrino será marcada por infortúnios, ora trágicos, ora traumáticos. Ao sugerir a repetição de desventuras, estamos propondo, ainda que de maneira inconsciente, uma primeira forma, ou topografia representativa em que esse mundo interior parece circunscrever-se, a saber, a forma de um labirinto. Ora, diante dessa topografia representativa, pergunta-se: seria a simples repetição das desventuras do espírito um fenômeno suficientemente relevante para imaginarmos o mundo interior como a figura mítica do labirinto? A resposta, ainda que pareça fruto de mero devaneio, poderá tanto elucidar o problema, quanto suscitar novas questões de no rumo da formulação do problema. Quando falamos em repetição, parece natural imaginarmos que todos os elementos que compunham a situação anterior serão repostos em seus devidos termos; contudo, e até porque estamos falando do pensamento de Hegel, não é disso que se trata. O espírito tem que sair desse mundo interior para realizar seu destino de ser efetivamente livre; entretanto, esse *sair de si* – ou esse *extrusar-se* – implica uma alteração de quem o próprio espírito era no momento precedente; por isso, esse mundo acaba por configurar portais que nem sempre são saídas, mas sim reentradas em novos níveis dessa interioridade.

A cada reentrada, aumenta o grau de intensidades nos quais essa interioridade se vê implicada ou pelos quais se vê atravessada, as circunstâncias e imposições do mundo externo. Ora, no passo em que supera uma dimensão de sua liberdade, em que portanto avança na missão de efetivar a própria *liberdade*, o espírito se depara com uma dimensão em que sua *não-liberdade* é intensificada; daí vem à imagem de um labirinto que impõe ao espírito infortúnios,

³⁶ HEGEL, G W F. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*; Hamburgo, F. Meiner, 1966; ed. J. Hoffmeister, p. 62.

³⁷ GOETHE, W. *Dia Sombrio* – “Campo”. In. *Fausto: uma tragédia* – Parte I, Tradução Jenny Klabin Segall; São Paulo, 2004, p. 491.

ora trágicos, ora traumáticos. Contudo, é justamente nessa jornada em que o espírito se depara com os mais diversos graus de sua heteronomia, que ele pode proceder à *reminiscência* (*Erinnerung*) não só de sua história original³⁸, mas também dos elementos da história universal que configuram, em cada dimensão, os termos de sua liberdade. O que já se está dizendo aqui é que, no mundo da interioridade, o espírito terá de fazer a completa experiência de si mesmo antes de tornar-se livre, ou seja, antes se ser *sujeito*.

Nesse passo de nosso estudo, aparece pela primeira vez, ainda que de maneira pouco evidente, a hipótese de que é possível determinar uma diferença essencial entre a figura do indivíduo e a figura do sujeito. É um objetivo central do presente trabalho, averiguar se esta distinção de fato apresenta a envergadura que ela parece sugerir. Vimos até aqui que o espírito, cuja substância é a liberdade enquanto autoconsciência, tem de sair do mundo da interioridade para poder efetivar sua liberdade. De plano, temos de insistir que a liberdade é por um lado substância do espírito, por outro a finalidade para a qual ele se destina; contudo, tal finalidade consubstancia a necessidade de sair do mundo interior, pois a liberdade à qual o espírito está destinado tem de pousar no solo da realidade efetiva (*Wirklichkeit*); portanto, a liberdade é substância e exigência do espírito. Por apresentar a liberdade como sua substância, o espírito é livre desde o início dessa jornada; ora, sua liberdade ainda se apresenta como algo imediatamente dado; logo, trata-se de uma liberdade meramente formal, e é justamente esse caráter formal da liberdade que nos interessa abordar desde pronto. Aqui surge uma primeira figuração do “espírito peregrino”, uma figura que, sobretudo nos novos tempos, apresentará como seu critério de medida justamente essa liberdade imediata, a saber, o *indivíduo*.

A HIPÉRBOLE TRANSCENDENTAL DO INDIVÍDUO OU O ARBITRAMENTO MORAL DA LIBERDADE

Como ainda operamos por desvios que visam enlevar os movimentos pendulares que o pensamento de Hegel nos permite observar, partiremos de um ponto de vista geral e assertivo, para depois retomarmos os passos que melhor elucidarem nossa hipótese. Assim, poderemos, com alguma sorte, delinear com mais precisão quais são os elementos constituintes, e não apenas constitutivos do indivíduo. Vamos, portanto, a essa ideia que servirá como ponto de partida de nossa jornada.

³⁸ Cf. HEGEL, G W F. “Tipos de Abordagem da História e do Princípio Universal da História Filosófica”. In. *Filosofia da História*, p. 11.

A liberdade, fim último do espírito, tem de escapar do labirinto formal no qual parece adentrar desde a publicação da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* de Immanuel Kant, assim que se instaurou no campo transcendental sob a forma de um *postulado da razão*. Como vimos, ao espírito não basta ser *dado* como livre, tal liberdade precisa realizar o seu conceito; e tal realização, se restrita ao *mundo interior*, agora transfigurado em labirinto, acaba por fragmentar o processo de efetivação da autoconsciência, o que resultaria numa *arbitrariedade legalizada*, e conseqüentemente tornar o espírito um *déspota* cujo embrutecimento e barbárie seriam legalizados pelo rigor analítico operado pelo *entendimento*. Reunidos esses elementos, podemos expressar nosso ponto de partida na forma de uma questão: ora, se o processo de efetivação da liberdade pode ter como resultado a determinação do espírito como “déspota”, em que condições ocorrem a determinação desta *não-liberdade*? E quais as suas implicações para pensar o fenômeno da arbitrariedade legalizada?

Como pudemos ver, nosso ponto de partida consiste numa espécie de diagnóstico das conseqüências políticas do idealismo transcendental. Tal diagnóstico serve, como foi dito, apenas como baliza para a leitura que faremos do processo o qual vamos denominar “hipérbole” transcendental do indivíduo. Voltemos então ao início desse processo, retomemos a figura do labirinto a fim de acompanhar em que termos o indivíduo fora deslocado da posição de mero espectador da esfera armilar para o posto de eixo da máquina do mundo.

Para sair do labirinto da interioridade, o caminho de volta ao *claro mundo*³⁹ é uma rota sinuosa, cheia de armadilhas e cadafalsos, por onde o espírito caminha impetuosamente na missão de cumprir o seu destino; e, como sabemos, sua liberdade demanda pela saída deste labirinto no qual se transforma o mundo interior. Também nos é razoavelmente claro que um fio de Ariadne capaz de garantir a realização externa da liberdade não pode ser apenas uma coerção de ordem moral ou jurídica. Hegel então nos lembra que apenas a *vontade*, e suas prefigurações, apresentam a força necessária para concretizar a liberdade.

Ao primeiro relance, a história convence-nos de que as ações dos homens derivam de suas necessidades, de suas paixões, de seus interesses, de seu caráter e de seus talentos, de tal forma que nesse espetáculo de atividade são apenas as necessidades, paixões e interesses que se manifestam como motivos e intervêm como a força principal.⁴⁰

³⁹ Lembremos que a expressão “chiaro mondo” comparece na *Divina Comédia, Inferno*, Canto XXXIV,133.

⁴⁰ HEGEL, G W F. “Os meios da realização de sua ideia”. In. *Filosofia da História*, p. 26.

Eis que, pela primeira vez, a moral comparece não apenas como um elemento constitutivo da interioridade, mas como meio de realização da liberdade. A ideia de que a realização da liberdade consiste numa empreitada essencialmente moral aparecerá como natural, sobretudo aos modernos. Não pretendemos adiantar qualquer espécie de julgamento sobre esta ideia, ao invés disso, tomaremos como bom pretexto para fazer uso de momentos e imagens da primeira obra literária moderna a por em questão justamente a ideia de liberdade por moralidade, a saber, a *Divina Comédia* de Dante Alighieri.

A *Comédia* é, entre outras coisas, um poema didático enciclopédico, no qual são apresentadas conjuntamente as ordens universais físico-cosmológica, ética e histórico-política; é, também, uma obra de arte imitativa da realidade, na qual aparecem todos os campos concebíveis da realidade; passado e presente, grandeza sublime e desprezível vulgaridade, história e lenda, tragédia e comédia, homem e paisagem; é, finalmente, a história do desenvolvimento e da salvação de um único homem; Dante, é, como tal, uma história figurativa da salvação da humanidade em geral.⁴¹

De acordo com essa definição da obra, dada por Auerbach, podemos notar que a *Divina Comédia* nos fornece elementos representativos para tratarmos de alguns impasses morais que o espírito peregrino enfrentará em sua jornada pela efetivação de sua liberdade. Justificativa apresentada, vamos ao assunto. São desnecessárias longas explicações sobre a força que as paixões, o egoísmo e o instinto exercem sobre os homens; os quais nos tempos de Dante, se consumidos pela absoluta incontinência, habitariam os primeiros círculos infernais; ao mesmo tempo sabemos que, em toda sua história propriamente dita, o homem não realizará nada de que ele não possa extrair a satisfação de suas necessidades e carências, sobretudo na modernidade. Os novos tempos cujas medidas foram, de início, estetizadas pelo Renascimento, e teorizadas na Reforma; e por fim, declaradas pelas Revoluções populares na França e na Bretanha, tiveram como princípio a liberdade, ainda que abstrata, do homem particular. Esses dois momentos (Renascimento e Reforma) do arco da história universal, ao qual Hegel chamou de *Tempo Moderno*, iniciaram uma emancipação *abstrata*, que ao atravessar o Reno e chegar à Alemanha, fez nascer um mundo de ideias que os alemães chamaram *Aufklärung*.

Com o Esclarecimento o espírito atingiu o grau mais alto de sua liberdade abstrata na forma do *pensamento*; nada parecia mais importante que a liberdade do pensamento em relação

⁴¹ AUERBACH, E. "Farinata e Cavalcante". In. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*, p. 164.

a si e às coisas do mundo. Ao presente estudo não é objetivo nem pretensão tratar da *Aufklärung* em todos os seus meandros transcendentais; mais interessante nesse momento é tratarmos dos aspectos relativos à prática, portanto, à esfera da vontade.

Podemos dizer com certa segurança que a liberdade enquanto *autonomia da vontade* é o fundamento daquilo que Kant nos apresentou como *imperativos práticos*⁴², em seus opúsculos, “Resposta à pergunta: Que é o Esclarecimento (*Aufklärung*)?”, de 1784; e “Que significa orientar-se no pensamento?”, de 1786. Nestes textos, um primeiro conceito a ser levado em conta é o de *orientar-se no pensamento* em geral, isto é, de *modo teórico*, ou seja, *orientar-se* na sua forma mais ampliada:

Orientar-se no pensamento em geral significa, pois, em virtude da insuficiência dos princípios objetivos da razão, determinar-se no assentimento segundo um princípio subjetivo⁴³ da mesma razão.⁴⁴

Sendo a autonomia, ou a independência, um elemento essencial da liberdade, ainda que abstrata, alcançada pelo espírito na forma do pensamento, nada mais próprio do ser autônomo que a *necessidade*⁴⁵ de orientar-se apenas e tão somente em si mesmo; mais ainda, sem tal capacidade de auto-orientar-se, seria inacessível ao espírito *pensar por si próprio*.

Pensar por si mesmo significa procurar em si próprio (isto é, na sua própria razão) a suprema pedra de toque da verdade; e a máxima de pensar sempre por si mesmo é a Ilustração⁴⁶ (*Aufklärung*). Não lhe incumbem tantas coisas como imaginam os que situam a ilustração nos conhecimentos; pois ela é antes um princípio negativo no uso da sua faculdade de conhecer e, muitas vezes, quem dispõe de uma riqueza excessiva de conhecimentos é muito menos esclarecido no uso dos mesmos.⁴⁷

⁴² Cf. KANT, I. . “Que significa orientar-se no pensamento”. In: A paz perpétua e outros opúsculos. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

⁴³ O princípio subjetivo ao qual se refere Kant é o sentimento da *necessidade* (*Bedürfnis*) da própria razão. Kant explica que “é possível resguardar-se de todos os erros, se não nos aventurarmos a julgar, quando não se sabe o que é exigido para um juízo determinado [...] se uma necessidade real e, de fato, em si mesma inerente à razão tomar necessário o juízo, [...] torna-se necessária uma máxima segundo a qual proferimos o nosso juízo; porque a razão quer ser pacificada.” Cf. KANT, I., “Que significa orientar-se no pensamento?”, Trad. A. Mourão; Coleção: Textos Clássicos de Filosofia. In. www.lusosofia.net, Lisboa. p. 7.

⁴⁴ KANT, I. “Que significa orientar-se no pensamento?”, nota 2, Trad. A. Mourão; Coleção: Textos Clássicos de Filosofia. In. www.lusosofia.net, Lisboa. p. 6.

⁴⁵ Propositamente consideramos a auto-orientação como uma necessidade e não apenas um dever do espírito.

⁴⁶ Nesta versão portuguesa o tradutor optou por Ilustração; contudo preferimos utilizar Esclarecimento pois se aproxima mais do sentido original no alemão.

⁴⁷ KANT, I. “Que significa orientar-se no pensamento?”, nota 7, Trad. A. Mourão; Coleção: Textos Clássicos de Filosofia. In. www.lusosofia.net, Lisboa. p. 18.

DA REFORMA DA ALMA AO RENASCIMENTO DA VONTADE

Dizei, mesmo daí, que quereis vós?⁴⁸

Pergunta tanto indigesta, quanto indispensável aos modernos. Se antes era o Anjo na antecâmara do Purgatório; agora é na antecâmara do mundo que o Porteiro da Lei⁴⁹ pergunta ao espírito peregrino. O poeta, como se sabe, recebera 7 grilhões, ou pecados, dos quais deveria libertar-se; já o espírito não partilha da mesma fortuna, pois sua emancipação não depende mais da remissão de seus pecados; este mundo parece não estar mais disponível. O esclarecimento, como sabemos, tem como primeiro postulado prático a autonomia da razão, ou o livre pensamento; o princípio de tal postulado já se encontrava na Reforma, cuja bandeira foi a do espírito subjetivo livre, ou seja, um espírito autodeterminado a ser livre.

20) Onde está o sábio? Onde está o escriba? Onde está o inquiridor deste século? Porventura não tornou Deus louca a sabedoria deste mundo? 21) Visto como na sabedoria de Deus o mundo não conheceu a Deus pela sua sabedoria, aprouve a Deus salvar os crentes pela loucura da pregação. 22) Porque os judeus pedem sinal, e os gregos buscam sabedoria; 23) Mas nós pregamos a Cristo crucificado, que é escândalo para os judeus, e loucura para os gregos.⁵⁰

Eis que a Reforma de Lutero – peculiarmente agostiniana no que diz respeito à total dependência do homem da graça e predestinação de Deus – tratou de libertar o homem de qualquer intermediação entre ele e Deus; o que pode ser pedra de toque de todo o cristianismo germânico. Disto nos surge a seguinte questão: em que termos tal emancipação ganhou proporções transcendentais na Alemanha? Se no mundo grego o princípio central do espírito era

⁴⁸ ALIGHIERI, D., Purgatório, Canto IX,85.

⁴⁹ Aqui, assim como a imagem dantesca do Anjo do Purgatório aparece como ponto inicial, a imagem kafkafiana do porteiro da lei aparece como o ponto ocidental do arco moderno da heteronomia. A referência, assim como a relação entre as imagens que compõem as extremidades do arco, justifica-se pelo fato de que ambas as personagens é designado um papel estruturalmente semelhante, a saber, à ambos é dado o papel de estabelecer as condições em que a autonomia do herói pode se realizar naquele determinado espaço físico-moral.

⁵⁰ Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios 1:20-23

“conhece-te”; foi só com no cristianismo que tal princípio expandiu-se até as fronteiras da interioridade, realizada⁵¹ como personalidade individual, como *eu*.

Como esse “eu”, sou para mim infinito; a minha existência é minha propriedade e minha valorização como pessoa. Essa interioridade não vai mais além; todo outro conteúdo desaparece aqui. Com isso, todos os indivíduos transformam-se em átomos; ao mesmo tempo, contudo, eles são subordinados ao domínio árduo de *um*, o qual, como *monas monadum*, é o poder sobre as pessoas privadas.⁵²

O *indivíduo*, ou esse homem insular, é o segundo momento de um microcosmo⁵³ o qual Hegel chama de *alma*⁵⁴. Na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, a alma é o espírito subjetivo enquanto *em si* ou *imediato*, ou o *espírito-da-natureza*; contudo, ainda não apresenta consciência de sua natureza ideal; ela é, entretanto, *idealidade* ou *negatividade* de todas as espécies de sensações que nela parecem ser indiferentes umas às outras. A alma mesma é uma *idealidade* ou *totalidade* de determinidades distintas infinitamente múltiplas, que nela se reúnem em algo *único*. Porém as sensações não desaparecem completamente no interior dessa totalidade da alma, mas permanecem enquanto *suprassumidas* como um conteúdo *possível*. A alma mantém as sensações se não *para si*, ao menos, *em si mesma*.

Sucedo que Hegel afirma que a alma também é, enquanto individualidade efetiva, em si, um *mundo* de conteúdo concreto dotado de “periferia infinita”⁵⁵; de modo que a alma, em razão da riqueza infinita de seu conteúdo, pode ser designada como *alma* de um mundo, como *alma do mundo* determinada *individualmente*, sendo este mundo algo não exterior à alma. Assim, segundo Hegel, sem tal mundo individual a alma não teria efetividade: em geral, não alcançaria uma singularidade determinadamente distinta.

Só quando a alma põs negativamente o conteúdo variado, imediato, de seu mundo individual, [e] fez dele algo simples *abstratamente universal*: quando assim algo *totalmente universal* é para a *universalidade* da alma,

⁵¹ Abstratamente realizada.

⁵² HEGEL, G W F. *O Cristianismo*. In. *Filosofia da História*, p. 272.

⁵³ HEGEL, G W F. §391, *Adendo*. In. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 50.

⁵⁴ Aqui tratamos alma (*Seele*) como o princípio pertinente a qualquer coisa viva. Contudo, diferentemente de seu correspondente grego *psuché*, não abrange todas as atividades psíquicas, apenas aquelas que o homem compartilha com os animais: qualidades e alterações corporais, sensação, sentimento e hábito. Cf. §§ 388-412, da *Enciclopédia das ciências filosóficas*. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado.

⁵⁵ HEGEL, G W F. §402. . In. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 111.

e esta, justamente por isso, se desenvolveu a [ponto de ser] o *Eu essente para si mesmo, objetivo para si mesmo*, esse perfeitamente universal que a si se refere: um desenvolvimento que ainda falta à alma como tal; só depois da obtenção dessa meta a alma chega de seu *sentimento subjetivo à consciência* verdadeiramente *objetiva*, porque só o Eu essente para si, libertado primeiro, ao menos abstratamente, do material imediato, deixa também ao material a liberdade da subsistência fora do Eu.⁵⁶

A meta à qual remete o trecho supracitado é a luta pela libertação que a alma deve levar a cabo contra a imediatez de seu conteúdo substancial, para fazer-se a *subjetividade simples*, que existe no Eu, [e] que se refere a si mesma. Eis que finalmente nossa figura política entra em cena; o *indivíduo (das Individuum)*⁵⁷, ou este *Eu* universal; e é como indivíduo que o espírito inicia sua jornada para a efetivação de sua autoconsciência, ou seja, a jornada para tornar-se o que *é em si e para si mesmo*. Isto também quer dizer que o indivíduo, ou este *eu*, ainda não é espírito, pois sua consciência limita-se à simples *identidade de si mesmo*.

Quando digo *Eu*, então eu me visio como esta pessoa singular inteiramente determinada. Entretanto, de fato, assim nada de particular enuncio sobre mim. *Eu*, cada um dos outros também o é, e, quando me designo com *Eu*, na verdade eu visio a mim – este singular – e contudo exprimo, ao mesmo tempo, algo perfeitamente universal. [O] *Eu* é o puro ser-para-si, em que todo a particularidade está negada e suprassumida; esse [ser] último, simples e puro para a consciência. Podemos dizer que “o Eu e o pensar são os mesmos; ou, mais precisamente, que “o Eu é o pensar enquanto [ser] pensante”. [O] *Eu* é esse vazio, o receptáculo para tudo e para cada um, [...] Cada homem é um mundo inteiro de representações, que estão sepultadas na noite do Eu.⁵⁸

A DECLARAÇÃO DE UMA CONSCIÊNCIA-DE-SI RACIONAL POR SI MESMA

Num solo hostil, crestado e cheio de aspereza⁵⁹

⁵⁶ Idem. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 112.

⁵⁷ Aqui o termo indivíduo não está no sentido de “pessoa”, se assim fosse, a expressão utilizada seria *der Einzelne*. Como também estamos tratando do indivíduo do mundo histórico, a expressão utilizada por Hegel é *das Individuum*.

⁵⁸ HEGEL, G W F. §24, “Adendo”. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. I. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 79.

⁵⁹ BAUDELAIRE, C. ‘A Beatriz’. In. *As Flores do Mal*. Trad. E notas de Ivan Junqueira.; p. 405.

Nesse passo de nosso estudo, podemos identificar que as figuras com as quais iniciamos esse exercício, a saber, a figura do espírito peregrino, e a figura do labirinto da interioridade, retornam agora fundidas em seu estatuto moderno. Isto porque, ao mesmo passo em que é o *pensar enquanto ser pensante*; o indivíduo é um mundo inteiro, o qual tomou a forma de um labirinto que não cessa de alterar-se. Ademais, podemos afirmar com certa tranquilidade, que o pensar não se constitui como um acaso da natureza; pelo contrário, e sobretudo na modernidade, o pensar se constitui como *força*, esta força ganha ainda mais intensidade a partir da arquitetônica do entendimento erigida pela filosofia kantiana. Não pretendemos realizar uma exposição exaustiva desta arquitetônica, contudo, nos momentos de maior pertinência retomaremos alguns de seus elementos estruturais a fim de elucidar o encaminhamento da crítica à mesma. Por enquanto, o elemento estrutural que nos interessa é que pós Kant a relação entre o agir e o pensar é necessariamente uma relação moral. Assim, o indivíduo é autoimpelido a pensar; contudo, não sendo efetivamente consciente de si, este pensar acaba por se mover de modo automático. Assim, o indivíduo moderno emerge como um *autômato*, esta figura que a todo tempo lhe pareceu ser sempre *outro*.

“És um, com o gênio que em ti sondas; Mas não comigo!”⁶⁰

A resposta do Espírito da Terra a Fausto parece nos dar o tom deste *trauma* que agora aparece como imanente ao homem moderno, pois vida secular não lhe permite valer-se dos critérios de medida (*Maßstab*) divinos. Se para os medievos sua não liberdade se instaurava com a herança de Adão; para os modernos, deslocados para o centro do cosmos, parece não haver grilhão mais forte que a própria automação – traço substancial das incontínuas da modernidade – em pensar, julgar, agir. O que parece estar desdobrando-se diante de nós é a ideia de que o pensar não é mais algo a ser conquistado, aliás, como veremos mais adiante, Kant já define o *pensar* acompanhado do *eu* como a faculdade que eleva o homem perante todos os outros animais; o que o idealismo transcendental traz à baila como objeto central é o *como pensar*, ou mais precisamente, o *pensar por si mesmo*.

Ao indivíduo transcendental, a moralidade se coloca como meio sem o qual a liberdade não realiza a passagem do pensar à ação, e é justamente nesta sala de máquinas do entendimento que o indivíduo negativa, sem perceber, a possibilidade de efetivar a sua liberdade. Dissemos a certa altura de nosso estudo, que as fronteiras e propriedades topográficas deste mundo interior são constantemente alteradas não só pela ação do espírito peregrino, mas também pelas circunstâncias da objetividade externa que atravessam este mundo. Pois agora fica mais claro, e menos gratuito, dizermos que tais alterações têm como origem principal o exercício do *juízo*

⁶⁰ GOETHE, W. *Noite*. In. Fausto: uma tragédia – Parte I, Tradução Jenny Klabin Segall; São Paulo, 2004, p. 73.

individual. O juízo individual apresenta implicações estético-políticas que, *per si*, constituem o objeto de um exercício de exposição inesgotável, o que de certo não é objetivo, nem ambição nossa; ao nosso estudo, interessa mais do que qualquer outro elemento constitutivo do juízo individual, a imediatez, ou mais precisamente, uma instância da imediatez apresentada sobretudo nos séculos XVIII e XIX, a saber, o *preconceito*.

Hegel identifica que o preconceito não mais se configurava como um mero juízo carente de exame prévio, tampouco enquanto hábito de precipitar-se na generalização do objeto, mediante a proposição de tipos puros. De fato, o preconceito constitui-se sob o signo de uma “doença do nosso tempo (*die Krankheit unserer Zeit*)”⁶¹, contudo, com a amplitude que a exigência de um agir moral tomou — sobretudo após a edificação da filosofia prática de Kant — o que poderia caracterizar apenas um atrofiamento da crítica, acabou engendrando o que Hegel mais tarde diagnosticou como *hipocondria absoluta do espírito*⁶².

Pode-se chamar a isso a hipocondria absoluta do espírito (*die absolute Hypochondrie des Geistes*), que só vê a si mesma e suprime todos os vínculos e relações de amizade, e na qual o sujeito sente ódio para com as relações objetivas e o dever, porque nisso ele teme perder-se. O que é bom depende da determinação do sujeito; o sujeito engana a sua própria consciência moral quando toma tudo o que faz [como] conforme à consciência moral, seja isto efetivo ou não.⁶³⁶⁴

⁶¹ HEGEL, G W F. §22, “Adendo”. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. I. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 76.

⁶² O conceito de hipocondria contido nesta passagem encontra-se desenvolvido por Silvio Rosa Filho, na obra *Eclipse da Moral*, e cuja tessitura se dá mediante a recuperação do debate da história da medicina, sobretudo a partir do desenvolvimento que tal debate apresenta na obra *Conflito das Faculdades*, de Immanuel Kant. Nos termos em que aparece no *Eclipse da Moral*: “Ao afirmar que a “doença das ideias negras” (*Grillenkrankheit, hypochondria vaga*) não tem sua sede determinada no corpo⁶², o autor do *Conflito das faculdades* se põe, por um lado, de acordo com aquela antiga partilha que, desde os tempos de Dioclésio de Caristo, primeiro a reconhecer-lhe a especificidade, diferenciava as doenças somáticas e as doenças da alma⁶². Por outro lado, ao estabelecer que a hipocondria, como variante qualitativa do humor melancólico, é “criatura da imaginação” (*Gerchöpf der Einbildungskraft*), Kant se afasta de Dioclésio e se aproxima de seu adversário, Galeno: ‘Por que – pergunta-se este último – no enunciado das causas, Dioclésio descreve a causa dos outros sintomas e não explica a lesão mesma da inteligência? Trata-se, no entanto, de uma questão que merece exame.’ (Cf., GALENO, *Opera quae exstant*; Leipzig, Kühn, 1821-1833; VIII, K 186); (citado por J. PIGEAUD, p. 128)” Cf. ROSA FILHO, Silvio, “Nascimento do cinismo sentimental”. In. *Eclipse da Moral: Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo*. São Paulo: Discurso Editorial: Editora Barcarolla, 2009, p. 629.

⁶³ HEGEL, G W F., *Lineamentos da Filosofia do Direito* (Heidelberg, 1817-1818, precisamente no § 67; não porém em Berlim, nos respectivos §§ 139 e 140 dos anos letivos que vão de 1819 a 1825). Cf. *Genèse des Grundlinien der Philosophie des Rechts: traduction et commentaire de la première leçon de Hegel sur la philosophie du droit, Heidelberg 1817-1818 (Manuscrit Wannemann)*; tese de doutorado de Jean-Philippe Deranty, Université de Paris-Sorbonne, março de 1998; tradução, tomo 1, p. 85.

⁶⁴ No que diz respeito à expressão *hipocondria absoluta do espírito*, nos explica Silvio Rosa Filho: “Ainda voltaremos a esta designação que, de acordo com a *Naschrift* devida ao estudante P. Wannemann, comparece no *Zusatz* do primeiro curso oferecido por Hegel sobre os *Lineamentos da Filosofia do Direito* (Heidelberg, 1817-1818, precisamente no § 67; não porém em Berlim, nos respectivos §§ 139 e 140 dos anos letivos que vão de 1819 a 1825). Cf. *Genèse des Grundlinien der Philosophie des Rechts: traduction et commentaire de la première leçon de Hegel sur la philosophie du droit, Heidelberg 1817-1818 (Manuscrit Wannemann)*; tese de doutorado de Jean-Philippe Deranty,

Estamos a um passo de dizer que a *maioridade* espiritual, concedida por Kant ao indivíduo que realizou seu percurso como *Aufklärer*, no lugar de resolver o atrofiamento da crítica, o leva ao limite de nem ser mais sentido. Disso nos surge a questão: em que termos a filosofia prática kantiana se mostra insuficiente para resolver o problema da não liberdade do espírito? Para além disso, em que medida tais insuficiências contribuíram para a intensificação da heteronomia?

A TRAMA DO EU OU COMO SE CHEGOU AO QUE NA VERDADE NÃO SE É...

Do percurso do Esclarecido à essência do Esclarecimento, agora se torna mais claro o conteúdo do primeiro postulado prático o qual Kant estabelece como a essência da *Aufklärung*: não basta ao indivíduo pensar, ele tem de pensar por si; tem de orientar-se no próprio pensamento. Contudo, o segundo postulado surge não apenas como um complicador para a efetivação do imperativo prático de pensar livremente, mas também nos permitirá mais adiante vislumbrar a envergadura de uma *tensão moderna da liberdade*.

Mas também só aquele que, já esclarecido, não receia as sombras e que, ao mesmo tempo, dispõe de um exército bem disciplinado e numeroso para garantir a ordem pública – pode dizer o que a um Estado livre não é permitido ousar: raciocinai tanto quanto quiserdes e sobre o que quiserdes; mas obedecei! Revela-se aqui um estranho e não esperado curso das coisas humanas; como, aliás, quando ele se considera em conjunto, quase tudo nele é paradoxal. Um grau maior da liberdade civil afigura-se vantajosa para a liberdade do espírito do povo e, no entanto, estabelece-lhe limites intransponíveis; um grau menor cria-lhe, pelo contrário, o espaço para ela se alargar segundo toda a sua capacidade.⁶⁵

Pensai; mas obedecei! Eis a fórmula em que os dois postulados práticos estão relacionados. Para Kant o indivíduo deve atender a esses dois imperativos para que sua liberdade objetiva seja garantida. Ocorre que, no mesmo ano em que escreveu o opúsculo “Resposta à pergunta: Que é o Esclarecimento (*Aufklärung*)?”, Kant escreve “Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita”, texto de caráter programático no qual o

Université de Paris-Sorbonne, março de 1998; tradução, tomo 1, p. 85.” Cf. ROSA FILHO, Silvio, “Pontos de passagem”, Nota 63. In. Eclipse da Moral: Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo. São Paulo: Discurso Editorial: Editora Barcarolla, 2009, p. 117.

⁶⁵ KANT, Immanuel, “Resposta à pergunta: ‘que é o esclarecimento?’” Trad. Floriano de Sousa Fernandes. In *Textos Seletos*; Petrópolis: Vozes, 1985 .

autor acaba por desvelar uma circunstância objetiva que acabará pondo em xeque a efetivação de da liberdade.

Na *quarta proposição* do referido texto, Kant aborda enquanto antagonismo a *insociável sociabilidade dos homens*, ou seja: a tendência do homem a entrar em sociedade, pois se sente mais como um homem num tal estado em que pode desenvolver suas disposições naturais; mas este homem também tende ao isolamento, pois encontra em si uma qualidade insociável que o impulsiona a querer conduzir tudo em proveito próprio, o que o leva a esperar que os demais membros da sociedade se oponham da mesma forma que ele fará oposição ao querer egoísta dos demais cidadãos. Note-se que essa situação hipotética configura os termos da concepção liberal da Liberdade⁶⁶. Segundo Kant, é esta oposição que leva o indivíduo a superar sua tendência à preguiça, na medida em que é movido pela busca de projeção (*Ehrsucht*), pela ânsia de dominação (*Herrschaft*) ou pela cobiça (*Habsucht*); assim, o indivíduo tem de proporcionar-se uma posição entre companheiros que ele não *atura*, mas dos quais não pode *prescindir*. Para Kant, a disposição natural do homem à cobiça, à projeção, ou mesmo à busca pelo poder, consistem em patologias características de uma sociedade constituída a partir de um acordo que, em termos kantianos, é extorquido patologicamente.

Mesmo ressaltando o caráter patológico das disposições insociáveis do homem, Kant lança luz sobre o fato de que tais patologias são propulsoras do comportamento humano; sem elas, com efeito, o homem permaneceria eternamente num estado de menoridade:

Agradecemos, pois, à natureza a intratabilidade, a vaidade que produz a inveja competitiva, pelo sempre insatisfeito de ter e também de dominar! Sem eles todas as excelentes disposições naturais da humanidade permaneceriam sem desenvolvimento num sono eterno. *O homem quer a concórdia, mas a natureza sabe mais o que é melhor para a espécie: ela quer a discórdia.*⁶⁷

Pudemos ver que Kant constata que a intratabilidade gerada pela disposição natural do homem a comportamentos egoístas como a cobiça, acaba por impulsioná-los a abandonarem o estado de contentamento ocioso e de vida amestrada no qual permaneceriam eternamente, não fosse sua insociável sociabilidade. Note-se que a “disposição natural” do homem a não se submeter a normas que não sejam fruto de sua própria vontade, constitui uma situação hipotética que configura os termos da concepção democrática da Liberdade.⁶⁸ Eis a tensão política que constitui um impasse *ético* para a realização da liberdade nos tempos modernos.

⁶⁶ Cf. TERRA, Ricardo R., “Especificidade do Direito”. In: A política tensa; São Paulo: Iluminuras, 1995, p. 77.

⁶⁷ KANT, I. “Quarta Proposição” In. Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita, p. 9.

⁶⁸ Cf. TERRA, Ricardo R., “Especificidade do Direito”. In: A política tensa; São Paulo: Iluminuras, 1995, p. 77.

Kant não se autoriza a avançar na análise deste impasse, caso o fizesse, sua filosofia teria de lançar mão de uma lógica especulativa perante a qual ele foi forçado a deter-se no *limiar*.

UM PONTO DE INFLEXÃO NA ALEMANHA, OU O MANIFESTO PELO RENASCIMENTO ESTÉTICO-POLÍTICO DO ESPÍRITO

Chegamos, agora, ao ponto do maior interesse para o desenvolvimento deste trabalho: em 1797 um manifesto - manuscrito por Hegel, cuja atribuição de autoria, no entanto, é controversa e provavelmente irrelevante: o próprio Hegel, ou Schelling, ou Hölderlin; ou ainda, autoria coletiva – tinha como um de seus conteúdos a crítica mais aguda à filosofia kantiana. O *Systemprogramm* “o mais antigo programa sistemático do idealismo alemão” – nome que o texto recebeu em 1907 ao ser descoberto e publicado por Franz Rosenzweig – ao ser traduzido no Brasil por Rubens Rodrigues Torres Filho foi por este classificado como a certidão de nascimento do idealismo alemão; contudo, este manifesto também é chamado de “fragmento de sistema”, pois nada se sabe sobre o conteúdo de suas primeiras linhas. As páginas que chegaram até nós nos apresentam o final de uma frase, porém, é justamente o que nos dá o tom político no qual esse texto será aqui lido.

[...] uma ética. Como a metafísica inteira no futuro desemboca na moral (Kant com seus dois postulados práticos deu apenas um exemplo disso, não esgotou nada), essa ética não será outra senão um sistema completo de todas as Ideias ou, o que é o mesmo, de todos os postulados práticos. A primeira Ideia é naturalmente a representação de mim mesmo como um ser absolutamente livre. Com o ser livre, consciente de si, surge ao mesmo tempo um mundo inteiro – do nada –, a única verdadeira e cogitável criação a partir do nada.⁶⁹

Tivemos de percorrer todo esse caminho sombrio – da ideia de Liberdade à hipérbole do indivíduo promovida pelo idealismo transcendental – para que as imagens contidas nesse primeiro trecho do manifesto do idealismo alemão não fossem ainda mais ilegíveis. Mais adiante, com a ajuda de Paulo Eduardo Arantes, veremos como Hegel – na ocasião um jovem filósofo e preceptor alemão, observador atento e apaixonado, porém distante, dos lances mais eloqüentes da Revolução Francesa e as ideias de renovação “democrática” da Itália defendidas por um ex-ministro em meados do século passado⁷⁰ – observava o abismo da miséria alemã.

Das imagens contidas nesse primeiro momento do programa sistemático, sem dúvida a que se apresenta com maior densidade é a representação do indivíduo como absolutamente livre.

⁶⁹ SCHELLING, F W J. “O “Programa Sistemático””, In. Obras escolhidas/Friedrich von Schelling. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Nova Cultural, 1989. 3ª ed.

⁷⁰ Cf. ARANTES, P.E., *Ressentimento da Dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel: antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã*; São Paulo, Paz e Terra, 1996.

Podemos ver na sequência do parágrafo que essa representação tem, como elemento próprio, a criação de um mundo inteiro a partir do nada, no qual o indivíduo é dado como imediatamente consciente-de-si. Cabe ao indivíduo dar forma e conteúdo a esse mundo, todavia, sabemos que na verdade este mundo pode ser entendido como uma expansão, ou exteriorização da interioridade, o que significa que este mundo se constituirá enquanto *representação*.

A inteligência ativa nessa posse é a *imaginação reprodutora*, o surgir das imagens para fora da interioridade própria do Eu, que agora é a potência [dominadora] delas. A *relação* primeira das imagens é a que seu tempo-e-espaço exterior imediato conservado tem com elas. Mas a imagem, no sujeito em que é conservada, tem somente a individualidade na qual as determinações do seu conteúdo estão entrelaçadas; ao contrário, sua concreção imediata, isto é, inicialmente só espacial e temporal, que tem como *Uno* no intuir é, ao contrário, dissolvida. O conteúdo reproduzido, enquanto pertencente à unidade idêntica consigo da inteligência, e posto para fora de seu poço universal, tem uma representação *universal*, que serve de *relação associativa* das imagens, de representações que segundo as várias circunstâncias são mais abstratas ou mais concretas.⁷¹

Vamos nos deter um pouco mais nos termos chave do trecho citado; a imaginação reprodutora, definida por Hegel como o segundo grau de desenvolvimento da representação, se constitui como uma *Vorstellung stricto sensu*. Tomamos a imaginação como ponto de partida para entender a atividade representativa do mundo externo desenvolvida pelo indivíduo, por uma série de motivos que se apresentarão no decorrer de todo este estudo; contudo, o primeiro motivo para partirmos da imaginação é o próprio Hegel que nos dá ao diferenciá-la da *rememoração*, justamente por esta não ser “esse [agir] auto-ativo, mas precisa de uma intuição presente e faz surgir, *de maneira não arbitrária*, as imagens”⁷². O elemento *vontade* é central para entendermos os termos em que o indivíduo conceberá os elementos que vão compor este mundo vazio que ele terá de determinar; por isso a imaginação é o que mais nos interessa agora. Vejamos então por meio de que mecanismos este segundo grau de desenvolvimento da representação realiza a passagem para a *determinidade*, e assim “dissipa a escuridão noturna que envolvia o tesouro de suas imagens, e a afugenta pela luminosa clareza da presença”⁷³.

Hegel nos explica que “a imaginação tem, em si mesma, três formas em que se desdobra.” Vejamos como se operam esses desdobramentos:

⁷¹HEGEL, G W F. “A imaginação”, §455, 1º. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 240.

⁷² Idem. “A imaginação”, §455, *Adendo*. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 242.

⁷³Ibid. “A imaginação”, §455, *Adendo*. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 241.

[1] — Em primeiro lugar, [...], ela não faz outra coisa além de determinar as imagens a entrarem no *ser-aí*. É assim a imaginação apenas *reprodutora*. Essa tem o caráter de uma atividade puramente *formal*.⁷⁴

[2] — Em segundo lugar, porém, a imaginação não simplesmente evoca de novo as imagens nela presentes, mas as *relaciona umas com as outras*, e dessa maneira as eleva a representações *universais*. Desse ponto de vista, a imaginação aparece, pois, como a atividade do *associar* das imagens.⁷⁵

[3] — O terceiro grau nessa esfera é aquele em que a inteligência põe suas representações *universais* [como] idênticas com o *particular* da imagem, dando-lhes assim um *ser-aí* imaginário. Esse *ser-aí* sensível tem a dupla forma do *símbolo* e do *signo*; de modo que esse terceiro grau compreende a *fantasia simbolizante* e a *fantasia significante*, [sendo que] esta última forma a *passagem* para a *memória*.⁷⁶

Podemos ver que a imaginação não se restringe apenas à determinação formal das imagens que, relacionadas umas às outras, se tornam representações universais; e que tais representações são dotadas de um *ser-aí* imaginário, tornando-se, portanto, imagens *simbolizantes* e *significantes*. Ora, é de suma importância entender que a imaginação é a primeira forma do representar, por meio da qual o indivíduo concebe, julga e age exteriormente. Como nos propomos a uma leitura estético-política do pensamento de Hegel — e conseqüentemente a da crítica que ele realiza à filosofia prática kantiana —, ao nosso estudo tal importância se amplia, pois, mesmo tratando de um aspecto estético, não deixa de lado o aspecto político, portanto *real*, que parece acompanhá-lo a cada passo.

Ao retornarmos ao trecho do *Systemprogramm*, podemos notar uma peculiaridade quanto a essa imagem do indivíduo, a saber, o autor do manuscrito define o indivíduo como a primeira Ideia de um “sistema completo de todas as Ideias ou, o que é o mesmo, de todos os postulados práticos”. Visto que não abrimos mão da dimensão política do pensamento de Hegel, podemos dizer que só merece se chamar Ideia, aquelas ideias cuja efetivação se dá em todas as esferas da objetividade, portanto mediante uma *eticidade* (*Sittlichkeit*). Portanto, o que nos interessa nesse primeiro movimento do *Systemprogramm* é o fato de que o indivíduo — enquanto aquele que “carrega em si o mundo intelectual” ao ser constituído na forma de primeira Ideia, “tomada em seu sentido mais enfático, isto é, platônico e kantiano” — acaba por se tornar centro nevrálgico do sistema assumindo a forma de *espírito cultivado*.

Caberia ao espírito cultivado – cujo alimento natural, diga-se de passagem, é o Estado de Direito e a liberdade acadêmica – projetar sobre o mundo a *visão* implícita na Ideia, tornando-a enfim *popular*.⁷⁷

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ ARANTES, , P.E., “Uma Reforma Moral Intelectual e Moral”. In. *Ressentimento da Dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel: antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã*; São Paulo, Paz e Terra, 1996, p. 313.

Notemos que essa designação de “portador da ideia”, inscrita no indivíduo durante sua formação, nos dá o tom desse papel político dado primeiramente ao *Aufklärer* - esse membro da nova *intelligentsia* europeia – e no século seguinte, ao intelectual. Paulo Arantes nos lembra que “ninguém mais do que Fichte desenvolveu o ‘aspecto ativo’ do Idealismo” se levarmos em conta o primado da Razão Prática e a “correlata constituição do objeto⁷⁸”. Lido na chave política, podemos dizer que é no pensamento de Fichte que a essência da atividade ideal do Indivíduo, a saber, a atividade de “supervisionar do alto o progresso efetivo da humanidade” e assim conduzir o destino da grande massa dos “não-ilustrados”, torna-se explícita e categórica no momento em que suprime-se a mediação entre o entendimento e a moralidade, proclamando o *Aufklärer* “lúcido arquiteto do mundo⁷⁹”.

DA LUCIDEZ AO DESESPERO, OU O MOVIMENTO CONSTITUTIVO DO ENTENDIMENTO

Dissemos no início desta investigação que o caráter realista do pensamento hegeliano passa despercebido aos olhos dos leitores, críticos ou conservadores, que não levam em conta o movimento do pensamento; portanto, as suas mediações. Se interrompêssemos nossa investigação na conclusão a que chegou Bourgeois, talvez incorreríamos precipitadamente no erro de acusar Hegel de salvar a filosofia kantiana de seu destino trágico⁸⁰, promovendo uma retomada do programa do primeiro romantismo. Neste passo, faz-se necessário ressaltar que este trabalho encontra no referido texto de Bernard Bourgeois, fundamento para uma leitura das obras de Hegel na qual a apreensão sistêmica é fundamental. Todavia, nos distanciamos da

⁷⁸ Idem.

⁷⁹ “A certeza de que o intelectual é o profeta dos tempos modernos ganha afinal uma formulação definitiva em 1813: Fichte chega a estabelecer a existência de duas categorias sociais fundamentais, o *povo* e os *teóricos*. “Para o primeiro existe somente aquilo que funda imediatamente a ação; aos últimos compete a *visão prospectiva*: são livres artistas do futuro e de sua história, lúcidos arquitetos do mundo, a partir do primeiro, tomado como matéria sem consciência.” Cf. ARANTES, , P.E., “Uma Reforma Moral Intelectual e Moral”. In. *Ressentimento da Dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel: antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã*; São Paulo, Paz e Terra, 1996, p. 313.

⁸⁰ Quando dizemos que a filosofia kantiana tem um destino trágico, estamos apontando para o fato de que os seus *postulados práticos*, serviriam nos séculos seguintes como fundamento para decisões políticas cujas consequências foram catastróficas. Ora, é justamente o processo constituinte destas decisões políticas que nos interessa estudar nessa dissertação.

leitura proposta por Bourgeois no que tange aos seus efeitos políticos, na medida em que tal leitura parece se desenvolver a partir da ideia de uma reconciliação por meio do sistema.

Desta forma, balizados pela leitura de Paulo Arantes, recorreremos à crítica hegeliana de que a recondução do pensamento ao *pensar sobre o pensar* promovida na operação kantiana do projeto crítico acabou por devolver à crítica o formalismo.

Percepção redutora que devolve à especulação o formalismo –agora passado a limpo– que esta atribuiu à primeira Crítica. Hegel, de fato, distinguiu na operação kantiana, como seu efeito maior, a recondução do conhecimento “do seu interesse pelos *objetos* e de sua ocupação com eles, a ele mesmo, ao elemento formal.”⁸¹

Como um gajeiro ao avistar o novo mundo, podemos, com certa ousadia, apontar a ideia ainda não anunciada de que a filosofia kantiana, ao atribuir ao *Ich denke* a potência de *predicar* a realidade e o Outro, acaba por eclipsar a mediação que existe entre o Nome e a Frase, ou, em outro plano, entre o *sujeito* e seu *predicado*. Se a visada for certa, é interesse e exigência deste estudo investigar dois desdobramentos do problema da ausência da mediação identificado por Paulo Arantes, os quais nos permitirão visualizar um pouco melhor o caráter realista do pensamento de Hegel.

O primeiro desdobramento, aquele que nos interessa neste primeiro momento, é atinente ao próprio pensamento, mais precisamente, diz respeito à forma “científica” do discurso filosófico, visto que o impulso à imediatez, que parece autorizar o sujeito a predicar-se a si mesmo e ao mundo que o cerca, impossibilita ao pensamento o exercício de expor todas as particularidades de seu objeto até esgotá-las. Assim sendo, como veremos no trecho a seguir, a própria forma sistemática pela qual, e na qual, o conceito realiza seu movimento sideral é impossibilitada pela precipitação em se dizer *Eu*.

Mas antes de tudo, o que a concessão à frase emperra é o desempenho da Forma “científica”, cujo declínio de certo modo anuncia e do qual se beneficia. A racionalidade da “ciência” filosófica reside na forma sistemática da exposição, regida pela norma da subsunção integral, pelo princípio da exaustão (*Erschöpfung*) infuso, em derradeira instância, no andamento micrológico da “frase”: numa certa etapa do “movimento

⁸¹ ARANTES, P.E., “Entre o nome e a frase”. In. Ressentimento da Dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel: antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã, p. 397.

dialético da própria proposição”, explica Hegel, o predicado aparece como essência que esgota (*erschöpft*) a natureza do sujeito.⁸²

É perceptível que o movimento ao qual Paulo Arantes nos remete é o da dialética da *Aparência*; momento inicial da *Fenomenologia do Espírito* no qual Hegel, ao analisar as peripécias da consciência natural lançando-se a conhecer e predicar objetos, trata *especulativamente* da questão das condições de possibilidade de se dizer *Eu*. Nesse trajeto, Hegel nos apresenta como em cada um dos modos da consciência – a saber, nos modos conhecimento sensível, percepção e entendimento – se desiludindo e passo após passo vai relegando ao abandono o *hábito* da imediatez.

Desde o primeiro passo de sua fenomenologia, Hegel critica a imediatez desqualificada com a qual Kant, porque as flores não cessam de ser lembradas, inicia sua *Antropologia de um ponto de vista Pragmático*. Se, no modo como veremos a seguir, a antropologia kantiana tem por ponto de partida a *imediatez consciência-de-si* — ou, em termos hegelianos, *consciência pensante*; consciência infeliz⁸³ que tem sob o estatuto de princípio a diferença que podemos perceber imediatamente na extensividade existente entre o sujeito e o objeto — Hegel inicia sua “ciência da experiência da consciência” com uma investigação especulativa de quais são os limites desta imediatez desqualificada.

Que o ser humano possa ter o eu em sua representação, eleva-o infinitamente acima de todos os demais seres que vivem na terra. *É por isso que ele é uma pessoa, e uma e mesma pessoa em virtude da unidade da consciência em todas as modificações que lhe possam suceder*⁸⁴, ou seja, ele é, por sua posição e dignidade, um ser totalmente distinto das coisas, tais como os animais irracionais, aos quais se pode mandar à vontade, porque sempre tem o eu no pensamento, mesmo quando ainda não possa expressá-lo, assim como todas as línguas têm de pensá-lo quando falam na primeira pessoa, ainda que não exprimam esse eu por

⁸² ARANTES, P.E., *Entre o nome e a frase*. In. Ressentimento da Dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel: antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã, p. 398.

⁸³ No §207 da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel chamará de *consciência infeliz*, a consciência pensante que já “se determinou, como liberdade abstrata”, é uma consciência-de-si cuja essência é duplicada. Isto porque, “enquanto vida simples, contingente, e de fato animal - uma consciência-de-si perdida - também, em sentido contrário, volta a transformar-se em consciência-de-si universal igual-a-si-mesma, por ser a negatividade de toda singularidade e de toda diferença. Dessa igualdade, ou nessa igualdade-consigo-mesma, recai a consciência naquela contingência e confusão, pois justamente essa negatividade movimentada só tem a ver como singular e só se ocupa com o contingente.” A contradição imanente à consciência que, ao desvanecer toda inessentialidade do seu pensar, acaba por realizar-se exatamente como algo inessential, faz com que esta consciência contraditória, cindida dentro de si, se apresente como um “um desvario inconsciente que oscila para lá e para cá, de um extremo da consciência-de-si igual a si mesma, ao outro extremo da consciência casual, confusa e desconcertante.”

⁸⁴ Grifo nosso.

meio de uma palavra especial. Pois essa faculdade (a saber, a de pensar) é o *entendimento*.⁸⁵

Eis que, já na *Antropologia*, Kant nos apresenta a pedra angular do todo projeto crítico que viria desenvolver, a saber, a faculdade do *entendimento*. A importância da faculdade do *entendimento* no projeto crítico é de tal ordem, que sem ele o grande monumento da arquitetura crítica kantiana, a saber, *a visão moral do mundo*, seria desprovida da solidez lógico-argumentativa que a possibilitou se alastrar pela Europa como um espectro cuja substância lhe permitira usurpar as vestes de Virgílio. Contudo, ainda não vamos nos ocupar do problema neste grau de complexidade, só nos autorizamos à ousadia de enlevá-lo, devido exercício — sadio e por isso mesmo recomendável — de se mirar os limites do horizonte ao qual se dirige.

Neste momento, nos interessa justamente essa invariabilidade do entendimento que, segundo Kant, permite, de plano, que a pessoa, enquanto consciência, se *represente* como consciência-de-si apenas pelo fato de esta se encontrar em oposição espacial entre a pessoa e os objetos de sua consciência; portanto nos interessa a invariabilidade como o *entendimento* apreende e conceitua objetos. Gerard Lebrun nos permite enxergar, de maneira incisiva, o problema da atemporalidade com que o pensamento se realiza enquanto entendimento, recuperando o critério que Descartes emprega em sua teoria das naturezas simples.

Sabe-se segundo que critério Descartes reconhece esses pensamentos primitivos: eles são tais que "o espírito não os pode *dividir* num maior número em que o conhecimento seja mais distinto". O que equivale a dizer que são, antes de tudo, evidências indecomponíveis no *presente* de meu campo de consciência, que sua "firmeza" é garantida pela "fixidez" da consciência de si. Com isso, tocamos no que há de irrevogavelmente *representativo* no recorte que o Entendimento efetua. É no *instante* que idealiza o conteúdo por ele isolado, *uno minimo momento temporis*. É espantoso que a referência ao tempo condicione tanto o privilégio concedido ao Cogito quanto a teoria das naturezas simples. A tal ponto que essa presença do tempo é como uma ameaça a ser afastada: é preciso apagar o traço do tempo em que se desdobram as "*longas cadeias de razões*"; é preciso que Deus garanta que as evidências de outrora possam passar legitimamente como evidências presentes. Consegue entretanto o pensamento de Entendimento neutralizar a temporalidade?⁸⁶

Ao tratar da questão proposta ao final do trecho supracitado, Lebrun nos permite qualificar o Saber, fruto da imediatez com a qual a invariável consciência pensante conceitua e predica objetos, não mais como fruto da pura precipitação, mas também, na qualidade de uma *infelicidade prematura*. O Saber imediato constituído pela consciência pensante é infelicidade

⁸⁵ KANT, I., "Da consciência de si mesmo, §1." In. *Antropologia do ponto de vista pragmático*, p. 27.

⁸⁶ LEBRUN, G., « As Astúcias da Representação ». In. *A Paciência do Conceito*, p. 75.

prematura: porque sendo incapaz de resolver sua contradição interna, o entendimento, esta faculdade da Razão cuja atividade em geral é a de abstrair dos objetos o seu conteúdo essencial, por força deste mesmo movimento de desvanecer o inessencial dos objetos, acaba por conceituá-los por meio de *representações* provenientes da pura frequência do *sensível*. Além disso, o Saber originado na conceituação promovida pelo entendimento é sempre um saber *abstrato*, pois, ao aceitar que algo seja verdadeiro “apenas na minha cabeça”, o entendimento acaba por aceitar que o Saber se resigne a ser uma saber de superfície, portanto Saber que falsifica o *real*.

O drama do pensamento de Entendimento é destacar-se do sensível, enquanto continua a operar com a mesma ingenuidade e sem reexaminar as representações que provêm da frequência do sensível (o "tempo", por exemplo). Por isso, não peca por "intelectualismo", mas, em vez disso, porque permanece mergulhado no *imediato*.⁸⁷

Lebrun nos permite retomar o problema da imediatez num patamar elevado, ou seja, situando-o na própria forma pela qual a relação entre o imediato desqualificado, e o exercício da conceituação desobrigada de desenvolver as mediações internas ao seu próprio encaminhamento, é, para Hegel, atividade da razão que produz Saber *irreal*. Portanto, torna-se ainda mais importante para esse momento inicial, investigar o caráter realista do pensamento hegeliano: como e por que ele só se faz perceptível, se levarmos em conta a importância que Hegel dá às mediações; ora, tal importância se dá a pensar, precisamente, no desenvolvimento de um saber que não se resigna em ser um saber meramente abstrato, mas que pela exigência de seu movimento imanente, tem de se *realizar efetivamente*. Assim, vamos retomar, com algum cuidado, o caminho proposto pro Hegel nos primeiros capítulos da *Fenomenologia do Espírito*.

No primeiro capítulo, Hegel nos propõe acompanhar o movimento da consciência natural orientada na certeza sensível, cujo conteúdo concreto, diz ele, “faz aparecer imediatamente essa certeza como o *mais rico* conhecimento, e até como um conhecimento de riqueza infinda, para o qual é impossível achar limite; nem *fora*, se percorremos o espaço e o tempo onde se expande, nem [dentro], se *penetramos* pela divisão no *interior* de um fragmento tomado dessa plenitude.”⁸⁸ Logo no primeiro movimento, nosso *narrador*⁸⁹ nos chama a atenção para um segredo presente no *puro ser* que a certeza sensível enuncia como sua verdade.

No entanto, há muita coisa ainda em jogo, se bem atendemos, no *puro ser* que constitui a essência dessa *certeza*, e que ela enuncia como sua

⁸⁷ LEBRUN, G., « As Astúcias da Representação » . In. A Paciência do Conceito, p.78 e p.79; Grifo nosso.

⁸⁸ HEGEL, G W F., “A certeza sensível: ou o Isto ou o “Visar””, §91. In. Fenomenologia do espírito. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen; Petrópolis, 1992, p. 74.

⁸⁹ A escrever.

verdade. Uma certeza sensível efetiva não é apenas essa pura imediatez, mas é um *exemplo* da mesma. Entre as diferenças sem conta que ali se evidenciam, achamos em toda a parte a diferença-capital, a saber: que nessa certeza ressaltam logo para fora do puro ser os dois *estes* já mencionados: um *este*, como *Eu*, e um *este* como *objeto*. Para nós, refletindo sobre essa diferença, resulta que tanto um como o outro não estão na *certeza* sensível apenas *de modo imediato*, mas estão, ao mesmo tempo, *mediatizados*. Eu tenho a *certeza por meio de* um outro, a saber: da Coisa; e essa está igualmente na *certeza mediante* um outro, a saber, mediante o Eu.⁹⁰

O segredo do saber imediato revela-se pelo seu *negativo*, ou seja, a verdade do saber imediato demanda a explicitação e a consideração do saber mediatizado. Assim, sujeito e objeto estão sempre mediatizados um pelo outro; e é justamente na mediação que os *não-este* do sujeito e os *não-isto* do objeto aparecem. Ocorre que nesse movimento o que assistimos é ao espetáculo do desvanecimento do Eu tanto quanto do objeto. Isto porque há uma dialética própria à certeza sensível na qual esta, devido ao seu próprio encaminhamento, acaba por dessubstancializar a si mesma e a todo objeto que aparece diante dela, revelando assim a verdade da certeza sensível à qual Hegel dá o nome de “universal”:

A verdade do *isto* sensível para a consciência tem de ser uma experiência universal; mas o que é experiência universal é, antes, o contrário. Qualquer consciência suprassume de novo uma verdade do tipo: o *aqui é uma árvore* ou: o *agora é meio-dia*, e enuncia o contrário: o *aqui não é uma árvore, mas uma casa*. A consciência também suprassume logo o que é afirmação de um *isto* sensível, nessa afirmação que suprassume a primeira. Assim, em toda certeza sensível só se experimenta, em verdade, o que já vimos: a saber, o *isto* como um *universal*, - o contrário do que aquela afirmação garante ser experiência universal.⁹¹

Nesse movimento que a consciência realiza, tanto o sujeito quanto o objeto são paulatinamente dessubstancializados: vir a ser sujeito da substância; isto tem por consequência fundamental uma alteração no próprio *agir* da predicação. Por outro lado, sabemos que a agudeza do pensamento hegeliano não se dilui no exercício ingênuo de um niilismo *ad eternum*. A questão, aqui, é apreender o retorno do imediato enquanto imediato requalificado. É que, agora, quando o *Eu singular* profere um juízo sobre um objeto *universal*, portanto *mediatizado*, o Eu não consiste no puro enunciar de um saber imediato.

Quando o que se diz de uma coisa é apenas que é uma *coisa efetiva*, um *objeto externo*, então ela é enunciada somente como o que há de mais universal, e com isso se enuncia mais sua igualdade que sua diferença

⁹⁰ Ibid., “A certeza sensível: ou o Isto ou o “Visar”, §92”. In. Fenomenologia do espírito, vol. I. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Efen; Petrópolis, 1992, p. 75.

⁹¹ Ibid., “A certeza sensível: ou o Isto ou o “Visar”, §109”. In. Fenomenologia do espírito, vol. I. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Efen; Petrópolis, 1992, p. 81.

com todas as outras. Quando digo: uma *coisa singular*, eu a enuncio antes como de todo *universal*, pois uma coisa singular todas são; e igualmente, *esta* coisa é tudo que se quiser. Determinando mais exatamente, como *este pedaço de papel*, nesse caso, *todo* e *cada* papel é um *este* pedaço de papel, e o que eu disse foi sempre e somente o universal. O falar tem a natureza divina de inverter imediatamente o 'visar', de torná-lo algo diverso, não o deixando assim *aceder à palavra*. Mas se eu quiser vir-lhe em auxílio, *indicando este* pedaço de papel, então faço a experiência do que é, de fato, a verdade da *certeza* sensível: eu o indico como um *aqui* que é um aqui de outros aqui, ou que nele mesmo é um *conjunto simples* de muitos *aquis*, isto é, um universal. Eu o tomo como é em verdade, e em vez de saber um imediato, eu o apreendo verdadeiramente: [eu o percebo].⁹²

Notemos que a verdade da “certeza sensível” se encontra em algo que lhe é externo, ou seja, na percepção. Tal processo de explicitação da contradição parece repetir-se em cada uma das estações que compõe a “volta ao mundo” da consciência. A contradição se intensifica de tal modo que a figura da consciência, a que corresponde à presente estação, passa por um processo de inversão, ou mais propriamente, de *intersversão*. Destas intersversões, a que mais interessa a esse momento de nossa argumentação é aquela pertinente à figura da *percepção*, mais propriamente no momento em que ela já se configura como *percepção entendente*.

Mas a natureza dessas abstrações as reúne em si e para si. O bom senso é a presa delas, que o arrastam em sua voragem. Querendo conferir-lhes a verdade, ora toma sobre si mesmo a inverdade delas, ora chama ilusão uma aparência das coisas indignas de confiança, separando o essencial de algo que lhes é necessário e ainda assim, que-deve-ser-inessencial; e mantém aquele como sua verdade, frente a este. [Com isso] não salvaguarda para essas abstrações sua verdade, mas confere a si mesmo a inverdade.⁹³

Como podemos ver, a *percepção entendente* se lança à condição de uma consciência-de-si tão certa de sua liberdade, que faz desvanecer até aquele outro “outro” que se fazia passar por real. Ela faz desvanecer, não apenas o “objetivo” enquanto tal, como também o próprio “perceber”. Ela faz desvanecer, igualmente seu consolidar do que estava em risco de perder-se: a sofistaria e seu verdadeiro determinado e fixado por sua conta. Esta coleção de evanescências compõe um dos momentos chave da *Fenomenologia do Espírito*, aquele que mais interessa a este primeiro capítulo, a saber, a passagem à consciência infeliz. Por isso mesmo, convém ver mais de perto cada uma delas.

Segundo Jean Hyppolite, “a consciência infeliz é ou uma consciência ingênua, que ignora ainda sua infelicidade, ou uma consciência que transpôs sua dualidade e reencontrou a

⁹² Ibid., “A certeza sensível: ou o Isto ou o “Visar”, §110”. In. *Fenomenologia do espírito*, vol. I. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Efen; Petrópolis, 1992, 82p.

⁹³ Ibid., “A Percepção ou: a coisa e a ilusão., §131”. In. *Fenomenologia do espírito*, vol. I. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Efen; Petrópolis, 1992, p. 94.

unidade para além da separação.⁹⁴”. Entretanto, em sentido estrito, a consciência infeliz “é o resultado do desenvolvimento da consciência de si.⁹⁵”. Isto significa que a consciência infeliz é um resultado de natureza ambivalente (demoníaca para os alemães), ou seja, constitui uma subjetividade que, apesar de ser erigida em verdade, tem de experimentar a não unidade consigo mesma. Dissemos durante toda a argumentação que o espírito tem uma meta a cumprir, a de se tornar autoconsciente, ou seja, tornar-se livre, mas só agora podemos dizer que o “espírito peregrino” — enquanto consciência-de-si — se descobre enquanto uma consciência duplicada, cindida por dentro. Como podemos ver no seguinte trecho.

Essa nova figura é portanto uma figura que para si é a consciência duplicada de si como libertando-se, imutável e igual a si mesma. É a consciência de si como absolutamente confundindo-se e invertendo-se; e como consciência dessa sua contradição.⁹⁶

Decerto a consciência-de-si é também a consciência da contradição que lhe é própria, porém o que nos interessa é o momento da consciência-de-si que está prestes a tomar ciência desta não unidade. A *consciência percipiente*⁹⁷, assim como a consciência-de-si cética, opera de modo a dissolver tudo que não lhe aparece como próprio. Dito de outra forma, a consciência — ao realizar a passagem do “coisismo da percepção à relatividade do entendimento⁹⁸” — dissolve, desvanece, tudo o que não seja fruto de sua absoluta identidade, ou seja, desvanece todo outro que lhe parecia real, até que reste apenas a certeza de si.

Processo semelhante se passa com a consciência-de-si cética, que, como vimos, desvanece o que é “determinado ou a diferença que se imponha como firme e imutável, de qualquer modo e venha donde vier”. O resultado de tal processo é o surgimento de uma inabalável certeza autoconsciente de sua liberdade. Entretanto, nem a *consciência percipiente* nem a consciência cética elevam-se à condição de consciência-de-si, ao contrário, revelam a força *aniquiladora* da consciência. Assim, perguntamo-nos: se ainda num plano abstrato o “espírito peregrino” chega a esse momento no qual a *aniquilação* é a força motriz da consciência, em que condições podemos falar de efetivação da vontade?

⁹⁴ Cf. HYPOLITE, J., “A consciência infeliz”. In. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. Trad. Andrei José Vaczi, Denílson Soares Cordeiro, Gilberto Tedéia, Luis Sérgio Repa, Rodnei Antônio do Nascimento, com a coordenação de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 205.

⁹⁵ Idem.

⁹⁶ HEGEL, G W F., “A liberdade da consciência de si. Estoicismo e Ceticismo, §206”. In. *Fenomenologia do espírito*, vol. I. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Efen; Petrópolis, 1992, p. 140.

⁹⁷ Expressão “percipiente” foi cunhada pelos tradutores brasileiros de Jean Hypollite, na obra *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

⁹⁸ Cf. HYPOLITE, J., “A consciência infeliz” *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 130.

Capítulo II

O nada do Destino e o todo do Caráter como resultado da autodeterminação abstrata

‘Eu vejo que jamais se sacia nosso intelecto, se não o ilumina o verdadeiro, fora do qual nenhuma verdade se difunde. Nele repousa [nosso intelecto] como a fera na caverna. Pode alcançá-lo sempre; senão nosso desejo seria em vão.’ Dante Alighieri, Paraíso, Canto XXIV, versos 124 a 130.⁹⁹

⁹⁹ HEGEL, G W F. "O Espírito", §440, *Adendo*, Nota. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 211.

SOBRE AS DETERMINIDADES DO ESPÍRITO: DA INQUIETUDE AO PROCESSO DE LIBERTAÇÃO.

Conforme vimos no capítulo precedente, a liberdade se apresenta tanto como a substância essencial do espírito, quanto como a *autodestinação* do mesmo, sob a forma da *autoconsciência*. Isto é, o espírito já nasce livre, porém deve transformar essa liberdade fruto da imediatez, ou da pura idealidade, na própria realidade efetivada, ou, se carregarmos nas tintas políticas, uma liberdade real. Vimos também que tal efetivação ocorre mediante dois movimentos coincidentes, pois não basta ao espírito *saber-se livre* ele também tem de *produzir-se livre*. Dito de outra forma, a realização da liberdade enquanto autoconsciência demanda que o espírito realize uma completa experiência de si na qual o *saber* e a *vontade* não podem ser dissociados, o que talvez nos permita melhor definir o que poderíamos chamar a *práxis* do espírito. Por isto, encaminharemos neste capítulo uma análise das determinações pertinentes e essenciais ao desenvolvimento do espírito que parece se constituir como a união da *razão* e da *vontade*.

No que diz respeito às determinações pertinentes a cada grau de desenvolvimento da liberdade, portanto do *espírito livre*, é essencial para encaminhamento do presente estudo, levar sempre em conta o mecanismo interno de pelo menos duas relações: a primeira delas é a relação entre *fixidez* e *dinâmica*, e a segunda é a relação entre a *imediatez* e *mediação*. Esta importância se justifica como veremos o decorrer deste capítulo, pelo fato de que, em cada passo que o espírito dá em sua progressão rumo à realização de seu conceito, essas “determinidades qualitativas” (*Bestimmtheit*) são elementos sem os quais não seria possível apreender o percurso no qual o espírito realiza seu desenvolvimento, ou mais propriamente, desenvolvimento determinado.

DA FIXIDEZ IMEDIATA E DA DINÂMICA MEDIADA DO ESPÍRITO LIVRE

Em certo momento deste estudo, definiu-se a liberdade primeiramente como “uma determinação fundamental da vontade, do mesmo modo como o ser-pesado o é dos corpos.¹⁰⁰”. Ora, esta mesma relação *essencial*¹⁰¹ é estabelecida por Hegel entre o Espírito e a razão.

¹⁰⁰ HEGEL, G W F., §4, *Adendo*. In. Filosofia do Direito. Introdução à Filosofia do Direito. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, Trad. Marcos Müller. IFCH/UNICAMP Setor de Publicações, Agosto de 2005, p. 6.

¹⁰¹ “Espírito e razão estão um para o outro em uma relação tal como o corpo e peso, como a vontade e a liberdade. A razão forma a natureza substancial do espírito; ela é somente outra expressão para a verdade ou a ideia, que constitui a essência do espírito; mas só o espírito como tal sabe que sua natureza é a razão e a verdade.” Cf. HEGEL, G W F. “O Espírito Subjetivo”, §387, *Adendo*. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 41.

Contudo, só o *espírito livre*, ou o espírito como tal chega à verdade de si mesmo, e a progressão do espírito até a verdade demanda que ele supere a imediatez corpórea (pura subjetividade) na qual ele ainda se encontra submerso enquanto *alma*, elevando-se à pura identidade consigo mesma, tornando-se *Eu*; da mesma forma ele deve suprasumir as oposições que surgem no avanço do processo de *particularização* do espírito refletido sobre si mesmo e sobre o Outro, ou seja, enquanto *consciência* (particularidade objetiva), para enfim retornar à unidade *concreta* consigo mesmo, isto é, uma unidade mediatizada, ou uma imediatez requalificada na qual o *Eu* se torna *nós* e o *Nós* se torna *eu*.

Por força do próprio objeto deste estudo, a forma do espírito sobre a qual lançamos luz neste primeiro momento é a do espírito *subjetivo*, aquela na qual o espírito se constitui enquanto *cognoscente*, uma vez que ainda não tornou objetivo para si o seu conceito. Todavia, como bem lembra Hegel, o espírito subjetivo também é objetivo, uma vez que possui uma realidade imediata¹⁰², objetividade que o espírito deve suprasumir para vir-a-ser para-si mesmo, e para alcançar a compreensão de sua subjetividade. Isto significa que a leitura segundo a qual o espírito seria primeiramente uma existência objetiva para depois constituir sua subjetividade é tão verdadeira para Hegel quanto àquela mais corrente segundo a qual o espírito é primeiramente uma pura subjetividade que deve fazer-se objetiva. Ora, então como podemos estabelecer uma diferenciação entre o espírito subjetivo e o espírito objetivo?

A diferença entre o espírito subjetivo e o espírito objetivo não deve, pois, ser vista como uma diferença rígida. Já no começo temos de apreender o espírito não como simples conceito, como algo simplesmente subjetivo, mas como ideia, como uma unidade do subjetivo e do objetivo; e cada progressão desse começo consiste em ultrapassar essa primeira subjetividade simples do espírito, um progresso no desenvolvimento da sua realidade ou objetividade.¹⁰³

Assim, retomando os passos dados até este ponto, podemos formular a ideia de que a unidade *concreta* do espírito é resultado de uma progressão e de um desenvolvimento determinado, e que neste processo a rígida oposição entre a subjetividade e a objetividade foi suprasumida, o que, por sua vez, também nos permite entender que o espírito livre contém em si mesmo tanto a subjetividade quanto a objetividade reciprocamente mediatizadas. Neste estado, o espírito põe-se de duas formas distintas, nas duas esferas que o constitui: no primeiro

¹⁰² “Mas, nessa sua subjetividade, o espírito ao mesmo tempo é objetivo, tem uma realidade imediata; só mediante a suprasunção dela o espírito vem a ser para si mesmo, alcança para si mesmo, a compreensão de seu conceito, de sua subjetividade.” Cf. HEGEL, G W F. “O Espírito Subjetivo”, §387, *Adendo*. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 38.

¹⁰³ HEGEL, G W F. “O Espírito Subjetivo”, §387, *Adendo*. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 38.

momento, enquanto subjetividade põe-se como *saber*, ou *inteligência*; para em seguida, enquanto objetividade pôe-se como *vontade*, ou seja, sob a forma de espírito prático.

O espírito livre ou o espírito como tal é a razão, tal como ela se separa, de um lado, na forma pura, infinita, no saber sem limites, e de outro lado no objeto idêntico a ela. Aqui esse saber não tem ainda nenhum conteúdo além de si mesmo, — com essa determinação de abarcar em si toda a objetividade, e, por conseguinte, de não ser o objeto, algo vindo de fora para o espírito, e incompreensível para ele. Assim, o espírito é a *certeza de si mesmo, pura e universal, absolutamente sem oposição*. (...) A razão mostrou-se para nós como a unidade do subjetivo e do objetivo, do conceito existente para si e da realidade. Por isso, sendo o espírito absoluta certeza de si mesmo, saber da razão, ele é saber da unidade do subjetivo e do objetivo: saber de que seu objeto é conceito, e o conceito é o objetivo.¹⁰⁴

Desta forma, podemos retomar a ideia de que o espírito livre determina-se como a verdade da *alma* e da *consciência*; uma vez que, suas determinações apresentam tanto o *subjetivo* (próprio das determinações *anímicas*), quanto o *objetivo* (próprio das determinações da consciência). Tais determinações encontram-se reciprocamente mediatizadas, pois, de acordo com o que já foi dito, o espírito livre tem por princípio supressumir a oposição rígida entre o subjetivo e o objetivo.

Como a *consciência*, esse espírito se contrapõe ao objeto enquanto [é] um lado, e, ao mesmo tempo, [é] os *dois lados* — portanto a *totalidade* — como *alma*. Por esse motivo, enquanto a alma só era verdade como *totalidade imediata, inconsciente*, e enquanto, ao contrário, na consciência, essa totalidade se separa no *Eu*, e no *objeto exterior a ele*, [e] assim o saber ali não tinha ainda nenhuma verdade —, o espírito *livre* tem de ser conhecido *como a verdade que se sabe*.¹⁰⁵

Entretanto, assim como seus graus precedentes, o espírito surge implicado pela própria imediatez, de modo que esta unidade entre o subjetivo e o objetivo se apresente primeiro como uma identidade *formal*, abstrata, o que por sua vez, significa que em sua *imediatez*, “o espírito não é *verdadeiramente* espírito, ou melhor: ali sua existência não está em absoluta consonância com seu conceito, com o arquétipo divino; ali o divino é apenas a *essência* a elaborar em seu

¹⁰⁴ HEGEL, G W F. "O Espírito", §440, *Adendo*, Nota. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 211.

¹⁰⁵ HEGEL, G W F. "O Espírito", §440, *Adendo*, Nota. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 211.

fenômeno consumado¹⁰⁶. Além disso, ao espírito não basta que a unidade da subjetividade e da objetividade se dê por meio de uma operação analítica. Dito de outra forma, o espírito livre não se constitui como um mero resultado da *justaposição* das determinações subjetivas e das determinações objetivas. Ora, então de que forma o espírito engendra tal unidade, de modo que ela não se caracterize como uma determinação que permaneça puramente abstrata?

Analisadas e discutidas anteriormente, a subjetividade e a objetividade são momentos do espírito livre, não obstante, também podem ser entendidas como *determinidades* do mesmo. Também insistimos, desde o princípio, na ideia de que para apreender devidamente cada passo do desenvolvimento do espírito é preciso que se leve em conta suas determinidades em sua fixidez e dinâmica, isto é: por um lado é preciso distinguir e definir cada determinidade como ela se apresenta em relação a si mesma (fixidez); por outro, é preciso verificar como as determinidades se relacionam umas com as outras (dinâmica). Portanto, para começarmos a entender de que maneira o espírito engendra em si uma unidade que se constitua apenas formalmente, devemos retomar a passagem do primeiro livro da *Ciência da Lógica*¹⁰⁷, na qual Hegel trata da noção de *devenir* (*Werden*).

O que é a verdade, não é nem o ser nem o nada, mas que o ser não passa, mas passou para o nada e nada não passa, mas passou para o ser. Da mesma maneira, porém, a verdade não é a sua indistinção, e sim que *elas não são mesmo*, que são *absolutamente distintos*, mas igualmente inseparados e inseparáveis e imediatamente *cada um desaparece em seu contrário*. Sua verdade é, portanto, esse *movimento* do desaparecer imediato de um no outro: o *devenir*; um movimento onde ambos são distintos, mas por meio de uma diferença que igualmente se dissolve imediatamente.¹⁰⁸

Parece ficar cada vez mais claro o motivo pelo qual a lógica hegeliana determina o movimento do pensamento como indispensável para a apreensão do objeto; isto porque, como já abordamos anteriormente em nossa reflexão, o próprio objeto apresenta esse movimento de modo imanente. Todavia, essa passagem da *Ciência da Lógica* nos apresenta não só a importância da *dinâmica* para a apreensão da verdade do objeto, como também nos faz lançar luzes sobre a importância da *fixidez* sem a qual não seria possível estabelecer uma definição de cada uma das determinidades, portanto tornar-se-ia impossível estabelecer uma distinção entre

¹⁰⁶ HEGEL, G W F. "O Espírito", §441, *Adendo*. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 213.

¹⁰⁷ Neste caso referimo-nos ao primeiro livro da *Ciência da Lógica* publicada em 1812, e não ao volume I da Enciclopédia das Ciências Filosóficas, publicada em 1817.

¹⁰⁸ HEGEL, G.W.F. "Ser" In. *Ciência da Lógica* (excertos). Seleção e tradução Marco Aurélio Werle; p.72.

as mesmas. Retomando as determinidades específicas sobre as quais tratamos nesse momento de nosso estudo, podemos dizer que o subjetivo é absolutamente distinto do objetivo, entretanto é igualmente inseparável, o que também justifica o fato de que oposição entre ambos não permanece rígida no espírito.

DO LIMAR E DA INQUIETUDE DO ESPÍRITO

Até este ponto, vimos que o espírito livre é, segundo seu *conceito*, a união concreta entre o subjetivo e o objetivo; vimos também que por ser implicado pela própria imediatez, o espírito se apresenta primeiramente uma união *formal* da subjetividade e da objetividade. Cabe, agora, deslocarmos o foco de nossa análise para o momento final do arco de desenvolvimento do espírito, a saber, o momento em que este chega ao grau máximo de seu desenvolver-se e assim realiza o próprio conceito. Isto é, aquele momento no qual a união entre subjetivo e objetivo (entre forma e conteúdo) já se consumou e o espírito se constitui como uma *absoluta totalidade*, portanto, como *infinito*¹⁰⁹. Eis que a imagem do arco volta a aparecer, uma imagem que nos serve de representação da história do espírito, mais precisamente, da história da *libertação* do mesmo. Posto em outros termos, se a libertação é o processo no qual o espírito efetiva a unidade do objetivo com o subjetivo, o espírito *livre* é a consumação deste processo histórico.

Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, mais precisamente no capítulo da Filosofia do Espírito dedicado à Psicologia, Hegel conceitua o espírito como essencialmente *infinito*, e que tal infinitude é fruto da consumada unidade do subjetivo e do objetivo. Entretanto, como já foi dito, o espírito é inicialmente implicado pela própria imediatez, e tal unidade se apresenta inicialmente como uma unidade *formal*, ou puramente *abstrata*. Isto significa que o espírito tem de percorrer a própria história, ou como abordado no capítulo precedente, o espírito tem que realizar a própria jornada para alcançar o seu destino final, a saber, a efetivação da própria liberdade. Ora, se a liberdade é a *autodestinação* do espírito, e a jornada da libertação consiste no processo, ou no arco histórico do espírito livre, por que seria importante deslocarmos o foco de nossa análise para o ponto final dessa jornada?

Este estudo tem por escopo a análise de determinados momentos em que a liberdade do espírito se efetiva enquanto *vontade*, mais precisamente, enquanto *sujeito*, recuperando a ideia

¹⁰⁹ Cf. HEGEL, G.W.F. "O Espírito", §441, *Adendo*. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 213 e 214.

de que esta figura do espírito parece se distinguir da figura do *indivíduo*, pois apresentaria uma efetiva correspondência entre o *Eu* e o *Nós*, e que o *sujeito* só se apresenta como tal, no momento em que efetivar tal correspondência. Se traduzirmos a ideia desta correspondência efetivada para os termos do presente capítulo, sua formulação se daria nos seguintes termos: o espírito *livre* só se apresenta como tal, a partir do momento em que superar a oposição entre o objetivo e o subjetivo. Contudo, este trabalho não consiste em mais uma exaltação de como o espírito chega ao seu momento apoteótico, ou de como a filosofia hegeliana dá conta de suprasumir as oposições entre o objetivo e o subjetivo, entre a forma e o conteúdo, entre o finito e o infinito.

O que está em jogo aqui são justamente os momentos em que tal suprasunção estaria prestes a se efetivar, mais ainda não se efetivou. Portanto, o que se busca delinear neste trabalho são momentos em que talvez tornar-se-ia possível vislumbrar o *limiar*¹¹⁰ de uma experiência real da liberdade, momentos que não se explicitam no sistema hegeliano, quando o lemos a partir de sua linearidade cronológica, ou, para insistirmos com a nossa imagem, no arco solar que representa a história do espírito. Isto porque, muito mais interessante que verificar qual possibilidade de realização da liberdade saiu-se vencedora, seria justamente especular sobre o momento em que múltiplas possibilidades se apresentam como disponíveis, isentando-as, de plano, de qualquer preconceito. Para tanto, faz-se necessário estabelecer um *distanciamento*¹¹¹ (*Verfremdung*), em relação ao fato consumado, para que a questão da experiência real da liberdade não seja imediatamente dada como resolvida no interior do sistema hegeliano. Vale dizer, é pertinente cultivar um distanciamento em relação aos momentos em que *uma* experiência da liberdade se cristaliza como a única possibilidade passível de ser *real*, justamente porque este tipo de juízo é a marca do olhar que está preocupado apenas com o passado, seja este um passado de vitórias ou de derrotas a se lamentar, ou do olhar que se ocupa da tarefa de projetar e agendar a efetivação da liberdade. O que se busca aqui é justamente delinear o momento em que múltiplas possibilidades de realização da liberdade ainda se encontram disponíveis ao espírito, o que significa dizer que o tempo sobre o qual temos de lançar o olhar é o tempo *presente*¹¹². No nosso caso, nos momentos cruciais em que a dimensão da subjetividade é atravessada pela objetividade de tal forma, que já não se pode determinar onde uma termina e onde começa a outra, portanto no momento em que se pode por em relevo o *limiar* da subjetividade e da objetividade.

¹¹⁰ Entende-se o limiar como o lugar messiânico onde o *novo* tornar-se-ia acessível ao homem.

¹¹¹ O termo distanciamento aparece aqui com o mesmo sentido em que aparece no teatro épico de Bertolt Brecht. Isto é, no sentido de uma ruptura do comportamento exclusivamente contemplativo em relação ao objeto, ao outo e seus respectivos movimentos.

¹¹² “O *agora*, que como modelo do messiânico abrevia num resumo incomensurável a história de toda a humanidade, coincide rigorosamente com o lugar ocupado no universo pela história humana.” BENJAMIN, W. “Sobre o conceito de História”, Tese 18, In. Obras escolhidas, Vol.I - Magia e técnica, arte e política. Tradução Sérgio Paulo Rouanet; Prefácio Jeanne Marie Gagnebin; p. 232.

Decerto, diferentemente de estudos que se aproximam mais do que podemos chamar de leitura oficial pensamento hegeliano, este trabalho busca lançar luz sobre os momentos em que se poderia identificar um potencial utópico no agir do espírito, e é para que tal tarefa se mostre exequível recorremos a uma leitura do sistema hegeliano a contrapelo¹¹³, afim de não reincidirmos na ideia de que o processo de libertação do espírito seja uma história cujo sentido seria o de um progresso inevitável, e de que cada passo dado não poderia ser outro se não o que se verificou. Daí a importância de, depois de delineado o arco histórico, deslocar-se o vértice de leitura do início para o final do arco, pois assim podemos verificar movimentos pendulares que nos permitem localizar e até enlevar os momentos em que o espírito se depara com o *limiar* da própria liberdade. Assim sendo, retomemos a contrapelo a questão das determinidades referentes à finitude e infinitude do espírito.

No adendo ao §441, da *ECF*, Hegel nos apresenta uma formulação de como se dá a relação entre a finitude e o processo de libertação do espírito.

Desse modo, como já vimos no Adendo ao parágrafo anterior, primeiro o espírito é somente a certeza indeterminada da razão, da unidade do subjetivo e do objetivo. Falta-lhe assim, ainda aqui, o conhecimento *determinado* da racionalidade do objeto. Para atingi-lo, deve o espírito libertar o objeto, em si racional, da forma da contingência, singularidade e exterioridade, que de início lhe estava aderente, e com isso libertar-se a si mesmo da relação com [algo que é] um Outro para ele. Nesse caminho da libertação, incide a *finitude* do espírito. Pois, enquanto o espírito não atingiu a sua meta, não se sabe absolutamente idêntico com seu objeto, mas se acha *limitado* por ele.¹¹⁴

Nesse trecho, vemos que o espírito se *finitiza* nos momentos em que a oposição entre as determinidades do sujeito e do objeto se manifesta. Em outros termos, o espírito se depara com a própria *finitude*, toda vez em que a oposição sujeito — objeto se manifesta, de modo que a fronteira as delimita, apareça. Poderíamos dizer que um fenômeno análogo se apresenta se, no lugar das determinidades sujeito e objeto, pensarmos nas determinidades subjetividade e objetividade. Isso significa que, o espírito também encontra sua finitude nos momentos em que a subjetividade se vê limitada pela fronteira da objetividade. Ora, esta fronteira é o próprio *limiar* da liberdade do espírito. Todavia, a separação entre a subjetividade e a objetividade não deve ser tomada por algo absolutamente *fixo*.

¹¹³ A inspiração para tal ideia de leitura a contrapelo tem origem na ideia de “escovar a história a contrapelo”, proposta por Walter Benjamin na 7ª Tese sobre o Conceito de História.

¹¹⁴ HEGEL, G.W.F. “O Espírito”, §441, *Adendo*. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 213 e 214.

Porém a finitude do espírito não se pode ter por *absolutamente fixo*, mas deve-se conhecer como um modo do fenômeno do espírito, não obstante infinito segundo sua essência. Nisso está contido que o espírito *finito* é imediatamente uma contradição, algo não-verdadeiro, e ao mesmo, o processo de suprassumir essa inverdade.¹¹⁵

Eis que, agora, reaparece a ideia de que, uma vez detectada a fronteira, ou, em termos mais pertinentes, uma vez que se enleva o *limiar* da liberdade, o espírito é implicado pela necessidade de suprassumir tal limite. Desdobremos um pouco mais essa ideia. Do que foi dito até agora, podemos concluir que o espírito se finitiza tanto como *alma* (subjetividade) quanto como *consciência* (objetividade), e que, ao *pressupor* essa finitude, o espírito já pressupõe o suprassumir da mesma, sendo que, no caso da consciência, tal finitude do espírito se apresenta tanto em contraste com a alma quanto em contraste com um objeto exterior. Portanto, em sua progressão rumo à efetivação da própria liberdade, o espírito se depara com limites que se instauram tanto na interioridade quanto na exterioridade, de modo que, a cada grau que avança a própria oposição manifesta entre subjetivo (interioridade) e objetivo (exterioridade) é suprassumida, como podemos ver no trecho a seguir.

Essa suprassunção tem no *espírito livre* uma outra forma que na *consciência*. Enquanto a determinação ulterior do Eu assume para a consciência a aparência de uma mudança de objeto, independente da atividade do Eu, e por conseguinte a consideração lógica dessa mudança na consciência ainda só recai em *nós*, é *para* o espírito livre que ele mesmo põe em evidência as determinações do objeto que se desenvolvem e mudam, de modo que ele mesmo faz subjetiva a objetividade e objetiva a subjetividade. As determinações, sabidas por ele, são sem dúvida imanentes ao objeto, mas ao mesmo tempo postas pelo próprio. Nada nele é algo apenas imediato.¹¹⁶

Neste ponto, fica um pouco mais clara a ideia de que a oposição entre as determinidades do espírito se instaura ao mesmo tempo em que a necessidade de suprassumi-la, e que quanto mais manifesta se torna esta oposição, mais delineável se torna o *limiar* da liberdade para o próprio espírito. Não obstante, falta ainda tratarmos da finitude pela via negativa, isto é, no que diz respeito à necessidade de suprassunção da mesma, o que nos leva a retomar algumas considerações lógicas a respeito da finitude do espírito.

¹¹⁵ Idem.

¹¹⁶ HEGEL, G.W.F. "O Espírito", §441, *Adendo*. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 213 e 214.

No adendo ao §247, da *ECF*, Hegel deixa claro que “o finito, porém, é temporal, tem um antes e um depois; e quando se tem o finito diante de si se está no tempo¹¹⁷”, o que significa que a possibilidade de se detectar uma *separação* entre um *Antes* e um *Depois* faz parte do próprio fundamento do finito. Decerto, não há condições de tratarmos de todos os desdobramentos e implicações referentes à dialética do finito no presente estudo; não obstante, teremos de enlevar alguns deles a fim de conseguirmos definir algumas determinações lógicas do *limiar*. De acordo com Paulo Arantes, “o que constitui a definição das coisas finitas, aquilo que as torna corruptíveis e mortais, nos lembra Hegel, é a diferença que apresentam entre o conceito e o ser, é que nelas, conceito e realidade, corpo e alma podem *cindir-se*.¹¹⁸”. Segundo Hegel, esta cisão, ou *divisão originária*, constitui a verdade do *juízo*.

A significação *etimológica* do *juízo* em nosso idioma é mais profunda, e exprime a unidade do conceito como o [que é] primeiro, e sua diferenciação como a divisão *originária*; o que o juízo é na verdade. [Urteil = *ursprüngliche Teilung*].¹¹⁹

Paulo Arantes ressalta o fato de que, nesse caso, Hegel nos apresenta uma significação objetiva que nos permite entender a *finitude* como o juízo sem o qual não poderíamos dividir o conceito em seus respectivos momentos.

Em última instância o lapso Antes/Depois provém de tal divisão originária, isto é, do juízo das coisas finitas. Essa significação objetiva do juízo, que permite, além disso explicar todas as formas anteriores da ‘passagem’, dá conta também da inserção temporal das coisas finitas, isto é, do fato de que ‘o *ente* *devém* e *muda*’ e, enfim, de que ‘o finito se abisma no infinito’.¹²⁰

Disso, podemos entender que a finitude está essencialmente relacionada à variabilidade (*Veränderlichkeit*), pois decorre da possibilidade de se identificar a finitude de algo, a ideia de que esse algo passará a não-ser, a partir de determinado momento. Ora, se retermos esse trecho levando em consideração a ideia da negatividade, pode-se dizer que ao mesmo passo que a determinidade se põe como um universal, ela se coloca como negativa em relação às demais. É

¹¹⁷ HEGEL, G.W.F. “Conceito da Natureza”, §247, *Adendo*. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. II. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 28

¹¹⁸ ARANTES, P.E., “Da destinação objetiva das coisas finitas”. In. Hegel – a ordem do tempo. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho; p. 101.

¹¹⁹ HEGEL, G.W.F. “O juízo”, §166. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. I. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 301.

¹²⁰ ARANTES, P.E., “Da destinação objetiva das coisas finitas”. In. Hegel – a ordem do tempo. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho; p. 102.

devido a essa negatividade que a imagem do *limiar* aparece como o momento extremo da relação entre as determinidades.

Sabemos que, no ser-aí, a determinidade, embora sendo confundida com o ser, põe-se também como negação, que ela é limite e fronteira, de tal modo que a finitude e a variabilidade pertencem especificamente ao ser-aí.¹²¹

Dados esses passos, parece ficar mais claro o que significa dizer que a *finitude* do espírito é imediatamente uma contradição e, ao mesmo tempo, o processo de suprassumir essa contradição. Contudo, resta falarmos da consequência dessa relação entre determinidades cuja negatividade é imanente. Vimos que as determinidades se apresentam como limite ou fronteira em relação à outra determinidade e que, ao mesmo passo em que esse limite é posto, ele é negado por força da negatividade que lhe é imanente. Em outros termos, podemos dizer que no mesmo momento em que se instaura a finitude das coisas, também se instaura sua variabilidade, e que da relação entre a finitude e a variabilidade surge uma *inquietude* que impele a coisa a ultrapassar a si mesma, portanto a impele a deixar de existir como tal.

Em outros termos, o finito não tem outro destino senão suprimir-se em seu ser, nenhuma outra essência senão ‘essa sua inquietude absoluta de não ser o que se é’, sua contradição aparece como uma saída de si cuja essência é ‘a inquietude absoluta de suprimir-se a si mesma’.¹²²

A inquietude do espírito é justamente o ponto de passagem que nos interessa enlevar no que diz respeito à relação entre a finitude e o processo de libertação, pois ela é o elemento que nos permite entender a mudança, e até a mortalidade das figuras do espírito, não necessariamente pela via da tragédia. Em outras palavras, a ideia de inquietude nos permite analisar a progressão do espírito rumo à efetivação de sua liberdade, com o devido distanciamento crítico.

¹²¹ Idem.

¹²² ARANTES, P.E., “Da destinação objetiva das coisas finitas”. In. Hegel – a ordem do tempo. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho; p. 103.

DA INDIVIDUALIDADE ESVAZIADA À SUBSTANCIALIDADE VIVA DO SUJEITO

O DOGMATISMO DA SUBSTÂNCIA EM ESPINOZA

No decorrer deste trajeto introdutório, abordamos de maneira mais detida de que modo determinidades específicas incidem no processo de autodestinação do espírito rumo à efetivação de sua liberdade. Este percurso nos permitirá agora proceder, com maior precisão, a análise da progressão do espírito *subjetivo* rumo à sua meta de tornar-se *objetivo*, sobretudo do modo como se engendram as mediações entre os dois modos do espírito *subjetivo*, a saber, a *inteligência* (subjetividade), e a *vontade* (objetividade). Por imposição da complexidade que o próprio tema apresenta, foi necessário, em um primeiro momento, delinear de que modo as determinidades do espírito se instauram e se mediatizam mutuamente, para que depois pudéssemos acompanhar em que termos a oposição entre essas duas determinidades do espírito é supressumida no desenvolver de sua série conceitual.

Conforme já vimos, para Hegel a razão se mostra “como a unidade do subjetivo e do objetivo, do conceito existente para si e da realidade¹²³”. Mais que isso, ela consiste na *essência*¹²⁴ do espírito. Ao avançar para o próximo passo, podemos dizer que os produtos do espírito devem apresentar como conteúdo o racional, isto é, não podem permanecer apenas enquanto dados *abstraidos* do objeto, pela pura sensibilidade, tal como se explicita no § 442, da ECF.

O progredir do espírito é *desenvolvimento*, enquanto sua existência — o *saber* — tem em si mesmo o ser-determinado em si e para si, isto é o racional como conteúdo e meta, [e] assim a atividade do trasladar só é puramente a passagem formal para a manifestação, e, nisso, retorno a si mesmo. Enquanto o saber afetado de sua primeira determinidade só então é *abstrato* ou *formal*, a meta do espírito é *produzir* a implementação objetiva, e assim, ao mesmo tempo, a liberdade do seu saber.¹²⁵

Esta passagem nos impõe a necessidade de delinear certas determinações fundamentais referentes ao espírito. A primeira delas é a ideia de que se, por um lado, a racionalidade é a meta da existência do espírito, por outro ela é o conteúdo dessa mesma existência, ou, em termos

¹²³ HEGEL, G W F. "O Espírito", §440, *Adendo*, Nota. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 211.

¹²⁴ *Idem*.

¹²⁵ HEGEL, G.W.F. "O Espírito", §442. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 214.

mais especulativos, de que a racionalidade se apresenta como determinação do espírito livre, mas também como *substância* do espírito. Esta determinação aparece, ainda que em uma forma assertiva e cristalizada, no adendo ao § 387, da *ECF*, tal como podemos verificar na seguinte passagem.

A razão forma a natureza substancial do espírito; ela é somente outra expressão para a verdade ou a ideia, que constitui a essência do espírito; mas só o espírito como tal sabe que sua natureza é a razão e a verdade.¹²⁶

Neste trecho, a substância é retratada como ainda enclausurada nos limites de sua determinidade primeira, isto é, fixada na forma de uma imediatez. Aqui a razão apresenta-se ao mesmo tempo como *imediatez do saber* mesmo e como *imediatez para o saber*, isto é, como o verdadeiro, ou a verdade do espírito. Todavia, estamos diante de uma passagem da *Enciclopédia*, portanto, num *topos* em que a totalidade do sistema hegeliano se apresente na forma já cristalizada. O fato de aparecer em um momento de cristalização próprio da forma enciclopédia tem como consequência minimizar os desdobramentos que tal afirmação forneceria se lido na chave especulativa, os quais são fundamentais para a apreensão do nosso objeto. Em decorrência disso, é necessário reler a assertiva “a razão forma a natureza substancial do espírito” não apenas sob o signo da *Enciclopédia* de 1830, mas, sobretudo, levando em conta como a noção de *substância* aparece engendrada no “Prefácio” da *Fenomenologia do Espírito*¹²⁷.

Faz-se necessário lembrar que tal movimento pode suscitar as seguintes questões: por que realizar a volta ao prefácio da *FE* nos permitiria explicitar questões que a forma cristalizada de exposição do sistema não nos permite apreender na atmosfera da *ECF*?; por que partir do momento final da sistematização do pensamento hegeliano e retornar ao prefácio daquela que seria a obra introdutória ao próprio sistema?; em que sentido o retorno à *introdução* ao sistema nos permitiria apreender determinidades do espírito que nos escapariam se nos restringirmos a ler a própria filosofia do espírito subjetivo apenas em sua exposição sistemática?

A tarefa de responder a estas questões é de uma complexidade que poderia nos levar ao esforço de expor todo o sistema hegeliano, o que não é caso do presente trabalho. Ao invés disso, arriscamo-nos a propor uma resposta que parece nos permitir enxergar uma articulação entre as três questões, já que, de acordo com Hyppolite, há que se conceber a filosofia do

¹²⁶ HEGEL, G W F. “O Espírito Subjetivo”, §387, *Adendo*. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 41.

¹²⁷ Mais precisamente no movimento que desenvolve na passagem que se inicia no §17 e se encerra §23, do “Prefácio”.

espírito no seu sentido mais amplo, de maneira que ela se constitua uma “filosofia da vida da consciência, de seu vir-a-ser, e que, em certos aspectos, a consciência torne manifesto todo o conteúdo do espírito¹²⁸”. Segundo Hyppolite, esta manifestação realizada pela consciência se constitui como uma manifestação de si, uma vez que a própria consciência “deve tornar-se consciência do espírito, tomar consciência de que seu objeto é o espírito, ou seja, ela mesma¹²⁹”.

Sabe-se que, para Hegel, tanto a manifestação de si quanto o retorno a si mesmo, constituem momentos essenciais ao espírito, cuja jornada de libertação, isto é, o arco que vai da existência (*Existenz*) à efetividade (*Wirklichkeit*) consiste em um percurso de longas distâncias; “um itinerário muito complexo¹³⁰” no qual cada figura do espírito que se manifesta, ou ainda cada estação desta jornada, se tornam momentos necessários, e incontornáveis.

(...) há que *demorar-se* em cada momento, pois cada um deles é uma figura individual completa, e assim cada momento só é considerado absolutamente enquanto sua determinidade for vista como todo ou concreto, ou o todo [for visto] na peculiaridade dessa determinação.¹³¹

Retomando os termos do §442, da *ECF*, sendo a meta do espírito produzir da implementação objetiva, e assim, ao mesmo tempo, a liberdade do seu saber, sua realização só é possível no percurso desta jornada, ou ainda esta peregrinação, na qual cada momento se apresenta como necessário. Não é por acaso que no enfrentamento a essa exigência objetiva de seu tempo, e em resposta ao desafio explicitado por Schelling¹³², Hegel apresentou toda a sua filosofia do espírito – sob a forma de uma Fenomenologia do espírito, cujo encaminhamento parece acompanhar e delinear uma completa odisseia do espírito. Assim, o retorno à obra de 1807 se justifica na medida em que na *FE* a jornada de libertação do espírito apresenta-se sob uma forma que não se permite enclausurar a manifestação e o vir-a-ser de cada figura do

¹²⁸ HYPOLITE, J., “A Fenomenologia na Enciclopédia”. In. Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel. Trad. Trad. Andrei José Vaczi, Denílson Soares Cordeiro, Gilberto Tedéia, Luis Sérgio Repa, Rodnei Antônio do Nascimento, com a coordenação de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p.78.

¹²⁹ Idem.

¹³⁰ “O começo do novo espírito é o produto de uma ampla transformação de múltiplas formas de cultura, o prêmio de um itinerário muito complexo, e também de um esforço e de uma fadiga multiformes. Esse começo é o todo, que retornou a si mesmo de sua sucessão [no tempo] e de sua extensão [no espaço]; é o conceito que-veio-a-ser *conceito simples* do todo.” Cf. HEGEL, G W F., §12, “Prefácio”. In. Fenomenologia do espírito – vol. I. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Efen; Petrópolis, 1992, p. 27.

¹³¹ HEGEL, G W F., §29, “Prefácio”. In. Fenomenologia do espírito – vol. I. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Efen; Petrópolis, 1992, p. 36.

¹³²[Original em alemão] “O que chamamos natureza é um poema cifrado em maravilhosos caracteres ocultos. Mas, se fosse possível desvelar o enigma, reconheceríamos nele a odisseia do espírito que, prodigiosamente burlado, foge de si mesmo enquanto se busca; pois, mediante o mundo sensível, como por palavras, como através de uma névoa sutil, o sentido vê o país da fantasia a que aspiramos.” [Tradução de Silvio Rosa Filho] Cf. SCHELLING, F.W. J. “System des transzendentalen Idealismus”. In Schellings Sämtliche Werke (SW), Frankfurt am Main 1985, S.395-702, p.629

espírito nos termos de uma necessidade puramente mecânica, vulgar, dogmática. Tal clausura é um equívoco que poderia sobrevir de uma leitura que se restringisse à imediatez da forma de exposição enciclopédica. É por este motivo que, em certo sentido, podemos dizer que, para não incorrer numa leitura dogmática de Hegel, faz-se necessário identificar e levar em conta as mediações entre as obras que compõe o sistema.

Feitas estas considerações, podemos agora dar início à análise de como as noções de substância, substancialidade e sujeito se desenvolvem no âmbito do prefácio da *FE*. Decerto o tema da substancialidade é de tamanha envergadura, que demandaria um extenso trabalho dedicado exclusivamente a ele. Contudo, balizados pelos comentários de Jean Hyppolite no *Essai d'interprétation de la préface de la Phénoménologie*, texto publicado em 1966, talvez possamos, com certa segurança, identificar o fio argumentativo que constitui um momento central de todo o sistema hegeliano.

Segundo minha concepção - que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema -, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*. Ao mesmo tempo, deve-se observar que a substancialidade inclui em si não só o universal ou a *imediatez do saber* mesmo, mas também aquela imediatez que é o *ser*, ou a imediatez *para* o saber.¹³³

Ainda que de maneira assertiva, é válido dizer que o §17 contém o que podemos chamar de núcleo especulativo do pensamento hegeliano, a saber, a noção de *substancialidade* do sujeito. Por isso mesmo, cabe tratar do tema de maneira mais detalhada. De plano, vejamos como Hyppolite retoma o primeiro movimento do parágrafo supracitado e explicita a matriz dos conceitos de *substância* e de *sujeito* empregados por Hegel.

A verdade não é somente substância (Espinoza), mas Sujeito (Fichte). É o próprio Fichte que disse que haveria dois tipos de filosofia possíveis: o dogmatismo de Espinoza, a verdade é substância, e o idealismo de Fichte, a verdade é sujeito.¹³⁴

¹³³ HEGEL, G W F., §17, “Prefácio”. In. Fenomenologia do espírito – vol. I. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Efen; Petrópolis, 1992, p. 29.

¹³⁴ “A verdade não é somente substância (Espinoza), mas Sujeito (Fichte). É o próprio Fichte que disse que haveria dois tipos de filosofia possíveis: o dogmatismo de Espinoza, a verdade é substância, e o idealismo de Fichte, a verdade é sujeito.” [Tradução nossa] - “*Le vrai n'est pas seulement substance (Spinoza) mais sujet (Fichte). C'est Fichte lui-même qui a dit qu'il y avait deux types de philosophies possibles: le dogmatisme de Spinoza: le vrai est substance, et l'idéalisme de Fichte: le vrai est sujet.*” Cf. HYPOLITE, J. “Essai d'interprétation de la préface de la Phénoménologie”. In. Figures de la pensée philosophique: écrits, 1931-1968. Paris: PUF, 1991 [1971], tomo 1.

No trecho que acabamos de ler, Hyppolite nos permite visualizar o movimento proposto e realizado por Hegel, a saber, um trajeto que tem como ponto de partida a filosofia da substância (Espinoza), e como ponto de chegada o idealismo transcendental (Fichte). É preciso dizer que o idealismo transcendental não consiste no ponto final da jornada do espírito, mas apenas o ponto máximo de desenvolvimento do pensamento atingido na época em que Hegel escrevia esse texto. Feita esta ressalva, podemos dizer que esse trajeto nos permite identificar de maneira mais precisa como Hegel se insere no debate com o pensamento de seu tempo, sobretudo no contexto alemão do séc. XVIII. O debate que constitui este arco da história da filosofia se desenvolve em torno da discussão ontológica sobre o ponto de partida da filosofia, ou a pura ideia em geral que constitui o começo da lógica, isto é, a determinação *Ser (Sein)*. Sabe-se que, desde Parmênides a relação de oposição entre *Ser – Nada (Sein – Nichts)*¹³⁵ constitui não apenas o ponto de partida da lógica, mas também o ponto de partida de toda filosofia, na medida em que a verdade sobre o absoluto se apresentaria em um desses opostos, como podemos ver neste trecho do §86 da *ECF*.

(...) antes de tudo há apenas que mencionar aqui que o começo da lógica é o mesmo que o começo de uma história propriamente dita da filosofia. Esse começo, nós encontramos na filosofia eleática, e mais precisamente em Parmênides, que compreende o absoluto como o ser, quando diz: ‘O ser somente é; e o nada não é’.¹³⁶

De acordo com o que foi tratado no momento introdutório deste capítulo, a lógica de Hegel tem como ponto central o movimento do *devir (Werden)* que se apresenta como a unidade entre *ser e nada*, uma vez que, se constitui no processo de suprassunção da oposição *ser – nada*. Também foi dito que, não obstante o fato desta lógica bastante peculiar ter como elemento fundamental a dinâmica, e de que as oposições entre as determinidades do espírito não podem ser mantidas de forma absolutamente rígida, a fixidez se apresenta como necessária ao próprio movimento, pois sem ela o espírito estaria refém da pura indeterminidade, assim como ocorria com a alma. Ora, disto podemos entender que a fixidez é um momento necessário para definirmos com precisão quais são as determinidades que compõe a relação de oposição, neste caso a oposição entre ser e nada.

¹³⁵ “A negação de *Sein* é estritamente *Nichtsein*, ‘não-ser’, mas Hegel rejeita isso a favor de *nichts*, ‘nada’, ou do substantivo formado a partir daí, (*das*) *Nichts*, porquanto o conceito de não-ser é, ou pode ser entendido como sendo, mais mediatizado, quer dizer, gerado pela negação de *Sein*, do que imediato ou primitivo, modo que *Sein* é. (*Nichts* é o genitivo do alto-alemão médio *niht*, ‘nada’ (derivado de *ni-wiht*, ‘nem um pouco’), e *nicht*, ‘não’, é o acusativo. Mas essa complexa mediação não é evidente no alemão moderno.” Cf. INWOOD, M. “ser, nada e devir (vir-a-ser)”. In. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral; Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

¹³⁶ HEGEL, G.W.F. “Qualidade”, §86, *Adendo 2*. In. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. – Vol. I. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p.177.

Devidamente tecidas estas considerações, podemos dizer que o que está em questão é ponto de partida tanto da filosofia da substância, quanto do idealismo transcendental, isto é, o que constitui a determinidade *Ser* em cada uma delas. Assim, neste momento vamos nos concentrar no ponto de partida deste trajeto e analisar em que termos o conceito de substância permite a Hegel identificar um dogmatismo na filosofia espinosana.

Como se sabe, o conceito de *substância* (*Substanz*) que aparece logo no primeiro período do §17, tem por gênese o pensamento de Espinoza, mais precisamente na *Ética*¹³⁷, obra na qual definição espinosana de substância aparece nos seguintes termos:

Por substância entendo o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não necessita o conceito de uma outra coisa, a fim de ser formado por ela.¹³⁸

Antes de prosseguirmos, vale ressaltar que este trabalho não tem por objeto central o rastreamento e análise de um espinosanismo hegeliano, ainda que essa relação apareça como um dos fios argumentativos do mesmo. Feita tal ressalva, tentemos esmiuçar alguns pontos que emanam da definição supracitada.

De acordo com o que já foi abordado no capítulo precedente, no pensamento de Espinoza, a ideia de Deus é a de um ser que se confunde inteiramente com a natureza, quer seja esta criada (*Naturata*) ou crie-se a si mesma (*Naturante*). Cada coisa que existe é um modo, uma manifestação de Deus. *Natura naturante* é a própria substância, Deus e sua essência infinita; *Natura naturata* são os modos e as manifestações da essência divina: o Mundo. Segundo Hegel, o fato de a má interpretação desta forma de apreender a Deus como sendo substância foi um dos principais argumentos utilizados pelos críticos e adversários de Espinoza para denunciar seu pensamento como ateuista.

É principalmente a denúncia de ateísmo, e além disso a de panteísmo, que se costuma levantar contra o sistema de Espinoza; decerto porque Deus foi apreendido por ele com [sendo] a substância, e somente como substância.¹³⁹

¹³⁷ “Na história da filosofia, encontramos a *substância* como o princípio da filosofia de Espinoza.” Cf. HEGEL, G.W.F. “A Efetividade”, §151, *Adendo*. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. I. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p.280.

¹³⁸ ESPINOSA, B. *Ética*, Parte I, Prop. III, Trad. Joaquim Ferreira Gomes, Relógio D’Água Editores, 1992; p. 100.

¹³⁹ HEGEL, G.W.F. “A Efetividade”, §151, *Adendo*. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. I. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p.280.

Como se pode supor, o pensamento espinosano se engendra a partir da ideia de uma substância única, uma vez que a substância, ou a natureza naturante, isto é, Deus, prolonga-se na matéria como modo de manifestação de Deus; este se basta a si mesmo no processo de automanifestação contínua – Natureza Criadora. Segundo Hegel, ao conceituar Deus apenas como substância, Espinoza não incorreu em nenhum tipo de ateísmo, todavia acabou por tornar manifesta uma defasagem¹⁴⁰ de sua filosofia em relação ao verdadeiro conceito de Deus, pois não o apreende também como pessoa.

Na verdade, Deus é a necessidade, com certeza, ou, como também se diz, a *Coisa absoluta*; mas também é, ao mesmo tempo, a *pessoa absoluta*, e esse é o ponto a que Espinoza não chegou, e a respeito do qual deve-se admitir que a filosofia de Espinoza ficou para trás do verdadeiro conceito de Deus, que forma o conteúdo da consciência religiosa-cristã.¹⁴¹

Para os críticos adversários de Espinoza, apreender Deus na forma de uma substância configuraria argumento para denunciar o pensamento espinosano de ateísmo. Hegel, pelo contrário, afirma que esta denúncia é infundada uma vez que na filosofia de Espinoza “Deus não só não é negado, mas antes é reconhecido como o *essente* unicamente verdadeiro¹⁴²”. Em oposição a denúncia de ateísmo, Hegel entende o espinosismo como *Akomismus*, uma “negação do mundo”, na medida em que só Deus, ou a substância, é inteiramente real, ao passo que as coisas do mundo são apenas *aparências* (*Scheine*).

Espinoza era segundo sua origem um judeu, e foi em geral a intuição oriental, segundo a qual todo o finito aparece simplesmente como algo que passa, como algo que desvanece, que encontrou na filosofia de Espinoza uma expressão conforme ao seu pensamento.¹⁴³

¹⁴⁰ Para Hegel, a defasagem da filosofia espinosana não consiste no fundamento que esta encontra na intuição oriental da unidade substancial, mas no fato da mesma não levar em conta o princípio ocidental da individualidade. “Essa intuição oriental da unidade substancial forma decerto o fundamento de todo o verdadeiro desenvolvimento ulterior; mas não se pode ficar aí. O que ainda lhe falta é o princípio ocidental da individualidade, que faz sua primeira aparição em figura filosófica contemporaneamente ao espinosismo, na monadologia de Leibniz” Cf. HEGEL, G.W.F. “A Efetividade”, §151, *Adendo*. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. I. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p.280.

¹⁴¹ HEGEL, G.W.F. “A Efetividade”, §151, *Adendo*. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. I. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p.280.

¹⁴² No que diz respeito ao modo como Espinoza apreende Deus, Hegel não só insiste que a denúncia de ateísmo é infundada, como vai além: “Tampouco se pode afirmar que Espinoza, decerto, fala de Deus como unicamente verdadeiro, mas que esse Deus espinozista não é o verdadeiro Deus, e por conseguinte é o mesmo que Deus nenhum. Com igual direito se deveria inculpar de ateísmo todos os demais filósofos, que ficaram em um grau inferior da ideia, e igualmente não só os judeus e maometanos, porque conhecem Deus como o *Senhor*, mas ainda todos os numerosos cristãos que consideram Deus simplesmente como ser incognoscível, supremo e situado além.” Cf. HEGEL, G.W.F. “A Efetividade”, §151, *Adendo*. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. I. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p.281.

¹⁴³ *Idem*.

Conforme veremos, o acosmismo é manifestação do caráter da filosofia espinosana no que diz respeito ao seu *conteúdo*. Entretanto, segundo Hegel, o dogmatismo de Espinoza não diz respeito apenas ao conteúdo determinado de sua filosofia, mas também ao modo pelo qual a relação entre este conteúdo e a *forma* se desenvolve. Em outras palavras, o espinosismo não é dogmático simplesmente por colocar a substância no topo de seu sistema, mas pelo fato de defini-la como a unidade dos *atributos* pensamento e extensão “sem demonstrar como chega a essa diferença, nem a sua redução à unidade substancial¹⁴⁴”.

Para entendermos melhor esta crítica de Hegel sobre o dogmatismo da filosofia espinosana quanto à *forma*, retomemos algumas considerações sobre os conceitos de *atributo* e de *modo* a fim de entendermos um pouco melhor em que termos é possível afirmar o acosmismo de Espinoza.

De acordo com o que foi abordado no capítulo anterior, Espinoza sustenta a ideia de que existe uma única substância que compreende uma infinidade de *atributos*, cuja definição é “aquilo que o entendimento conhece da substância como constituinte da sua essência¹⁴⁵”. Eis que tal definição leva a um primeiro problema: Se a substância só tem atributos na medida em que eles *aparecem* ao entendimento, esse entendimento é ele próprio um modo de substância, e pressupõe assim a divisão em atributos?; ou estaria contraditoriamente localizado fora da substância?

De acordo com Espinoza, somente os atributos pensamento e extensão nos são conhecidos, sendo considerados caracteres essenciais da realidade. Isto porque, o pensamento e a extensão se manifestam em diferentes formas como individualidades de caráter acidental, portanto individualidades não autônomas, denominadas *modos*. Todas as coisas *finitas* – incluindo pessoas – são modos desses atributos, o que significa que os modos se apresentam como limitações dos atributos, uma vez que se *finitizam* nessas individualidades não autônomas.

Não obstante essa falta de autonomia, os modos, enquanto “coisas do mundo”, também são afecções da substância, uma vez que a substância aparece em seus modos, e estes são a sua *aparência* (*Schein*). Mas essa aparição acaba por produzir a própria substância, uma vez que a substância só é substância em virtude de produzir e dissolver acidentes. Portanto, enquanto *aparências* da substância, os modos são individualidades não só são desprovidas de sua autonomia, como também são esvaziadas de conteúdo. Aqui se desdobra um outro problema da filosofia espinosana, posto que, se por um lado Espinoza não fornece nenhuma explicação adequada sobre como a substância produz seus modos, ou se divide em atributos; por outro, ele

¹⁴⁴ HEGEL, G.W.F. “A Efetividade”, §151, *Adendo*. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. I. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p.281.

¹⁴⁵ Cf. ESPINOSA, B. *Ética*, Parte I, Prop. IV, Trad. Joaquim Ferreira Gomes, Relógio D’Água Editores, 1992; p. 100.

não demonstra a partir de que mecanismo estas manifestações o retornam à unidade substancial.

(...) Espinoza põe a substância no ápice de seu sistema, e a define como a unidade do pensamento e da extensão, sem demonstrar como chega a essa diferença, nem a sua redução à unidade substancial. O tratamento ulterior do conteúdo segue o assim-chamado método matemático, e por isso se põem primeiro definições e axiomas, aos quais se alinham teoremas ao entendimento, àquelas pressuposições não demonstradas.¹⁴⁶

Como já foi dito, Hegel identifica o acosmismo como o caráter da filosofia espinosana no que diz respeito ao conteúdo, na medida em que segundo Espinoza “não compete nenhuma verdade, absolutamente, às coisas finitas ou ao mundo em geral¹⁴⁷”, mais que isso, trata-se de uma filosofia segundo a qual “não há propriamente mundo nenhum¹⁴⁸”. Entretanto, a identificação do acosmismo não basta para acusá-la de dogmatismo, pois o núcleo do problema se encontra na relação entre a *forma* e esse conteúdo determinado. Visto que o método pelo qual Espinoza sistematiza seu pensamento não é imanente ao próprio conteúdo, todos os problemas decorrentes da falta de demonstração e da própria externalidade da forma, acabam sendo “resolvidos” de maneira unilateral, imersos na indeterminidade e imediatez absoluta.

A deficiência do conteúdo espinozista consiste precisamente em que a forma não é sabida como imanente a ele, e que por esse motivo lhe advém somente como uma forma subjetiva, exterior. A substância tal como é compreendida, sem mediação dialética anterior, imediatamente por Espinoza é, enquanto a potência universal negativa, algo somente como esse abismo sombrio, informe, que engole para dentro de si todo o conteúdo determinado, como sendo originalmente nulo, e que nada de si produz, que tenha em si uma consistência positiva.¹⁴⁹

De volta ao §17 da *FE*, podemos enfim concluir que ao refutar a possibilidade de tomar a substância imediatamente como sendo o verdadeiro, Hegel não está refutando o fundamento da filosofia espinosana, mas sim o caráter unilateral e dogmático que se poder verificar no seu desenvolvimento ulterior, sobretudo no que diz respeito à absoluta indeterminidade que caracteriza essa noção de substância.

Se apreender Deus como substância única pareceu tão revoltante para a época em que tal determinação foi expressa, o motivo disso residia em

¹⁴⁶ HEGEL, G.W.F. "A Efetividade", §151, *Adendo*. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. I. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p.281.

¹⁴⁷ *Idem*.

¹⁴⁸ *Ibid*.

¹⁴⁹ HEGEL, G.W.F. "A Efetividade", §151, *Adendo*. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. I. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p.281 e 282.

parte no instinto de que aí a consciência-de-si não se mantinha: apenas soçobrava.¹⁵⁰

Se recorrêssemos à astronomia como fonte de imagens, poderíamos dizer que o assim chamado *dogmatismo da substância* é na verdade um sistema no qual o único sol era o conteúdo, isto é, a substância. Entretanto, o desenvolvimento ulterior desse sistema se deu de maneira que esta estrela deixa-se de ser o fundamento e a gênese de todos os elementos que a orbitavam, para tornar-se um buraco negro para onde todos os elementos são sugados e destruídos. Em termos mais claros, a crítica feita à concepção espinosana de substância não se dirige ao fato da mesma ser tomada como fundamento e gênese de todo o sistema, mas ao fato de que no desenvolvimento do sistema a substância apresenta carência de mediação, de modo que todas as coisas se tornam indeterminadas na unidade substancial. Por fim, há que se dizer que o caráter dogmático desta filosofia da substância se encontra manifesta determinação espinosana do *ser*, na medida em que, aqui, o verdadeiro absoluto aparece sintetizado na proposição *Ser = Substância*.

A UNILATERALIDADE DO EU TRANSCENDENTAL

Encerrada esta primeira estação, já se pode antecipar a ideia de que, a assim como se antepôs ao dogmatismo da substância, isto é, à ideia de se tomar a substância imediatamente como expressão do verdadeiro absoluto, Hegel também não comungará com a concepção que declara de maneira imediata o *Eu* transcendental como o único verdadeiro; concepção que se insere no coração do idealismo subjetivo de Fichte. Isto significa que, o problema da carência de imediatez nos está sendo rerepresentado no plano da relação entre a substância e o sujeito.

De acordo com Hyppolite, “como em uma sinfonia, a *Fenomenologia* nos apresenta sem cessar os mesmos temas, mas sob formas diversas. O tema fundamental é o da oposição entre o Universal e o Singular, a substância e a subjetividade, o ser e o Si”.¹⁵¹ O que poderíamos acrescentar, com base no que já se abordou no desenvolvimento deste capítulo, é que o princípio do espírito livre é justamente suprasumir tais oposições. Portanto, Hegel insiste na necessidade de introduzir as mediações que não foram levadas em conta nos momentos anteriores do

¹⁵⁰ HEGEL, G W F., §17, “Prefácio”. In. *Fenomenologia do espírito* – vol. I. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen; Petrópolis, 1992, p. 29.

¹⁵¹ HYPOLITE, J., “A ação trágica. O Si como operação”. In. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. Trad. Andrei José Vaczi, Denílson Soares Cordeiro, Gilberto Tedéia, Luis Sérgio Repa, Rodnei Antônio do Nascimento, com a coordenação de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p.374.

desenvolvimento, que marcados pelo dogmatismo, apresentam duas características: a *fixidez*, e a *unilateralidade*.

O *dogmatismo* - esse modo de pensar no saber e no estudo da filosofia - não é outra coisa senão a opinião de que o verdadeiro consiste numa proposição que é um resultado fixo, ou ainda, que é imediatamente conhecida. (...) é rigorosamente verdadeiro que no triângulo retângulo o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos catetos. Mas a natureza de uma tal verdade (como a chamam) é diferente da natureza das verdades filosóficas.¹⁵²

Nos termos do §40 da *FE*, podemos apontar que, ao contrário de Fichte, Hegel não interpreta o idealismo subjetivo como menos dogmático do que a filosofia espinosana da substância. Isto porque, como veremos mais adiante, o idealismo transcendental não se limita a estabelecer concepção de um *Eu transcendental* – um Eu esvaziado de todos os estados mentais, assim como os físicos – como ponto de partida e fundamento do sistema, mas o também estabelece como expressão imediata do verdadeiro absoluto. Em outras palavras, se a filosofia de Espinosa é dogmática por apresentar o verdadeiro absoluto como imediatamente acessível na substância, o mesmo pode ser dito em relação ao idealismo subjetivo, na medida em que apresenta o Eu completamente dessubstancializado como única expressão imediata do verdadeiro absoluto.

Conforme vimos no capítulo precedente, o Eu transcendental tem por característica ser imediatamente consciente-de-si mesmo. Este saber imediato de si, o *Eu = Eu (Ich bin Ich)*¹⁵³, é a expressão máxima de um processo de dessubstancialização do *Ser*. Sabe-se que esta forma muito específica de *kénosis moderna*¹⁵⁴ do sujeito tem sua origem na filosofia cartesiana, mas é em Rousseau, mais precisamente nos *Devaneios de um caminhante solitário*, que encontramos a ideia do *sentimento absoluto de si*. Decerto não há que se justapor a concepção rousseauiana de *sentimento absoluto de si*, com a ideia de consciência de si presente na Antropologia de Kant, ainda que esta apresente afinidades estruturais com aquela. A principal diferença talvez resida

¹⁵² HEGEL, G W F., “Prefácio”, §40,. In. Fenomenologia do espírito – vol. I. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Efen; Petrópolis, 1992, p.42.

¹⁵³ “A consciência era saber de um Outro, saber do mundo sensível em geral; ao contrário, a consciência de si é saber de si; exprime-se pela identidade do Eu = Eu – *Ich bin Ich*. O eu, que é objeto, é objeto para si próprio: é, ao mesmo tempo, o sujeito e objeto, põe-se para si.” Cf. HYPOLITE, J., “Da consciência de si natural à consciência de si universal”. In. Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel. Trad. Trad. Andrei José Vaczi, Denilson Soares Cordeiro, Gilberto Tedéa, Luis Sérgio Repa, Rodnei Antônio do Nascimento, com a coordenação de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 172.

¹⁵⁴ De fato, o termo *kénosis* nos remete ao debate teológico e teológico político a respeito do tema. Trata-se de uma tradição cujo arco é de tamanha envergadura que uma análise detida extravasaria os limites objetivos da forma dissertação de mestrado. Por isto mesmo, faz-se necessário mencionar que estamos cientes da envergadura de tal tradição. Neste trabalho busca-se traçar alguns pontos que nos permitiriam compreender uma espécie de *kénosis moderna*.

no fato de que, ao contrário do sujeito em si mesmo imaginado por Rousseau, o *Ich denke* kantiano é determinado como um pressuposto – destituído de todos os predicados físicos e mentais – que deve acompanhar todas as suas representações (*Vorstellungen*), sendo deslocado da esfera da vida para o plano transcendental. Posto em outros termos, o processo de dessubstancialização do *Ser* chega ao seu ápice no idealismo subjetivo, na medida em que todo o sistema proposto por esta filosofia tem por ponto de partida a negação da vida. No *Essai d'interprétation de la préface de la Phénoménologie*, Hyppolite nos mostra como essa negação da vida constitui um resultado que parece inescapável ao idealismo subjetivo.

O saber imediato de si, o Eu = Eu (moi = moi), é também ineficaz e sem vida que seja imediata, portanto o saber será uma espécie de epifenômeno. É assim porque não é suficiente para conceber o ser como sujeito uma intuição intelectual (à maneira de Fichte, ou mesmo de Schelling), que unificassem o ser e o saber imediato sem a negação da vida. A Negatividade da vida não pode ser excluída do absoluto (como a tese de Fichte parece reivindicar).¹⁵⁵

Com base no trecho que acabamos de ler, há que se notar que a negação da vida aparece também como resultado da união arbitrária entre o ser e o saber imediato, justamente unidade que constitui a figura do *Eu transcendental*. Esta unidade constituinte da categoria *Eu* é concebida de forma dogmática, unilateral, o que é uma característica do que Hegel chamou de mau idealismo no §235 da *FE*.

(...) a categoria significa que consciência-de-si e ser são a mesma essência - a mesma, não na comparação, mas em si e para si. Só o mau idealismo unilateral faz essa unidade reaparecer de um lado como consciência, e frente a frente com ela um Em-si.¹⁵⁶

A arbitrariedade não se encontra apenas na concepção do *Eu* transcendental, mas no seu desenvolvimento, bem como em sua ação no mundo. Conforme já abordamos neste estudo, Fichte atribui ao *Aufklärer* – figura mais desenvolvida do *Eu* transcendental – o status de “lúcido arquiteto do mundo”, o que, em termos ontológicos, significa que todos os elementos

¹⁵⁵ “O saber imediato de si, o Eu = Eu (moi = moi), é também ineficaz e sem vida que seja imediata, portanto o saber será uma espécie de epifenômeno. É assim porque não é suficiente para conceber o ser como sujeito uma intuição intelectual (à maneira de Fichte, ou mesmo de Schelling), que unificassem o ser e o saber imediato sem a negação da vida. A Negatividade da vida não pode ser excluída do absoluto (como a tese de Fichte parece reivindicar).” [Tradução nossa] “Le savoir immédiat de soi, le Moi = Moi, est aussi inefficace et sans vie que l'être immédiat, dont le savoir serait une sorte d'épiphénomène. C'est pour quoi il ne suffit pas, pour concevoir l'être comme sujet, d'une intuition intellectuelle (à la manière de Fichte, ou même de Schelling) qui unifierait l'être et le savoir immédiat sans leur laisser la vie. La négativité ne saurait être exclue de l'Absolu (comme la thèse de Fichte paraît le réclamer).” Cf. HYPOLITE, J. “Essai d'interprétation de la préface de la Phénoménologie”. In. *Figures de la pensée philosophique: écrits, 1931-1968*. Paris: PUF, 1991 [1971], tomo 1.

¹⁵⁶ HEGEL, G W F., “Certeza e verdade da razão”, §235. In. *Fenomenologia do espírito – vol. I*. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen; Petrópolis, 1992, p.155.

que compõe mundo externo são produtos do *Eu*, o que também nos permitiu detectar no desenvolvimento do idealismo transcendental, uma hipérbole do *Eu*.

No entanto, só agora podemos expressar esta hipérbole de maneira mais precisa; de Kant a Fichte, o *Ich denke* deixou de ser apenas um ser para o saber, para se tornar o produtor do mundo, confundindo-se imediatamente com o absoluto, na medida em que, para Fichte, apenas o *Eu* é imediata e certamente cognoscível, e dele podemos deduzir as principais características do mundo. Nota-se que, nos termos desta filosofia, o verdadeiro saber é fruto da ação do *Eu* no mundo, o que implica dizer que este saber é essencialmente unilateral, arbitrária. Como se sabe, unilateralidade com a qual o *Eu* transcendental predica a realidade é característica do que Hegel denominava *consciência imperfeita*.

A consciência natural tem geralmente uma visão unilateral assim, sobre este movimento. Um saber, que faz dessa unilateralidade a sua essência, é uma das figuras da consciência imperfeita, que ocorre no curso do itinerário e que ali se apresentará¹⁵⁷.

Podemos ver que, para Hegel, o *Aufklärer* fichteano não aparece como manifestação do absoluto, mas como uma figura da consciência imperfeita. Todavia, o caráter dogmático do idealismo subjetivo não consiste apenas na arbitrariedade com a qual o *Eu* age e conhece o mundo, mas principalmente na carência de mediação, ou ainda, na imediatez desqualificada com a qual este idealismo determina o verdadeiro absoluto como *Ser = Eu*.

De acordo com o que tratamos até este passo, podemos dizer que, para Fichte, o *Eu* é pressuposto como possuidor de três determinações:

- 1) Ele é imediatamente consciente-de-si;
- 2) É imediata e certamente cognoscível;
- 3) Produz e predica a realidade de forma unilateral, arbitrária.

Assim, podemos formular duas asserções a respeito do caráter imediato do *Eu* transcendental que nos permitem defini-lo na relação *Eu = Eu*. Por um lado, o *Eu* é imediata auto-identidade, pois na medida em que é esvaziado de todos os estados mentais e físicos, qualquer coisa que eu atribua a mim mesmo usando “Eu” é, *ipso facto*, um predicado ou objeto do *Eu*, não o próprio *Eu*. Por outro lado, o *Eu* é essencialmente auto-reflexivo, já que sua existência e seu desenvolvimento são necessariamente originados em virtude de sua imediata consciência de si mesmo. Por fim, com base no que se tratou até este ponto, nos é permitido dizer que nos termos do idealismo transcendental, o *Eu* não se constitui como sujeito, mas sim como *indivíduo*.

¹⁵⁷ HEGEL, G W F., “Introdução”, §79., In. Fenomenologia do espírito – vol. I. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen; Petrópolis, 1992, p.67.

Diante de tal quadro se apresenta as seguintes questões: em que termos uma figura composta por determinações de tamanha envergadura pode ser considerada como completamente vazia? Afinal em que consiste a diferença entre as figuras do *indivíduo* e do *sujeito*?

A SUBSTANCIALIDADE VIVA, OU O SUJEITO

A tentativa de responder a estas perguntas nos remeterá mais uma vez à discussão ontológica a respeito do modo como determinidade *ser*, mas antes, vejamos como tal questão pode ser balizada nos termos do §17, da *FE*.

Se apreender Deus como substância única pareceu tão revoltante para a época em que tal determinação foi expressa, o motivo disso residia em parte no instinto de que aí a consciência-de-si não se mantinha: apenas soçobrava. De outra parte, a posição contrária, que mantém com firmeza o pensamento como pensamento, a *universalidade* como tal, vem a dar na mesma simplicidade, quer dizer, na mesma substancialidade imóvel e indiferenciada.¹⁵⁸

Nos termos do trecho que acabamos de ler, a imediatez com a qual o absoluto é identificado com a determinidade *ser* resulta uma pura indeterminidade, uma indiferença. O que quer dizer que, a indiferença é também um resultado da carência de mediação. Contudo indiferença não é a única característica que se pode apreender no *Ser = absoluto*, há também a fixidez. Isto nos permite dizer que, tanto a filosofia espinosana da substância, quanto o idealismo subjetivo de Fichte padecem do problema de tomar o ser não apenas como o ponto de partida de seus sistemas, mas o determinam imediatamente como manifestação fixa do absoluto. Hegel identifica este problema com precisão na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, mais precisamente no § 86.

Se [o] Eu=Eu ou também a intuição intelectual for tomada verdadeiramente como só o primeiro, nessa imediatez pura não é outra coisa que [o] *ser*; assim como, inversamente, o puro ser, enquanto não é mais esse abstrato, mas o que em si contém a abstração, é puro pensar ou intuir. Se [o] *ser* for enunciado como predicado do absoluto, isso dará a

¹⁵⁸ HEGEL, G W F., §17, “Prefácio”. In. Fenomenologia do espírito – vol. I. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen; Petrópolis, 1992, p. 29 e 30.

primeira definição deste: *O absoluto é o ser*. Essa definição é (no pensamento) a absolutamente inicial, a mais abstrata e a mais pobre¹⁵⁹

No segundo Adendo a este mesmo parágrafo, Hegel explica que o ser “não é algo fixo e último, mas, antes, converte-se como dialético em seu oposto, que tomado de modo igualmente imediato é o *nada*.¹⁶⁰” Desta forma, o *ser* enquanto pura abstração é um universal, e portanto absolutamente negativo, o que o converte em *nada*. O mesmo se passa com o *nada* em relação ao *ser*, o que nos permite dizer que ambos se constituem como abstrações vazias.

O que só importa é, justamente, a consciência sobre esses começos, a saber, que não são outra coisa que essas abstrações vazias, e que cada um dos dois [ser e nada] é tão vazio quanto o outro.¹⁶¹

Ao traduzirmos o trecho acima nos termos da rígida oposição *substância – sujeito*, parece ficar mais claro que ambos – se imediatamente fixados como única determinação do absoluto – acabam por se anular mutuamente. Todavia, Hegel nos lembra que “o *impulso* para encontrar no ser, ou nos dois, uma significação firme é essa *necessidade* mesma que leva adiante o ser e o nada, e lhes dá uma significação verdadeira, isto é, concreta.¹⁶²” Em outras palavras, assim como a inquietude do espírito faz com que a oposição *ser – nada* seja suprasumida no *dever*, a oposição *substância – sujeito* também deve ser suprasumida, de maneira que um *Eu* possa emergir como *substância viva*.

Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito*, ou - o que significa o mesmo - que é na verdade efetivo, mas só à medida que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se-outro. Como sujeito, é a *negatividade* pura e *simples*, e justamente por isso é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto. Só essa igualdade *reinstaurando-se*, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade *originária* enquanto tal, ou uma unidade *imediata* enquanto tal. O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o

¹⁵⁹ HEGEL, G.W.F. "Qualidade", §86 In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. I. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p.175 e 176.

¹⁶⁰ HEGEL, G.W.F. "Qualidade", §86, *Adendo 2*. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. I. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p.178.

¹⁶¹ HEGEL, G.W.F. "Qualidade", §87. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. I. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p.179.

¹⁶² HEGEL, G.W.F. "Qualidade", §86, *Adendo 1*. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. I. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p.176.

tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim.¹⁶³

Esta dialética do sujeito sintetizada por Hegel no §18, do Prefácio da *FE*, nos fornece um dos segredos da mediação, que segundo Hyppolite pode ser expresso nos seguintes termos:

Não há posição imediata, do primeiro termo, do originário, mas a antecipação já é imanente no início, como o futuro pode ser passado, o presente vivo é tanto as cisões como a unidade, sem que um desses momentos possa existir sem o outro. 'É porque o Tempo é o ser do conceito'¹⁶⁴

Para Hegel, o *sujeito* é uma substância viva que se apresenta como “a mediação consigo mesmo do tornar-se-outro”, o que, de saída, implica dizer que o sujeito é um *devenir*, não apenas como vir-a-ser, mas também como vir-a-ser de si mesmo. Nos termos de Hyppolite:

É a mediação que age de imediato como *devenir*. É verdade que o vir-a-ser é também um vir-a-ser de si, que é dizer um Sentido [un Sens], uma totalização efetiva, e não uma extensão espacial e temporal qualquer.¹⁶⁵

Nota-se que o *sujeito* se desdobra em um duplo *devenir* cuja complexidade se insere logo no primeiro termo, pois o sujeito é, antes de tudo, uma *negatividade absoluta* que, de acordo com Hyppolite, “se oferece como um paradoxo, porque ela antecipa o que ela nega, ou aparece em sua primeira posição como negação {*omnis determinatio est negatio*} à qual falta ainda seu vir-a-ser.”¹⁶⁶ Isto se deve ao fato de Hegel identificar que a imediatez *Eu* é essencialmente uma

¹⁶³ HEGEL, G W F., §18, “Prefácio”. In. Fenomenologia do espírito – vol. I. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen; Petrópolis, 1992, p.30.

¹⁶⁴ “Não há posição imediata, do primeiro termo, do originário, mas a antecipação já é imanente no início, como o futuro pode ser passado, o presente vivo é tanto as cisões como a unidade, sem que um desses momentos possa existir sem o outro. 'É porque o Tempo é o ser do conceito' ” [Tradução Nossa] “Il n'y a pas de position immédiate, de terme premier, d'originnaire, mais l'anticipation est déjà immanente au commencement, comme l'avenir peut l'être au passé, le présent vivant étant tout à la fois ce qui scinde et ce qui unit, sans que l'un des moments puisse exister sans l'autre. 'C'est pourquoi le Temps est l'être-là du concept.'” Cf. HYPOLITE, J. “Essai d'interprétation de la préface de la Phénoménologie”. In. Figures de la pensée philosophique: écrits, 1931-1968. Paris: PUF, 1991 [1971], tomo 1, p.28.

¹⁶⁵ “É a mediação que age de imediato como *devenir*. É verdade que o vir-a-ser é também um vir-a-ser de si, que é dizer um Sentido [un Sens], uma totalização efetiva, e não uma extensão espacial e temporal qualquer.” [Tradução Nossa] “C'est la médiation qui joue le rôle de l'imnédiate comme devenir. Il est vrai que le devenir est aussi bien un devenir de soi, c'est-à-dire un Sens, une totalisation effective, et non pas une extension spatiale et temporelle quelconque.” Cf. HYPOLITE, J. “Essai d'interprétation de la préface de la Phénoménologie”. In. Figures de la pensée philosophique: écrits, 1931-1968. Paris: PUF, 1991 [1971], tomo 1, p.28.

¹⁶⁶ “Esse é portanto um esboço que Hegel vai realizar para anunciar a substância viva, o ser que é sujeito [en vérité]. ele resume bem a fórmula de Fichte, "se colocar si mesmo" do Eu [MOI] absoluto, mas ele [Hegel] introduzirá nessa posição de si para si o que para Fichte será a antítese, a negatividade. Além disso, ele fará dessa negatividade, a negatividade absoluta. É ela [a negação absoluta], se quiserem, que é

absoluta mediação. Mas tal ideia parece ficar mais clara quando pensamos a filosofia do espírito enquanto uma “filosofia da vida da consciência.”¹⁶⁷

Conforme vimos no capítulo precedente, o *Eu* transcendental, em termos políticos o *indivíduo*, se apresenta como imediatamente consciente-de-si, sendo esta consciência apenas uma simples *identidade-de si*, ou seja, um *Eu=Eu*. Vimos também que, para Hegel, esta carência de mediação implica uma unilateralidade que é uma marca da consciência imperfeita. Sabe-se que, por conta disso, a consciência deve completar toda uma jornada para realizar o seu conceito, jornada esta composta por três momentos, como podemos ver no quadro apresentado por Hegel no §176, da *FE*.

a) O puro Eu indiferenciado é seu primeiro objeto imediato.

b) Mas essa imediatez mesma é absoluta mediação: é somente como o suprassumir do objeto independente; ou seja; ela é desejo. A satisfação do desejo é a reflexão da consciência-de-si sobre si mesma, ou a certeza que veio-a-ser verdade.

c) Mas a verdade dessa certeza é antes a reflexão redobrada, a duplicação da consciência-de-si. A consciência-de-si é um objeto para a consciência, objeto que põe em si mesmo seu ser-outro, ou a diferença como diferença de-nada, e nisso é independente.¹⁶⁸

Eis que a verdade da consciência-de-si só pode ser descortinada no seu *devir*, que neste caso é justamente a “a mediação consigo mesmo do tornar-se-outro”. Portanto, é enquanto *sujeito* que a consciência-de-si realiza seu conceito, tornando-se uma efetiva consciência-de-si viva.

A figura diferente, apenas viva, suprassume sem dúvida no processo da vida mesma, sua independência, mas junto com sua diferença cessa de ser o que é. Porém o objeto da consciência-de-si é também independente nessa negatividade de si mesmo e assim é, para si mesmo, gênero, universal fluidez na peculiaridade de sua distinção: é uma consciência-de-si viva.

primeiro, e se oferece como um paradoxo, porque ela antecipa o que ela nega, ou aparece em sua primeira posição como negação {*omnis determinatio est negatio*} à qual falta ainda seu vir-a-ser.” [Tradução Nossa] “C'est donc un schéma que Hegel va donner, pour annoncer la substance vivante, l'être qui est sujet en vérité; il reprendra bien la formule de Fichte, le « se poser soi-même » du Moi absolu, mais il introduira dans cette position de soi par soi ce qui était pour Fichte l'antithèse, la négativité. Bien plus, il fera de cette négativité, la négativité absolue. C'est elle, si l'on veut, qui est première, et cela s'offre comme un paradoxe, puisqu'elle anticipe ce qu'elle nie, ou plutôt apparaît dans sa position première comme une négation (*omnis determinatio est negatio*) qui manque encere à son devenir.” Cf. HYPOLITE, J. “Essai d'interprétation de la préface de la Phénoménologie”. In. *Figures de la pensée philosophique: écrits, 1931-1968*. Paris: PUF, 1991 [1971], tomo 1, p.28.

¹⁶⁷ HYPOLITE, J., “A Fenomenologia na Enciclopédia”. In. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. Trad. Andrei José Vaczi, Denilson Soares Cordeiro, Gilberto Tedéia, Luis Sérgio Repa, Rodnei Antônio do Nascimento, com a coordenação de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p.78.

¹⁶⁸ HEGEL, G W F., “A verdade da, certeza de si mesmo”, §176. In. *Fenomenologia do espírito – vol. I*. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen; Petrópolis, 1992, p.125.

Percorrido todo esse trajeto, podemos enfim identificar de maneira precisa a diferença essencial entre as figuras do indivíduo proposto pelo idealismo transcendental e do sujeito, tal como é entendido por Hegel.

O indivíduo transcendental – plenamente afetado por sua imediatez e unilateralidade – se apresenta, antes de tudo, como um puro Eu indiferenciado, o que, de saída, implica dizer que o indivíduo não pode ser declarado como livre. Isto porque, como se sabe, desde Descartes, a indiferença se traduz em um ínfimo grau de liberdade.

Mas a indiferença que experimento, quando nenhuma razão me leva mais para um lado do que para o outro, é o ínfimo grau da liberdade e não atesta nenhuma perfeição sua, mas somente uma deficiência do conhecimento ou alguma negação. Pois, se eu visse sempre claramente o que é verdadeiro e o que é bom, nunca deliberaria sobre o que se deve julgar e o que se deve escolher e, assim, embora completamente livre, eu nunca poderia ser, contudo, indiferente.¹⁶⁹

Vimos também que, o indivíduo transcendental é completamente esvaziado de conteúdo, não comportando nenhum predicado além da pressuposta autonomia de pensar. Mais que isso, o indivíduo indiferenciado é o Eu que pressupõe a si mesmo, e a ele é atribuída à função de “arquiteto do mundo”, sendo que “seu primeiro enunciar é somente essa abstrata palavra vazia de que *tudo é seu*”¹⁷⁰, a ponto de ter a “certeza de ser toda a realidade.”¹⁷¹ Para Hegel, este *Eu* hiperbolizado por Fichte – tomado imediatamente como o único verdadeiro – é uma das determinações que caracterizariam o idealismo transcendental como um idealismo *vazio*.

Essa primeira razão, que se conhece no objeto, encontra expressão no idealismo vazio que só apreende a razão como inicialmente é – e por indicar em todo o ser esse Meu puro da consciência, e enunciar as coisas como sensações ou representações, acredita ter mostrado esse Meu puro como realidade acabada.¹⁷²

No que diz respeito a essa identificação imediata do indivíduo com o absoluto, Hyppolite é bastante claro e elucidativo:

Observemos, entretanto, que tal saber de si não primeiro, é “a reflexão que parte do ser do mundo sensível e do mundo percebido; a consciência de si é essencialmente esse retorno em si mesmo a partir do ser-outro”.

¹⁶⁹ DESCARTES, R. “Quarta Meditação”. In, *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho, Editora Unicamp, 2004, p.58

¹⁷⁰ HEGEL, G W F., “Certeza e verdade da razão”, §238. In. *Fenomenologia do espírito – vol. I*. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen; Petrópolis, 1992, p. 157.

¹⁷¹ *Idem*.

¹⁷² *Ibid*.

Contrariamente a Fichte, não pomos o *Ich in Ich* no absoluto por meio de um ato tético, em relação ao qual a antítese e a síntese seriam atos secundários.¹⁷³

Ora sabe-se que, a determinação essencial do indivíduo é a fixidez, na medida em que, ele é concebido como pressuposto de todo o mundo e do próprio sistema, sendo inclusive tomado como expressão imediata do absoluto, como um ponto fixo em torno do qual o mundo parece orbitar. Por conta de tal fixidez, o saber produzido pelo indivíduo apresenta um caráter unilateral, dogmático. A respeito do saber produzido pelo indivíduo, é preciso dizer que ele é propriamente fruto do pensar enquanto *entendimento*, visto que, permanece “na determinidade fixa e na determinação dela em relação a outra determinidade”¹⁷⁴. Portanto, o momento da lógica ao qual corresponde o pensar do indivíduo, é o da Abstração. O problema, afirma Hegel, reside no fato deste saber se configurar como “um tal Abstrato limitado vale para o pensar enquanto entendimento como [se fosse] para si subsistente e essente”¹⁷⁵, o que também significa que o indivíduo em sua absoluta fixidez, determina a si e ao mundo por meio de abstrações unilaterais.

Ora, é evidente que o pensar é, antes de tudo, pensar do entendimento; só que o pensar não fica nisso, e o conceito não é a simples determinação-de-entendimento. A atividade do entendimento em geral consiste em conferir seu conteúdo a forma da universalidade; e, na verdade, o universal posto por meio do entendimento é algo abstratamente universal, que como tal é sustentado em contraposição ao particular, mas, por isso também, de novo determinado ao mesmo tempo como particular, ele mesmo.¹⁷⁶

Decerto, a fixidez é um momento necessário ao desenvolvimento do espírito, sobretudo no tange ao momento lógico da abstração, sem o qual seria impossível o desenvolvimento da atividade da representação. Entretanto, não se pode permanecer na imobilidade; primeiramente porque a consciência de si é movimento, e em segundo lugar, porque se apenas a abstração fixa do “Eu sou Eu” for levada em consideração, incorreremos na prática de uma tautologia inerte.

A reflexão do eu a partir do mundo sensível, do ser-outro, é a essência da consciência de si, que, portanto, só é por meio desse retorno ou desse movimento. “Como consciência de si, ela é movimento.” Quando se

¹⁷³ HYPOLITE, J., “Da consciência de si natural à consciência de si universal”. In. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. Andrei José Vaczi, Denílson Soares Cordeiro, Gilberto Tedéia, Luis Sérgio Repa, Rodnei Antônio do Nascimento, com a coordenação de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 173.

¹⁷⁴ Cf. HEGEL, G.W.F. “Conceito mais preciso e divisão da Lógica”, §80. In. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. – Vol. I. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p.159.

¹⁷⁵ Idem.

¹⁷⁶ HEGEL, G.W.F. “Conceito mais preciso e divisão da Lógica”, §80, *Adendo*. In. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. – Vol. I. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p.159 e 160.

considera apenas a abstração do Eu = Eu, obtêm-se somente uma tautologia inerte.¹⁷⁷

Nota-se que, por conta de sua absoluta fixidez o indivíduo hiperbolizado que emergiu da virada copernicana da filosofia kantiana parece ter no abstracionismo arbitrário a principal expressão de sua dinâmica, visto que é obrigado a apossar-se do mundo por meio de representações universais, às quais, por sua natureza própria, são também abstrações vazias. Nestes termos, podemos dizer que estamos diante de uma primeira forma de reversibilidade, na medida em que a liberdade posta abstratamente pelo indivíduo se converte em *arbítrio* em decorrência, sobretudo, de sua fixidez. Politicamente isso se traduz na seguinte idéia: O abstracionismo é a doença juvenil do jacobinismo tardio.

Parece cada vez mais claro em que medida o indivíduo particular se manifesta como uma figura incompleta do espírito, tal como Hegel aponta no §28, do Prefácio da *FE*.

O indivíduo particular é o espírito incompleto, uma figura concreta: *uma* só determinidade predomina em todo o seu ser-aí, enquanto outras determinidades ali só ocorrem como traços rasurados. No espírito que está mais alto que um outro, o ser-aí concreto inferior está rebaixado a um momento invisível: o que era antes a Coisa mesma, agora é um traço apenas: sua figura está velada, tornou-se um simples sombreado.¹⁷⁸

Ao contrario de uma representação natural que justapõe a figura do indivíduo à do sujeito, Hegel detecta esta subjetividade positiva do indivíduo que se autodetermina como livre e imediatamente consciente de si, como a marca da consciência infeliz¹⁷⁹. Conforme se sabe, esta subjetividade positiva do indivíduo é resultado do processo de dessubstancialização do mundo, tal como expõe Hyppolite no trecho que segue:

Mas a consciência de si, como subjetividade, é a consciência infeliz que perdeu a substância. Vamos reencontrar a consciência infeliz ao termino dessa tragédia do mundo ético. Aparecerá sob a forma objetiva – na história do espírito – com o mundo romano, a dura política do império, o redobro das pessoas sobre si, e se desenvolverá no mundo moderno da

¹⁷⁷ HYPOLITE, J., “Da consciência de si natural à consciência de si universal”. In. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. Trad. Andrei José Vaczi, Denílson Soares Cordeiro, Gilberto Tedéia, Luis Sérgio Repa, Rodnei Antônio do Nascimento, com a coordenação de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 172 e 173.

¹⁷⁸ HEGEL, G W F., §28, “Prefácio”. In. *Fenomenologia do espírito – vol. I*. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Efen; Petrópolis, 1992, p.35.

¹⁷⁹ No §207 da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel chamará de *consciência infeliz*, a consciência pensante que já “se determinou, como liberdade abstrata”, é uma consciência-de-si cuja essência é duplicada. Isto porque, “enquanto vida simples, contingente, e de fato animal - uma consciência-de-si perdida - também, em sentido contrário, volta a transformar-se em consciência-de-si universal igual-a-si-mesma, por ser a negatividade de toda singularidade e de toda diferença. Dessa igualdade, ou nessa igualdade-consigo-mesma, recai a consciência naquela contingência e confusão, pois justamente essa negatividade movimentada só tem a ver como singular e só se ocupa com o contingente.

cultura; o espírito será, então, alienado de si. Tal será – na ordem objetiva, social e política – o equivalente da consciência infeliz.¹⁸⁰

Enfim parece ficar menos obscura a ideia “Cada homem é um mundo inteiro de representações, que estão sepultadas na noite do Eu.¹⁸¹” expressada por Hegel, no Adendo ao §24, da *ECF*. De saída, pode-se apontar que o Eu ao qual Hegel se refere nesta asserção não é o eu finito que se encontra no início da série conceitual, mas sim o *Eu* absoluto que emergiu do processo de dessubstancialização do mundo; esta figura vazia que nega legitimidade a qualquer determinação que não tenha sido positivada por ele mesmo, e, ao mesmo tempo, se constitui como um receptáculo de todas as representações. Em termos políticos, esse *Eu* corresponde ao indivíduo particular que, em sua absoluta fixidez e carência de mediação, se autodetermina como proprietário de direitos universais, o que, entre outros motivos, nos permite dizer assertivamente que a liberdade de tal indivíduo é necessariamente abstrata.

Contrariamente ao indivíduo que é encerrado numa absoluta fixidez, o sujeito é movimento, pois seu termo inicial não é um pressuposto abstrato, mas sim uma pura *negatividade absoluta*. Portanto, o sujeito não se fundamenta na relação de identidade imediata *Eu = Eu*, o que, nos termos de Hyppolite, significa dizer que tal movimento não se restringe a uma *tautologia inerte*.

A reflexão do eu a partir do mundo sensível, do ser-outro, é a essência da consciência de si, que, portanto, só é por meio desse retorno ou desse movimento. ‘Como consciência de si, ela é movimento.’ Quando se considera apenas a abstração do *Eu = Eu*, obtêm-se somente uma *tautologia inerte*.¹⁸²

Enquanto sujeito, o “eu é o conteúdo da relação e o movimento mesmo da relação. Ao mesmo tempo, é o eu que se opõe a um outro e o ultrapassa; para ele, esse outro é somente ele próprio.”¹⁸³ Assim, na medida em que é movimento, o sujeito é uma substância viva que constitui a essência da consciência de si que também é uma consciência de si para si, e que por conta desta vitalidade também passa ser uma consciência de si viva. Segundo Hyppolite, esta

¹⁸⁰ HYPOLITE, J., “A ação trágica. O Si como operação”. In. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. Trad. Andrei José Vaczi, Denílson Soares Cordeiro, Gilberto Tedéia, Luis Sérgio Repa, Rodnei Antônio do Nascimento, com a coordenação de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p.374 e 375.

¹⁸¹ HEGEL, G.W.F. “Conceito Preliminar”, §24, *Adendo*. In. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. – Vol. I. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p.79.

¹⁸² HYPOLITE, J., “Da consciência de si natural à consciência de si universal”. In. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. Trad. Andrei José Vaczi, Denílson Soares Cordeiro, Gilberto Tedéia, Luis Sérgio Repa, Rodnei Antônio do Nascimento, com a coordenação de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 172 e 173.

¹⁸³ HEGEL, G W F., §166, “A verdade da certeza de si mesmo”. In. *Fenomenologia do espírito* – vol. I. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen; Petrópolis, 1992, p. 119 e 120.

vitalidade – que consiste no elemento da substancialidade – é movimento através do qual a consciência de si chega à verdade de si mesma, de tal modo que nela já se encontrará o conceito do *espírito*.

A vida não é senão o elemento da substancialidade, o outro de eu; a consciência de si atinge a si própria nesse desdobramento de si, quando a vida se torna uma consciência de si para mim, uma consciência de si que me aparece simultaneamente estranha e a mesma, encontra, aí, o conceito do espírito: por isso, Hegel diz que o espírito está presente para nós. ‘Assim, para nós, já esta presente o conceito do espírito.’¹⁸⁴

Deste modo, enquanto sujeito, a consciência de si é “a mediação consigo mesmo do tornar-se-outro”, e assim realiza seu conceito. Mediante este *dever* duplicado – no qual a consciência suprassume o seu ser-Outro – consciência de si na verdade é *desejo*.¹⁸⁵ Segundo Hyppolite, “o desejo deve referir-se ao desejo e, como tal, encontrar-se no ser, deve encontrar-se e ser encontrado, aparecer-se como um outro desejo e aparecer a um outro desejo”¹⁸⁶, de modo que a existência do Outro, não apenas é legitimada, como consiste numa condição da consciência de si;

A condição da consciência de si é a existência de outras consciências de si; o desejo não pode se pôr no ser, atingir uma verdade, e não pode permanecer somente no estágio subjetivo da certeza, sem que a vida se manifeste como um outro desejo.

Neste grau de desenvolvimento da consciência de si já se encontra o conceito de espírito, justamente por conta dessa substancialidade viva que é o sujeito. Neste sentido, é preciso ressaltar o fato de que, enquanto sujeito, o Eu deixa para traz a “tautologia inerte” do *Eu* = *Eu*, posto que esta relação de identidade imediata não corresponde mais ao seu objeto, de

¹⁸⁴ HYPOLITE, J., “Da consciência de si natural à consciência de si universal”. In. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. Trad. Andrei José Vaczi, Denílson Soares Cordeiro, Gilberto Tedéia, Luis Sérgio Repa, Rodnei Antônio do Nascimento, com a coordenação de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 178.

¹⁸⁵ “O Eu simples é esse gênero, ou o Universal simples, para o qual as diferenças não são nenhuma, somente enquanto ele é a essência negativa dos momentos independentes formados. Assim a consciência-de-si é certa de si mesma, somente através do suprassumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é desejo. Certa da nulidade desse Outro, põe para si tal nulidade como sua verdade; aniquila o objeto independente, e se outorga, com isso, a certeza de si mesma como verdadeira certeza, como uma certeza que lhe veio-a-ser de maneira objetiva.” Cf. HEGEL, G W F., “A verdade da certeza de si mesmo”, §174. In. *Fenomenologia do espírito – vol. I*. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen; Petrópolis, 1992, p.124.

¹⁸⁶ HYPOLITE, J., “Da consciência de si natural à consciência de si universal”. In. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. Trad. Andrei José Vaczi, Denílson Soares Cordeiro, Gilberto Tedéia, Luis Sérgio Repa, Rodnei Antônio do Nascimento, com a coordenação de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 178.

maneira que o *Eu* é “Eu posto no ser da vida e não mais o Eu se pressupondo.”¹⁸⁷ Assim, posto no ser da vida que é o espírito, o *Eu* enquanto sujeito chegará à sua verdadeira unidade, isto é, tornar-se-á um *Eu* que é *Nós*, *Nós* que é *Eu*.

Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é esse espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição - a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes - é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu. A consciência tem primeiro na consciência-de-si, como no conceito do espírito, seu ponto-de-inflexão, a partir do qual se afasta da aparência colorida do aquém sensível, e da noite vazia do além supra-sensível, para entrar no dia espiritual da presença.¹⁸⁸

Diferentemente do visar da consciência natural e da percepção, o desejo da consciência de si não se dirige aos objetos sensíveis, mas sim ao desejo de uma outra consciência de si, o que significa que, o *Eu* não se constitui mais sob a forma insular do indivíduo transcendental que se apossa arbitrariamente do mundo, mas se encontra totalmente mediatizado. No plano da objetividade, isso significa que a satisfação de suas necessidades (*Bedürfnis*), sobretudo a efetivação de sua liberdade é mediada pelo agir do Outro. O que nos permite dizer em primeiro lugar, que o *Eu* enquanto sujeito é necessariamente um ser *social*, e em segundo lugar que a efetivação de sua liberdade está condicionada a uma luta de vida ou morte.

Realizado todo esse trajeto, podemos retomar os termos do adendo ao § 387, da *ECF*, e entender de maneira precisa, que a razão que “forma a natureza substancial do espírito¹⁸⁹” é a razão enquanto *sujeito*. Visto que, o sujeito, tal como é concebido por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, consiste nesta substancialidade viva, cujo vir-a-ser é o movimento pelo qual o espírito suprassume suas oposições.

¹⁸⁷ HYPOLITE, J., “Da consciência de si natural à consciência de si universal”. In. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. Andrei José Vaczi, Denílson Soares Cordeiro, Gilberto Tedéia, Luis Sérgio Repa, Rodnei Antônio do Nascimento, com a coordenação de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 178.

¹⁸⁸ HEGEL, G W F., “A verdade da, certeza de si mesmo”, §177. In. *Fenomenologia do espírito* – vol. I. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Efen; Petrópolis, 1992, p.125 e 126.

¹⁸⁹ HEGEL, G W F. ”O Espírito Subjetivo”, §387, *Adendo*. In. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 41.

À Guisa de Conclusão

‘Enquanto tu não tens isso,
Este: Morrer e vir-a-ser!
Tu tens apenas um hóspede infeliz
Sobre a terra escura.’¹⁹⁰
J. W. Goethe, *Anseio Abençoado*
(1815).

No adendo ao §387, da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel identifica que o espírito e a razão estão essencialmente relacionados – tal como o corpo e o peso, e como a vontade e a liberdade – de modo que, a razão forma a natureza substancial do espírito. Para chegar a esta figura, o espírito teve de percorrer uma jornada na qual se engendrou uma forma específica de *kénosis moderna*¹⁹¹, isto é, um processo de dessubstancialização do mundo e do próprio homem.

Influenciados pela leitura de Jean Hyppolite, tratamos de pensar a filosofia do espírito enquanto uma “filosofia da vida da consciência”¹⁹², sobretudo para acompanhar como esse processo de dessubstancialização aparece no interior da *Fenomenologia do Espírito*, o que nos permitiu compreender que, do ponto de vista fenomenológico, esse *esvaziamento de si* corresponde ao processo no qual a consciência de si chega à verdade de si mesma. Tudo se

¹⁹⁰ “Und solang du das nicht hast,/Dieses: Stirb und Werde!/Bist du nur ein trüber Gast/Auf der dunklen Erde.” [Tradução nossa] GOETHE, J W. *Selige Sehnsucht* .

¹⁹¹ Cf. Nota 152.

¹⁹² HYPOLITE, J., “A Fenomenologia na Enciclopédia”. In. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. Trad. Andrei José Vaczi, Denílson Soares Cordeiro, Gilberto Tedéia, Luis Sérgio Repa, Rodnei Antônio do Nascimento, com a coordenação de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p.78.

passa como se “morte e vir a ser” circunscrevessem um novo lugar para a vontade do *Eu*, como se no abismo sombrio a infelicidade da autoconsciência pudesse experimentar a necessidade de uma forma de reversibilidade – *Umkehrung, conversão* na qual o *Eu* foge de si mesmo ao buscar-se em si mesmo.

DA ATIVIDADE CRIADORA DO ESPÍRITO

No encaminhamento deste estudo, tratamos de algumas determinidades apresentadas pertinentes às figuras da consciência – mais precisamente o conhecimento sensível, a percepção e o entendimento. Assim, nestas considerações à guisa de conclusão, o arco que se constitui desde estas figuras, sobretudo a do entendimento, até a bela alma, será utilizado na instância do *para nós*, o que implica na dimensão especulativa das mesmas.

Levanta-se, pois, essa cortina sobre o interior e dá-se o olhar do interior para dentro do interior: o olhar do homônimo não-diferente que a si mesmo se repele, e se põe como interior diferente; mas para o qual também se dá, imediatamente, a não-diferenciação dos dois - a consciência-de-si. Fica patente que por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver; a não ser que nós entremos lá dentro - tanto para ver como para que haja algo ali atrás que possa ser visto.¹⁹³

Quando a consciência de si se purifica a tal ponto que chega à verdade de si mesma, isto é, quando ela emerge em seu devir sob a forma de uma racionalidade vivente, estamos diante da primeira figura do espírito. Conforme vimos no capítulo anterior, esta primeira figura do espírito – que é implicada por sua imediatez – é o resultado de um processo de dessubstancialização do mundo e do próprio *Eu*. Nos novos tempos, dá-se a esta figura o nome de *indivíduo*.

Nos termos em que é concebido pelo idealismo transcendental, o indivíduo, ou o *Aufklärer* – figura mais desenvolvida do *Eu* transcendental – é “a consciência-de-si retomada ao seu mais íntimo, para o qual desvanece toda a exterioridade como tal; retornada à intuição do 'Eu = Eu', em que esse *Eu* é toda a essencialidade e ser-aí.”¹⁹⁴ Isso significa dizer que o indivíduo *transcendental* – plenamente desubstancializado nos novos tempos – é absoluta

¹⁹³ HEGEL, G W F., “Força, e entendimento; Fenômeno e mundo supra-sensível”, §165. In. Fenomenologia do espírito – vol. I. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Efen; Petrópolis, 1992, p.118.

¹⁹⁴ HEGEL, G W F., §657, “A boa consciência a bela alma, o mal e o seu perdão”. In. Fenomenologia do espírito – vol. II. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Efen; Petrópolis, 1992, p.133.

certeza de si mesmo. Segundo Hegel, essa primeira figura do espírito é a mais pobre, justamente por não lhe restar nada além da absoluta certeza de si.

A consciência, refinada até essa pureza, é a sua figura mais pobre; e a pobreza, que constitui seu único patrimônio, ela mesma é um desvanecer; essa absoluta *certeza* em que a substância se dissolveu, é a absoluta *inverdade*, que colapsa dentro de si; é a *consciência-de-si* absoluta em que a *consciência* afunda.¹⁹⁵

Ora, identificar indivíduo como um desvanecer é o mesmo que revelar seu caráter abstrato, uma vez que o indivíduo é esta figura vazia que nega legitimidade a qualquer determinação que não tenha sido positivada por ele mesmo, e, ao mesmo tempo, se constitui como um receptáculo de todas as representações.

Sem dúvida [isso se dá] de modo que os diversos momentos, pelos quais ela é real, ou é ainda consciência, não são *para nós* esses puros extremos; ao contrário, o que ela é para si, e o que para ela é *em si*, e o que para ela é *ser-aí*, se volatiliza em abstrações, que para a consciência não têm mais nenhuma firmeza, nenhuma substância; e tudo o que até agora era essência para a consciência, retrocedeu nessas abstrações.¹⁹⁶

Com fundamento nesta absoluta certeza de si mesmo, o indivíduo é seguro não apenas de encontrar a si mesmo no mundo, mas de que este mundo *deve ser*¹⁹⁷ amistoso para com ele. O *dever ser* (*das Sollen*) é uma idéia central para a concepção kantiana de moralidade, visto que expressaria a necessidade moral – o que na filosofia prática kantiana significa o mesmo que uma necessidade racional – de uma determinada ação. Decerto, a crítica que Hegel faz à moral seria objeto de outro estudo, de modo que, não seria possível tratar de esmiuçá-la nessas considerações a guisa de conclusão. Entretanto, é válido apontar um ou outro elemento referente a esta crítica, que nos permitiria circunscrever ainda mais a importância que a distinção que Hegel faz entre indivíduo e sujeito toma nesse debate.

Sabe-se que, na língua alemã, verbo *sollen* é etimologicamente relacionado com o substantivo *Schuld* que originariamente possuía o sentido de obrigação, mas que

¹⁹⁵ Idem.

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ “Assim o espírito é *certeza de si mesmo, pura e simplesmente universal, absolutamente sem oposição*. Possui portanto a segurança de que no mundo encontrará a si mesmo, de que o mundo deve ser amistoso para com ele; e de que, assim como Adão disse de Eva que era carne de sua carne, assim também o espírito tem de buscar no mundo razão de sua própria razão.” Cf. HEGEL, G W F. “O Espírito”, §440, *Adendo*. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 211.

contemporaneamente se traduz em português por culpa, delito, dívida, responsabilidade. Isto nos permite antecipar a ideia de que, na língua alemã, dever ser (*das Sollen*) está essencialmente ligado à ideia de *destino*. Posto nos termos do adendo ao §440, da *ECF*, isto significa que a primeira figura do espírito, ou o indivíduo, se assegura de que o mundo deve ser amistoso para com ele, na medida em que toma tal relação de conformidade não apenas como um dado, mas como seu destino. Assim, o indivíduo postula essa conformidade do mundo como seu direito universal.

A celebre questão *da origem do mal* no mundo surge do ponto de vista do prático-formal, pelo menos na medida em que se entende por mal, antes de tudo, somente o desagradável e a *dor*. O mal não é outra coisa que a não-conformidade do *ser ao dever-ser*.¹⁹⁸

De acordo com o que vimos em determinado momento do capítulo passado, o indivíduo é obrigado a apossar-se do mundo por meio de representações universais, o que nos permite entender o trecho supracitado da seguinte forma: do ponto de vista prático-formal o *mal* consiste na não conformidade do mundo exterior com a representação que o indivíduo faz do mesmo.

A *certeza* absoluta de si mesma muda-se assim para ela, como consciência, imediatamente em um som que esmaece na objetividade do seu ser-para-si. Mas esse mundo criado é sua *fala*, que ela escutou de modo igualmente imediato, e cujo eco apenas lhe retorna.¹⁹⁹

Neste trecho do §457, da *FE*, o mundo criado pelo indivíduo aparece como a *fala*, o que significa dizer que este mundo é produto advindo de seu agir abstrato, isto é, consiste numa representação do mundo. Eis que, o trecho supracitado também nos remete à imagem que serve de ponto de partida do *Systemprogramm* “o mais antigo programa sistemático do idealismo alemão”, a saber, um mundo inteiro que é concebido de imediato pelo indivíduo declarado livre e imediatamente consciente de si.

¹⁹⁸ HEGEL, G.W.F. "O Espírito", §472. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 267.

¹⁹⁹ HEGEL, G W F., §657, “A boa consciência a bela alma, o mal e o seu perdão”. In. Fenomenologia do espírito – vol. II. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen; Petrópolis, 1992, p.134.

A primeira Ideia é naturalmente a representação de mim mesmo como um ser absolutamente livre. Com o ser livre, consciente de si, surge ao mesmo tempo um mundo inteiro – do nada –, a única verdadeira e cogitável criação a partir do nada.²⁰⁰

Decerto, o indivíduo representa o mundo de modo que todos os seus elementos não entrem em contradição com os postulados da razão prática. Todavia, pra sustentar tal *juízo* o indivíduo toma a si mesmo como critério de medida para estabelecer a oposição entre o *bem* e o *mal*, e se autodetermina como boa-consciência, como *bela alma* (*schöne Seele*).

O objeto vazio, que para si produz, enche-o assim com a consciência de sua vacuidade; seu agir é o anelo que somente se perde no converter de si mesmo em objeto carente-de-essência. Ultrapassando essa perda e tornando a cair em si, encontra-se somente como perdido. Nessa transparente pureza de seus momentos arde, infeliz, uma assim-chamada *bela alma* consumindo-se a si mesma, e se evapora como uma nuvem informe que no ar se dissolve.²⁰¹

Na imediatez do indivíduo, a *bela alma* apresenta as mesmas determinidades que são próprias dessa figura do espírito, sobretudo a *fixidez* e a unilateralidade que decorre da mesma. Por outro lado, enquanto *bela alma*, o indivíduo se apresenta como uma figura moral, na medida em que seu agir é regido pela oposição entre o *dever ser interior* e o mundo exterior do *Ser-aí*. Deste modo, o indivíduo “vive na angústia de manchar a magnificência de seu interior por meio da ação e do ser-aí; para preservar a pureza de seu coração, evita o contato da efetividade.”²⁰²

Em outras palavras, enquanto permanece encerrada em sua fixidez, a *bela alma* é carente de efetividade, sendo que esta carência é decorrente de sua imediatez, isto é, de sua carência de mediação. Assim, a topografia representativa desse mundo interior assume a forma de um labirinto, na medida em que aprisiona o espírito neste estado de completa inefetividade. Nestes termos, a *extrusão* (*Entäußerung*) de si se torna necessária para que o espírito possa efetivar a própria liberdade. Como se sabe, a palavra alemã *Entäußerung* é etimologicamente associada ao termo grego *kénosis*, tendo, portanto, um sentido originalmente teológico.

²⁰⁰ SCHELLING, F W J. “O “Programa Sistemático””, In. Obras escolhidas/Friedrich von Schelling. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Nova Cultural, 1989. 3ª ed.

²⁰¹ HEGEL, G W F., §658, “A boa consciência a bela alma, o mal e o seu perdão”. In. Fenomenologia do espírito – vol. II. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen; Petrópolis, 1992, p.134.

²⁰² Idem.

Que, sendo em forma de Deus, não teve por usurpação ser igual a Deus, Mas esvaziou-se a si mesmo, tomando a forma de servo, fazendo-se semelhante aos homens;²⁰³

Nota-se que, diante do fato de a extrusão se apresentar como necessária ao espírito que carece de efetividade, podemos dizer que tal necessidade desvela uma insuficiência do processo moderno de dessubstancialização do homem, uma vez que falta a esta figura do espírito a força “extrusar-se para [tornar-se] ser e converter-se em efetividade”²⁰⁴, isto é, falta à *bela alma* “a força para se fazer coisa e para suportar o ser.”²⁰⁵ Deste modo, podemos antecipar a ideia de que – enquanto aprisionado na fixidez do indivíduo – o espírito estaria fadado a um *destino trágico*.

A bela alma, carente-de-efetividade, vive na contradição entre seu puro Si e a necessidade que ele tem de extrusar-se para [tornar-se] ser e converter-se em efetividade, na *immediatez* dessa oposição consolidada; uma *immediatez* que é só o meio-termo e a reconciliação da oposição elevada à sua abstração pura, e que é o puro ser ou o vazio nada. Essa bela alma portanto, como consciência dessa contradição de sua *immediatez* não-reconciliada, é transtornada até à loucura, e definha em física nostálgica.

Como se pode ver, a *fala* aparece não apenas como produto, mas também como o meio pelo qual o indivíduo age no mundo exterior – o que por si mesmo já configura um indício do caráter abstrato de tal agir – na medida em que se apossa do mundo mediante uma reconciliação forçada, cujo critério de medida é o *dever-ser*, e o fundamento é uma representação moral. Entretanto, justamente por conta de sua fixidez e carência de mediação, o agir do indivíduo também carece de efetividade, o que, em termos políticos, significa que tal agir – apesar de sua natureza arbitrária, unilateral – acaba por apresentar um caráter *programático*.

Como na ação, em geral, o operante alcança a intuição de *si mesmo* na objetividade, ou o sentimento de si mesmo em seu ser-aí, e assim chega ao gozo, - do mesmo modo o juízo sabe o interior como impulso para a felicidade própria, mesmo que ela só consista na vaidade moral interior, no gozo da consciência da própria excelência, e na prelibação da esperança de uma felicidade futura.²⁰⁶

²⁰³ Notemos como este trecho da epístola de Paulo ao Filipenses aparece na tradução alemã do Novo Testamento, feita por Lutero “Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich.” Cf. Filipenses 2:6-7

²⁰⁴ HEGEL, G W F., §668, “A boa consciência a bela alma, o mal e o seu perdão”. In. Fenomenologia do espírito – vol. II. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Efen; Petrópolis, 1992, p.140.

²⁰⁵ HEGEL, G W F., §658, “A boa consciência a bela alma, o mal e o seu perdão”. In. Fenomenologia do espírito – vol. II. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Efen; Petrópolis, 1992, p.134.

²⁰⁶ HEGEL, G W F., §665, “A boa consciência a bela alma, o mal e o seu perdão”. In. Fenomenologia do espírito – vol. II. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Efen; Petrópolis, 1992, p.138.

O indivíduo transcendental é a primeira figura do espírito, e como tal aparece implicado pela própria imediatez. Enquanto primeira figura do espírito, o indivíduo põe-se de duas formas distintas, nas duas esferas que o constitui: no primeiro momento, enquanto subjetividade põe-se como *intuição* – micro figura que corresponde ao primeiro grau de desenvolvimento *inteligência* –; para em seguida, enquanto objetividade põe-se como *sentimento* prático. Segundo Hegel, a *intuição* corresponde ao primeiro grau de desenvolvimento *inteligência*²⁰⁷, assim como o *sentimento prático* corresponde ao primeiro grau de desenvolvimento da *vontade*²⁰⁸.

O espírito – cuja natureza substancial é formada pela razão – é a unidade do subjetivo e do objetivo, todavia, assim como seus graus precedentes, ele surge implicado pela própria imediatez. Segundo Hegel, nesta imediatez “o espírito não é *verdadeiramente* espírito”²⁰⁹, isto porque, neste momento de seu progredir, a oposição entre subjetivo e objetivo, ou ainda, a oposição entre o mundo ideal da interioridade e o mundo exterior ainda não foi efetivamente supressumida²¹⁰. Ademais, vimos que a fixidez absoluta com a qual o indivíduo transcendental representa a si mesmo faz com que o agir desta primeira figura do espírito – ainda carente de efetividade – se apresente sob a forma de um *abstracionismo*.

O espírito subjetivo é produtor: mas são formais, suas produções. Para *dentro*, a produção do espírito teórico é somente seu mundo ideal e o adquirir da autodeterminação abstrata em si mesmo. O espírito prático, na verdade, só lida com autodeterminações, com seu material próprio, mas também ainda formal, e, assim, com um conteúdo limitado, para o qual adquire a forma da universalidade. Para *fora*, enquanto o espírito subjetivo é unidade – por isso, também essente – da alma e da consciência, enquanto é uma realidade, ao mesmo tempo, antropológica e conforme à consciência, são seus produtos: no espírito teórico a palavra; no espírito prático, o *gozo* (não ainda ato e operação).²¹¹

²⁰⁷ Cf. HEGEL, G.W.F. “O Espírito”, §445, *Adendo*. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 224.

²⁰⁸ Cf. HEGEL, G.W.F. “O Espírito”, §469, *Adendo*. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 264.

²⁰⁹ HEGEL, G W F. “O Espírito”, §441, *Adendo*. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 213.

²¹⁰ “Os dois modos do espírito são formas da razão; pois tanto no espírito teórico como no espírito prático — embora por caminhos diversos — se produz aquilo em que a razão consiste: uma unidade do subjetivo com o objetivo. Ao mesmo tempo, contudo, aquelas formas duplicadas do espírito subjetivo têm em comum, uma com a outra, a falha de que em ambas se parte da aparente *separação* do subjetivo e do objetivo, e a unidade dessas determinações opostas deve ser previamente produzida. Essa falha reside na natureza do espírito, pois o espírito não é um essente, algo imediatamente perfeito, mas é ante o que se produz-a-si-mesmo, a atividade pura: [é o] supressumir da pressuposição em si feita por ele mesmo, da oposição entre o subjetivo e o objetivo.” Cf. HEGEL, G.W.F. “O Espírito”, §443, *Adendo*. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 217.

²¹¹ HEGEL, G.W.F. “O Espírito”, §444. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 217 e 218.

Em outras palavras, o indivíduo transcendental é por excelência a figura do espírito caracterizada por uma primazia despótica²¹² do *entendimento*, na medida em que não reconhece a legitimidade de nenhum objeto que não seja fruto de seu próprio pensar.

Para o entendimento, a dificuldade consiste em libertar-se da separação, entre as faculdades da alma, uma vez que ela foi feita arbitrariamente: [entre] o sentimento e o espírito pensante; e em chegar à representação de que no homem só há *uma* razão, no sentimento, no querer e no pensar. Unida a isso, encontra-se aí uma dificuldade, de que as ideias, que pertencem unicamente ao espírito pensante – Deus, o direito, a eticidade – , também podem ser *sentidas*.²¹³

Nestes termos, isto é, limitada aos domínios do entendimento, a razão parece se converter em uma espécie de maquinaria cujo objetivo é representar o mundo exterior de maneira que este *deva estar* em concordância com sua lei interior. Do mesmo modo, no que diz respeito ao agir do espírito, também podemos verificar uma primazia do espírito teórico, na medida em que a *palavra* parece ser tomada como suficiente para resolver a carência de efetividade. Tudo se passa como se o mero ato declaratório conferisse efetividade à liberdade de uma consciência de si que acabara de emergir, o que, segundo Paulo Arantes, se desdobraria numa *redução discursiva* que seria operada pelos jovens hegelianos de esquerda.

Essa *redução discursiva* (último avatar, às avessas, do formalismo assinalado por Hegel), de cunho nominalista, encontrará em Stirner sua forma acabada e no paradoxo, sua arma crítica mais eloquente. A rigor, trata-se, no caso, de um rebatimento integral do pensamento clássico sobre o plano uniforme do fraseológico, tendo como projeção o paradoxo do nome (de todos os nomes) que, por antífrase, também é uma frase.²¹⁴

Nas *Teses Ad Feuerbach*, mais precisamente na Tese I, Marx identifica tal redução como o principal defeito de todo o materialismo que, logo mais, na Tese X, será identificado como velho materialismo, e posteriormente, como um materialismo vulgar.

O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do *objeto* [*Objekt*] ou da *contemplação*, mas

²¹² “O despotismo é a unidade sintética, carente-de-conceito, do reino real e desse reino ideal; - uma essência inconsistente e peregrina.” Cf. HEGEL. G W F., “O Iluminismo: A luta do Iluminismo contra a superstição”, §542. In. Fenomenologia do espírito – vol.II. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Efen; Petrópolis, 2008, pg68.

²¹³ HEGEL, G.W.F., “O Espírito”, §471. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 266.

²¹⁴ ARANTES, P.E., “Entre o nome e a frase”. In. Ressentimento da Dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel: antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã, p. 397.

não como *atividade humana sensível*, como *prática*; não subjetivamente.²¹⁵

No trecho em que acabamos de ler, Marx identifica no pensamento dos jovens hegelianos de esquerda uma carência de mediação, carência esta que, se estivermos certos, compõe justamente o núcleo da *redução discursiva* do nominalismo do séc. XIX analisada por Paulo Arantes, no texto *Entre o Nome e Frase*. Ora, a mediação à qual Marx correlata à *prática* nada mais é do que o *sujeito*.

Para Hegel, o *sujeito* é uma substância viva que se apresenta como “a mediação consigo mesmo do tornar-se-outro”, o que, de saída, implica dizer que o sujeito é um *dever*, não apenas como vir-a-ser, mas também como vir-a-ser de si mesmo. Desta forma, enquanto sujeito, o espírito extrusa-se da “tautologia inerte” do *Eu = Eu*, ate chegar à sua verdadeira unidade, isto é, tornar-se um *Eu* que é *Nós*, *Nós* que é *Eu*. Dito de outra forma, enquanto sujeito, o *Eu* não se constitui mais sob a forma insular do indivíduo transcendental que se apossa arbitrariamente do mundo, mas se apresenta como a própria mediação, sendo, portanto, uma *intersubjetividade*, o que, por sua vez, implica dizer que no plano da objetividade o *sujeito* é necessariamente um ser *social*.

O *sujeito* é *atividade* da satisfação das tendências, da racionalidade formal, a saber, da transposição da subjetividade do conteúdo – que nessa medida é fim – para a objetividade em que o sujeito se conclui consigo mesmo. O *interesse* [consiste em] que – na medida em que o conteúdo da tendência, enquanto Coisa, se diferencia dessa atividade [que é sujeito] – a Coisa, que se realizou, contenha o momento da singularidade subjetiva e de sua atividade. Por conseguinte, nada se realiza sem interesse.

No que diz respeito ao agir do espírito teórico, o *sujeito* é o movimento no qual o espírito suprassume as oposições que apareciam como absolutas e necessárias ao indivíduo plenamente determinado por sua fixidez. No que diz respeito ao agir do espírito prático, o *sujeito* é a atividade por meio da qual as prefigurações subjetivas da vontade atingem o solo da objetividade. Deste modo, contrariamente ao indivíduo para o qual a unidade entre o espírito prático e o espírito teórico se dá apenas de modo formal, enquanto sujeito, o espírito “sabe a sua liberdade, conhece que sua *subjetividade* constitui, em sua verdade, a própria *objetividade absoluta*, e não se apreende simplesmente *em si* mesmo como ideia, mas se produz como um

²¹⁵ MARX, K., “Ad Feuerbach”, Tese I. In. A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846) / Karl Marx, Friedrich Engels; supervisão editorial, Leandro Konder; tradução, Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Calvini Martorano. – São Paulo: Boitempo, 2007, p. 533.

mundo, exteriormente *presente*, da liberdade.”²¹⁶ Isto nos remete à seguinte questão: Naquela busca-de-si que é ao mesmo tempo fuga-de-si em que instância se poderia afirmar algo como uma desalienação que corresponde à configuração da consciência como *Eu reencontrado*?

Uma vez que a realização da liberdade enquanto autoconsciência demanda que o espírito realize uma completa experiência de si na qual o *saber* e a *vontade* não podem ser dissociados, podemos enfim dizer que ao espírito que busca efetivar à própria liberdade, não há outro caminho do que sacrificar o *Eu* mediante a completa extrusão de si.

Trata-se do “morra e venha a ser²¹⁷” do divino que, assim, é idêntico ao homem: Deus se faz homem e o homem se faz Deus. O Deus-homem se torna homem-Deus, mas o momento da dor de da subjetividade é aquele em que o Si, havendo-se posto em sua absoluta certeza de si, já não encontra senão sua própria finitude, e perdeu-se a si mesmo no finito. Tal alienação, entretanto, é necessária para que o Si se torne o que ele é imediatamente.²¹⁸

Nestes termos, chegamos à formulação da seguinte hipótese: longe de ser o *sujeito* a negação da sociedade, é no sujeito, ao contrário, que é preciso encontrar lugar para a *liberdade* e a *sociedade*; o sujeito é a primeira esfera da sociedade.

²¹⁶ HEGEL, G.W.F. “O Espírito”, §444, *Adendo*. In. Enciclopédia das ciências filosóficas. – Vol. III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; p. 217 - 219.

²¹⁷ A evidência dada aqui à expressão em francês “*meurs et deviens*” – que aparece em destaque neste trecho do texto de Hyppolite – se deve à hipótese de parecer haver uma correspondência semântica desta com a expressão do romantismo alemão “*Stirb und Werde*”, utilizada por Goethe na canção “*Selige Sehnsucht*”. Cf. Epígrafe destas considerações finais.

²¹⁸ HYPOLITE, J., “A ação trágica. O Si como operação”. In. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. Trad. Andrei José Vaczi, Denílson Soares Cordeiro, Gilberto Tedéia, Luis Sérgio Repa, Rodnei Antônio do Nascimento, com a coordenação de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p.374 e 375.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE HEGEL

HEGEL, G W F., *Werke in 20 Bänden* (baseada na edição de 1832-1845), Eva Moldenhauer e Karls Markus Michel (orgs). Frankfurt AM Main, Suhrkamp, 1971-1979.

_____, *Ciência da Lógica* (excertos). Seleção e tradução Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarola, 2011.

_____, *Ciencia de la Lógica*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo; 5ª Edición castellana: Ediciones Solar S.A., 1982.

_____, *Enciclopédia das ciências filosóficas*. – Vols. I, II, III. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado; São Paulo: Loyola, 1995.

_____, *Fenomenologia do espírito*, Vols. I e II. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen; 2ª ed. Petrópolis, 1992.

_____, *Filosofia da história*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed., reimpressão - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

_____, *Filosofia do Direito. Introdução à Filosofia do Direito*. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, Trad. Marcos Müller. IFCH/UNICAMP Setor de Publicações, Agosto de 2005.

_____, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. Terceira Parte: A Eticidade. Segunda Seção: A Sociedade Civil*. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, n.6, outubro de 2003, Trad. Marcos Lutz Müller. Campinas, IFCH/UNICAMP, 2003.

_____, *Prefácio à “Filosofia da religião” de Hinrichs [1822] – [Sobre fé e razão]*. Coleção: Textos Clássicos de Filosofia. Trad. Artur Morão. Universidade da Beira Interior Covilhã, 2011.

_____, “Prefácio”. In: *Princípios da Filosofia do Direito*, Trad. Orlando Vitorino. 1ª ed., 3ª tiragem – São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ABREVIACÕES

CA – *Constituição da Alemanha*

CL – *Ciência da Lógica*

COR – *Correspondência*

DAW – *Ata dos debates da Assembléia de Wurtemberg*

DN – *Das maneiras de tratar cientificamente do direito natural*

DS – *Diferença entre os sistemas de Fichte e de Schelling*

EC – *Sobre a essência da crítica filosófica em geral*

ECD – *O espírito do cristianismo e seu destino*

ECF – *Enciclopédia das ciências filosóficas*

FE – *Fenomenologia do espírito*

FI – *Fragmentos ienenses*

FS – *Fé e Saber*

ILT – *Lineamentos fundamentais da filosofia do direito*, edição Ilting

LE – *Lições de estética*

LFH – *Lições de filosofia da história*
LHF – *Lições de história da filosofia*
MW – *Manuscritos Wannemann dos Princípios da filosofia do direito*
PF – *Propedêutica filosófica*
PFD – *Lineamentos fundamentais da filosofia do direito*
EFR – *Prefácio à filosofia da religião de Hinrichs*
QPA – *Quem pensa abstratamente?*
REF – *Reformbill*

ALIGHIERI, D. *A Divina Comédia: Inferno, Purgatório e Paraíso*. Tradução e notas de Ítalo Eugênio Mauro. Em português e italiano (original). Editora 34, São Paulo, 1999.

ARANTES, P.E., *Hegel – a ordem do tempo*, Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho; São Paulo, Hucitec / Polis, 2000.

_____, *Ressentimento da Dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel: antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã*; São Paulo, Paz e Terra, 1996.

_____, *Um Departamento Francês de Ultramar*. 1. ed. São Paulo: PAZ E TERRA, 1994.

AUERBACH, E. *Mimesis: a representação da realidade na literatura Ocidental*. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BENJAMIN, W. *Obras escolhidas — Vol.I Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet; Prefácio Jeanne Marie Gagnebin São Paulo: Brasiliense, 1985.

BERTRAND, P. “Le sens du tragique chez Hegel”. In. *Revue de Métaphysique et de Morale*, abril 1940.

BOURGEOIS, B., *Le droit naturel de Hegel – Commentaire*; Paris, Vrin, 1986.

_____, *La Pensée Politique de Hegel*; Paris, Vrin.

DERANTY, J.-P., *Genèse des Grundlinien der Philosophie des Rechts: traduction et commentaire de la première leçon de Hegel sur la philosophie du droit, Heidelberg 1817-1818 (manuscrit Wannemann)*; tese de doutorado, Université de Paris-Sorbonne, março de 1998; mimeo, tradução, tomos 1 e 2.

ESPINOSA, Bento de. *Ética*. Tradução Joaquim de Carvalho; Joaquim F. Gomes; António Simões. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 1992.

GALENO, *Opera quae existant*; Leipzig, Kühn, 1821-1833.

GOETHE, W. *Fausto: uma tragédia – Parte I*, Trad. Jenny Klabin Segall; São Paulo, 2004.

HYPOLITE, J., *Figures de la pensée philosophique: écrits, 1931-1968*. Paris: PUF, 1991 [1971], tomo 1.

HYPOLITE, J., *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. Andrei José Vaczi, Denílson Soares Cordeiro, Gilberto Tedéia, Luis Sérgio Repa, Rodnei Antônio do Nascimento, com a coordenação de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

KANT, I, *O Conflito das faculdades*. Trad. A. Mourão; Lisboa, Edições 70, 1993.

_____, *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. P. Quintela; Lisboa: Edições 70, 1986.

_____, “Que significa orientar-se no pensamento?” In: KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 39-55.

- _____, “Que significa orientar-se no pensamento”. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.
- _____, “Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo?” In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990. P.11-19.
- _____, “Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento?” In: *Kant: Textos seletos*. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____, *Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*. Trad. R. Naves e R. Terra; São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____, *Crítica da Razão Pura*, Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Frandique Morujão; 5ª ed. – Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____, *Crítica da Razão Pura*, Trad. Valério Rohden e U. B. Moosburger. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KOJÈVE, A., *Introdução à leitura de Hegel: aulas sobre a fenomenologia do Espírito ministradas de 1933 a 1939 na École Pratique des Hautes Études*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002. (17)
- MAQUIAVEL, N., *Mandrágora*. In: *Tutte le opere*; Florença, Sansoni Editore, 1992.
- MARX, K. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)* / Karl Marx, Friedrich Engels; supervisão editorial, Leandro Konder; tradução, Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Calvini Martorano. – São Paulo: Boitempo, 2007.
- RITTER, J., *Hegel et la Révolution française*. Paris: Beauchesne, 1970. ROGOZINSKI, J., *O dom da lei: Kant e o enigma da ética*, São Paulo: Paulus, 2009.
- ROSA FILHO, S., *Eclipse da Moral: Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo*. São Paulo: Discurso Editorial: Editora Barcarolla, 2009.
- ROSENFELD, D. L. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- ROSENZWEIG, F., *Hegel e o Estado*, São Paulo: Perspectiva, 2008. SANTOS, J. H.. *O trabalho do negativo*. São Paulo: Loyola, 2007. WEBER, T., *Hegel: Liberdade, Estado e História*. Petrópolis: Vozes, 1993. TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola 2005. TAYLOR, Charles. *As fontes do self*. São Paulo: Loyola, 1997
- SCHELLING, F.W. J. “System des transzendentalen Idealismus”. In *Schellings Sämtliche Werke (SW)*, Frankfurt am Main 1985, S.395-702.
- TERRA, Ricardo R., “Especificidade do Direito”. In: *A política tensa*; São Paulo: Iluminuras, 1995.
- VAZ, H. C. L., “A significação da Fenomenologia do Espírito”. In: *Fenomenologia do espírito – vol. I*. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Efen; Petrópolis, 1992.

BIBLIOGRAFIA DE REFERÊNCIA:

- AZEVEDO, Francisco Ferreira dos Santos. *Dicionário analógico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral; Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- SPERBER, Monique Canto. *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

