

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO

THIAGO FERREIRA LION

O FUNDAMENTO DO ESPECULATIVO:

**Hegel e o *Conceito* como vida, seu desenvolvimento na linguagem e sua
realização nas primeiras formas sociais.**

SÃO PAULO

2018

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DE SÃO PAULO - UNIFESP**

O FUNDAMENTO DO ESPECULATIVO:

Hegel e o *Conceito* como vida, seu desenvolvimento na linguagem e sua realização nas primeiras formas sociais.

Tese entregue ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Sílvio Rosa Filho

THIAGO FERREIRA LION

SÃO PAULO - 2018

AGRADECIMENTOS

Registro aqui meu sincero agradecimento às pessoas e instituições que, de um modo ou outro, foram importantes para o desenvolvimento da pesquisa que aqui apresento. Primeiramente agradeço à Universidade Federal de São Paulo e ao governo Lula, responsável pela criação da *Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas* da Universidade, possibilitando que eu realizasse meu Doutorado em Filosofia com professores extremamente qualificados e de maneira gratuita.

Ao Professor Silvio Rosa, meu orientador e amigo, agradeço pela riqueza dos ensinamentos, não apenas aqueles sem os quais o progresso na compreensão da teoria hegeliana seria muito mais lento, mas também os que extrapolam muito o âmbito teórico, constituindo verdadeiras lições para a vida. Ao professor Frieder Otto Wolf, agradeço pelo convite e por sua calorosa recepção na *Freie Universität Berlin*, onde tive em 2017, com o apoio da *CAPES*, a felicidade de realizar um estágio doutoral. Agradeço aos professores Rodnei Nascimento e Denilson Cordeiro, que me deram valiosas recomendações ao participarem de minha banca de qualificação, resultando em uma transformação completa do trabalho previamente entregue.

À Jéssica Luz Menegatti, agradeço por ter sido minha grande interlocutora nos últimos anos, indispensável não somente por sua atenta revisão deste trabalho, mas principalmente na discussão das questões teóricas que nele resultaram. Aos meus amigos Giovanni Zanotti Francisco Corrêa e Daniela Olorruama, pela constante presença e discussão de ideias filosóficas. Aos meus amigos da carreira de *Especialista em Políticas Públicas*, especialmente Leandro Salvador, Tiago Freitas e Rodrigo Romeiro, agradeço pelo convívio e discussão de diversos temas, que sem dúvida se encontram refletidos nesse trabalho. Também aos membros do grupo *Dialética Hegel e Marx no Facebook*, e em especial a Jeff Almeida, Cláudio Duarte, Denis Reis e Márcio Torouco, agradeço pelas animadas e produtivas discussões em torno desses pensadores. Ao pessoal do Fórum Lacaniano, que frequentei no ano de 2016, agradeço por solidificarem meu conhecimento do psicanalista francês, que sem dúvida foi de grande ajuda para a compreensão do pensamento hegeliano. Ao pessoal ligado ao *Centro de*

Estudos da Ideia e Ideologia – CEII, Joelton Nascimento, Silvia Bezerra, Bruno Carvalho, Ramon Frias, José Mauro, Gabriel Tupinambá, agradeço pelos encontros e discussões teóricas e políticas.

Registro meu agradecimento aqui também ao meu orientador de mestrado, Professor Alysson Mascaro, por ter sido o primeiro a me mostrar a filosofia, abrindo um novo caminho para minha vida. Agradeço também a Thiago Calheiros, pela amizade e constante discussão de ideias em meu período de formação intelectual, e à Douglas Barros, por ter me apresentado meu orientador e a Unifesp. Agradeço, por fim, a Daniela Gonçalves, secretária da pós-graduação em filosofia, pela colaboração sempre tão solícita na resolução das questões burocráticas atinentes ao doutorado.

Querer pensar sem palavras, como Mesmer uma vez tentou, aparece como uma desrazão, que tinha levado esse homem, segundo afirmação sua, quase à mania delirante. Mas é também risível ver, no fato de estar o pensamento ligado à palavra, uma deficiência do primeiro e uma desgraça; pois, embora se pense que o inexprimível seja justamente o mais excelente, essa suposição, nutrida pela vaidade, não tem o mínimo fundamento; porque o inexprimível, na verdade, é somente algo turvo, fermentante, que só ganha clareza quando consegue chegar à palavra. A palavra, portanto, dá ao pensamento seu mais digno e mais verdadeiro ser-ai¹

¹ HEGEL, 1995a, § 462. (Werke, 10, p. 280)

RESUMO

Este trabalho visa desmistificar a teoria de Hegel e apresentar o fundamento concreto do pensamento especulativo. Este é analisado aqui não como mero pensar, mas como *desdobramento efetivo da contradição* que é sua condição de existência. Começa-se pelo ser vivo com sua dialética entre corpo e abstração (a vida), para tratar do desenvolvimento da percepção e então adentrar na análise do entendimento operando como sistema de valor linguístico. Por fim veremos essas formas *em ato* nas primeiras estruturas sociais. Dividindo esses momentos torna-se possível isolar aspectos da teoria de Hegel e compará-los com desenvolvimentos centrais de teorias específicas de cada uma dessas áreas (principalmente as de Aristóteles, Marx, Saussure, Jakobson, Lacan, Freud, Mauss, Durkheim e Lévi-Strauss). Tornando-se mais fácil não só afastar as acusações de misticismo, mas também vislumbrar como o pensamento de Hegel pôde antecipar tantos aspectos de teorias posteriores.

Palavras-chave: Hegel, especulativo, dialética, lógica, abstração, contradição, vida, linguística, antropologia, mercadoria.

ABSTRACT

This work aims to demystify Hegel's theory and present the concrete foundation of speculative thought. It is analyzed here not as mere thinking, but as an effective unfolding of the contradiction which is its condition of existence. It begins with the living being with its dialectic between body and abstraction (life), and after deals with the development of perception and then enters into the analysis of the understanding operating as a system of linguistic value. Finally we will see these forms in action in the early social structures. Dividing these moments it becomes possible to isolate aspects of Hegel's theory and to compare them with central developments of specific theories of each of these areas (mainly of Aristotle, Marx, Saussure, Jakobson, Lacan, Freud, Mauss, Durkheim and Lévi-Strauss). It makes it easier not only to dispel the accusations of mysticism but also to glimpse how Hegel's thought could anticipate so many aspects of later theories.

Keywords: Hegel, speculative, dialectic, logic, abstraction, contradiction, life, linguistics, anthropology, commodity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO [p. 11]

PARTE I: VIDA

Cap. 1 – O ENQUADRAMENTO FILOSÓFICO DA QUESTÃO DA VIDA [p. 30]

- a) Como é possível conhecer a vida? A capacidade especulativa de Aristóteles diante das ideias sobre a vida e o entendimento expostas por seus antecessores no *De Anima*. [p. 33]
- b) Kant e a Finalidade Interna Alcançada pela Dialética Transcendental. [p. 45]
- c) Em que nível arqueológico está Hegel? [p. 57]
- d) O especulativo e o problema da busca da “forma originária”: Diferença do ponto de partida pressuposto por Marx em *O Capital* para o pressuposto por Hegel. [p. 68]

Cap. 2 – HEGEL E A VIDA COMO *CONCEITO* [p. 82]

- a) A análise da vida concisamente desenvolvida por Hegel entre os parágrafos 169 e 172 da Fenomenologia do Espírito. [p.83]
 - a.i – a oposição entre infinitude e finitude como base da vida.
 - a.ii - vida como “essência simples do tempo” e como “figura sólida do espaço”.
 - a.iii - unidade e fragmentação do universo na vida, da vida nos seres vivos, e dos seres vivos nos membros: uno e múltiplo.
 - a.iv- vida como ‘inversidade’ nela mesma: a forma básica da dialética entre vida e universo.
- b) A vida analisada pela *Razão Observadora* na *Fenomenologia do Espírito*. [p. 98]
 - b.i – o interior simples da vida como número.
 - b.ii - a diferença do orgânico para o inorgânico.
 - b.iii - a vida como fim em si mesmo.
- c) A lógica e as formas do silogismo: diferença geral da vida para o Espírito. [p. 111]
- d) A consciência animal. [p. 121]
 - d.i – as faculdades da alma e o problema do sentido único a partir de Aristóteles.
 - d.ii – presença de consciência como intencionalidade desde as formas mais simples de vida.
 - d.iii – a origem da oposição consciência e consciência de si no reino animal.

d.iv – oposição consciência x consciência de si como causa do desejo: diferença ‘evolutiva’ do desejo por objetos, pela vida e pela consciência de si.

Cap. 3 – CONCLUSÕES A PARTIR DA ANÁLISE HEGELIANA DA VIDA [p. 142]

- a) A conclusão geral sobre a vida em Hegel, sua estrutura de abstração real que é a forma inicial de toda lógica e o problema da análise da mercadoria diante do Sujeito. [p. 142]
- b) Crítica a Adorno dos *Três Estudos Sobre Hegel*. [p. 151]
- c) A vida se fez verbo, o verbo se fez vida: a confluência de Lebrun e Canguilhem. [p. 168]

PARTE II: ESPÍRITO

Cap. 1 – A PERCEPÇÃO NA PASSAGEM DA VIDA AO ESPÍRITO [p. 178]

- a) Dialética e contradição na percepção: expressão do poder subjetivo de mediação herdado da vida. [p. 182]
- b) O *ser-para-si-de-um-outro* e sua explicação a partir da imagem *Sci-Fi* do cérebro na cuba: a complexa simplicidade das determinações do conceito. [p. 191]
- c) Hegel, Lacan e os primeiros estágios da consciência: complexo de desmame como revelador da falta constitutiva do Eu e o estágio do espelho como mediação imaginária entre a vida e o simbólico. [p. 201]

Cap. 2 – ENTENDIMENTO E LINGUAGEM [p. 211]

- a) Dialética e contradição na constituição do entendimento. [p. 215]
- b) Saussure diante de Hegel: significante e significado como *oposição em uma unidade* e a análise da linguagem como sistema de valores. [p. 233]
- c) A língua como *estrutura* ou como *sistema de valores*? [p. 255]
- d) Jakobson e a língua analisada como uno e múltiplo, infinito e finito. [p. 260]
- e) A tradução como possibilidade universal. [p. 266]
- f) Como a vida irrompe como Sujeito dentro do jogo morto de significantes. [p. 270]

g) Da reflexão ao especulativo: concretude e abstração como opostos linguísticos a partir do *Quem pensa Abstratamente?* [p. 289]

h) O que a análise linguística explica do movimento e da meta que o Espírito coloca para si mesmo? [p. 309]

Cap. 3 – AS PRIMEIRAS FORMAS DA EFETIVIDADE: HEGEL E A ANTROPOLOGIA [p. 317]

a) A religião como forma essencial da efetividade. [p. 327]

b) A culpa e a lei: Freud diante de Hegel. [p. 347]

c) Magia como primeira forma de dominação do espírito sobre a natureza: Hegel, Mauss, e o desenvolvimento da técnica. [p. 357]

d) Luminosidade ou o segundo estágio de objetivação do universal: a passagem especulativa entre a magia pura e as ‘religiões totêmicas’. [p. 379]

e) A religião totêmica ou religião da magia como fundamento do universal: Durkheim diante de Hegel. [p.384]

f) A análise da forma primitiva da troca como elemento da objetivação formal do universal. [p. 409]

g) Lévi-Strauss e a aproximação antropológica ao pensamento hegeliano. [p. 431]

CONCLUSÃO [p. 452]

ANEXO – Alguns apontamentos, a partir da tese, sobre a fragilidade da compreensão da teoria de Hegel pelos críticos da mercadoria. [p. 463]

INTRODUÇÃO

O escritor de ficção científica Arthur C. Clarke, famoso também por ter *antecipado* em 1945 a ideia de satélites em órbita estacionária para o uso nas telecomunicações, cunhou o que ficou conhecido como a "Terceira Lei de Clarke" que afirma que "*qualquer tecnologia suficientemente avançada é indistinguível da magia*". Qualquer *efeito* gerado por uma tecnologia que seja suficientemente desenvolvida terá as relações causais base de seu funcionamento como desconhecidas pelo observador, e assim, ao se perder o nexos causal que permitia na consciência reproduzir o movimento do fenômeno, aquele efeito aparece como sem explicação, como *magia*. Para introduzir nossa consideração inicial sobre a teoria de Hegel, gostaria de parafrasear esta "lei" afirmando que, para um dado observador, "*qualquer teoria suficientemente avançada é indistinguível do misticismo*". Em nossa opinião, que será fundamentada na integralidade desse trabalho, o que dá base para as frequentes acusações de misticismo contra a teoria hegeliana é justamente a complexidade dos fatores que ela mobiliza.

A um observador que desconheça a obra de Hegel, a tentativa de leitura de praticamente qualquer passagem leva a um completo estranhamento, como se se estivesse não diante de um texto da filosofia contemporânea, mas sim de um texto religioso, cheio de mistérios e contradições que não parecem, à primeira vista, fazer sentido algum. Nosso maior objetivo nesse trabalho é revelar como essas conexões, estabelecidas de maneira por vezes tão contra intuitiva, são, ao contrário do que possam a princípio parecer, *necessárias*, atendendo a um sentido muito bem determinado. De maneira mais específica, pretendemos demonstrar como essas conexões que Hegel estabelece, desde que olhadas com maior cuidado e comparadas minuciosamente com outras das teorias mais desenvolvidas já produzidas sobre cada assunto, se revelam como uma espécie de antecipação daquilo que aquelas outras teorias têm por central. Não estamos aqui dizendo que a teorização de Hegel esgota as posteriores, longe disso, mas que muitos dos principais problemas e soluções estão antecipados e respondidos por meio do que o suábio chamou de *especulativo*. Nesse trabalho analisaremos, assim, os 'pontos centrais' das teorias de variados pensadores, agrupados em três grandes grupos – em torno da vida, da linguagem e da antropologia – e mostraremos como esses

‘pontos centrais’ estão, implícita ou muitas vezes mesmo explicitamente, compreendidos e antecipados pela teoria hegeliana.

Não se trata de uma tese típica, apoiada em leituras convencionais de Hegel, antes a utilização de comentadores é muito reduzida e em seu lugar entra a comparação explícita da teoria hegeliana com a de outros pensadores, que assim é detalhada de modo que a argumentação seja suficiente para *explicitação do sentido* sem se recorrer a fatores externos a ela. A proposta é, ao menos em parte, de ‘decodificar’ a teoria do pensador suábico a partir de outras teorias, o que facilita a apreensão de seu intrincado sentido. Da mesma forma assim se provê, em grande parte das vezes, uma maneira de se representar como Hegel poderia ter chegado a tal conclusão, tão mais avançada do que se poderia comumente esperar de alguém que escreveu em sua época. A obscuridade de Hegel, assim pretendemos com nossa exposição, se mostrará decorrente da sua clareza excessiva, como um excesso de luz que, ao invés de facilitar a visão, acaba por ofuscar um olhar ainda não acostumado. As teorias que são mobilizadas na comparação ajudam como que fazendo sombras contra a luz, e assim permitindo enquadrar o problema hegeliano, extraindo dele um sentido mais determinado.

Até aqui o registro em que nos encontramos pode parecer ao leitor o de um testemunho de fé, mas, como não é nada disso de que se trata, faz-se necessário antecipar aqui alguns desses desenvolvimentos hegelianos para explicitar o que afirmamos. Como estávamos falando de *magia* e misticismo, creio ser interessante falar brevemente de como Hegel via esse tema, que será mais bem apresentado no último capítulo.

Enquanto o senso comum vê a magia como puro misticismo, como algo completamente desvinculado da efetividade, a grande linhagem antropológica que reúne pensadores como Frazer, Mauss, Durkheim, Lévi-Strauss etc, demonstrou, a partir da análise de inúmeros fatos da experiência prática com sociedades ‘tribais’, que essa se trata da primeira ou de uma das primeiras² formas de *conhecimento efetivo da realidade*. Marcel Mauss, por exemplo, afirma que “a magia, que descrevemos mais apaixonada pelo concreto, dedica-se a conhecer a natureza. Ela constitui muito cedo uma espécie de índice das plantas, dos metais, dos fenômenos, dos seres em geral, um

² Caso de Durkheim, para quem a religião totêmica veio antes da magia, como apresentaremos no último capítulo deste trabalho.

primeiro repertório das ciências astronômicas, físicas e naturais”³ e que assim “pensamos encontrar na origem da magia a forma primeira de representações coletivas que se tornaram depois os fundamentos do entendimento individual”⁴. Nas primeiras sociedades o entendimento e domínio da natureza pressupõe essa *relação mágica*, que fixa a causalidade entre as formas sensíveis dizendo da relação entre as coisas, o que permite dominá-las. Como o antropólogo afirma, “as práticas mágicas não são vazias de sentido. Elas correspondem a representações, geralmente muito ricas (...). Vimos que todo rito é uma espécie de linguagem. É que ele traduz uma ideia”. O rito é linguagem enquanto é o penetrar do sentido entre as coisas, descobrindo as relações entre suas propriedades, para então permitir à consciência dominá-las. Assim, por mais falso que o ato mágico possa parecer aos nossos olhos modernos, o “mínimo de representação” que ele comporta, como Mauss diz, “é a representação de seu efeito. Mas essa representação, por rudimentar que se possa concebê-la, já é muito complexa. Envolve vários tempos, vários componentes”⁵. E é desse modo que “a magia liga-se às ciências, do mesmo modo que às técnicas. Ela não é apenas uma arte técnica, é também um tesouro de ideias. Dá uma importância extrema ao conhecimento, e este é um dos seus principais recursos”⁶. Tal concepção ‘científica’ sobre o que é a *magia* vai radicalmente contra o senso comum. É, como dizíamos acima, um resultado teórico totalmente contra intuitivo para o modo atual de pensar e também para o próprio modo mágico.

Hegel começa, em seu *Filosofia da Religião*, a tratar da magia afirmando de maneira completamente seca que “a forma absolutamente primária de religião, para a qual nós temos o nome de magia [*Zauberei*], consiste em que o espiritual é o poder sobre a natureza”⁷. O leitor não iniciado simplesmente veria aí misticismo e, muito provavelmente não conseguiria explorar o profundo sentido que Hegel atribui à magia por meio dessa formulação, sentido que vai se tornando mais claro no decorrer do texto, como quando ele afirma que “magia, no entanto, no sentido geral, simplesmente é isso, que o homem tem o domínio sobre como ele é em seu estado natural, como possuidor

³ MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. 2003. *Esboço de uma teoria geral da magia*. In: Marcel Mauss. *Sociologia e Antropologia*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 1902-1903, p. 176.

⁴ *Ibid.*, p. 176-177.

⁵ *Ibid.*, p. 97.

⁶ *Ibid.*, p. 175.

⁷ HEGEL, G.W.F. *Philosophy of Religion*. Tradução: E.B. Speirs, B.D e J. Burdon Sanderson. Volume 1. London: Kegan Paul, Trench, Trübner e Co Ltda, 1895, p. 290. (Werke, 16, p. 278)

de desejos”⁸. O primeiro dos dois níveis da magia que Hegel analisa não foi tratado pela antropologia, antes constitui hoje muito mais o objeto da psicanálise: significa que o espiritual, a Cultura humana em geral, ao penetrar como sentido primeiramente não tem por objeto o controle do mundo exterior, mas antes o controle dos próprios impulsos e desejos naturais que dominam o corpo, submetendo-o à vontade consciente, para que ali onde era apenas o natural, a *psique* surja⁹. Passagens como essa abrem espaço, nesta tese, para a comparação da teoria do suábico com a de psicanalistas como Freud e Lacan.

O segundo estágio da magia que Hegel analisa é o da ‘magia mediada’, que corresponde à magia objeto de estudo antropológico, e que constitui um “poder indireto, que exercemos por meio de ferramentas sobre objetos naturais em suas particularidades”¹⁰. Esse poder que pouco a pouco liberta o humano de sua dependência imediata da natureza circundante é, segundo Hegel, exercido:

por meio de seu conhecimento das qualidades das coisas, isto é, das coisas como elas são em relação a outras coisas; lá outro elemento se afirma nelas, e sua fraqueza se mostra. Ele aprende a conhecê-las daquele lado fraco, e age nelas armando-se a si mesmo, de modo que é capaz de atacá-las em sua fraqueza e dominá-las¹¹.

Assim, por exemplo, descobre-se que o barro que amolecia na água, após ser seco e exposto ao fogo, se torna a ela resistente, e a olaria se torna possível. O pote de barro que foi feito com auxílio do fogo e que anteriormente derretia na água, agora pode ser usado pelo humano para carregá-la, conferindo a liberdade inclusive de utilizar essa água para apagar uma fogueira. Construindo o mundo objetivo por meio dessa magia mediada, o que o humano constrói é justamente a realização de sua liberdade, o ampliar de seu poder de escolha sobre o mundo. Para Hegel essa magia mediada “é infinitamente difundida, e é difícil definir seus limites e determinar o que não está incluído nela. O princípio da mágica [*Prinzip der Zauberei*] é que a conexão entre o meio e o resultado não é conhecido”¹², ou seja, que tudo aquilo de que conhecemos o

⁸ Ibid., p. 293. (Werke, 16, p. 280)

⁹ “Temos agora, portanto, de considerar a Natureza como ela realmente é em si mesma como o processo pelo qual a transição para o Espírito é a verdade última, de modo que o Espírito prova a verdade da Natureza. Essa é a determinação própria da Natureza, sacrificar-se, consumir-se, de modo que a Psiquê saia deste holocausto e a Idéia se eleve em seu próprio elemento, em sua própria eternidade. Este sacrifício da Natureza é o seu processo, e aparece de uma forma mais definida como um avanço através de uma série de estágios graduados, nos quais as diferenças estão presentes na forma de exclusão mútua.” Ibid., p. 109-110. (Werke, 16, p. 109-110)

¹⁰ Ibid., p. 291. (Werke, 16, p. 279)

¹¹ Ibid., p. 291-292. (Werke, 16, p. 279)

¹² Ibid., p. 302. (Werke, 16, p. 288 - 289)

funcionamento por meio da experiência, mas não por meio da explicação imanente, lógica, é para Hegel, *magia*. A caracterização de Clarke, que vimos no começo, recai nessa definição hegeliana de magia como algo de que não se conhece a explicação, mas que é *efetivo*, como seria o efeito de uma tecnologia desconhecida. O pensamento mágico, longe de ser reputado como sem lógica alguma, é por Hegel elevado à dignidade de um modo de pensar *efetivo* e existente até hoje, pois como ele afirma a “magia existe em todos os lugares onde esta conexão está apenas presente sem ser conceitualizada. A mesma coisa também vale para medicamentos [*Arzneien*] em centenas de casos, onde não se sabe o que fazer, senão apelar para a experiência”¹³. Mauss em outra parte de seu livro, por sua vez, diz que “outras artes são, por assim dizer, completamente capturadas pela magia”, para então, na enumeração, ‘repetir’ o que foi colocado por Hegel sobre os medicamentos: “Tais são a medicina, a alquimia; durante muito tempo, o elemento técnico foi aí o mais reduzido possível, a magia as domina; dependem dela a ponto de parecerem ter se desenvolvido no interior da magia”¹⁴. Esse tipo de *antecipação* de um tema antropológico central, num texto que sequer figura entre as mais relevantes obras hegelianas, não é ocasional. Nesta tese, como veremos, se apresentarão muitos casos semelhantes, o que nos faz colocar a pergunta sobre como é possível tal modo de antecipação, ou, em outras palavras: o que constitui o especulativo e como é possível a alguém utilizando-o antecipar a compreensão de assuntos que em geral cremos só serem possíveis de se analisar a partir da experiência?

A resposta a essa questão perpassa todo o trabalho, mas não me furtarei aqui a prover uma resposta *introdutória*, e, portanto, parcial. Retornemos para a magia como primeira forma de conhecimento efetivo do mundo e vejamos o que Hegel diz do que acontece quando surge o universo significativo humano, assim que a magia mediada, o domínio das coisas externas, entra em jogo:

Uma vez que seja introduzida a esfera da mediação na magia, o imenso portão da superstição [*Aberglaubens*] é aberto, e então **todas as características da existência se tornam significativas**, pois toda circunstância tem resultados, tem fins; tudo é mediado e mediador, tudo governa e é governado: o que um homem faz depende de seus resultados sobre as circunstâncias; o que o Homem faz, seus objetivos, dependem de certas condições. Ele existe em um mundo externo, em meio a uma *variedade de conexões de causa e efeito*, e o indivíduo é apenas uma força

¹³ Ibid. (Werke, 16, p. 289)

¹⁴ MAUSS, 2003, p. 56-57.

dominante na medida em que ele tem poder sobre as forças particulares assim conectadas¹⁵. (grifo nosso)

Compreende-se que Hegel vê com olhos diferentes dos do senso comum não só a *magia*, mas a própria *superstição*, pois o que ocorre ao abrir seu “imenso portão” não é algo desprovido de importância, mas sim o surgimento do universo significativo, o mundo propriamente humano. Aqui o homem se distingue do animal, no sentido de que para ele tudo é passível de ser objeto de sua atenção e interesse, e isso abre a *possibilidade* de descobrir as *relações efetivas* entre as coisas, memorizando seus “lados fracos”, o que lhe permitirá jogar umas contra as outras, dominando-as.

A passagem citada ainda pode ser mobilizada para se compreender um aspecto central do pensamento hegeliano. É que o ponto de vista mágico, assim como o religioso, não são de modo algum desprezados pelo suábio, antes se encontram incluídos dentro de sua teoria e são uma das principais fontes de dados para o pensador. Ele jamais poderia antecipar tantas coisas se não conseguisse ler nas *religiões* seu sentido adensado para além da pura fé: a espécie de *teoria geral do mundo* que cada uma traz em si. Esse condensado do sentido que são as religiões é resultado da congregação de diversas consciências em torno de uma prática social, é algo muito mais denso e impregnado de sentido - ainda que esteja envolto na neblina do misticismo - do que um único indivíduo poderia jamais conceber sozinho. A análise hegeliana dessas formas é plenamente racional, no sentido de que o místico e o sobrenatural que aí aparecem não são deixados como na consciência crente que tem *fé*, mas são explicados em sua determinação e assim recolhidos como *saber* daquilo que gera efeitos.

Hegel lê todas as religiões como *unidade* da mesma *relação* que se desenvolve historicamente entre o agir humano e as formas de consciência do universal, e compreendendo o todo, ele pode analisar mais profundamente cada parte. Não divide assim as religiões entre verdadeiro ou falso, e, na realidade, não divide nada com base nessa oposição. Podemos afirmar que o que ele via após o surgimento da magia, de que “todas as características da existência se tornam significativas”, vale também para seu modo de apreensão: tudo é significativo, nada que tenha aparecido à consciência pode ser desprezado, antes deve ser remetido para a totalidade e lá encontrar seu lugar entre as relações que determinam suas condições de existência. Pois ainda que se trate de uma opinião descabida, ela, ao ser exteriorizada, já veio à existência, e duvidar dela *a priori*,

¹⁵ HEGEL, 1895, p. 303. (Werke, 16, p. 289-290)

reputando-a falsa, não ajuda a entender que tipo de situações levam uma consciência a formulá-la. Da opinião que muitos ignorariam como *falsa*, Hegel extrairia ao menos algo sobre as condições sociais da vida do seu emissor, de sua psique, noção estética, tempo histórico etc.

Aqui está talvez a maior dificuldade para a leitura de Hegel, a radical abertura de sua compreensão para integrar num todo tudo aquilo que aparece disperso, incluído aí tudo o que geralmente se despreza como erro, ilusão ou misticismo. Estas formas de ver o mundo que são desprezadas pelo senso comum e também por nossa ‘ciência’ devem, ao contrário, mesmo em seu erro ou ilusão, ser tomadas como significativas *a partir daquela determinada condição que se encontra a consciência*, o que apenas uma análise que não as despreze *a priori* pode revelar. A separação das esferas do saber no capitalismo e sua cristalização em campos profissionais separados tornam esse modo de proceder hegeliano algo ainda mais contra intuitivo, um verdadeiro tormento para quem está acostumado a lidar não só com problemas de uma única área específica do saber, mas também com sua apresentação pré-formatada em tabelas e slides. O pensamento contemporâneo divide a unidade do conhecimento humano em diferentes ramos, onde, com a ajuda de algumas diretrizes específicas para cada campo do saber, define-se o que ali é pertinente se analisar e o que não é. As pesquisas de cada área devem então passar por uma espécie de ‘requisito de admissibilidade’ conforme as diretrizes estabelecidas de antemão, que ‘filtram’ o conteúdo no que ele é ‘útil’ do ponto vista estabelecido de antemão. A multiplicidade dos detalhes significativos é reduzida a algumas características bem conhecidas, que assim se tornam comparáveis dentro do que é previamente aceitável. O pensamento aqui se comporta na *forma do juízo* que como uma *pulsão* – isso é, como que guiada por uma inclinação natural, por um impulso pré-programado - quer operar a síntese, e dizer logo ‘o que é’. Assim, qualquer dado percebido pela consciência é imediatamente ‘julgado’ a partir das diretrizes prévias do pesquisador, geralmente dependendo do que é *standard* em sua área do saber. Algo deve ser rapidamente enquadrado como verdadeiro ou falso, útil ou inútil, causa ou consequência, ou seja, ou é rapidamente integrado na cadeia de causalidade conhecida pelo pesquisador ou é já descartado. Esse pensamento que se lastreia na forma do juízo procede assim como um participante num jogo de dominó, no qual as peças que ele recebe só lhe servem se forem encaixáveis nas pontas da cadeia de causalidade, conforme a configuração do jogo *no momento*, todas as demais sendo desprezadas. O

pensamento especulativo, por seu lado, implica a *suspensão do juízo*, isso é, a suspensão do desejo de se operar a síntese e dizer logo “o que é”. Isso permite manter sem descarte todos os detalhes que apareceram para a consciência. Hegel *pressupõe que se os detalhes apareceram é porque são significativos*. Por isso os mantém suspensos, aguardando o conhecimento de novas relações que os permitirão serem integrados retroativamente.

A paciência requerida pelo especulativo não é, nesse sentido, uma paciência de quem espera passivamente, mas a de um esperar ativo, de quem mantém ‘características significativas’ conscientemente em suspensão, esperando atentamente uma nova peça do quebra-cabeças que permita sua integração no conjunto. É justamente o contrário do que normalmente se pensa de Hegel, quando se representa sua teoria como expressão de uma lógica impermeável, um *sistema* ideal fechado para conhecer as coisas a ele externas. A noção de *sistema* do suábio é nesse sentido muito mais parecida, como analisaremos, com os ditos “sistemas totêmicos” dos tribais, um conjunto estruturado de elementos que, como um código, permitem, por meio de cortes diferenciais, interpretar qualquer tipo de ‘conteúdo’, ainda que inédito. Para se exprimir algo só se usa esses ‘representantes’ pré-constituídos pelo próprio sistema, tudo deve ser representado em sua forma, por mais diferente que seja seu ‘conteúdo’. O especulativo, nesse sentido, é uma ‘forma’ que liga os diferentes ‘conteúdos’, mas que é capaz assim de reuni-los apenas porque esses ‘conteúdos’ mesmos são analisados não como algo *em si*, mas são trazidos para o todo significativo como *puras significações*. Ao pensarmos não materializamos em nossa cabeça a coisa real, mas as diferenças significativas que se extraíram, reunindo-as todas indistintamente, independentemente de serem algo material ou não, por meio dessa *pura forma* que é a língua.

Aqui se faz necessária outra observação: a de que o ‘idealismo’ hegeliano, que o próprio autor chama de “absoluto” ou “objetivo”, não opera como por vezes se imagina, como uma pura consideração de que tudo é, sem mais, ideal, como se não houvesse nenhuma materialidade exterior. Seu funcionamento, muito longe de ser algo místico, está com as mãos estendidas para a ciência, pois leva a sério o fato de que a consciência está encarnada num corpo e, mais especificamente, num cérebro. As coisas exteriores não nos chegam imediatamente à consciência, mesmo que se possa tocá-las com os dedos, mas só *por meio* desse ‘processamento cerebral’ que é já interior. Não só o pensamento por meio da linguagem, mas mesmo a percepção que opera por meio dos

sentidos, depende dessa decodificação cerebral que permanece interior, sem alcançar diretamente as coisas. O que as coisas são *em-si*, isso é, nelas mesmas para fora de como o cérebro as interpreta, é impossível dizer, justamente porque tudo que sabemos já é o que pudemos delas apreender. Nesse sentido Hegel não nega a existência desse exterior à consciência, mas esse exterior, justamente por ser o que escapa à apreensão, permanece exterior à análise, como um *infinito* a ser explorado quando, com o desenvolvimento do espírito (e com isso deve se entender todo o processo de desenvolvimento social e tecnológico), novas formas de apreensão dessa exterioridade se tornam possíveis. Assim, Hegel nunca se refere ingenuamente a objetos exteriores como se fossem a “coisa mesma”, mas sabe que eles são, como aparecem, já mediados pela consciência. Por outro lado, a absoluta maioria dos objetos que nos circundam já foram produzidos pelos humanos conforme uma ideia, e assim em sua substancialidade coisal já aparecem como resultado de uma abstração. O pote de cerâmica do qual falávamos antes, por mais que seja um resultado do efeito que uma coisa tem sobre a outra naturalmente, só se efetiva naquela combinação como *resultado* do agir humano guiado por uma vontade munida da significação, que fornece ao agir a técnica necessária à obtenção do resultado. Na constituição de um simples pote de barro enquanto objeto material, já que ele é uma criação humana, está como requisito anterior a ideia do pote no cérebro do humano que o construiu, e assim o fundamento de sua *forma* não está na matéria, mas antes na sua abstração.

Retroagindo logicamente ainda mais nesse *idealismo absoluto*, chegamos ao seu fundamento na análise que Hegel faz da vida, que constitui talvez o ponto mais fundamental e difícil de ser apreendido. Por esse motivo lhe dedicamos toda a primeira parte desse trabalho, que se divide em duas: vida e espírito. A análise da vida comumente não é levada em consideração pelos críticos, a ponto de se poder afirmar que em geral eles simplesmente a desconhecem, como veremos na falta de fundamento das críticas que mesmo um pensador grandioso como Adorno endereça a Hegel. Antecipando de maneira absolutamente superficial o que há de mais importante nessa análise, podemos dizer que é o fato dela revelar o ser vivo não como algo fundamentalmente material, como geralmente se *representa*, mas como a sede de todo o poder criativo¹⁶. A análise, que muito deve às formulações de Aristóteles no *De Anima*

¹⁶ Como diz Bernard Mabille ao comentar a passagem em que Hegel, no *Filosofia da Natureza*, diz que “criar é a atividade da ideia absoluta”: “Há algo para surpreender aqueles que pensam que Hegel destrói ou recusa pura e simplesmente a ideia de criação ao relegá-la ao nível infra

e, em escala menor, ao Kant da *Crítica da Faculdade do Juízo*, revela como o que há de mais essencial num ser vivo é a vida ou alma, uma abstração que não é imediatamente nenhuma matéria, mas que se realiza *por meio dessa*. Podemos provisoriamente por meio de uma imagem tornar mais claro isso que afirmamos. O núcleo da vida se constitui como uma abstração e não como matéria: se pudéssemos decompor um ser vivo em suas menores parcelas, obteríamos os diferentes elementos da tabela periódica que o compõe, e mesmo assim não acharíamos a vida. Ela não está colocada ao lado dos outros elementos, como carbono, hidrogênio, ferro etc., e não tem um peso atômico específico, mas se coloca a par desses elementos, com os quais não se confunde, abstraindo da sua determinação específica ao utilizá-los como um mero *momento* de seu metabolismo. O que Hegel chama assim de *universal*, aquilo que reúne suas partes como momentos, está assim presente, primeiramente, na ideia de um organismo vivo, *uma unidade em que as partes dependem de um todo*, pois como Aristóteles já afirmava, uma mão decepada, isto é, separada do universal que é o organismo, torna-se mão apenas no nome. O animal, além de ter a vida como abstração que reúne os elementos materiais numa dinâmica, como ocorre também com a planta, tem para si mesmo *intencionalidade*, ele se move e assim *deseja*; de um lado procura se alimentar e se reproduzir, de outro fugir daquilo que pode matá-lo ou causar dor. Em nossa exposição poderemos demonstrar, nos passos de Hegel, como a lógica antes de ser pensada pelos humanos, tem sua constituição primeira nessa abstração encarnada num corpo material, a vida.

Muito antes de Kant colocá-lo em evidência, o problema do “o que vem antes”, do *a priori* que determina o pensamento como uma luz que se projeta a partir de um canto envolvido em sombras, já era objeto de elucubração filosófica. Veremos como os pré-socráticos se preocupavam com esse tipo de questão, e, ainda que de maneira muito menos determinada, em contornos mais amplos do que hoje se faz. A teorização marxista atual em torno da mercadoria, por exemplo, revela como determinada *forma* de relação social constitui esse *a priori* formal, que permite, entre outras coisas, um conhecimento matemático apartado da empiria. Essa forma, no entanto, não esgota o problema do *a priori*, do que vem antes do pensamento e que é necessário à sua existência. Se por um lado, na explicitação da mercadoria como esse *a priori* formal,

conceitual da representação. A posição hegeliana é mais complexa. Lembremos que a menção a ideia criadora da natureza pode ser observada em um texto que não tem nada de representativo”. MABILLE, Bernard. *Hegel L'Épreuve de la Contingence*. Paris: Aubier, 1999, p.253.

ganhou-se muito em *determinação* nas últimas décadas, por outro se perdeu em abrangência. Isso pois antes da lógica mercantil se impor como base do pensamento, esse já recebeu um enquadramento geral dado na linguagem, na estrutura de um *sistema* de sons e valores significativos que se manifesta por meio das diversas línguas.

É claro que nesse *resultado* que é a forma mercantil, a forma da linguagem já está implicada, e se poderia apontar esse suprassumir de uma forma na outra como motivo de dispensa para se furtar a dizer sobre linguagem. Poder-se-ia afirmar, por exemplo, que a primeira forma (a linguagem) já estaria compreendida na segunda (a mercadoria) de maneira similar à pela qual a anatomia humana é a “chave” para se compreender a anatomia do macaco, já que uma teria sido a realização daquilo que na outra estava apenas em potência. Mesmo abstraindo do fato de que o macaco atual e o homem são ambos resultados da reprodução de uma forma comum anterior, e não imediatamente um resultado do outro, essa bela fórmula de Marx, que expressa também um sentido hegeliano profundo, pode se mostrar enganosa. Isso pois, a passagem de uma forma a outra, quaisquer que estas sejam, é caracterizada justamente pelo surgimento de uma nova “qualidade”, um novo tipo de determinação ou, como nas ciências se convencionou chamar, “propriedades emergentes”, que diferem radicalmente das anteriores. Se se analisa como essencial da nova forma justamente estas propriedades *no que ela difere das anteriores*, está dado que as formas anteriores não estão compreendidas na análise. Assim, se se analisa a mercadoria está implicada toda uma sociedade que se desenvolveu historicamente, nisso também está a linguagem, mas ao aprendermos teoricamente a lógica mercantil com a crítica do valor não apreendemos diversos dos aspectos mais essenciais da lógica que preside o funcionamento das línguas. A forma posterior não esgota as determinações da anterior, e, na realidade, por vezes funciona como sua simplificação, um novo começo a partir de um ponto mais universal, que justamente por ser novo não aparece com as determinações anteriores.

A exposição sobre a linguagem visa não só demonstrar, por meio da comparação com Saussure e sucessores como Jakobson e Benveniste, quão longe chegava a compreensão de Hegel sobre o assunto, mas também como a linguagem é momento fundamental do universal e assim da efetividade. Antes do surgimento do Estado e da mercadoria, o universal aparece como *entendimento* por meio da *língua*. Assim também se compreende mais facilmente a relação entre as primeiras formas de sociedade, existentes antes da mercadoria, e a estrutura lógica dada na linguagem, que, de uma

maneira muito mais direta que hoje, aparece entre os tribais presidindo suas estruturas sociais e formas de conhecimento. Fenômenos ‘místicos’ como as categorias tribais tipo *mana*, podem então ser analisadas à luz da formulação hegeliana do entendimento, e mostrar como elas correspondem a uma necessidade do sentido de se totalizar, operando como um “significante flutuante” do mesmo modo que Hegel faz a partir da figura da noção física de *força*. Como posteriormente Mauss e Durkheim apontaram por meio do material da experiência etnográfica, a noção tribal de *mana* de fato corresponde à noção física de *força*. Além dessa elucidação do que aparece como *sobrenatural* na efetividade, a análise da linguagem importa na apresentação da teoria, pois essa se coloca como texto justamente por meio da língua, e é assim a própria forma imediata do saber. Muitos problemas teóricos são oriundos da diferença entre o que se diz e o que se ‘visa’ dizer, de modo que a compreensão da língua como *pura forma dos universais* permite, ao afastar alguns impulsos inconscientes que temos em nosso pensar, depurar a compreensão da linguagem ampliando nossa liberdade em sua utilização. A muito complexa crítica ao pensamento por imagens e por representações, às quais Hegel opõe o pensamento conceitual que perpassa todo o seu sistema, torna-se assim, e especialmente por meio da comparação com Saussure, mais fácil de ser apreendida de maneira determinada.

Retornando da linguagem para a questão do ser vivo, ele, como antecipamos brevemente acima, tem a abstração (chame-se de alma ou vida) como parte essencial que existe em conjunto com seu corpo. Essa abstração é a base sobre a qual se cria a linguagem e tudo o mais que seja obra vegetal, animal ou humana. É o que nos animais e no humano coloca a *intenção*, a base sobre a qual se erigirá nosso desejar e nosso pensar. É por isso que alguns gregos conceberam não apenas a potencialidade inerente à linguagem e ao Um como *logos*, mas também assim chamaram a *abstração* que movimentava humanos e animais. Por esse motivo, como apresentaremos detalhadamente, Hegel chama a vida de *Conceito* e a coloca com fundamento de sua *lógica*. Essa não é como a lógica clássica, que se divide em três princípios (identidade, não contradição e terceiro excluído) além da causalidade, mas uma lógica que concebe o princípio da identidade imediatamente ligado ao da diferença. A contradição vem a primeiro plano, e tudo que há de essencial aparece como unidade de opostos, como positivo e negativo que só existem nessa oposição. Assim, por exemplo, o ser vivo é a oposição indissolúvel de corpo e alma, a palavra é união de significante e significado, a

mercadoria é a união de valor de uso e valor de troca. É nessa contradição que as formas se movem. Abre-se assim, por meio da *crítica ao entendimento que separa aquilo que é efetivamente uma unidade*, a apreensão conceitual da contradição. Esse ‘nível conceitual’ alcançado pelo pensamento hegeliano coloca assim no centro da análise uma estrutura de relação em que está implicada essa unidade de opostos. Nessa tese vemos essa estrutura se repetir, de uma forma que seria completamente inesperada para quem não coloca a questão a partir desse paradigma hegeliano, em pontos centrais problemáticos em outras teorias. A crítica ao entendimento assim nos parece funcionar como verdadeira chave para a solução de impasses de uma série de teorias de áreas diferentes do saber, como apresentaremos.

Tratamos de adiantar algumas considerações sobre o conteúdo a ser apresentado, cuidemos agora de explicitar como foi planejado o modo de exposição, que difere do de Hegel. Enquanto sua exposição se dá inteiramente de modo especulativo, a que seguiremos será ordenada a partir da representação temporal, que corresponde ao modo usual de nossos dias, facilitando ao leitor apreender o especulativo hegeliano, assim por dizer, como que em parcelas. Para se compreender essa diferença, e assim essa ‘simplificação’ que pretendemos apresentar ao leitor do texto, precisamos entrar no ‘conteúdo’ dessa diferença.

É muito mais fácil pensar o mundo por representações temporais, colocadas como numa escala, do que seguir o jeito hegeliano de exposição. Na amarração especulativa o fator tempo não é concebido como no senso comum e na ciência, que representa o decurso do tempo como uma ordem numérica alheia às mudanças qualitativas do mundo. No especulativo o tempo aparece como organizado não apenas nesse modo representativo, como uma coisa exterior que se organiza com números, mas em sua pura transformação qualitativa, em sua ordem lógica de transformação do todo, desde a vida até a história universal. Assim também se admite, por outro lado, que os elementos dessa ordem lógica, ainda que possam ser colocados em ordem, convivam na mesma temporalidade. Alguém compra algo no mercado, ele *também* fala, ele *também* é um ser vivo. Todas essas camadas lógicas convivem simultaneamente no mesmo ponto temporal, e por isso não há tanto sentido em colocá-las como momentos separados, mas sim, como unidade desses momentos todos. Hegel raramente fala de um de cada vez, em isolamento dos outros, mas os traz todos juntos. Ele não coloca a temporalidade dividida na ordem das representações, porque especulativamente essa amarração se

revelou ingênua e enganadora. Por esse motivo Hegel expressou corretamente algo que foi absolutamente mal compreendido, por meio de afirmações como:

nada é efetivo a não ser a Ideia. Disso resulta então, que na aparência do temporal e efêmero trata-se de reconhecer a substância, o imanente e o eterno que é presente.¹⁷

Essa afirmação, que expressa o problema central em torno do qual orbitam as *Provas da existência de Deus*, possui um significado profundo e difícil de alcançar, especialmente se se pensar sobre isso apenas na forma do juízo. Se fossemos tentar recolocar aqui o problema por dentro da representação, poderíamos dizer: *existe apenas o agora, o presente*. Tudo que representamos do passado só existe em nossa memória que é justamente a *presentificação* de ausências, como resultado em nossa condição *atual*, ou por meio de objetos que estão *presentes*. O passado e o futuro são como projeções, um representar as coisas como que num ‘espaço de tempo’, uma medida representada espacialmente, ou seja, de maneira exterior à ordem efetiva da transformação. Representamos como se tivéssemos dois *lugares* diferentes, um onde os momentos que passaram foram guardados e o outro onde os próximos momentos estão esperando. O pensamento que coloca o tempo como representado no espaço é enganoso, e isso porque coloca tudo o que é *significativo agora* como pertencendo a um passado ou futuro, como algo distante, enquanto, na realidade, se é significativo e pode ser *lembrado*, é de fato o que há de mais atual e atuante.

Tudo que se sabe, por exemplo, da Grécia antiga, é presente agora, senão não seria sequer sabido. O especulativo não duvida disso, mas leva à radicalidade essa conclusão e abandona o conforto de pendurar suas representações na linha numerada dos anos, para entender a transformação na ordem lógica da mudança, a da transformação efetiva das formas. Esse é o eterno que é presente, ou o *dia espiritual da presença*. O dia do espírito começa em seus primeiros sinais, que ainda nos chegam, e esse sol espiritual ainda não se pôs, é o mesmo desde que começou. Significa que, se pensamos em Alexandre, o Grande, o que há dele na memória é o imediatamente presente, bem como suas estátuas, os escritos sobre seus feitos, a influência do mundo helênico sobre o mundo atual etc. Ele está presente desde que se tornou parte do *Espírito*, que é o conjunto vivo da herança civilizacional, o que constitui o humano no que ele tem de humano. O dia espiritual da presença são esses traços do passado que por

¹⁷ HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. XXXVI. (Werke, 7, p. 25.)

todos os lados são efetivamente presentes, como um continuum do espírito que coloca o indivíduo em contato com o resultado do agir de todos os outros na pura substância espiritual. Por detrás do mais básico saber, como fazer o fogo, há gerações de pessoas que o desenvolveram, na maioria absoluta das vezes de maneira consciente apenas em relação à sua situação atual, e totalmente inconsciente do resultado *espiritual* que seu agir iria produzir. Mas mesmo esse sentido imediato da pessoa é condicionado pela forma social mais geral, que inscreve na efetividade o destilado de suas relações. Cada humano herda esse saber como resultado de sua *Bildung*, e participa assim, da sua época do espírito.

Quando as pessoas leem algo de Hegel como a citação acima, imaginam que ele se refere a algo que está distante, e, na realidade, ele costuma se referir ao que há de mais próximo. Não é algo sobrenatural, Hegel não acredita em Deus como um religioso faria, antes se trata da compreensão profunda dessa estrutura de ideia que perpassa não só o conceito enquanto o que é concebido pelo humano, mas também como própria vida e que assim está presente *como ato* em tudo que seja produção vegetal, animal ou humana. Esse momento que é o *agora*, só é assim pelo desenvolvimento atual dessa herança; pouco importaria o ano ter um número, não fosse ele preenchido desse conteúdo diversificado que é dado pelo desenvolvimento do espírito. Por outro lado, como indicamos antes, a vida é uma abstração, e esse ser composto de alma, também fala e produz, e assim coloca a abstração interior para fora, moldando o exterior. O negativo, esse poder criativo ou o indeterminado que há na vida, se positiva, ou seja, adquire uma forma externa, por exemplo, gerando seu corpo, transformando um único óvulo fecundado, portador de algo abstrato como uma *informação* genética, em um humano infinitamente complexo. A essa externalização Hegel chama de *Ideia*, que como veremos significa o mesmo que *espécie*, constituindo a noção de *gênero efetivo, existente como gênero*.

Essa análise hegeliana revela na vida algo que guarda certa *homologia* com aquilo que, na teoria marxista foi percebido em relação à *mercadoria* e ao *dinheiro* e assim nomeado de *abstração real*. Não se trata do mesmo ‘objeto’ específico, é claro, mas a comparação cabe no sentido de que ambas são *formas efetivas* que ao se apoderarem do material o transformam, mas que em seu ‘núcleo’ encontramos algo que não é material, mas uma abstração. A mercadoria é uma forma de relação social que pode e deve ser historicamente superada, enquanto a vida em sua oposição corpo e alma

não, dado que sua contradição permanecerá mesmo numa sociedade emancipada. Assim, apesar de suas diferenças, podemos notar em ambos os casos uma estrutura dúplice no qual o concreto depende do abstrato e vice versa. Essa forma geral de uma unidade cindida em dois pólos que não se confundem é o tema central deste trabalho. Essa *forma* geral da unidade de opostos é justamente o que é o homólogo entre teorias de conteúdos muito diferentes, uma *forma* que, como veremos, aparecerá em pontos centrais das diversas teorias analisadas, revestida dos mais diferentes conteúdos.

Explicada, ainda que de maneira introdutória, a diferença de organização da exposição especulativa para a representativa, torna-se simples entender como vamos expor o restante do trabalho. Seguiremos a ordem de aparição efetiva das determinações formais, respectivamente: vida, desenvolvimento da percepção como uno, linguagem e, por último, as primeiras formas da efetividade que revelam como essas análises formais anteriores operam na ‘realidade’ humana. É o caminho do Conceito, da *Potencialidade*, se realizando como Ideia. Essa ordem corresponde ao que é mais intuitivo para as pessoas, e assim facilita apreender o conteúdo. O ponto de partida mais verdadeiro, no entanto, não seria começar abstratamente como se estivesse tratando de um objeto real, mas do próprio pensamento de quem o concebe especulativamente. Por isso que, mesmo colocando essa ordem, vamos constantemente remeter ao problema da consciência, de como é possível saber daquilo, e aqui nos distanciamos também da análise de Marx, que toma a forma mercadoria, de início, como um objeto.

Nossa apresentação se encerra ao tratarmos das primeiras formas sociais, as formas, por assim dizer, tribais, que não desenvolveram – por vezes de propósito – o Estado como unidade política fixa, e assim não viram a consolidação do poder universal na figura de um homem, como o Faraó egípcio ou o Imperador da China. Também o dinheiro ainda não existia, apesar, de como veremos, a troca na forma da dádiva já ser uma instituição central na vida social. Como se revelará na trilha aberta por Hegel, o universal não se objetivou completamente nessas sociedades, mas ainda é sentido interior, e no exterior está como que de maneira puramente formal. Isso significa que a Razão como algo consciente de si, que surgirá de modo mais acabado junto aos gregos, ainda não está desenvolvida. Assim o que se pretende mapear nessa tese não é então todo o especulativo, mas o que está como seu *Grund*, seu fundamento ‘anterior’, que já dá desde o início sinais de sua envergadura completa. Por isso o nome *O Fundamento do Especulativo*, pois mostra o *Conceito* hegeliano em seu desenvolvimento ‘anterior’ à

“objetivação do universal” e assim antes do surgimento do Estado e da mercadoria. É o fundamento do especulativo operando como lógica antes da dualidade valor e valor de uso entrar em jogo, lógica que podemos ver *efetivamente* operando no animal, na linguagem, e nos povos que não conhecem um universal objetivo e fixo.

Nas últimas décadas difundiu-se uma forma peculiar de se representar a teoria de Hegel, ao mesmo tempo como o que há de mais verdadeiro e o que há de mais enganoso, evitando ter de lidar com ela diretamente. Tal forma decorre da assimilação de outra muito potente teoria, a da análise da mercadoria e da crítica da economia política por Marx, e consiste em representar a primeira como *erro produtivo* decorrente daquilo que a segunda revela. Essa opinião, compartilhada de modo quase unânime pelos estudiosos da mercadoria, considera então que a crítica marxiana madura, ao mostrar o desenvolvimento das relações sociais que determinam as formas de consciência, implicitamente teria revelado a estrutura que inconscientemente determinaria o pensamento especulativo de Hegel. Este teria hipostasiado as formas da sociabilidade mercantil como *formas absolutas* fazendo crer que toda a realidade é contraditória, enquanto Marx as teria capturado criticamente em sua *especificidade contraditória* capitalista. Isto implicaria em uma noção totalizante de dialética em Hegel, enquanto em Marx ela seria um instrumento teórico para compreender esta *forma específica* de sociabilidade implicada na forma mercadoria.

Há cerca de cinco anos atrás, ao começar minha pesquisa, compartilhava da visão de mundo da assim chamada *crítica do valor*, e, desse modo, também da crítica a Hegel acima reproduzida. Ao longo de anos de estudo da filosofia hegeliana, no entanto, mudei de posição no tocante à crítica ao idealismo do suábio, sem, contudo, abandonar a análise da mercadoria, que em minha opinião é mais adequada à forma geral do idealismo objetivo do que do materialismo, já que trata justamente de um “sensível suprassensível”, uma “metafísica real”. Planejava assim, como parte dessa tese, uma extensa e detalhada comparação das críticas de Marx ao seu antecessor, mostrando como tal crítica é, a meu ver, insuficiente. O esforço da escrita e a necessidade de aprofundamento em detalhes complexos revelou, no entanto, que meu intento se encontrava para além de minhas forças no momento. Assim, ainda que não haja uma parte específica dedicada à teoria de Marx nesse trabalho, sua análise da mercadoria acompanha a tese do começo ao fim, como algo a que remeto em pontos importantes de minhas comparações com Hegel. Na conclusão, após penetrar no sentido hegeliano e no

de outras teorias complexas em que o problema da unidade de opostos se repete, terei oportunidade de dizer algumas palavras sobre a fragilidade que me levou a abandonar essa forma de representar a teoria de Hegel e a dialética.

É claro que algo de verdade permanece nessa representação crítica de que o pensador concebeu seu sistema a partir do capital, no sentido de que, sem o desenvolvimento anterior da mercadoria, Hegel não poderia ter escrito o que escreveu. Mas sem a mercadoria e o capital não existiria também Marx, a Alemanha, a Universidade e nem nós mesmos. Isolar algo do restante e considerá-lo abstratamente é típico do proceder do entendimento, como será repetidamente mostrado nessa tese. Que a forma atual de ciência e compreensão do humano dependa do desenvolvimento mercantil prévio, isso não está em questão, o problema pra nós aqui é mais o de reconhecer as determinações lógicas fundamentais já perpassando essas formas ‘anteriores’ e, assim, mostrar na descontinuidade algo da continuidade. Isso permite conceber as ‘coisas’ não separadas *a priori*, como se não se comunicassem, mas analisá-las todas em conjunto, o que propriamente constitui o especulativo.

A razão assim já está *para nós* – expositor e leitor – colocada. Mas a razão só pode ‘retroagir’ e encontrar essas formas anteriores como significativas *para ela* porque ela já estava, desde o princípio, operando nelas como que em germe. A compreensão efetiva disso tudo que se introduziu brevemente com certeza não é simples, mas está sedimentada em diferentes degraus nesse trabalho, o que reduz o esforço de apreensão. O problema maior talvez não seja a dificuldade de compreensão, mas preconceitos que, sob a forma do juízo, cassam antecipadamente a chance de se penetrar no sentido determinado. As coisas assim ficam parecendo soltas, e o que aparece como *necessidade lógica* para a exposição conceitual, ao pensar desacostumado aparece como a mais gritante arbitrariedade. Consciente disso e da desconfiança generalizada que hoje há diante do saber, pensei ser necessário fazer a exposição sustentada diretamente em um conjunto abrangente de citações, de modo a afastar as dúvidas de que os autores que nos aparecem defendam mesmo aquela posição. Falamos sem essa demonstração rigorosa do que se afirma apenas nessa introdução e na conclusão final. No corpo da tese os argumentos são, na ampla maioria das vezes, sustentados em afirmações textuais desses autores. Assim, uma mera asseveração ou testemunho de fé da parte do autor se torna desnecessária e a análise se coloca de uma maneira mais objetiva, como um diálogo de posições que existe independentemente desse que as reúne.

PARTE I: VIDA

Cap. 1 – O ENQUADRAMENTO FILOSÓFICO DA QUESTÃO DA VIDA

Na obra de Hegel o tema ‘vida’ aparece diversas vezes, mas geralmente de maneira concisa para tratar deste assunto tão complexo, o que dificulta seu entendimento e dá espaço para as acusações de misticismo. Na *Enciclopédia*, por exemplo, Hegel afirma que “a idéia imediata é a vida. O conceito, como alma, é realizado em um corpo, de cuja exterioridade essa alma é a universalidade imediata referindo-se a si”¹⁸, enquanto na *Lógica* encontramos formulações igualmente misteriosas como “a vida (...) é em si e para si, absoluta universalidade; a objetividade, que tem em si, está penetrada em absoluto pelo conceito, tem apenas o conceito como substância”¹⁹. Nesta primeira parte da tese interessa desenvolver a base teórica que permite esclarecer essas afirmações, a princípio obscuras, e recolocar a importância e profundidade desse tema não apenas no sistema hegeliano, mas também para entender uma série de problemas que permanecem mudos em outras teorias.

Na *Fenomenologia* a vida aparece primeiramente no final do terceiro capítulo, que trata do entendimento, para então ser exposta mais detidamente no quarto capítulo, onde Hegel trata da “verdade e certeza de si mesmo”. Aparece assim como *fenômeno* que precisa ser observado e minimamente entendido para que se possa compreender o que se entende por *consciência de si*, que é por sua vez uma espécie de desdobramento enriquecedor, uma *Aufhebung*, das determinações que já estavam contidas na vida. Sua apresentação na *Lógica*, onde o fenômeno se desvaneceu e a análise toda já se mostra como por dentro do saber absoluto, toma o lugar de elemento dominante na análise de sua terceira e última parte: a *Lógica do Conceito*. Lá ela figura, ao contrário do que ocorre na *Fenomenologia*, como ponto de chegada concreto da análise mais abstrata efetuada anteriormente, como a concretização no vivente das determinações mais abstratas que são analisadas anteriormente na *Lógica do Ser* e da *Lógica da Essência*. Essa localização da vida dentro da obra de Hegel é reveladora de sua importância: quando importa analisar o fenômeno ela é o primeiro elemento para se chegar ao

¹⁸ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Vol. I. São Paulo: Edições Loyola, 1995a, §216. (Werke, 8, p. 373)

¹⁹ HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. 1. ed. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013, p. 956. (Werke, 6, p. 472)

conceito minimamente acabado de consciência de si; por outro lado, quando se trata de analisar logicamente, é nela que desemboca a análise que partiu do mais abstrato rumo ao mais concreto.

A significação dessa localização para o leitor não iniciado na obra de Hegel, no entanto, é de valia praticamente nula. Se não se compreende o sentido geral do sistema filosófico pouco adianta entender a posição particular desse tema em relação a sua totalidade, pois não há qualquer malha de significações que a oriente. Por isso, e no intuito de facilitar a apreensão do leitor, optamos, como dito na introdução, por adotar um caminho diferente do da exposição de Hegel, mas com compromisso com essa. Nessa tese os temas da vida, da linguagem e das primeiras formas sociais serão tratados mais em conformidade ao modo marxista – e também usual na ciência - de submetê-los a uma apresentação como se objetos fossem. De certa maneira também essa representação objetiva é histórica, no sentido que os cortes lógicos entre os diferentes objetos (vida, linguagem e primeiras formas sociais) acompanham certa ordem de aparição que não é a forma diretamente lógica no sentido hegeliano – na qual os diferentes ‘objetos’ deveria *aparecer imediatamente* para a consciência, que já os tem em seu elemento como *momentos* –, mas a ordem presumida da *aparicação* destes objetos na natureza e na história. Esse modo de analisar *representa* estes temas como *objetos*, como que partindo do exterior para retratá-los, forma de expor que em Hegel adquire o nome de *lógica objetiva*. A *lógica subjetiva*, no entanto, não deve ser confundida com subjetivismo, ela é também algo de objetivo no sentido de *efetivo*, sendo segundo Hegel a forma adequada para tratar desses objetos em que a subjetividade é central, para si mesma, como no Eu e na vida, “onde o conceito está em casa”. Como *lógica subjetiva* a passagem do conhecimento para a vida deveria ser imanente, pois todo o *conhecer* pressupõe um ser vivo que *conhece* e não se admitiria assim começar por um *objeto representado*, exterior, como faremos. Neste sentido, por meio da descrição que coloca a vida primeiramente como um objeto a ser conceitualizado, logo se revelará que ela contém o conceito por si própria e não apenas por meio de uma reflexão exterior, o que inevitavelmente remete para a *lógica subjetiva*.

A ausência de considerações sobre o conceito de vida na quase totalidade dos críticos é um dos principais motivos para desentendimentos em relação a Hegel, como procuraremos demonstrar ao fim dessa primeira parte do trabalho, a partir da fragilidade de algumas críticas que Adorno lhe endereça. Para isso, no entanto, é necessário

adentrar na complicada análise efetuada por Hegel e demonstrar que na vida está compreendido algo que, para dizer com vocabulário introduzido no marxismo por Alfred Sohn-Rethel, trata-se de uma espécie de *abstração real*. Aqui se revela que o idealismo de Hegel só pode ser entendido e levado a sério se os próprios seres vivos forem, desde seu princípio, compreendidos como “conceitos viventes” e a vida como *abstração que é fundamento da efetividade* muito anterior à emergência do social. A profundidade e aridez dessa análise é tal, no entanto, que há de se pedir ao leitor paciência e atenção às suas determinações de modo a tomar posse de sua significação. A teoria de Hegel é tão complexa e ele é por vezes tão conciso em suas formulações, que de modo a facilitar o entendimento de sua abrangência traremos em algumas passagens exemplos ou análises menos concisas, retirados de pontos similares das teorias de outros autores, como Bergson, para ajudar a *ilustrar* o alcance das palavras hegelianas. Ao mesmo tempo, no entanto, será exposta a fragilidade de se remeter a imagens e intenções como princípio explicativo, o que nada mais é do que a apresentação da necessidade do próprio *conceito*.

De modo a evitarmos o equívoco suscitado pela forma de apresentar pela qual optamos – de tomar a vida primeiro como objeto –, trataremos nesse primeiro capítulo de revisitar debates teóricos que influenciaram a análise de Hegel ou que ajudam retroativamente a compreendê-la, ao devolverem o problema do objeto ‘vida’ para o ‘conhecimento’. Assim adentraremos na análise de Aristóteles e de seus antecessores em sua obra *De Anima* e no debate sobre teleologia feito por Kant na *Crítica da Faculdade do Juízo*, que abrem o horizonte de perguntas que a análise hegeliana da vida visa responder. Também julgamos importante situar Hegel diante das teorias sobre a vida existentes na modernidade a partir do olhar retroativo de um ‘contemporâneo’ nosso, de modo que para isso lançamos mão do inventário arqueológico de Foucault em *As Palavras e as Coisas*. Por último, antes de começarmos a análise propriamente hegeliana no Cap. 2, trataremos do problema da “forma originária”, para isso comparando o “ponto de partida” ou reflexão sobre o ‘início’, presente na teoria de Hegel e aquele desenvolvido por Marx em *O Capital*.

a) Como é possível conhecer a vida? A capacidade especulativa de Aristóteles diante das ideias sobre a vida e o entendimento expostas por seus antecessores no *De Anima*.

Partindo do princípio de que o saber é uma das coisas belas e estimáveis, e que alguns saberes são superiores a outros quer pelo seu rigor, quer por tratarem de objectos mais nobres e admiráveis, por estes dois motivos poderemos com boa razão colocar a investigação sobre a alma [princípio vital] entre os mais importantes. Ora o conhecimento sobre a alma parece contribuir também largamente para o da verdade no seu todo, e em especial para o da natureza, pois a alma é, por assim dizer, o princípio dos animais²⁰.

O tratado de Aristóteles nomeado pelos latinos de *De Anima* é comumente traduzido como *Sobre a Alma*, mas conforme afirma seu próprio tradutor para o português, o termo grego *ψυχή* designa mais “o princípio vital ou mesmo a vida”²¹. Esse princípio é a base não só do humano, mas de todos os animais. Na primeira parte de seu tratado, composta de três, Aristóteles traz questionamentos sobre como é possível compreender a vida e reúne os problemas básicos que lhe aparecem para analisar a questão a partir do legado das teorias antecessoras. A questão que trataremos aqui é menos de estabelecer o que seriam as “faculdades da alma” – analisadas posteriormente no capítulo 8 dessa primeira parte do trabalho –, e mais de levantar os questionamentos que dominam a primeira parte do texto aristotélico, enfocados na questão do conhecer e em especial de como seria possível conhecer a vida. As perspectivas levantadas, em especial pelos filósofos pré-socráticos, colocam de maneira simples os termos básicos que serão confrontados por Aristóteles e, como veremos, retornarão na teoria hegeliana de maneira mais elaborada. As teorias analisadas contêm a ingenuidade dos primeiros dias, da ideias forjadas muito antes do capitalismo, mas têm ao mesmo tempo a vantagem de colocarem o problema da maneira mais simples e menos mediada pelas camadas sucessivas das formas sociais que compõe o pensamento atual. Aristóteles começa a investigação sobre a alma estabelecendo como procederá:

Ao investigarmos a alma é necessário, a um tempo, colocando as dificuldades a resolver à medida que avançamos, recolher as opiniões de quantos dos nossos antecessores afirmaram algo a respeito da alma, para

²⁰ ARISTÓTELES. *Sobre a Alma (De Anima)*. Obras completas Vol. III, tomo I, tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Ed. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional (Casa da Moeda), 2010, p. 31.

²¹ “*ψυχή*. «Alma» é a versão tradicional, embora A. [Aristóteles] tenha em vista uma realidade bastante diferente daquela que o termo português denota. *ψυχή* designa o princípio vital, ou mesmo a vida”. *Ibid.*, (nota do tradutor 2).

acolhermos o que de correto disseram e, se incorreram nalgum erro, nos precavermos relativamente a ele. O ponto de partida da investigação consiste em apresentar as características que mais especialmente se julga que pertencem à alma por natureza.²²

Aqui Aristóteles já parte de uma forma diferente da maior parte das teorias atuais que, diante de um tema começam a imediatamente decompô-lo em suas partes, quebrando-as em pedaços cada vez menores e buscando assim encontrar, nessa *análise*, seu fundamento. Ao contrário, ele recorre a tudo que pôde reunir sobre o tema e coloca frente a frente estas opiniões que lhe foram legadas de maneira a depurar seu sentido. Entende assim que se deva partir do “que uma coisa é”, mas não diretamente apenas por sua própria percepção, mas de acordo com aquilo que a tradição legou, bem como da análise das demais referências que costumam acompanhar²³ a coisa, ou seja, suas propriedades, “de forma que as definições das quais não resulte conhecermos aquilo que acompanha [a coisa], e que nem sequer facilitem conjecturar-se acerca disso, [sejam] evidentemente consideradas, todas, dialécticas e vazias”²⁴. Dialética para Aristóteles ganha aqui a conotação de sofística, mas ao mesmo tempo ele não abre mão de utilizar aquilo que Hegel considera sua base, o especulativo. É justamente esse reunir e confrontar no objeto de todas as determinações que foram a ele imputadas o que faz Hegel considerar Aristóteles, ainda que ao mesmo tempo um empírico, um teórico especulativo “no mais elevado grau”:

O físico é por Aristóteles tomando filosoficamente, não de maneira experimental. O fato de ele buscar sucessivamente o conceito determinado de cada objeto, introduzir muitas ideias, mostra por que [tais conceitos] são insuficientes e o que é a simples determinação de Entendimento de cada um. Aristóteles em sua Física, por assim se dizer, procedeu empiricamente. Ele recolhe em um objeto - como o tempo, o espaço, o movimento, o calor - todas as circunstâncias, as experiências, os fenômenos; e isso nada mais se torna senão especulativo, embora se trate de uma reunião dos momentos que se acham na Representação. Pode-se dizer de Aristóteles que ele é um empírico completo e, ao mesmo tempo, um pensador. Nomeadamente empírico: ele recolhe as determinações dos objetos por ele considerados, como as conhecemos em nossa consciência ordinária (por exemplo, o conceito de tempo); ele refuta as representações empíricas, os filosofemas anteriores, e preserva do empírico o que deve ser preservado. E, ao vincular

²² Ibid., p. 36.

²³ A interpretação de que “o que acompanha” sejam as “propriedades do objeto”, torna-se clara ao lermos que “Algo é dito sensível por acidente se percebemos, por exemplo, certo objeto branco como sendo o filho de Diáres. Tal percebe-se por acidente porque é aquilo que acompanha o objecto branco o que se percebe. É também por isso que <o sujeito que percebe> em nada é afectado pelo percepto enquanto tal. Dos sensíveis por si mesmos, os próprios é que são, em rigor, sensíveis, e é a esses que a essência de cada sentido responde por natureza”. Ibid., p. 79.

²⁴ Ibid., p. 33-34

todas essas determinações, ele as mantém unificadas: elabora assim o conceito, ele é especulativo no mais elevado grau, no que ele parece empírico²⁵

Outro aspecto muito importante dessa especulatividade aristotélica, um que cada vez mais é relegado para segundo plano e que é essencial para se compreender Hegel, é seu cuidado na absorção dos enunciados de seus antecessores. É fácil tratar imediatamente como falso um enunciado porque este não está expresso na mesma forma de linguagem com a qual se está acostumado, usando as mesmas palavras, do mesmo jeito que para os seguidores de uma religião os ritos de outra parecem algo completamente sem sentido. Por esse motivo inclusive é que grande parte do esforço nesse trabalho é aproximar a complexa linguagem de Hegel (que veremos na segunda parte deste trabalho, ser também uma linguagem *simples*) da linguagem objetivante, ‘científica’, que se tornou uma espécie de ‘requisito de admissibilidade’ para qualquer argumento nos nossos dias. Aristóteles, nesse sentido, embora estando a 23 séculos de distancia, se expressa de uma maneira tão clara e objetiva que seus textos ainda podem ser lidos com menor dificuldade do que muitos textos filosóficos mais recentes. No entanto, mesmo com essa clareza característica, ele não trata o pensamento muitas vezes alegórico de seus antecessores, como o dos filósofos da natureza, com desprezo. Para entender os argumentos ele não espera que sejam apresentados no mesmo tipo de linguagem que ele usa, e assim, por mais que a análise de seus antecessores parta de princípios como dos quatro elementos, o argumento que é assim revestido é levado às últimas consequências de modo a se tornar compreensível. Antes de apontar sua falsidade, ele suspende seu juízo e os analisa em sua relação interna de sentido, buscando deles extrair o máximo. A forma como ele refuta Empédocles a partir da noção de *função* é um bom exemplo desse proceder:

Empédocles não se pronunciou correctamente ao sustentar que as plantas crescem no sentido descendente, ao enraizarem-se, por causa de a terra se mover naturalmente assim, e que crescem no sentido ascendente por causa de o fogo também o fazer. É que ele não percebeu bem os movimentos ascendente e descendente, pois o «cima» e o «baixo» não são o mesmo para todos os seres e para o universo no seu todo. A cabeça dos animais, pelo contrário, é como as raízes das plantas, se é pelas suas funções que se deve dizer que os órgãos são diferentes ou idênticos²⁶.

²⁵ HEGEL (*História da filosofia*) APUD LEBRUN, Gérard. *A Paciência do Conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. Tradução de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Editora da UNESP, 2006, p. 152. (Werke, 19, p. 171-172)

²⁶ ARISTÓTELES, 2010, p. 72.

Por isso Aristóteles consegue enxergar longe, porque tem grande sensibilidade ao acolher os argumentos e assim ganhar generalidade para o conceito que *formula especulativamente*, não os refutando de maneira imediata de acordo com alguma régua previamente constituída que tenha para lhes medir. Isso o possibilita ter antecipado princípios básicos de diversas ciências, alguns dos quais demorariam mais de 22 séculos para serem retomados e desenvolvidos na forma científica atual, como nos dá notícia Darwin em seu *Esboço histórico do progresso da opinião sobre a origem das espécies* publicado junto com o *Origem das Espécies*, onde podemos ler que:

Aristóteles, em seu ‘Physicae Auscultationes’ após notar que a chuva não cai para fazer o milho crescer, como tampouco cai para estragar o milho do fazendeiro quando este está desbulhado fora de casa, aplica o mesmo argumento para a organização; e adiciona “Então o que mantém as diferentes partes [do corpo] de ter essa relação meramente incidental na natureza? Como os dentes, por exemplo crescem por necessidade, os da frente afiados, adaptados para dividir, e os molares planos, e capazes de mastigar a comida; já que eles não foram feitos por esse motivo, mas como resultado de um acidente. E dessa maneira para outras partes onde parece haver uma adaptação para um fim. Onde, portanto, todas as coisas colocadas juntas (isto é, todas as partes de um todo) aconteceram como se elas fossem feitas por algum motivo, elas foram preservadas, tendo sido apropriadamente por uma espontaneidade natural; e onde as coisas não foram assim constituídas elas pereceram e continuam a perecer”. Nós aqui vemos o sombreado do princípio da seleção natural, mas quão pouco Aristóteles completamente compreendia esse princípio, é mostrado por suas observações na formação dos dentes²⁷.

Essa paciência especulativa de Aristóteles no acolher e depurar dos diversos fatos e opiniões é que o fez enxergar tão longe. Esta tese defende que o mesmo tipo de paciência e abertura cognitiva, em um grau ainda mais alto, é demandada para se compreender Hegel.

Após esse breve explicitar da forma especulativa da análise de Aristóteles, adentremos no conteúdo dos relatos que ele reuniu sobre o tema da vida, no que tange diretamente a capacidade de conhecer. Aqui tratamos não tanto sobre a definição de ‘vida’, mas como é possível saber sobre a ‘alma’. Neste sentido a questão perpassa tanto a vida como a capacidade de conhecer, pois paradoxalmente só é possível pensar a vida por meio do conhecer e, por outro lado, todo conhecer só é possível pressupondo-se uma vida que conheça. Não se encontrará então conhecimento sem vida, nem vida animal sem algum tipo de conhecimento (nem que esse se limite à simples percepção

²⁷ DARWIN, Charles. *The Origin of Species: by means of natural selection or the preservation of favored races in the struggle for life*. New York: The Modern Library, p. 3. Tradução livre do inglês.

táctil). No grego antigo, de qualquer modo, as duas significações ainda estão lado a lado, o que pode parecer confuso a um leitor atual. Deve-se então apontar aqui o problema relativo à tradução do *Noûs* grego, como coloca o próprio tradutor do texto aristotélico:

Noûs. Tradicionalmente, «pensamento intuitivo», «pensamento noético», «inteligência», por oposição a *diávoia*. Está em causa a capacidade de apreender ou captar algo por meio do pensamento, por oposição ao «percurso» da *diávoia*. Trata-se de um dos mais difíceis conceitos aristotélicos. As traduções tradicionais não satisfazem; «entendimento» não constitui exceção, sendo uma proposta de tradução funcional”²⁸

O que está traduzido como “entendimento” nestas passagens da filosofia grega se referem a algo diferente do que, como veremos, Kant chama de ‘entendimento’. Aqui está mais em causa a capacidade geral de intuir ligada à capacidade de perceber dos nossos sentidos (e que assim compartilhamos com os animais) e menos a faculdade ligada à linguagem que se encarrega de formular conceitos e que no pensamento moderno é o ‘entendimento’ (e que assim é próprio dos humanos). Entendimento nesse sentido linguístico para Aristóteles seria justamente o que se opõe ao *Noûs*, sendo o assim traduzido ‘pensamento discursivo’. Manteremos aqui nas passagens citadas a tradução ‘entendimento’, mas a faremos ser acompanhada por um [*Noûs*], de modo ao leitor atentar para essa diferença.

Aristóteles afirma que “o animado parece diferir do inanimado principalmente em dois aspectos: no movimento e no perceber. E foram estas duas, aproximadamente, as doutrinas que os nossos antecessores nos transmitiram acerca da alma”²⁹. Nos animais, de fato, algum nível de percepção como também de deslocamento devem estar presentes e assim evidenciam neles essa unidade que há entre o impulso vital e o de conhecer (ao menos de perceber sensorialmente, que é a forma mais simples do conhecer). Esta questão do deslocamento, assim como as outras ‘faculdades da alma’, serão retomadas adiante enquanto aqui tomamos por foco a questão sobre o que determina a possibilidade de conhecer. Importa, no entanto, esclarecer que segundo Aristóteles existem “quatro tipos de movimento – deslocação, alteração, perecimento e crescimento” e que a alma mover-se-á “mediante um, ou vários, ou todos estes tipos de movimento”³⁰. É importante atentar para essa definição de movimento aristotélica, que não é um movimento concebido como mero deslocamento, mas a totalidade das formas

²⁸ ARISTÓTELES, 2010, (nota do tradutor n°13), p. 33.

²⁹ Ibid., p. 36.

³⁰ Ibid., p. 42.

de transformação. Dizer que o animal tem em si mesmo seu movimento não significa apenas que ele se desloca, mas também que se modifica, morre e cresce no tempo.

Voltando aos seus antecessores, Aristóteles diz que, como norma geral, aqueles que “tiveram em vista o facto de o ser animado conhecer e percepção os entes disseram que a alma se identifica com os princípios: se consideram muitos, identificam-na com todos; se apenas um, identificam-na com esse”³¹. Ele assinala que esse último é o caso de Empédocles, que “afirmou que a alma é composta de todos os elementos e que cada um deles é alma, ao pronunciar-se assim: ‘vemos pois a terra pela terra, e pela água a água, pelo ar o divino ar; já pelo fogo, o fogo destruidor, e pelo amor o amor, e ainda o ódio pelo triste ódio’”³². Segundo Aristóteles, “do mesmo modo constrói Platão, no Timeu, a alma a partir dos elementos: o semelhante é conhecido pelo semelhante (...) e as coisas são compostas dos princípios”³³. Demócrito é louvado como “quem exprimiu com maior agudeza o que motiva cada uma destas características” ao dizer que “alma e o entendimento são o mesmo e são um dos corpos primários e indivisíveis e capaz de imprimir movimento devido à pequenez das suas partículas e à sua figura”³⁴. Em relação às figuras Demócrito ainda teria dito que “a de maior mobilidade é a esférica, e que essa é a forma quer do entendimento, quer do fogo”³⁵. Tales de Mileto, por sua vez, “parece ter percebido também a alma como algo capaz de mover – a avaliar pelo que se recorda das suas perspectivas”³⁶. Diógenes, por sua vez, disse que “a alma é ar, por acreditar que o ar é, de todos os elementos, o mais subtil, e por ser também princípio”³⁷, assim a alma “conhece, enquanto elemento primordial e de que tudo o resto deriva; e é capaz de mover por ser o mais subtil”³⁸. Heráclito, o polêmico e obscuro pensador da dialética antiga, nessa questão é colocado em conjunto com os demais, pois “disse que o princípio é alma, por ser a exalação de que se compõe todo o resto; além disso, que se trata do elemento mais incorpóreo e que flui perpetuamente”³⁹ e também que “apenas por aquilo que se move é conhecido aquilo que se move – pois, com a maioria <dos pensadores>, Heráclito considerou que todos os entes se encontram

³¹ Ibid., p. 38.

³² Ibid., p. 38.

³³ Ibid., p. 39.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

em movimento”⁴⁰. Também Alcmeón teria expressado “perspectivas semelhantes às dos referidos <pensadores>” afirmando que “a alma é imortal”, pois se assemelha “aos seres imortais” e que “essa característica pertence-lhe por estar sempre em movimento, pois movem-se também todas as coisas divinas continuamente e sempre (a lua, o sol, os astros e o firmamento inteiro)”⁴¹. Já Hípon é colocado como entre os pensadores “mais superficiais” que “disseram que a alma é água” e que parece ter se “persuadido disso por causa de o sémen de todos os animais ser húmido”. Hípon ainda refuta “quem identifica a alma com o sangue, alegando que o sémen, que é a alma primária, não é sangue”⁴². Já Crítias, segundo Aristóteles, teria feito essa identificação da alma com o sangue “defendendo que o perceber é a coisa mais característica da alma, e que isso lhe pertence pela natureza do sangue”⁴³. Abstraindo da determinidade de cada teoria para abarcar o que lhe é comum, Aristóteles resume então os posicionamentos de seus antecessores:

Todos os elementos receberam, pois, um defensor, excepto a terra, a favor da qual ninguém se pronunciou, a não ser quem tenha dito que a alma é composta de todos os elementos, ou que ela se identifica com todos eles. Ora todos definem a alma, por assim dizer, mediante três características: movimento, percepção sensorial e incorporeidade. E cada uma destas características é reconduzida aos princípios. Por isso, os que a definem pelo facto de conhecer fazem dela um elemento ou algo derivado dos elementos. As suas perspectivas são, de uma forma geral, concordantes, excepto uma [de Anaxágoras, que analisaremos à frente]: o semelhante é conhecido pelo semelhante, dizem; e, uma vez que a alma conhece todas as coisas, consideram-na composta de todos os princípios. Assim, quantos dizem que existe uma única causa e um único elemento também estabelecem que a alma é esse único elemento, por exemplo, o fogo ou o ar; ao invés, os que dizem que os princípios são múltiplos tornam também a alma múltipla (...). Mais, todos os que consideram entre os princípios os pares de contrários compõem também a alma de contrários; já os que elegem um dos contrários (por exemplo quente ou frio, ou um outro deste tipo) sustentam, similarmemente, que a alma é um deles⁴⁴.

Aristóteles parte então para a crítica dessas ideias, dizendo que os que afirmam que a alma seja composta de elementos, o fazem “para explicar que a alma percepcione e conheça cada um dos entes”, mas que “este raciocínio acarreta, necessariamente, muitas impossibilidades”⁴⁵. Nessas doutrinas vemos que se conhece por meio da semelhança entre o polo do que conhece e do conhecido “como se <dessa forma>

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid., p. 41.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid., p. 53.

instituísem que a alma se identifica com os seus objetos”⁴⁶, mas que assim, por essa semelhança, é necessário pressupor que os mesmos elementos, para serem conhecidos, devem estar contidos também no polo daquele que conhece. Como ele aponta “não é possível que a alma conheça apenas aqueles; [pois] há muitas outras coisas, ou melhor, há sem dúvida uma infinidade de coisas compostas dos elementos”⁴⁷. Mesmo admitindo que “a alma conhece e percebe os elementos dos quais cada coisa é composta”, restaria a pergunta: “mas com que conhecerá ou perceberá o conjunto – por exemplo, o que é deus, o homem, a carne ou o osso ou, similarmente, qualquer outro composto?”⁴⁸ Ele enfatiza ainda afirmando que não há “qualquer benefício, com efeito, dos elementos estarem na alma, a não ser que estejam igualmente as proporções e a composição” e que “cada elemento conhecerá, assim, o seu semelhante, mas nada conhecerá o osso ou o homem, a menos que também eles estejam na alma”⁴⁹.

Segundo Aristóteles a única perspectiva discordante de que é pelo semelhante que se conhece o semelhante é a de Anaxágoras, que diz que “o entendimento é impassível e que nada tem em comum com qualquer outra coisa”⁵⁰. Ou seja, ele refuta esse jogo do conhecer baseado em semelhança, mas, adverte o estagirita “sendo esta a sua natureza, como e porque é que ele conhece, nem Anaxágoras explicou, nem conseguimos esclarecê-lo a partir das suas afirmações”⁵¹. Esta diferenciação do entendimento frente a todo o resto comporta ainda uma importante nuance. Apesar de Anaxágoras postular que “a alma e o entendimento são coisas diferentes (...) ele usa ambos, na verdade, como <se fossem> uma única natureza, ainda que coloque especificamente o entendimento como princípio de todas as coisas”⁵². Ele diz que “o entendimento é, de entre os entes, o único simples, sem mistura e puro; atribui, todavia, ao mesmo princípio ambas as características, o conhecer e o mover, ao dizer que o entendimento põe o todo em movimento”⁵³. Temos então em Anaxágoras uma posição diferente das demais de que apenas pelo semelhante se conhece o semelhante, posto que defende que o entendimento é diferente de todo o resto. No entanto, sua posição parece recair novamente numa semelhança entre o entendimento e a vida, já, porém,

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid., p. 54.

⁵⁰ Ibid., p. 41.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid., p. 40.

⁵³ Ibid.

despida da necessidade de conter nela ou no entendimento os mesmos elementos que os objetos que serão conhecidos contêm.

Aristóteles resume criticamente as posições de seus antecessores, antes de partir para sua própria formulação:

Uma vez que «ente» se diz em vários sentidos – pois significa umas vezes este algo, outras a quantidade ou a qualidade, ou ainda qualquer outra categoria das que já distinguimos –, a alma será ou não composta de todas as categorias? Não parece, todavia, que os elementos sejam comuns a todas elas. Será a alma composta, então, apenas dos elementos de que as substâncias se compõem? Como conhecerá, assim, cada uma das outras categorias? Ou dirão que existem elementos e princípios próprios de cada género, dos quais a alma é composta? Então a alma será quantidade, qualidade e substância. É impossível, no entanto, que a partir dos elementos da quantidade se forme uma substância e não uma quantidade. Os defensores de que a alma é composta de todos os elementos confrontam-se com estes e outros problemas do mesmo tipo. É absurdo, ainda, afirmar que o semelhante não é afectado pelo semelhante, embora o semelhante percepcione o semelhante e conheça o semelhante pelo semelhante, quando estabelecem que perceber é sofrer alguma afecção e ser movido, como são também o entender e o conhecer⁵⁴.

Ele afasta assim a ideia de que a vida seja composta de todos os elementos, mas mantém firmemente que é por meio do semelhante que se conhece o semelhante. Quando na segunda parte de seu tratado Aristóteles analisa a sensibilidade, ele agrega mais um fator a essa discussão, que é a possibilidade do próprio *dessemelhante* influir no processo. Ele diz primeiro que “tudo é afectado e movido por um agente que está em atividade”, ou seja, é necessário que um agente esteja em atividade para afetar o outro e assim “o que é afectado, é-o, de certa maneira, pelo seu semelhante”⁵⁵, mas também que “de outra maneira, [é] pelo seu dissemelhante” já que “o dissemelhante é afectado e, depois de ter sido afectado, é semelhante”⁵⁶. Do mesmo modo a “faculdade perceptiva é em potência da mesma qualidade que o sensível é já em acto, como dissemos: não é semelhante quando é afectado, mas depois de ter sido afectado torna-se semelhante e é da mesma qualidade que aquele”⁵⁷. Aristóteles relaciona esses *momentos diferentes*, a conversão em semelhante do dessemelhante por meio da *atividade*, à diferença entre ato e potência. Assim, diz ele “faz diferença, igualmente, se o alimento é aquilo que se adiciona no fim ou aquilo que se adiciona no princípio. Se são ambos, um não digerido,

⁵⁴ Ibid., p. 54.

⁵⁵ Ibid., p. 76.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid., p. 78.

o outro digerido, será possível falar de «alimento» em ambos os sentidos”⁵⁸. Ele vê assim a diferença lógico-temporal entre ato e potência como um fator de transformação no qual o dessemelhante pode se tornar semelhante, e assim afirma que “enquanto não digerido, o contrário é alimentado pelo contrário; enquanto digerido, o semelhante é alimentado pelo semelhante”⁵⁹. Em potência as dessemelhanças permanecem como dessemelhanças, mas em ato ocorre o passar de um lado para o outro; o que foi consumido é dessemelhante daquele que consome antes de ser consumido, mas se torna parte dele (e, portanto, semelhante) após ter sido consumido, tema que Hegel *em passant* retoma em sua *Filosofia do Direito* ao dizer que “o consumo de alimentos é um penetrar e alterar a natureza qualitativa que faz que eles sejam o que são antes de se aniquilarem”⁶⁰. Dando mais uma amostra de seu poder especulativo, Aristóteles na citação acima não separa as perspectivas diferentes do ato por distintas temporalidades às quais caberiam distintos *pontos de vista*, antes *as coloca juntas* para declarar simultaneamente sua verdade e inverdade: “Assim, ambas as perspectivas estão, de algum modo, parcialmente correctas e parcialmente incorrectas”⁶¹. Ao menos nessa passagem, ao invés de se ver obrigado a adotar como verdadeiro um único ponto de vista, Aristóteles se mantém acima deles ao tratá-los como *momentos que coexistem*, renunciando de certa forma o tipo de concepção que Hegel levará às últimas consequências para expressar o movimento⁶². Esse momento da semelhança causado pelo *ato* que faz a passagem do dessemelhante ao semelhante mostra-se também de outra forma no ato do conhecer, fazendo com que Aristóteles introduza uma distância entre o que conhece e o que é conhecido, distância que, segundo ele, ainda não se manifestava entre os filósofos da natureza:

Visto que a actividade do sensível e da faculdade perceptiva são uma mesma, embora o seu ser seja diferente, é necessário que a audição, percebida desta maneira, e o som, e ainda o sabor e o gosto (e os outros similarmemente) pereçam e permaneçam em simultâneo; já quanto aos

⁵⁸ Ibid., p. 74.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ HEGEL, 1997, § 52 (Werke, 7, p. 116)

⁶¹ ARISTÓTELES, 2010, p. 74.

⁶² Como exemplifica bem a seguinte passagem da Fenomenologia: “O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. E essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo”. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 6. Ed, 2011a, p. 26. (Werke, 3, p. 12)

mesmos, mas percebidos como potência, tal não é necessário. Os primeiros fisiólogos, todavia, não diziam bem isto. Julgavam, pois, que não existiam branco nem negro sem a vista, e que não existia o sabor sem o paladar; umas coisas diziam correctamente, outras não. Ora, a «percepção sensorial» e o «sensível» dizem-se de duas maneiras: de umas coisas, em potência; de outras, em actividade. No caso das últimas, com efeito, acontece o que disseram; no caso das primeiras, já não. Eles pronunciavam-se, de facto, de forma unívoca a respeito de coisas que não podem ser ditas de forma unívoca⁶³.

A separação moderna entre sujeito e objeto está aqui, ainda que em um grau inicial, já esboçada. O princípio da alma que integra tanto a vida quanto a capacidade de conhecer já estava decomposto pela análise, ainda que por outro lado se mantivessem juntos. Nesse sentido mesmo Aristóteles diferencia a vida do entendimento (noûs), (e da faculdade do conhecimento teórico⁶⁴), sobre o qual “nada é, de modo algum, evidente”⁶⁵ ao dizer que “este parece ser um género diferente de alma, e apenas este pode ser separado, como eterno que é, do perecível. Fica claro a partir destes factos que as restantes partes da alma não são separáveis”⁶⁶. Admite assim que a vida animal seja indivisível, mas que o entendimento (noûs) – que trabalha com ideias eternas, no sentido de sua imperecibilidade –, seja algo de separável, o que pressupõe não só uma diferença para essa unidade inseparável da vida, mas também uma identidade, já que também não se separa o que não está ligado. Nesse sentido, Aristóteles parece se aproximar do que Anaxágoras faz – e não do que ele declara – ao postular o entendimento (*noûs*) como diferente de tudo, mas ao mesmo tempo proceder como se esse estivesse em unidade com a vida. Ainda há nesse tema outro ponto conexo de largo alcance que deve ser aqui apresentado. É que a divisão moderna, que Aristóteles de certa maneira antecipa, entre a capacidade de conhecer e objeto conhecido também comporta uma diferenciação no lado desse último. Do mesmo jeito que no *pólo que conhece* há essa diferenciação possível entre alma e entendimento, do lado do *objeto do conhecimento* há a diferenciação entre coisas imateriais e coisas materiais:

Quanto ao facto de ser afectado se dar em virtude de alguma coisa comum, determinámos anteriormente que o entendimento é, de algum modo, em potência os objectos entendíveis, mas não é nenhum deles em acto antes de entender: é, em potência, como uma tabuinha em que ainda não existe nada escrito em acto. É o que acontece no caso do entendimento. E o próprio, por

⁶³ ARISTÓTELES, 2010, p. 106.

⁶⁴ “Διανοεῖν. Tradicionalmente, «pensar». A tradução por «discorrer» pretende vincar que A. designa desta maneira um processo, um percurso, por oposição à apercepção não mediata de Διανοεῖν”. Ibid., nota do tradutor n.º 94, p. 49.

⁶⁵ Ibid., p. 66.

⁶⁶ Ibid., p. 66.

seu turno, é entendível como os objetos entendíveis. No caso das coisas imateriais, o que entende e o que é entendido são o mesmo, pois a ciência teórica e o objeto cientificamente cognoscível são o mesmo. Já o motivo pelo qual não entendemos sempre, ainda é preciso examiná-lo. Pelo contrário, nas coisas que possuem matéria, existe em potência cada um dos objectos entendíveis; a tais coisas não pertencerá, portanto, o entendimento (pois é sem a matéria que o entendimento é uma potência daquele tipo de objectos), mas ao entendimento pertencerá ser entendível⁶⁷.

Esta passagem que antecipa outros elementos que se tornarão tipicamente ‘modernos’ como a idéia do entendimento como *tabula rasa*, reforça o argumento dado acima de que Aristóteles procede de maneira tanto quanto semelhante ao que ele diz de Anaxágoras, ainda que desenvolva muito mais a questão. É que, se como ele declara no caso das coisas imateriais “o que entende e o que é entendido são o mesmo, pois a ciência teórica e o objeto cientificamente cognoscível são o mesmo”, a própria diferença entre alma e entendimento (noûs), duas coisas imateriais, seria dissolvida. Se é com o entendimento que se entende a alma, estes imateriais “seriam o mesmo” e uma especie de confusão entre alma (vida) e entendimento parece se manter. Esta confusão é expressão do problema profundo que relaciona a vida e a capacidade de conhecer e que será objeto de toda a análise que faremos nesta parte do trabalho e, em especial, no capítulo 8.

Em relação aos objetos materiais a coisa parece mais simples, o que é entendível neles está em potência, dependendo do ato de entender, que torna semelhante o dessemelhante. Nesse sentido poderíamos dizer que Aristóteles se aproxima por um lado e se distancia por outro do que ele diz que Demócrito teria afirmado de que “a alma e o entendimento são o mesmo, <tal como são o mesmo> o que é verdadeiro e aquilo que aparece”⁶⁸, já que o entendimento está nas coisas em potência e depende do ato de entender, não aparecendo assim diretamente. Já a questão do *enganar-se*, deixa entrever a abordagem Aristotélica de um importante problema para o olhar hegeliano:

É necessário, como alguns dizem, ou que tudo aquilo que aparece seja verdadeiro, ou que o engano seja a acção de tocar o contrário, uma vez que isso é o inverso de conhecer o semelhante pelo semelhante. É opinião comum, no entanto, que o engano e a ciência dos contrários são o mesmo⁶⁹.

Se a tradução que chegou a nós estiver em conformidade com o texto produzido por Aristóteles, poderíamos afirmar que sua concepção nega não só que tudo que aparece seja verdadeiro, como também uma ‘ciência dos contrários’ como a que está

⁶⁷ Ibid., p. 116.

⁶⁸ Ibid., p. 37-38.

⁶⁹ Ibid, p. 109-110.

presente na filosofia de Heráclito e que será tão fundamental para Hegel. Se vê nessa passagem, no entanto, que não é sem algum tipo de desconfiança que Aristóteles segue a “opinião comum”. Aqui talvez se revele o limite da capacidade especulativa do estagirita, bem como sua maior diferença em relação ao pensador suábico, já que esse defendia, já na primeira das onze teses anexas à sua tese de doutorado, que: “a contradição é o domínio do verdadeiro, a não contradição o domínio do falso” [*Contradictio est regula veri, non contradictio falsi*] ⁷⁰. Procuraremos no conjunto desse trabalho demonstrar o profundo significado dessa afirmação de aparência descabida.

A exposição até aqui apenas introduziu a questão que relaciona vida e conhecimento. Na dispersão das opiniões pré-socráticas a discussão ainda não tomou seus contornos mais definidos, mas já abarca grande parte do que posteriormente será relacionado num mesmo todo. As questões levantadas pelos gregos sobre a capacidade de conhecer e da relação dessa capacidade com a vida, continuam, como veremos, a ser essenciais para o debate. Os problemas colocados nas diversas opiniões serão mutuamente enriquecidos e ganharão na teoria hegeliana sua formulação acabada.

b) Kant e a *finalidade interna* alcançada pela dialética transcendental

Aristóteles alcançou uma concepção diferente de teleologia ao apontar uma finalidade interna própria do vivente, uma que é diferente da teleologia externa comumente entendida pela razão. Ao afirmar que “a alma é a causa e o princípio do corpo que vive”⁷¹ e que “a substância para todos os seres vivos, é viver, sendo a alma a sua causa e princípio”⁷², ele desdobrou seu argumento dizendo que o fim “é causa também enquanto aquilo em vista do qual: tal como o entendimento age em vista de alguma coisa, a natureza age da mesma maneira, e essa coisa é o seu fim”⁷³. Ou seja, a *finalidade* ou teleologia deve também ser compreendida como algo que se diz em

⁷⁰ HEGEL, G. W. F. *Philosophical Dissertation on the Orbits of the Planets*. Graduate Faculty Philosophy Journal, Vol. 12, n. 1 & 2. Disponível em <http://blogs.newschool.edu/graduate-faculty-philosophy-journal/2014/08/05/philosophical-dissertation-on-the-orbits-of-the-planets-1801-preceded-by-the-12-theses-defended-on-august-27-1801-by-g-w-f-hegel/>. Acesso em maio de 2018, p. 276. (Werke, 2, p. 533)

⁷¹ Ibid., p. 71.

⁷² Ibid., p. 72.

⁷³ Ibid.

relação às coisas fora do agir intencional humano. Como Aristóteles afirma “A alma é, nos animais, um fim desse tipo, por natureza. É que todos os corpos naturais são instrumentos da alma – tanto os dos animais como os das plantas –, de forma que existem tendo como fim a alma”⁷⁴. Ou seja, a vida existe como um fim em si mesmo em oposição ao material de seus corpos, que aparecem como *meio* dessa finalidade. Hegel expressamente reconhece esse avanço ao dizer que “a determinação de Aristóteles da vida, contém já a finalidade interna, e está por isso infinitamente acima do conceito da teleologia moderna, que somente tinha em vista a finalidade finita, a finalidade externa”⁷⁵.

Nesse ponto, no entanto, nos distanciamos dos gregos para nos focar no argumento teleológico apresentado por Kant, que, segundo Hegel, “com o conceito de finalidade interna (...) ressuscitou a idéia em geral, e em particular a idéia da vida”⁷⁶. Para se compreender este conceito kantiano e como ele abre caminho para a noção hegeliana de ideia comecemos por analisar suas diferentes noções de teleologia, conforme são desenvolvidas no *Crítica da Faculdade do Juízo*. O pensador do “giro copernicano” na filosofia estabelece que nossa faculdade de julgar é conduzida pela experiência para a ideia de finalidade apenas “quando se tem que ajuizar uma relação da causa com o efeito, a qual só conseguimos descortinar como legal pelo fato de colocarmos a ideia do efeito no fundamento desta causalidade da causa, como a condição de possibilidade desse feito”⁷⁷. Ou seja, a noção de finalidade aparece como a busca da relação entre causa e efeito, no qual o *efeito* tem que ser pressuposto para se explicar a *causa*. Para Kant isso pode acontecer de duas maneiras:

ou consoante consideramos o efeito imediatamente como produto da arte ou somente como material para a arte de outros possíveis seres naturais, por conseguinte quer como fim, quer como meio para o uso conforme a fins de outras causas. A última conformidade a fins chama-se utilidade (para os homens) ou também conveniência (em relação a qualquer outra criatura) e ela é simplesmente relativa, enquanto a primeira é uma conformidade a fins interna do ser natural⁷⁸.

A noção de arte, como aqui colocada, diz respeito ao *produto de um que é meio para o outro*, ao que se refere como trabalho do artesão e os produtos análogos da

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ HEGEL, 1995a, §204. (Werke, 8, p. 360)

⁷⁶ Ibid. (Werke, 8, p. 360)

⁷⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de António Marques e Valério Rohden. Lousã: Ed. Imprensa Nacional (Casa da Moeda), 1997, §63.

⁷⁸ Ibid.

natureza. Esta finalidade externa então se divide em duas, a finalidade humana como *utilidade*, e para as demais criaturas como *conveniência*. Além desse gênero de finalidade subdividido em duas espécies aparece outro gênero, a *finalidade interna* da ‘matéria organizada’ (os viventes), já apontada por Aristóteles. Antes de andentrarmos nas diferenças dessas formas de finalidade na análise de Kant, cabe agora determinar um pouco mais a pura relação de causa e efeito, conforme seja analisada pelo entendimento (entendimento simbólico em oposição ao *noûs*) ou pela razão:

A ligação causal, na medida em que ela é simplesmente pensada mediante o entendimento, é uma conexão que constitui uma série (de causas e efeitos) que vai sempre no sentido descendente; e as próprias coisas que, enquanto efeitos, pressupõem as outras como causas, não podem reciprocamente e ao mesmo tempo ser causa daquelas. A esta ligação causal chamamos a das causas eficientes (*nexus effectivus*). Porém também se pode, em sentido contrário, pensar uma ligação causal segundo um conceito da razão (de fins), ligação que, se a considerarmos como uma série, conteria tanto no sentido descendente, como no ascendente uma dependência, na qual a coisa, que uma vez foi assinalada como efeito, passa então, no sentido ascendente, a merecer o nome de uma causa daquela coisa que é o efeito dessa causa.⁷⁹

Há então duas formas de se apreciar o nexos causal, a por meio *entendimento*, que sempre busca uma causa para o que está dado como efeito e a da *razão*, que olha também para o outro lado, e pressupõe o que está dado não apenas como existente como efeito do que veio antes, mas também como existente em função de sua orientação a um fim. Para compreender melhor essa diferença do entendimento e da razão frente à questão teleológica, nos remetamos à *Crítica da Razão Pura*, onde Kant já havia afirmado que:

A razão nunca se reporta diretamente a um objeto, mas simplesmente ao entendimento e, por intermédio deste, ao seu próprio uso empírico; não *cria*, pois, conceitos (de objetos), apenas os *ordena* e lhes comunica aquela unidade que podem ter na sua maior extensão possível, isto é, em relação à totalidade das séries, à qual não visa o entendimento, que se ocupa unicamente do encadeamento *pelo qual se constituem*, segundo conceitos, as *séries* de condições. A razão tem, pois, propriamente por objeto, apenas o entendimento e o seu emprego conforme a um fim e, tal como o entendimento reúne por conceitos o que há de diverso no objeto, assim também a razão, por sua vez, reúne por intermédio das idéias o diverso dos conceitos, propondo uma certa unidade coletiva, como fim, aos atos do entendimento, o qual, de outra forma, apenas teria de se ocupar da unidade distributiva⁸⁰

⁷⁹ Ibid., §65.

⁸⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandra Fradique Morujão. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 546.

A razão é vista então como instância que unifica o entendimento ao atribuir aos seus conceitos particulares uma amarração comum, ao *projetar uma unidade* que não pode ser atestada pela experiência, mas que funciona como uma espécie de *uso regulador* “para conferir unidade aos conhecimentos particulares e *aproximar* assim a regra da universalidade”⁸¹. O entendimento capta então os conceitos de maneira dispersa, conforme a experiência, e assim só pode se perguntar pela causa que deu base àquele conceito determinado; a razão, por outro lado, reúne todos os conceitos ao pressupor uma unidade que está, segundo Kant, para além da experiência, e assim pressupõe uma causa e um fim. O uso kantiano do termo ‘entendimento’ aqui já demonstra sua diferença do *Noûs* grego, não se trata de uma intelecção perceptiva que os animais tenham, mas de um conceito formulado por meio da linguagem.

O exemplo dado por Kant de como a relação de causa e efeito da finalidade externa aparecem como vinculadas sob o olhar da razão, de certa forma prenuncia características fundamentais do dinheiro e do capital na análise efetuada por Marx, e assim já dá notícia da relação dessas formas com a razão:

No domínio prático (nomeadamente no da arte), encontra-se facilmente uma conexão semelhante, como por exemplo a casa que na verdade é a causa dos rendimentos que são recebidos pelo respectivo aluguel, porém também inversamente foi a representação deste possível rendimento a causa da construção da casa.

Se se analisa a casa como valor de uso a ser desfrutado, ela aparece como um *fim* e o dinheiro para contruí-la como *meio*; se se a analisa como capital utilizado para auferir renda, seu valor de uso aparece como *meio* para se fazer mais dinheiro, que agora figura como *fim*. O fato de Kant manter os dois momentos como simultâneos e não separados na razão, aproxima mais ainda este ponto do problema marxiano da reprodução do capital em sua autorreprodução. Esta forma de teleologia dos produtos humanos baseada na ideia de *utilidade* constitui, como já dito, ao lado da *conveniência* dos demais seres vivos, o que foi nomeado de *finalidade externa*. Vejamos como Kant entende então isso que chama de *conveniência*:

na série dos membros subordinados uns aos outros de uma ligação de fins, cada membro intermédio tem que ser considerado como fim (ainda que não como fim terminal, para o qual é meio a sua causa mais próxima). É assim que pelo fato de dever existir no mundo gado, ovelhas, cavalos, etc. deveria existir erva na terra e seria também necessário que existissem ervas salgadas na areia dos desertos, para que os camelos pudessem desenvolver-se, ou deveriam encontrar-se estas e aquelas espécies herbívoras em quantidade,

⁸¹ Ibid., p. 548.

para que existissem lobos, tigres e leões. Por conseguinte, a conformidade a fins objetiva, que se fundamenta na conveniência, não é uma conformidade a fins das coisas em si mesmas⁸²

Existe, portanto, uma espécie de relação de causa e efeito na natureza que é baseada na dependência mútua dos seres vivos, na necessidade que um ser orgânico tem dos outros ao formar em conjunto o que chamaríamos atualmente de ‘meio ambiente’ ou mesmo ‘ciclo da vida’, envolvendo diversas interações complexas. É isso que Kant chama de *conveniência* e que se coloca como uma *finalidade externa*, no sentido que é dada como uma cadeia infinita de causa e efeito que relaciona os seres vivos e faz com que o produto de um se torna meio para o outro, mas sem que essa finalidade seja das “coisas em si mesmas”. Dadas estas duas formas de *finalidade externa*, cabe-nos agora analisar como Kant vê a *finalidade interna*, a que nos interessa para compreender a vida. Ele diz que para que algo seja considerado como fim natural é “em primeiro lugar necessário que as partes (segundo a sua existência e a sua forma) somente sejam possíveis mediante a sua relação ao todo”⁸³, mas se uma coisa é pensada apenas desse modo, é meramente um produto humano “de uma causa racional distinta da matéria (das partes) daquela mesma obra, cuja causalidade (na constituição e ligação das partes) é determinada através da sua ideia de um todo tornado assim possível (por conseguinte não mediante a natureza fora de si)”⁸⁴. Essa relação entre todo e partes é então necessária em toda ideia de finalidade, mesmo externa, e não basta para compreender a finalidade interna, de forma que Kant continua:

Contudo, se uma coisa como produto natural deve conter em si mesma e na sua necessidade interna uma relação a fins, isto é, **ser somente possível como fim natural e sem a causalidade dos conceitos de seres racionais fora dela**, então para tanto deve exigir-se em segundo lugar que as partes dessa mesma coisa se liguem para a unidade de um todo e que elas sejam reciprocamente causa e efeito da sua forma. Pois só assim é possível que inversamente (reciprocamente) a ideia do todo, por sua vez, determine a forma e a ligação de todas as partes: não como causa - pois que assim seria um produto da arte -, mas sim como fundamento de conhecimento da unidade sistemática da forma e ligação de todo o múltiplo que está contido na matéria dada, para aquele que ajuíza essa coisa⁸⁵. (Grifo nosso)

Aqui começa a aparecer a base da formulação hegeliana de que a “vida é a ideia”, pois ele está falando de uma espécie de finalidade “sem a causalidade dos conceitos de seres racionais fora dela”, ou seja, uma que independe de ser concebida “de

⁸² KANT, 1997, §63.

⁸³ Ibid., §65.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibid.

fora” como pela razão ou entendimento, mas que tem em si mesmo, como seu momento constitutivo, essa finalidade interna. Quando Hegel fala da vida como conceito ou ideia ele está dizendo, como analisaremos à frente, algo que parte do mesmo ponto, de que a vida independentemente da análise da razão tem *em si* a forma da ideia, de uma unidade abstrata que *organiza* o concreto. Kant afirma que essa unidade é o fundamento da forma que determina a ligação de todo o múltiplo. Assim, nesse tipo de produto da natureza cada parte só existe em função das outras e pela sua unidade, ou seja, “como instrumento (órgão)”, mas isso não basta como definição da finalidade interna “pois que ela também poderia ser instrumento da arte e desse modo ser representada em geral somente como fim”⁸⁶ e deve então ser concebido como um órgão que produz outras partes e “por consequência cada uma produzindo reciprocamente as outras” e assim não pode ser produto criado por humano ou animal e “somente então e por isso poderemos chamar a tal produto, enquanto ser organizado e organizando-se a si mesmo, um fim natural”⁸⁷. Kant exemplifica distinguindo então a simples noção de matéria (que pode operar como mecanismo) da noção de matéria organizada (organismo):

Num relógio uma parte é o instrumento do movimento das outras, mas uma roda não é causa eficiente da produção da outra; uma parte existe na verdade em função de outra, mas não é através dessa outra que ela existe. Daí também que a causa produtora da mesma e da sua forma não esteja contida na natureza (desta matéria), mas fora dela, num ser que pode atuar segundo ideias de um todo possível mediante a sua causalidade. Daí também que uma roda no relógio não produza a outra, muito menos um relógio outro relógio, de forma que para tanto utilizasse outra matéria (a organizasse). Por isso ele também não substitui, pelos seus próprios meios, as partes que lhe são retiradas ou corrige sequer a sua falta na construção original, pela intervenção das restantes, ou se corrige a si mesmo depois de ter entrado em desordem. Ora, pelo contrário, podemos esperar tudo isto da natureza organizada. Um ser organizado é por isso não simplesmente máquina: esta possui apenas força motora; ele pelo contrário possui em si força formadora e na verdade tal força que ele comunica aos materiais que não a possuem (ela organiza). Trata-se pois de uma força formadora que se propaga a si própria, a qual não é explicável só através da faculdade motora (o mecanismo).⁸⁸

É por isso que Kant afirma que se entende pouco dos “produtos organizados” quando os colocamos como análogos do artesanato humano, pois então se pensa no “artífice (um ser racional)” como existente “fora dela”, quando do contrário ela sobretudo “se organiza a si própria e em cada espécie dos seus produtos organizados, na verdade segundo um único modelo no todo, mas porém de igual modo com

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid.

modificações bem urdidadas que a autopreservação, segundo as circunstâncias, exige”⁸⁹. Kant afirma assim que o modelo dessa organização, apesar das diferenças de espécie, é um único modelo no todo, que serve para apreender todos os seus tipos diversos, a vida como um simples. No entanto, diferentemente da análise dos gregos, a efetuada por Kant já parte de uma divisão bem marcada entre sujeito e objeto, e na sua teoria o objeto figura como incognoscível para a razão. Dessa maneira o que está colocado no centro de sua análise é a própria razão que trabalha com um tipo de análogo da vida, e não a vida mesma:

Talvez adquiramos uma perspectiva mais correta desta propriedade impenetrável se a designarmos como um analogon da vida. Mas então temos que dotar a matéria, enquanto simples matéria, com uma propriedade (hiloísmo⁹⁰) que contradiz a sua essência, ou a animamos com um princípio que com ela se encontra em comunidade e de diferente espécie (uma alma)! Contudo, para tanto, se é que tal produto deve ser um produto natural, a matéria organizada como instrumento daquela alma, ou já tem que ser pressuposta, e então não torna essa matéria mais compreensível, ou temos que fazer da alma uma artífice desta construção, tendo assim que retirar o produto à natureza (ao corpóreo). Para falar com rigor, a organização da natureza não tem por isso nada de analógico com qualquer causalidade que conheçamos.⁹¹

Por isso ele dá um passo atrás e vê esta propriedade suprassensível da “matéria organizada” não como a vida mesma (que não pode ser conhecida em seu interior, justamente por ser imaterial), mas como um análogo da vida possibilitado pelo que chama de “uso regulativo da razão”⁹², isso é, aquele uso que não pode ser confirmado por meio da experiência. Kant toca aqui na contradição que se mostrará fundamental para Hegel. A matéria não pode ser análoga da vida, pois para tal teríamos que considerar toda a matéria dotada de um princípio ativo desde o princípio, ou então fazer a alma aparecer como princípio que gera o próprio corpo e esse princípio

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Segundo o Dicionário Caldas Aulete (versão digital), hiloísmo é: 1. Fil. Doutrina filosófica segundo a qual toda matéria do universo é viva, sendo o cosmos um organismo integrado e dotado de sensibilidade e consciência. 2. Corrente de pensamento que atribui qualidades espirituais à matéria.

⁹¹ Ibid.

⁹² ‘Uso Regulativo das Ideias da Razão Pura’ é o nome do apêndice à ‘Dialética Transcendental’, esta última sendo concebida da seguinte maneira: “Na experiência nada se pode dar que demonstre um vacuum, ou sequer o permita como fazendo parte da síntese empírica. Quanto ao vácuo, que possa pensar-se fora do campo da experiência possível (do mundo), não pertence ele à jurisdição do simples entendimento, que apenas decide acerca de questões referentes ao aproveitamento de fenômenos dados para o conhecimento empírico; é uma tarefa para a razão idealista, que excede a esfera de uma experiência possível e pretende ajuizar acerca do que rodeia e delimita essa própria esfera; tem pois de ser avaliada na dialética transcendental”. KANT, 2001, p. 274.

suprassensível, na visão de Kant, já estaria fora da natureza, que é tomada por ele como essencialmente corpórea. Em outra parte ele chega mesmo a dizer que “a possibilidade de uma matéria viva (cujo conceito contém uma contradição, porque a ausência de vida, inércia, constitui o caráter essencial da mesma) não se deixa sequer pensar”⁹³. Assim ele atribui o resultado a que chega, como dissemos, não à vida ou à própria razão, mas apenas ao “uso regulativo” desta última, que geraria uma solução meramente aparente e que estaria habilitada muito mais à dizer da própria razão do que do *objeto* que ela analisa:

O conceito de uma coisa, enquanto fim natural em si, não é por isso um conceito constitutivo do entendimento ou da razão, mas no entanto pode ser um conceito regulativo para a faculdade de juízo reflexiva, para orientar a investigação sobre objetos desta espécie segundo uma analogia remota com a nossa causalidade segundo fins em geral, e refletir sobre o seu mais alto fundamento, o que não serviria para o conhecimento da natureza ou do seu fundamento originário, mas muito mais do conhecimento daquela nossa faculdade racional prática com a qual, por analogia, nós considerávamos a causa daquela conformidade a fins⁹⁴.

Ele trata então do que julga ser “especificidades da nossa faculdade de conhecimento (...) que facilmente seremos levados a transferir, como predicados objetivos, para as próprias coisas”⁹⁵. No entanto, estas “concernem a ideias, às quais não pode ser dado na experiência qualquer objeto adequado e que então somente podiam servir como princípios regulativos no prosseguimento daquela última”⁹⁶. Para ele é justamente o que se passa com o conceito de um fim natural:

no que se refere à causa da possibilidade de tal predicado, a qual só pode estar na ideia; mas a consequência que lhe é adequada (o próprio produto) é porém dado na natureza e o conceito de uma causalidade desta, enquanto causalidade de um ser atuante segundo fins, parece fazer da ideia de fim natural um princípio constitutivo desse fim e é nisso que ela possui algo diferente de todas as outras ideias. O que a diferencia consiste porém no seguinte: a ideia mencionada não é um princípio da razão para o entendimento, mas sim para a faculdade do juízo, por conseguinte apenas a aplicação de um entendimento em geral a possíveis objetos da experiência e na verdade naquela situação em que o juízo não é determinante, mas sim meramente reflexivo. E desse modo, embora o objeto possa ser dado na experiência, não se pode julgá-lo, de forma nenhuma, de modo determinado (para nem falar de modo adequado) mas somente é possível refletir sobre ele⁹⁷.

⁹³ KANT, 1997, §73.

⁹⁴ Ibid., §65.

⁹⁵ Ibid., §77.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Ibid.

Kant primeiro alcança o raciocínio paradoxal de que esta ideia de um fim natural é diferente de todas as outras pois aparece como um princípio constitutivo de si mesma, como algo que não depende de um analisar exterior para se fundamentar como ideia, ou seja, como uma ideia ou conceito *em si e para si mesma*⁹⁸, que existe independentemente do entendimento e da razão. Chega mesmo a dizer que os seres organizados “proporcionam uma realidade objetiva ao conceito de um fim que não é um fim prático, mas sim um fim da natureza”⁹⁹, ou seja, não se trata apenas de um conceito projetado pelo sujeito. Nisso ele reabilita a noção de Ideia de vida para além da concepção moderna e se aproxima do posicionamento hegeliano da vida como o “conceito vivo”, como aquela coisa que em si reúne os conceitos e então é a própria ideia¹⁰⁰. No entanto ele desconfia desse seu raciocínio e retroage, colocando como uma mera aparência projetada pelo juízo reflexivo, que torna possível refletir sobre um objeto dado na experiência, como o ser vivo, sem que no entanto não se possa falar dele de maneira determinada. Nessa reflexão limitada, no entanto, se permite já apontar que “segundo a constituição do entendimento humano” não há “nenhuma outra causa atuante a não ser intencional [que] pode ser aceita para a possibilidade de seres organizados na natureza e [que] o simples mecanismo da natureza não pode de modo nenhum ser suficiente para a explicação destes produtos”¹⁰¹. É necessário que haja *intencionalidade* própria para que se exista uma *finalidade interna* e esta está então completamente dissociada da causalidade mecânica que operaria no restante da natureza. O quão longe Kant vai nessa análise, ainda que dela desconfie como fruto do

⁹⁸ “somente a matéria, enquanto matéria organizada, necessariamente e por si mesma, conduz ao conceito dela como um fim natural, porque esta sua forma específica é simultaneamente produto da natureza.”. Ibid., § 67.

⁹⁹ Por isso os seres organizados são os únicos na natureza que, ainda que também só se considerem por si e sem uma relação com outras coisas, têm porém que ser pensados como possíveis enquanto fins daquela mesma natureza e por isso como aqueles que primeiramente proporcionam uma realidade objetiva ao conceito de um fim que não é um fim prático, mas sim um fim da natureza e, desse modo, à ciência da natureza o fundamento para uma teleologia, isto é, um modo de ajuizamento dos seus objetos segundo um princípio particular que doutro modo não estaríamos autorizados a nela introduzir (porque não se pode de maneira nenhuma compreender a priori a possibilidade de uma tal espécie de causalidade).” Ibid, §65.

¹⁰⁰ “Esta unidade da razão pressupõe sempre uma idéia, a da forma de um todo do conhecimento que precede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar a priori o lugar de cada parte e sua relação com as outras. Esta idéia postula, por conseguinte, uma unidade perfeita do conhecimento do entendimento, mercê da qual, este não é apenas um agregado accidental, mas um sistema encadeado segundo leis necessárias. Não se pode propriamente dizer que esta idéia seja o conceito de um objeto, mas sim o da unidade completa destes conceitos, na medida em que esta unidade serve de regra ao entendimento”. KANT, 2001, p. 547.

¹⁰¹ KANT, 1997, p. 78.

juízo reflexivo próprio da *dialética transcendental*, ou seja, da aparência, se revela em afirmações como:

como é ao menos possível considerar o mundo material como simples fenômeno e pensar algo como coisa em si mesma (a qual não é fenômeno) como substrato, e todavia colocar à sua base uma intuição intelectual correspondente (ainda que não seja a nossa), então encontrar-se-ia um fundamento real para a natureza, ainda que para nós incognoscível e suprassensível, à qual nós próprios co-pertencemos¹⁰²

Distingue assim claramente o *fenômeno exterior* da *coisa em si mesma*, ou seja, diferencia o *corpo sensível* da *vida* em si mesma, um *suprassensível* que permanece como um substrato a qual corresponde uma *intuição intelectual*, que tem a especificidade de não ser nossa própria intuição humana. Esse seria o “fundamento real” para a natureza, ao qual nós também pertencemos e que, no entanto, é reputado como incognoscível. Essa posição paradoxal em que Kant se coloca, de ser capaz de ir tão longe na análise da teleologia a ponto de, por um lado, encontrar esse suprassensível que se autodetermina como fim¹⁰³, e de outro negar o resultado dessa mesma análise, não tem, porém, em sua visão, um resultado nulo. Antes gera uma espécie de ilusão necessária – *funcional* – para ver os objetos “que estão atrás de nós”:

afirmo que as idéias transcendentais não são nunca de uso constitutivo, que por si próprio forneça conceitos de determinados objetos e, no caso de assim serem entendidas, são apenas conceitos sofisticos (dialéticos). Em contrapartida, têm um uso regulador excelente e necessariamente imprescindível, o de dirigir o entendimento para um certo fim, onde convergem num ponto as linhas diretivas de todas as suas regras e que, embora seja apenas uma idéia (focus imaginarius), isto é, um ponto de onde não partem na realidade os conceitos do entendimento, porquanto fica totalmente fora dos limites da experiência possível, serve todavia para lhes conferir a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão. Daqui deriva, é certo, a ilusão de que todas estas linhas de orientação provêm propriamente de um objeto situado fora do campo da experiência possível (assim como se vêem os objetos por detrás da superfície do espelho). Contudo, esta ilusão (que podemos evitar que nos engane) é, sem dúvida, inevitavelmente necessária se quisermos ver, além dos objetos que estão em frente dos nossos olhos, também aqueles que estão bem longe, atrás de nós, isto é, quando, no nosso caso, queremos impelir o entendimento para além de qualquer experiência dada (enquanto parte do todo da experiência

¹⁰² Ibid., p. 77.

¹⁰³ Essa posição paradoxal penetra no texto kantiano de diversas formas. No parágrafo 66, nomeado de “Do princípio do ajuizamento da conformidade a fins interna em seres organizados”, por exemplo, podemos ler que “Este princípio, que é ao mesmo tempo a definição dos seres organizados, é o seguinte: um produto organizado da natureza é aquele em que tudo é fim e reciprocamente meio. Nele nada é em vão, sem fim ou atribuível a um mecanismo natural cego”. Julga assim, por vezes, não ser só um princípio do juízo, mas a própria definição desses seres, quando em outras diz que tal determinação é impossível.

possível) e, por conseguinte, exercitá-lo para a maior e mais extrema amplitude possível¹⁰⁴.

Em sua *Ciência da Lógica* Hegel comenta este alçar da dialética a uma *ilusão necessária* como um dos maiores méritos de Kant, ao mesmo tempo em que critica sua limitação:

Kant colocou a dialética num nível mais alto – e esse aspecto pertence aos seus maiores méritos – ao suprimir dela a aparência de arbitrariedade, que ela tem segundo a representação comum, e a expôs como *um atuar necessário da razão*. Uma vez que ela apenas valia como a arte de criar engodos e produzir ilusões, pressupunha-se pura e simplesmente que ela jogava um jogo falso e que sua força inteira repousava unicamente no fato de que ela escondia a fraude; que seus resultados eram apenas sub-repitições e uma aparência subjetiva. As exposições dialéticas de Kant nas antinomias da razão pura, consideradas mais de perto, (...) não merecem, na verdade, um grande elogio. Mas a idéia geral que ele colocou na base e fez valer é a *objetividade da aparência e a necessidade da contradição*, a qual pertence à natureza das determinações de pensamento. Inicialmente, na verdade, ele o fez de modo que essas determinações são aplicadas pela razão sobre *as coisas em si*; mas justamente o que elas são na razão e em vista do que é em si, essa é sua natureza. Esse resultado, apreendido em seu lado positivo, nada mais é do que a negatividade interna das mesmas, como a sua alma que se move a si mesma, o princípio de toda vitalidade natural e espiritual em geral. Mas, assim como fica preso somente ao lado abstrato – negativo do dialético, o resultado é apenas o fato conhecido: que a razão é incapaz de conhecer o infinito; – um resultado estranho, uma vez que o infinito é o racional, dizer que a razão é incapaz de conhecer o racional¹⁰⁵.

Com essa reabilitação da dialética como uso da razão necessário para olhar os objetos que estão atrás de nós no *espelho*, Kant descortina também a vida como *coisa em si*. Esse resultado, tomado em sua positividade como coisa (e por isso de lado inverso ao da razão) é a base de *toda* a vida (frise-se: natural e espiritual) como *negativo*, segundo Hegel e conforme desenvolveremos mais à frente nessa parte do trabalho. Aqui continuaremos desenvolvendo a questão da finalidade analisada por Kant, que se desdobra na impossibilidade de ligar as duas formas de teleologia (finalidade externa e interna). Esta questão se relaciona com o problema apontado anteriormente, da necessidade de pressupor toda matéria como animada ou a alma como anterior. Como ele diz opondo novamente o mecanismo da matéria ao fim natural:

Ambos os princípios, enquanto princípios de explicação (dedução) de um pelo outro, não se deixam conectar numa e mesma coisa, isto é, unir enquanto princípios dogmáticos e constitutivos da perspicácia da natureza para a faculdade de juízo determinante. Se por exemplo aceito em relação a um verme, que ele se deve considerar produto do simples mecanismo da

¹⁰⁴ KANT, 2001, p. 546.

¹⁰⁵ HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica*: Excertos. Seleção e tradução Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011b, p. 36. (Werke, 5, p. 52)

matéria (da nova formação que ela elaborou para si mesma, sempre que os seus elementos são postos em liberdade pela putrefação), nesse caso não posso deduzir precisamente o mesmo produto, precisamente da mesma matéria, como causalidade que age segundo fins. Inversamente se admito o mesmo produto como fim natural, não posso contar com uma espécie de geração mecânica do mesmo e admitir tal geração como princípio constitutivo para o ajuizamento do mesmo segundo a sua possibilidade e desse modo unir ambos os princípios¹⁰⁶.

Essa diferença entre a matéria organizada conforme seu próprio fim e o puro mecanismo, ou seja, entre a finalidade interna e a externa, parece para Kant insolúvel, no sentido de não poder apontar onde uma se conecta com a outra. Para ele “de modo nenhum uma razão humana” e “nem qualquer outra finita, que quanto à qualidade fosse semelhante à nossa, mas que do ponto de vista do grau a ultrapassasse em muito”, poderia sequer esperar “compreender a geração, nem mesmo de uma folhinha de erva a partir de causas simplesmente mecânicas”¹⁰⁷. Assim, se não é possível encontrar “fundamento suficiente e referente a fins para os objetos externos enquanto fenômenos, mas pelo contrário aquele (que se encontra também na natureza) tem que ser procurado somente no substrato suprassensível da mesma”¹⁰⁸ e então torna-se necessário, “segundo a constituição da faculdade de conhecimento humana, procurar para isso o fundamento supremo num entendimento originário como causa do mundo.”¹⁰⁹ A *finalidade interna* fica assim sem princípio comum com a *finalidade externa* em Kant, a não ser que se recorra a um Deus criador (entendimento originário), o que, de qualquer modo, não pode ser conhecido pela razão. Sua análise destes dois gêneros de teleologia ganha então o seguinte arremate:

Assim como o mecanismo da natureza (...) por si só não é suficiente para pensar a possibilidade de um ser organizado, mas pelo contrário (ao menos segundo a constituição da nossa faculdade de conhecimento) tem que ser originalmente subordinado a uma causa atuando intencionalmente, assim tampouco o mero princípio teleológico de tal ser consegue ao mesmo tempo considerá-lo e ajuizá-lo como produto da natureza, no caso de o mecanismo da última não ser associado àquele princípio, como se fosse o instrumento de uma causa agindo intencionalmente, a cujos fins a natureza está subordinada nas suas leis mecânicas. A nossa razão não compreende a possibilidade de tal união de duas espécies de causalidade inteiramente diferentes, ou seja, da natureza na sua conformidade à lei universal com a causalidade de uma ideia que limita aquela de uma forma particular, coisa para que a natureza não contém, por si, absolutamente nenhum princípio. Tal possibilidade encontra-se no substrato suprassensível da natureza, acerca do qual nada podemos positivamente determinar, a não ser que é o ser em si do qual apenas

¹⁰⁶ KANT, 1997, p. 78.

¹⁰⁷ Ibid., p. 77.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Ibid.

conhecemos o fenômeno. Mas o princípio: tudo o que admitimos como pertencente a esta natureza (*phaenomenon*) e como produto da mesma, também se tem que pensar conectado com ela segundo leis mecânicas, permanece inteiramente válido, pois que, sem esta espécie de causalidade, os seres organizados como fins da natureza não seriam, no entanto, produtos desta¹¹⁰.

Chegado nesse ponto sem resolução da análise kantiana das formas de teleologia, continuemos a recolher mais peças importantes para compreender o que Hegel entende por vida.

c) Em que nível arqueológico está Hegel?

Aristóteles e Kant estavam em pontos muito distantes da história, mas na análise filosófica do conceito de vida, como indicou o próprio Hegel, eram seus antecedentes diretos. Saltemos agora cerca de dois séculos para acompanhar a *arqueologia* do conceito de vida que Foucault faz em conjunto com o de linguagem e de trabalho em sua obra *As Palavras e as Coisas*. Aqui interessa menos encontrar antecedentes da teoria hegeliana como fizemos nos dois pontos anteriores e mais localizar retroativamente Hegel no final das transformações da episteme entre o século XVI ao XIX, o período analisado na obra. A arqueologia foucaultiana nos ajuda assim a perceber o desenvolvimento histórico da concepção de vida que chegou a Hegel e também levantar questões sobre uma quase repetição de padrões epistemológicos na história.

As transformações da *episteme* observadas por Foucault não são as da história universal, mas de um período delimitado, no qual estão compreendidas três fases distintas de desenvolvimento: uma que se encontra até o fim do século XVI, e que é tomada como ponto de partida; outra que se mostra entre os séculos XVII e XVIII, e; uma terceira que se mostra na viragem do século XVIII para o XIX. Estas transformações gerais da ciência são analisadas a partir de três diferentes ‘objetos’, a vida, a linguagem e o trabalho. Recolhendo como numa arqueologia as teorias das diferentes áreas que se sedimentaram nestas diferentes ‘camadas geológicas’ da cultura e comparando-as, Foucault demonstra uma espécie de *a priori* que perpassa todas essas

¹¹⁰ Ibid., p. 81.

áreas do conhecimento, uma forma anterior dada conforme a época para a maneira de analisar estes diferentes conteúdos.

Foucault afirma que “até o fim do século XVI, a semelhança desempenhou um papel construtor no saber da cultura ocidental”¹¹¹. Havia, no entanto, uma multiplicidade de formas de se encontrar a semelhança das quais quatro seriam as mais importantes: I- a *convenientia*, que designa “com mais força a vizinhança dos lugares que a similitude” e assim são ‘convenientes’ as coisas que “aproximando-se umas das outras, vêm a se emparelhar; tocam-se nas bordas, suas franjas se misturam, a extremidade de uma designa o começo da outra”¹¹². Não poderíamos deixar de notar que a noção de *convenientia* desse período é bastante próxima da kantiana, mas está como que *embaralhada*, não sendo compreendida de maneira determinada como relação de meios e fins no qual a totalidade das criaturas participa; II- a *aemulatio*, que seria “uma espécie de conveniência, mas que fosse liberada da lei do lugar e atuasse, imóvel, na distância (...) como se a conveniência espacial tivesse sido rompida, e os elos da cadeia, desatados, reproduzissem seus círculos longe uns dos outros”¹¹³, seria então uma

¹¹¹ Como ele continua “Foi ela que, em grande parte, conduziu a exegese e a interpretação dos textos: foi ela que organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de representá-las. O mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva envolvendo nas suas hastes os segredos que serviam ao homem”. FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas: Uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2000, p. 22.

¹¹² “Desse modo, comunica-se o movimento, comunicam-se as influências e as paixões, e também as propriedades”. Ibid., p. 23. Foucault ainda a exemplifica da seguinte maneira: pelo encadeamento da semelhança e do espaço, pela força dessa conveniência que avizinha o semelhante e assimila os próximos, o mundo constitui cadeia consigo mesmo. Em cada ponto de contato começa e acaba um elo que se assemelha ao precedente e se assemelha ao seguinte: e, de círculos em círculos, as similitudes prosseguem retendo os extremos na sua distância (Deus e a matéria), aproximando-os, de maneira que a vontade do Todo-Poderoso penetre até os recantos mais adormecidos. É essa cadeia imensa, estendida e vibrante, essa corda da conveniência, que Porta evoca num texto de sua Magia natural: “No tocante a sua vegetação, a planta convém com a besta bruta e, por sentimento, o animal brutal com o homem, que se conforma ao resto dos astros por sua inteligência; essa ligação procede tão apropriadamente que parece uma corda estendida desde a primeira causa até as coisas baixas e ínfimas, por uma ligação recíproca e contínua; de sorte que a virtude superior, expandindo seus raios, chegará a tal ponto que, se lhe tocarmos uma extremidade, tremerá e fará mover o resto.” Ibid., p. 23-24.

¹¹³ “Há na emulação algo do reflexo e do espelho: por ela, as coisas dispersas através do mundo se correspondem”. Ibid., p.25. Como exemplo da *aemulatio*: ““As estrelas”, diz Crollius, “são a matriz de todas as ervas, e cada estrela do céu não é mais que a prefiguração espiritual de uma erva tal como a representa e, assim como cada erva ou planta é uma estrela terrestre olhando o céu, assim também cada estrela é uma planta celeste em forma espiritual, a qual só pela matéria é diferente das terrestres (...), as plantas e as ervas celestes estão viradas para o lado da terra e olham diretamente as ervas que elas procriaram, infundindo-lhes alguma virtude particular”. Ibid., p. 26-27.

espécie de semelhança em que não há contato; III- a *analogia*, com uso que “se tornou provavelmente diferente”¹¹⁴ do pensamento grego e medieval, sendo concebida como superposição de *convenientia* e *aemulatio* que “assegura o maravilhoso afrontamento das semelhanças através do espaço; mas fala, como aquela, de ajustamentos, de liames” e assim “seu poder é imenso, pois as similitudes que executa não são aquelas visíveis, maciças, das próprias coisas; basta serem as semelhanças mais sutis das relações”¹¹⁵, e; IV – o jogo das *simpatias*, no qual “nenhum caminho é de antemão determinado, nenhuma distância é suposta, nenhum encadeamento prescrito. A simpatia atua em estado livre nas profundezas do mundo” e assim “em um instante percorre os espaços mais vastos: do planeta ao homem que ela rege, a simpatia desaba de longe como o raio; ela pode nascer, ao contrário de um só contato”¹¹⁶.

Esses tipos de semelhanças estabelecem *relações*, muitas das quais seriam para o pensamento objetivante de nossos dias vistas como pura irracionalidade, mas que dominam o pensamento teórico do século XVI. A relação das coisas com a linguagem que as *assinala* é turva, não há o distanciamento destes dois campos, antes um vale por outro. Poderia se dizer que a coisa vale diretamente por seu signo, pelo seu sinal que está misturado com a palavra que o designa, além de entre si mesmas se relacionarem por qualquer tipo de similitude que seja representável. Como explica Foucault:

Buscar a lei dos signos é descobrir as coisas que são semelhantes. A gramática dos seres é sua exegese. E a linguagem que eles falam não narra outra coisa senão a sintaxe que os liga. A natureza das coisas, sua coexistência, o encadeamento que as vincula e pelo que se comunicam não é diferente de sua semelhança. E esta só aparece na rede de signos que, de um extremo ao outro, percorre o mundo. A “natureza” está inserida na fina espessura que mantém, uma acima da outra, semiologia e hermenêutica; ela só é misteriosa e velada, só se oferece ao conhecimento por ela às vezes confundido, na medida em que essa superposição não se faz sem um ligeiro desnível das semelhanças. De imediato, o crivo não é claro; a transparência se acha turva desde o primeiro lance. Aparece um espaço sombrio que será necessário progressivamente aclarar. É aí que está a “natureza” e é isso que é mister aplicar-se a conhecer. Tudo seria imediato e evidente se a hermenêutica da semelhança e a semiologia das assinalações coincidissem

¹¹⁴ Ibid., p. 28.

¹¹⁵ “Assim alijada, pode tramar, a partir de um mesmo ponto, um número indefinido de parentescos. A relação, por exemplo, dos astros com o céu onde cintilam, reencontra-se igualmente: na da erva com a terra, dos seres vivos com o globo onde habitam, dos minerais e dos diamantes com as rochas onde se enterram, dos órgãos dos sentidos com o rosto que animam, das manchas da pele com o corpo que elas marcam secretamente”. Ibid.

¹¹⁶ Como exemplifica Foucault: “como essas “rosas fúnebres que servirão num funeral”, que, pela simples vizinhança com a morte, tornam “triste e agonizante” toda pessoa que respirar seu perfume” Ibid., p.31.

sem a menor oscilação. Mas, posto que há um “vão” entre as similitudes que formam grafismo e as que formam discurso, o saber e seu labor infinito recebem aí o espaço que lhes é próprio: terão que sulcar essa distância indo, por um ziguezague indefinido, do semelhante ao semelhante.¹¹⁷

Há então essa lacuna entre a interpretação das semelhanças e o sentido dado pela assinalação, entre a consideração das qualidades das coisas que relacionam elas às outras coisas e à linguagem que permite assinalar essas qualidades. As coisas não estão todas no mesmo nível, mas ao mesmo tempo estão, posto que já se busca uma espécie de unidade entre elas ao se estabelecer uma *relação*, mas esta unidade é descontínua e não obedece a um plano prévio, antes tem de ser continuamente reinterpretada em “ziguezague”, conforme as semelhanças e a linguagem que as assinala.

No ponto anterior vimos que para Kant a razão tem por objeto “apenas o entendimento e o seu emprego conforme a um fim e, tal como o entendimento reúne por conceitos o que há de diverso no objeto, assim também a razão, por sua vez, reúne por intermédio das idéias o diverso dos conceitos” e assim propõe “certa unidade coletiva, como fim o qual, de outra forma, apenas teria de se ocupar da unidade distributiva”¹¹⁸. Ora, este tipo de pensamento que Foucault vê no final do século XVI não é como essa “unidade distributiva” ainda não completamente unificada no mesmo plano da razão, que por isso deve buscar a relação de causalidade “simplesmente pensada mediante o entendimento” estabelecendo assim “uma conexão que constitui uma série (de causas e efeitos) que vai sempre no sentido descendente”¹¹⁹. Essa diferença de estrutura aparece com clareza na diferença do que se concebe aqui por *convenientia* e o que Kant concebeu conforme a razão, como apontamos. Uma coisa recebe um conceito por meio do nome e das propriedades que os sentidos dela capturam, então, a partir destas propriedades e da reunião delas nesse fator do entendimento busca-se uma unidade. Essa unidade, no entanto, não se dá da maneira como estabelecida plenamente pela razão, mas tem que ir de conceito a conceito perguntando por suas similitudes, nas quais não se diferencia com clareza o nível da coisa e da linguagem. Ora, não é de modo similar que argumentam os antigos filósofos da natureza ao procurar incessantemente relações entre os quatro elementos e todas as outras coisas? Não são eles mesmos que, como se viu, estabelecem tão firmemente o princípio de que se deve analisar o semelhante pelo semelhante? Há algo de repetição nisso, um movimento que faz os

¹¹⁷ Ibid., p. 40- 41.

¹¹⁸ KANT, 2001, p. 546.

¹¹⁹ KANT, 1997, p. 60.

pensadores do século XVI analisados por Foucault basearem-se numa *episteme* na qual *ressoam* características da *episteme* dos filósofos pré-socráticos. Na análise especulativa de Aristóteles trata-se de encontrar o que há de correto e refutar o que há de falso para formular conceitos, enquanto na arqueologia de Foucault o que está em jogo é *apresentar* o que foi recolhido nas camadas que se depositaram por debaixo da ciência atual. De uma forma ou outra os argumentos dos antecessores são acolhidos, nem que sejam para serem refutados posteriormente, por sua análise ou pela própria apresentação da transformação histórica. Não se descarta gratuitamente uma opinião por ela não estar no mesmo padrão de linguagem, muito pelo contrário, perceber essa mudança de padrão se torna elemento essencial para entender *um sentido que já se mostrava antes que alguma análise pudesse apreendê-lo*.

Continuando sua obra, Foucault vai mostrar as transformações ocorridas na *episteme* durante o século XVII, tendo talvez como sua principal transformação a passagem de uma busca difusa das semelhanças para uma da busca de identidades e diferenças visando uma organização lógica da totalidade. Neste sentido nos parece que a formulação de conceitos pelo entendimento agora se submete cada vez mais à ordem geral da razão, ou seja, que coloca não apenas uma unidade pressuposta entre todas as coisas, mas também que a ordena de maneira sucessiva. Como isso ocorre? Para o senso comum a história pode aparecer como uma acumulação progressiva de conhecimentos, como num processo contínuo de acúmulo quantitativo, que faz, por exemplo, se representar um pensador posterior como sabendo mais do que os anteriores. Foucault, no entanto, demonstra que essa passagem do nível da busca das semelhanças para o das unidades e diferenças opera de maneira praticamente inversa a essa tida como verdadeira pelo senso comum.

Quando Jonston escreveu sua *História natural dos quadrúpedes*, saberia ele a respeito mais que Aldrovandi, meio século antes? Não muito, afirmam os historiadores. Mas a questão não está aí ou, se se quiser colocá-la nesses termos, é preciso responder que Jonston sabe a respeito muito menos que Aldrovandi. Este, a propósito de todo animal estudado, desenvolvia, e no mesmo nível, a descrição de sua anatomia e as maneiras de capturá-lo; sua utilização alegórica e seu modo de geração; seu *habitat* e os templos de suas lendas; sua nutrição e a melhor maneira de torná-lo saboroso. Jonston subdivide seu capítulo sobre o cavalo em 12 rubricas: nome, partes anatômicas, habitação, idades, geração, vozes, movimentos, simpatia e antipatia, utilizações, usos medicinais. Nada disso faltava em Aldrovandi, mas havia muito mais. E a diferença essencial reside nessa *falta*. Toda a semântica animal ruiu como uma parte morta e inútil. As palavras que eram entrelaçadas ao animal foram desligadas e subtraídas: e o ser vivo, em sua anatomia, em sua forma, em seus costumes, em seu nascimento e em sua

morte, aparece como que nu. A história natural encontra seu lugar nessa distância agora aberta entre as coisas e as palavras — distância silenciosa, isenta de toda sedimentação verbal e, contudo, articulada segundo os elementos da representação, aqueles mesmos que, de pleno direito, poderão ser nomeados¹²⁰.

A passagem da hermenêutica das semelhanças para o estabelecimento de uma ordem das identidades e diferenças se dá então obedecendo ao ditame da razão que deve unificar de maneira estruturada a totalidade dos conceitos do entendimento. Eles não podem se vincular um ao outro com base em múltiplas similitudes, mas deve ser enquadrado *binariamente*, em relação à determinada propriedade, como igual ou diferente. Aqui se abre o fosso entre a linguagem e as coisas, que agora devem se corresponder de maneira paralela em uma “unidade coletiva”, abandonando o ziguezague “da unidade distributiva”, de que falava Kant. Esta passagem da forma de epistême que dominou o século XVI para a que dominará o século XVII (e boa parte do século XVIII) é retratada por Foucault como colocando também o problema do ‘método’ e do ‘sistema’:

No século XVI, a identidade das plantas e dos animais era assegurada pela marca positiva freqüentemente visível (mas por vezes oculta) de que eram portadores: o que, por exemplo, distinguia as diversas espécies de aves não eram as diferenças que havia entre elas, mas o fato de que esta caçava de noite, aquela vivia sobre a água, outra se alimentava de carne viva. Todo ser trazia uma marca, e a espécie se media pela extensão de um brasão comum. De sorte que cada espécie se assinalava por si mesma, enunciava sua individualidade, independentemente de todas as outras: ainda que estas não existissem, os critérios de definição para as únicas que permanecessem visíveis não seriam por isso modificados. Mas, a partir do século XVII, não pode mais haver signos senão na análise das representações segundo as identidades e as diferenças. Isso quer dizer que toda designação se deve fazer por certa relação com todas as outras designações possíveis. Conhecer aquilo que pertence propriamente a um indivíduo é ter diante de si a classificação ou a possibilidade de classificar o conjunto dos outros. A identidade e aquilo que a marca se definem pelo resíduo das diferenças. Um animal ou uma planta não é aquilo que é indicado — ou traído — pelo estigma que se descobre impresso nele; é aquilo que os outros não são; só existe em si mesmo no limite daquilo que dele se distingue. Método e sistema são apenas as duas maneiras de definir as identidades pela rede geral das diferenças.¹²¹.

Como, então, é possível esse ordenamento? Já indicamos aqui a relação da razão e do entendimento conforme a concepção kantiana, mas falta determinar justamente o motivo dessa passagem da episteme do século XVI para a episteme ‘clássica’, conforme Foucault. Para ele a episteme clássica se torna possível por meio da “relação a um conhecimento da ordem” (o que, como veremos no próximo tópico, corresponde à visão

¹²⁰ FOUCAULT, 2000, p. 177-178.

¹²¹ Ibid., p. 198-199

kantiana da razão), que “quando se trata de ordenar as naturezas simples, recorre-se a uma máthesis cujo método universal é a Álgebra”¹²², e “quando se trata de pôr em ordem naturezas complexas (as representações em geral, tais como são dadas na experiência), é necessário constituir uma taxinomia e, para tanto, instaurar um sistema de signos”¹²³. Foucault então mostra como essas duas formas de ordenar, uma para coisas de “natureza simples” e outra para coisas de “natureza complexa”, estão intimamente relacionadas entre si:

Os signos estão para a ordem das naturezas compostas como a álgebra está para a ordem das naturezas simples. Mas, na medida em que as representações empíricas devem ser suscetíveis de se analisar como naturezas simples, vê-se que a taxinomia se reporta inteiramente à máthesis; em contrapartida, posto que a percepção das evidências é apenas um caso particular da representação em geral, pode-se dizer igualmente que a máthesis não é mais do que um caso particular da taxinomia. Do mesmo modo, os signos que o próprio pensamento estabelece constituem como que uma álgebra das representações complexas; e a álgebra, inversamente, é um método para conferir signos às naturezas simples e para operar sobre esses signos¹²⁴.

Esta análise que mostra a identidade e diferença, bem como a complementaridade entre a álgebra e uma classificação baseada em signos é de interesse especial para este trabalho. Ela revela já os contornos mais amplos da relação entre a forma do *valor linguístico* analisada por Saussure, que relaciona termos complexos (as palavras, com suas múltiplas significações conotativas), e a análise do *valor mercantil* efetuada por Marx, que relaciona termos simples (quantidades abstratas, que tem uma significação unívoca ou denotativa). Essa estruturação de base matematizante, seja como álgebra ou como taxinomia, é própria da ordenação das diferenças dos conceitos do entendimento na unidade que é base da razão. Foucault nos dá um belo exemplo dessa relação entre a forma matematizante e um esquema de classificação baseado em signos quando trata da *história natural*:

A história natural é uma ciência, isto é, uma língua, mas fundada e bem-feita: seu desdobramento proposicional é, de pleno direito, uma articulação; a colocação em série linear dos elementos recorta a representação segundo um modo que é evidente e universal. Enquanto uma mesma representação pode dar lugar a um número considerável de proposições, pois os nomes que a preenchem a articulam segundo modos diferentes, um único e mesmo animal, uma única e mesma planta serão descritos da mesma forma, na medida em que da representação à linguagem reina a estrutura. A teoria da estrutura, que percorre, em toda a sua extensão, a história natural na idade

¹²² Ibid., p. 99.

¹²³ Ibid., p. 99-100.

¹²⁴ Ibid.

clássica superpõe, numa única e mesma função, os papéis que, na linguagem, desempenham a proposição e a articulação. E é por aí que ela liga a possibilidade de uma história natural à máthesis. Com efeito, ela remete todo o campo do visível a um sistema de variáveis, cujos valores podem todos ser assinalados, se não por uma quantidade, ao menos por uma descrição perfeitamente clara e sempre finita. Pode-se, por conseguinte, estabelecer entre os seres naturais o sistema das identidades e a ordem das diferenças. Adanson estimava que um dia se poderia tratar a Botânica como uma ciência rigorosamente matemática e que seria lícito formular-lhe problemas como se faz em álgebra ou em geometria: “encontrar o ponto mais sensível que estabelece a linha de separação ou de discussão entre a família das escabiosas e a das madressilvas”¹²⁵.

Esta ideia de se explicar matematicamente qualquer objeto dominou o pensamento no século XVII até próximo ao fim do século XVIII, a filosofia não se encontrava ainda separada das demais ciências e sua orientação geral ainda se comunicava diretamente com outros campos do conhecimento como a história natural, a linguagem e a economia. Foucault diz mesmo que “na época de Descartes ou de Leibniz, a transparência recíproca entre o saber e a filosofia era total, a ponto de a universalização do saber num pensamento filosófico não exigir um modo de reflexão específica”¹²⁶, mas que “a partir de Kant, o problema é inteiramente diverso; o saber não pode mais desenvolver-se sobre o fundo unificado e unificador de uma máthesis”¹²⁷. Vimos essa nova forma do problema se expressar na declaração kantiana da impossibilidade de se encontrar um termo que possibilite a articulação entre a finalidade interna e a externa, bem como sua dificuldade em se posicionar em relação ao que chamou de “uso regulativo da razão”. Esse soçobrar da unidade em Kant pode talvez ser compreendido como o prenúncio da repartição dos campos do saber entre as ciências e decorrente perda de importância da filosofia na determinação dos campos epistemológicos. A transparência dos diversos campos em relação à máthesis universal é também, por outro lado, a falta de constituição própria destes campos, que para se afirmarem têm de deixar de ser diretamente traduzíveis entre si. Por isso Foucault afirma que “até o fim do século XVIII, a vida não existe. Apenas existem seres vivos. Estes formam uma, ou antes, várias classes na série de todas as coisas do mundo: e se se pode falar da vida, é somente como de um caráter – no sentido taxinômico da palavra – na universal distribuição dos seres”¹²⁸.

¹²⁵ Ibid., p.187

¹²⁶ Ibid., p.340.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Ibid., p.222.

Tal como na passagem entre o século XVI e o período clássico abriu-se um fosso no qual a diferença essencial não pode ser concebida como mero acúmulo de saberes, mas como uma espécie de *falta ordenadora*, a passagem do momento clássico para o século XIX também se caracteriza por uma espécie de falta, a que dá notícia do *negativo*. Se a relação dada por similitudes foi primeiramente substituída pelo jogo determinado de identidades e diferenças, agora esse jogo se mostra insuficiente para dar conta dos objetos. Na era moderna a oposição entre identidades e diferenças toma então outra forma, pois elas:

não mais se estabelecem em relação umas às outras sobre um plano homogêneo; mas as diferenças proliferam na superfície, enquanto em profundidade elas se desvanecem, se confundem, se tramam umas nas outras e se aproximam da grande, misteriosa, invisível unidade focal de que o múltiplo parece derivar como que por uma dispersão incessante. A vida não é mais o que se pode distinguir, de maneira mais ou menos certa, do mecânico; é aquilo em que se fundam todas as distinções possíveis entre os seres vivos. É essa passagem da noção taxinômica à noção sintética de vida que é assinalada, na cronologia das idéias e das ciências, pela recrudescência, no começo do século XIX, dos temas vitalistas. Do ponto de vista da arqueologia, o que naquele momento se instaura são as condições de possibilidade de uma biologia.¹²⁹

Do plano das identidades e diferenças – analisadas como um recorte da representação que compara as partes – passa-se como que a um plano em que aparece o *negativo*, o vácuo que importa determinar. Agora se coloca “uma espécie de foco de identidade que não se pode analisar em regiões visíveis, porque define a importância recíproca das funções; a partir desse cerne imperceptível das identidades”¹³⁰. A análise começa na multiplicidade do visível para poder dizer algo do invisível, o fenômeno é a forma de aparição de uma unidade mais profunda, que se deve determinar. O que Kant encontra ao tratar da teleologia interna é uma forma de aparição desse problema, determinar o indeterminado, algo que está para além de qualquer experiência possível de objeto. Assim Foucault afirma que “o impensado serviu ao homem de acompanhamento surdo e ininterrupto desde o século XIX”¹³¹ e que “o papel do pensamento, sua iniciativa própria, será aproximá-lo o mais perto possível de si mesmo”¹³². Esse é o esforço não apenas de Hegel, mas de todo grande pensador

¹²⁹ Ibid., p. 370-371.

¹³⁰ Ibid., p. 368.

¹³¹ Ibid., p. 451.

¹³² Ele continua “todo o pensamento moderno é atravessado pela lei de pensar o impensado - de refletir, na forma do Para-si, os conteúdos do Em-si, de desalienar o homem reconciliando-o com sua própria essência, de explicitar o horizonte que dá às experiências seu pano de fundo de

posterior e aparece na forma de fetiche em Marx, inconsciente em Freud etc¹³³. Foucault exemplifica essa mudança na visão em relação ao ser vivo como também uma espécie de “funcionalização” do saber das partes do organismo, que compreende a parte em relação à unidade orgânica ao qual ela pertence¹³⁴, e não mais um simples jogo de identidade e diferença dadas na parte mesma:

Pouco importa afinal que as brânquias e os pulmões tenham em comum algumas variáveis de forma, de grandeza, de número: assemelham-se por serem duas variedades desse órgão inexistente, abstrato, irreal, indeterminável, ausente de toda espécie descritível, presente contudo no reino animal inteiro e que serve para respirar em geral. Restauram-se assim, na análise do ser vivo, as analogias de tipo aristotélico: as brânquias são para a respiração na água o que são os pulmões para a respiração no ar. Certamente, semelhantes relações eram perfeitamente conhecidas na idade clássica; mas serviam apenas para determinar funções; não eram utilizadas para estabelecer a ordem das coisas no espaço da natureza¹³⁵.

Ora, ainda que possamos concordar com Foucault que os gregos não tenham usado essa funcionalização para “estabelecer a ordem das coisas no espaço da natureza”, não parece ser desimportante que um elemento chave da transformação na *episteme* que deu origem à modernidade no início do século XIX já estivesse desenvolvido em Aristóteles 22 séculos atrás. Do mesmo modo não é irrelevante que ele tenha, antes de Kant, determinado de maneira profunda a noção de *finalidade interna*, considerada por Hegel muito superior ao pensamento teleológico moderno. Parece-nos

evidência imediata e desarmada, de levantar o véu do Inconsciente, de absorver-se no seu silêncio ou de pôr-se à escuta de seu murmúrio indefinido.” Ibid.

¹³³ Isso não significa, de forma alguma, que a forma de encarar isso que aqui chamamos de *negativo* seja a mesma para os pensadores da época, como se nota claramente que essa “unidade pressuposta” e interior em Cuvier não trata do interior da vida mesmo, alcançado na análise filosófica de Aristóteles e de Kant, mas é compreendido meramente como interior funcional de órgãos: “Em alguns anos, na curva dos séculos XVIII e XIX, a cultura européia modificou inteiramente a espacialização fundamental do ser vivo: para a experiência clássica, o ser vivo era um compartimento ou uma série de compartimentos na taxinomia universal do ser; se sua localização geográfica tinha um papel (como em Buffon), era para fazer aparecer variações que já eram possíveis. A partir de Cuvier, o ser vivo se envolve sobre si mesmo, rompe suas vizinhanças taxinômicas, se arranca ao vasto plano constringente das continuidades e se constitui um novo espaço: espaço duplo, na verdade – pois que é aquele, interior, das coerências anatômicas e das compatibilidades fisiológicas, e aquele, exterior, dos elementos onde ele reside para deles fazer seu corpo próprio. Todavia, esses dois espaços têm um comando unitário: não mais o das possibilidades do ser, mas o das condições de vida”. Ibid., p. 377.

¹³⁴ “a partir de Cuvier, a identidade das espécies se fixará também por um jogo de diferenças, mas que aparecerão sobre o fundo das grandes unidades orgânicas com seus sistemas internos de dependência (esqueleto, respiração, circulação): os invertebrados não serão definidos somente pela ausência de vértebras, mas por um certo modo de respiração, pela existência de um tipo de circulação e por toda uma coesão orgânica que desenha uma unidade positiva. As leis internas do organismo tornar-se-ão, no lugar dos caracteres diferenciais, o objeto das ciências da natureza”. Ibid., p. 199.

¹³⁵ Ibid., p. 36.

ainda, que quando Foucault disse sobre a *analogia* do Século XVI que seu uso “se tornou provavelmente diferente”¹³⁶ do pensamento “grego e medieval” a indistinção sobre como pensavam os gregos em seus vários séculos de cultura é um dos fatores que vela uma espécie de paralelismo histórico (ainda que em níveis diferentes) entre o desenvolvimento do pensamento na Grécia antiga e na Europa moderna.

A noção de arqueologia de Foucault parece realizar o que ele julga encontrar no quadro “as meninas” de Velásques: “livre, enfim, dessa relação que a acorrentava, a representação pode se dar como pura representação”¹³⁷. Ao recolher as diversas teorias como um verdadeiro arqueólogo ele as liberta de suas relações já dadas, de modo similar ao que um fóssil é arrancado da camada sedimentar e trazido à luz, para então reuni-las cronologicamente, apresentando-as como num museu em que as alas são divididas por épocas. Essa espécie de *apresentação da representação*¹³⁸ faz reluzir o *a priori* que em seu desenvolvimento condicionava todas as distintas representações. O modo aqui se aproxima do da *Fenomenologia do Espírito* ao deixar o sentido falar por si, cabendo ao escritor e ao leitor apenas observar¹³⁹. No entanto, Foucault procede com o que Hegel provavelmente consideraria “medo de conhecer” ao seguir estritamente esse *método arqueológico*, se negando a conhecer as coisas que dele escapam e limitando sua análise a um período determinado da história. De um lado, ao reunir nesse *a priori* as diferentes representações ele é profundamente especulativo. Por outro, ao limitar a forma de recolher tal conhecimento às teorias depositadas e ao período histórico determinado, ele retira dela seu próprio Si, limitando esse especulativo ao que é *filtrado* pelo seu método arqueológico. Esse passo atrás no caminho do conhecer é, nesse sentido, mais radical do que o dado por Kant, pois ao se colocar o problema a partir da razão já se relaciona uma gama maior de fenômenos do que arqueologicamente recolhendo textos. Não trata assim de colocar uma unidade pressuposta (que em Hegel é

¹³⁶ Ibid., p. 28.

¹³⁷ Ibid., p. 21. A tradução da versão brasileira é quase literal em relação ao texto original, e se encontra no final do “capítulo 1 – As meninas”: “Et libre enfin de ce rapport que l’enchaînaist, la representation peut se donner comme pure representation.” (français p. 31). FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les Choses*. Une archéologie des sciences humaines. Paris: Ed. Gallimard, 1966.

¹³⁸ Parece-nos ser o caso de falar de uma *apresentação* que livra a representação de sua relação. As traduções mais novas do português, inclusive, trazem uma capa com o quadro de Velásques com os seguintes dizeres abaixo: “Livres da relação, a representação pode se dar como pura apresentação”. Tal passagem não se encontra no livro, lá não se usa a palavra ‘apresentação’, mas a maneira que o editor colocou parece de fato captar algo de importante desta obra de Foucault.

¹³⁹ HEGEL, 2011a, §85. (Werke, 3, p. 77)

concebida como a própria unidade do Si), mas sim de indica-la a posteriori por meio da comparação dos recortes. Perde, assim, o ponto de vista do *para nós* da *Fenomenologia*, o saber absoluto que está pressuposto na *Lógica* e por isso parece não apontar para o futuro, ao mesmo tempo em que limita sua cognição do passado. Aqui localizamos então o duplo aspecto da crítica a Foucault que nos apareceu nessa exposição e que são o mesmo: por um lado não trata desse renascimento de tendências que já existiram no passado clássico, de outro limita a especulatividade pelo método arqueológico.

Esta consideração implica também que, não só alguma tendência da história se repetiu, mas também que Aristóteles se destaca *entre os de sua época* por conta de sua habilidade que Hegel disse ser o próprio especulativo: a capacidade de ligar os pontos mais distantes e deles depurar o conceito. Este *especulativo* que pressupõe uma *unidade negativa invisível* nos aparece também como sendo um uso *sintomático* da razão, e possibilita uma unidade ainda mais radical do que ela faculta em sua utilização “pura”, como Kant analisa sem poder crer, constituindo a base sobre a qual Hegel erigirá seu pensamento.

d) O especulativo e o problema da busca da “forma originária”. Diferença do ponto de partida pressuposto por Marx em *O Capital* para o pressuposto por Hegel.

Antes de adentrarmos diretamente na análise da vida que Hegel faz, precisamos abordar mais uma questão dela indissociável: a da ‘forma originária’ ou do começo, que recoloca a questão do conhecimento novamente junto com a da *progressão* e do *fim*. Como o pensador suábio diz “a progressão na filosofia é muito mais um retroceder e um fundamentar, por meio dos quais primeiramente resulta que aquilo com que foi iniciado não é meramente algo aceito por arbitrariedade, mas é em parte o *verdadeiro*, em parte o *primeiro verdadeiro*”¹⁴⁰. A pergunta sobre como representar esse princípio, o originário, é o que está em causa aqui, bem como a compreensão dessa afirmação de Hegel de que o início é “em parte o *verdadeiro*, em parte o *primeiro verdadeiro*”. Tal tipo de questionamento ainda não foi tratado diretamente em nenhum dos tópicos

¹⁴⁰ HEGEL, 2011b, p. 53. (Werke, 5, p. 70)

anteriores, mas já apareceu de relance na relação entre a possibilidade de conhecer e a vida.

Afastemos-nos, no entanto, por um instante da discussão sobre a vida para introduzir brevemente como Marx procede a respeito do *início* em *O Capital*, onde ele segue uma diretriz que é muito diferente da pressuposta em seus demais textos. Para ilustrar essa diferença usemos como exemplo *A Ideologia Alemã*, na qual pode se ler diversas vezes afirmações como:

os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação. Esses pressupostos são, portanto, constatáveis por via puramente empírica¹⁴¹

Essa visão que de tão materialista chega ao ponto de flertar abertamente com a necessidade de captar as coisas por via empírica, já não se mostra em *O Capital*. Antes de publicar sua grande obra, quando Marx tratava justamente da reformulação de seus primeiros capítulos, ele afirmou em carta a Engels que “foi de grande valia para o meu método de trabalho ter folheado, por acaso, a *Lógica* de Hegel”¹⁴². Em relação ao *início da exposição*, parece ter levado em conta as partes em que Hegel, tratando justamente sobre *como começar*, diz que “o essencial para a ciência não é tanto que algo puramente imediato seja o início, mas que o todo da mesma seja um percurso circular, onde o primeiro também é o último e o último também é o primeiro”¹⁴³ o que contradiz o ponto de partida ou pressuposto *empírico* dos escritos anteriores de Marx.

Hegel na *Lógica* procede do mais abstrato para o mais concreto, começa assim com as duas categorias abstratas, ser e nada, e assim “da unidade do ser distinto e do ser indistinto – ou da identidade e da não identidade”¹⁴⁴, conceito que “poderia ser considerado como a primeira, a mais pura e mais abstrata definição de absoluto”¹⁴⁵ para mostrar como todas as outras categorias decorrem dessa dualidade, de modo similar ao que todo o visível aparece como relação entre luz e sombra¹⁴⁶. Marx, por sua vez, parece seguir essas indicações ao começar *O Capital* da seguinte forma:

¹⁴¹ MARX, Karl et ENGELS, Friedrich. *A ideologia Alemã*. São Paulo: Ed. Boitempo, 2007, p. 86-87.

¹⁴² *Carta de Marx a Engels, de 16 de janeiro de 1858*.

¹⁴³ HEGEL, 2011b, p. 54. (Werke, 5, p. 70)

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 57. (Werke, 5, p. 74)

¹⁴⁵ *Ibid.* (Werke, 5, p. 74)

¹⁴⁶ “O mesmo que foi dito anteriormente sobre a imediatidade e a mediação (a última contém uma relação *recíproca*, ou seja, uma *negação*) deve ser dito sobre o ser e o nada, a saber, *que não existe em lugar algum, nem no céu nem na terra, algo que não contenha em si mesmo*

A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece como uma “enorme coleção de mercadorias”, e a mercadoria individual como sua forma elementar. Nossa investigação começa, por isso, com a análise da mercadoria¹⁴⁷

Marx entende então a mercadoria como uma ‘forma elementar’ da produção capitalista que *aparece* como ‘enorme coleção de mercadorias’, e é justamente por ser a ‘forma elementar’ dessa *unidade* que é a ‘enorme coleção de mercadorias’, que a mercadoria é o ponto de partida da análise. Ela é como o *mínimo múltiplo comum*, a *forma embrionária* da relação mais complexa que se vê depois no dinheiro e no capital, e assim deve ser compreendida de maneira muito determinada se é para se entender em profundidade o que vem depois. A mercadoria aparece polarizada entre *valor de uso* e *valor*, como na *Lógica* onde se iniciava com a oposição entre o *ser* e o *nada*. Segundo Marx, faltando-se esse início o desenvolvimento posterior perde o caminho que possibilitava alcançar o sentido e a coisa aparece como muito mais difícil de analisar, desenvolvimento no qual seu fetichismo se torna mais velado¹⁴⁸. Esse problema é recolocado por Marx em cada uma das mudanças de qualidade da forma que irá gerar o capital e assim atende ao que Hegel prescreveu de que “a progressão daquilo que faz o

ambos, o ser e o nada. Sem dúvida, uma vez que aqui se trata de um algo qualquer e de algo efetivo, assim aquelas determinações não existem mais neles em perfeita inverdade, na qual eles são como ser e nada, mas numa determinação ulterior e são, por exemplo, apreendidos como o *positivo* e o *negativo*, aquele o ser posto, refletido, este o nada posto, refletido; mas o positivo e o negativo contém, como seu fundamento abstrato, um o ser, o outro o nada” Ibid., p. 74. (Werke, 5, p. 86) “Certamente representamos *diante de nós* o ser – por exemplo, com a imagem da pura luz, com a clareza da visão não turvada, e o nada, porém, representamos como sendo a pura noite – e ligamos sua diferença a essa diversidade sensível bastante conhecida. De fato, porém, quando também representamos esse ser de modo mais exato, podemos facilmente perceber que vemos tanto na clareza absoluta quanto na escuridão absoluta; que um ver como o outro ver, o puro ver, são um ver nada. A pura luz e a pura escuridão são dois vazios iguais. Algo pode ser distinguido primeiramente na luz determinada – e a luz é determinada por meio da escuridão – portanto, na luz turvada e, do mesmo modo, primeiramente na escuridão determinada – e a escuridão é determinada por meio da luz – na escuridão clareada, pois primeiramente a luz turva e a escuridão clareada têm a diferença nelas mesmas e, assim, são um ser determinado, *existência*”. Ibid, p. 83. (Werke, 5, p. 96)

¹⁴⁷ MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Vol. I. São Paulo: Ed. Boitempo, 2013, p. 157.

¹⁴⁸ “Como a forma-mercadoria é a forma mais geral e menos desenvolvida da produção burguesa, razão pela qual ela já aparece desde cedo, ainda que não com a predominância que lhe é característica em nossos dias, seu caráter fetichista parece ser relativamente fácil de se analisar. Em formas mais concretas, desaparece até mesmo essa aparência de simplicidade. De onde vêm as ilusões do sistema monetário? Para ele, o ouro e a prata, ao servir como dinheiro, não expressam uma relação social de produção, mas atuam na forma de coisas naturais dotadas de estranhas propriedades sociais. E quanto à teoria econômica moderna, que arrogantemente desdenha do sistema monetário, não se torna palpável seu fetichismo quando ela trata do capital? Há quanto tempo desapareceu a ilusão fisiocrata de que a renda fundiária nasce da terra, e não da sociedade?” Ibid., p. 217.

início tem de ser considerada apenas como uma determinação ulterior do mesmo, de modo que o que inicia permanece como fundamento de tudo que segue e nada desaparece”¹⁴⁹. Assim, depois de tratar a diferença de valor e valor de uso das mercadorias e demonstrar a *irreducibilidade dessa contradição*, bem como a penetração desta também no trabalho (cindindo-o entre abstrato e concreto), Marx retoma o problema da origem, recolocando-o a partir do dinheiro:

Cabe, aqui, realizar o que jamais foi tentado pela economia burguesa, a saber, provar a gênese dessa forma-dinheiro, portanto, seguir de perto o desenvolvimento da expressão do valor contida na relação de valor das mercadorias, desde sua forma mais simples e opaca até a ofuscante forma-dinheiro. Com isso, desaparece, ao mesmo tempo, o enigma do dinheiro¹⁵⁰.

Segundo Marx o enigma de uma forma se mantém até que seja descortinada sua origem por meio de uma espécie de crítica da gênese e, uma vez alcançada essa *forma mínima*, torna-se possível ‘retroativamente’ reconstituir a forma mais complexa que ela compõe. Há uma espécie de sucessão lógica das formas que vai da forma mais simples do valor à forma capital e assim a primeira não só aparece como fundamento da última, mas também só com a última a primeira alcança seu próprio acabamento. A dificuldade de se compreender essa ‘forma elementar’, no entanto, advém do fato dela não se encontrar mais em sua pureza, mas apenas como *momento* da forma mais acabada. Em sua determinação simples, inicial, ela já não existe mais, e isso gera uma diferença de direção entre o “desenvolvimento real” dessas formas e o “processo de conhecimento” que deve analisá-las. Como Marx diz:

A reflexão sobre as formas da vida humana, e, assim, também sua análise científica, percorre um caminho contrário ao do desenvolvimento real. Ela começa *post festum*¹⁵¹ [muito tarde, após a festa] e, por conseguinte, com os

¹⁴⁹ HEGEL, 2011b, p. 54. (Werke, 5, p. 71)

¹⁵⁰ MARX, 2013, p. 173.

¹⁵¹ Aristóteles em seu tratado sobre a alma já expressara coisa similar à que disse Marx sobre a reflexão *post festum* ao enunciar que “A ciência em actividade é a mesma coisa que o seu objecto; já a ciência em potência é temporalmente anterior no indivíduo, embora em absoluto* nem temporalmente seja anterior: é, pois, a partir de algo que existe em acto que tudo se gera”. ARISTÓTELES, 2010, p.119-120. O saber em ato é justamente *aquilo que se sabe*, mas em potência (a capacidade de conhecer) aparece como o fator inicial para o *indivíduo que conhece*, apesar de que deve-se absolutamente pressupor o universo em seu todo como anterior à capacidade do indivíduo de conhecer. Aristóteles está nessa parte tratando justamente das *faculdades da alma* e justamente da *faculdade que entende*. Sua noção de entendimento, como já apresentamos, é mais próxima da intuição que compartilhamos com os animais e que “entende as formas nas imagens” (Ibid., p.127) e não necessariamente no conceito linguístico. Assim, quando Aristóteles diz que “em Absoluto”, nos parece fazer mais sentido a interpretação de Thomás Calvo e ler para além da “humanidade no seu todo” (interpretação de Ross) incluindo toda forma de vida e mesmo o mundo inorgânico, já que o inanimado também é objeto da ciência. Nesse caso o que Aristóteles designaria por absoluto aqui seria algo similar ao

resultados prontos do processo de desenvolvimento. As formas que rotulam os produtos do trabalho como mercadorias, e, portanto, são pressupostas à circulação das mercadorias, já possuem a solidez de formas naturais da vida social antes que os homens procurem esclarecer-se não sobre o caráter histórico dessas formas – que eles, antes, já consideram imutáveis –, mas sobre seu conteúdo. Assim, somente a análise dos preços das mercadorias conduziu à determinação da grandeza do valor, e somente a expressão monetária comum das mercadorias conduziu à fixação de seu caráter de valor. Porém, é justamente essa forma acabada – a forma-dinheiro – do mundo das mercadorias que vela materialmente [sachlich], em vez de revelar, o caráter social dos trabalhos privados e, com isso, as relações sociais entre os trabalhadores privados¹⁵²

Ora, mas como saber então de algo que é anterior ao que se pode conhecer por meio da experiência prática? Como falar de uma forma simples do valor sem fazer qualquer experiência dela, nem ao menos literária?¹⁵³ Não importa o nome que se dê, mas o que pode ser alcançado tem de ser de maneira que até agora chamamos de *especulativa*. Colocar tudo o que se sabe sobre dado tema em conjunto e, para compreender todos os diferentes materiais recolhidos em sua *relação* (ou unidade), a razão deve projetar-se além da experiência possível e construir uma espécie de ‘ponte’ visando, nas palavras de Kant, “dirigir o entendimento para um certo fim, onde convergem num ponto as linhas diretivas de todas as suas regras”. Esta ponte, embora seja “um ponto de onde não partem na realidade os conceitos do entendimento, porquanto fica totalmente fora dos limites da experiência possível, serve todavia para lhes conferir a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão”¹⁵⁴. Isso é, por mais que se possa querer *nomear* de forma diversa, para analisar as formas iniciais da relação de valor deve-se lançar mão daquilo que Kant chamou de “uso regulativo da razão” típico da “dialética transcendental”, que serve para *olhar os objetos que estão atrás de nós no espelho*, já que não se pode simplesmente encontrar essa forma pura. Esse olhar por meio do *espelho* daquilo que está atrás de nós é justamente o que Hegel chama de *especulativo*, que não tem nada de místico e é a radicalização do saber sobre aquela unidade projetada pela razão. Sua análise é sempre *para além de qualquer experiência possível no momento da análise* e deve fundar-se no *reunir dos diversos dados da*

que Hegel dele intui. [*Conforme nota do tradutor n. 128, que trata das duas interpretações divergentes da passagem “Isto é, no que respeita à humanidade no seu todo (*Ross, comm. Ad loc.*), ou o universo em seu todo (Tomás Calvo, p. 238)].

¹⁵² MARX, 2013, p. 210-211.

¹⁵³ Mesmo em Homero, uma das mais antigas referências literárias, já encontramos a forma geral do valor na figura do boi e não mais a forma de valor simples, que na análise do começo *d’O Capital* teve de ser reconstruída *especulativamente* por Marx.

¹⁵⁴ KANT, 2001, p. 546.

experiência para projetar (pressupor) uma unidade para além deles, ou, olhando de outro lado, fazer uma *leitura sintomática* daquilo que reúne a razão, para isso analisando as diferenças da superfície a partir de uma unidade *que deve estar lá*.

Esse “uso regulativo da razão” que busca sentido para além da experiência serve para analisar isto que está no passado (como a forma simples do valor), mas também – e principalmente – para analisar um tipo especial de objeto, aquele que, sendo constituído de um suprassensível, está para além da experiência direta (p.ex. a própria determinação formal do valor e seu caráter fetichista). Kant alcançou tal raciocínio, como vimos, na análise do conceito de *finalidade interna* própria à vida. Lá ele encontrou um *sensível* (o corpo físico) que é a forma de manifestação de um *suprassensível* (a alma) e analisando isso pela razão lhe apareceu ‘uma ideia diferente de todas as outras’, uma ideia que é a ‘*coisa em si*’. De jeito similar, para Marx, a mercadoria é “um sensível suprassensível”, algo em que a forma de ser do concreto está determinada por um abstrato que a coloca em movimento. Embora essa não seja um fim em si da mesma forma que a vida, o capital em sua determinação é o dinheiro buscando mais dinheiro e assim tem uma espécie de “vida” própria, constituindo segundo a determinação de Marx um *sujeito automático*¹⁵⁵. Isso torna claro que não é apenas na análise de um *filósofo* como Foucault que se torna perceptível a relação constitutiva dos campos diferentes do saber que atualmente chamariamos de economia e biologia. Do contrário, essa relação se mostra fundante dos dois campos quando remetemos para Darwin, como ele próprio aponta ao escrever na introdução do *Origem das Espécies*, que:

No próximo capítulo a Luta pela Existência entre todos os seres orgânicos ao redor do mundo, que inevitavelmente decorre de sua alta taxa geométrica de crescimento, será considerada. Essa é a doutrina de Malthus aplicada ao conjunto do reino animal e vegetal. Como muitos mais indivíduos de cada espécie nascem do que poderiam possivelmente sobreviver, há uma luta pela existência recorrentemente frequente, e disso segue que cada ser, se ele variar mesmo levemente em qualquer maneira lucrativa [*profitable*] para si

¹⁵⁵ “Na circulação D-M-D (...) mercadoria e dinheiro funcionam apenas como modos diversos de existência do próprio valor: o dinheiro como seu modo geral, a mercadoria o seu modo particular, por assim dizer apenas camuflado, de existência. Ele passa continuamente de uma forma para a outra, sem perder-se nesse movimento, e com isso, transforma-se num *sujeito automático*. Fixadas as formas particulares de aparição, que o valor que se valoriza assume alternadamente no ciclo de sua vida, então se obtém as explicações: capital é dinheiro, capital é mercadoria. De fato, porém, o valor se torna aqui o sujeito de um processo em que ele, por meio de uma mudança constante das formas de dinheiro e mercadoria, modifica sua própria grandeza, enquanto mais-valia se repele de si mesmo enquanto valor original, se autovaloriza. Pois o movimento, pelo qual ele adiciona mais-valia, é seu próprio movimento; sua valorização é, portanto, autovalorização”. MARX, 2013, p. 54.

mesmo, ele terá uma melhor chance de sobreviver, e assim ser *naturalmente selecionado*”¹⁵⁶

O ponto fundamental da teoria sobre a evolução é, conforme seu próprio formulador indicou, diretamente derivado de uma doutrina econômica. Também é possível perceber uma espécie de homologia entre a concepção da *seleção natural* e da luta dos indivíduos e dos capitais pela sobrevivência no mercado, capturada pela linguagem popular na famosa expressão “lei da selva”. Marx percebeu essa relação de determinação reflexiva das categorias entre a economia política e a teoria da evolução, como comentou em uma carta a Engels:

O Darwin, que eu novamente andei lendo, me diverte ao dizer que ele aplica a teoria "malthusiana" às plantas e aos animais, como se no caso do Sr. Malthus a piada não fosse que sua teoria não depende de plantas e animais, mas apenas de humanos – com a progressão geométrica – que é aplicada em oposição às plantas e animais. É notável como Darwin reconheceu, debaixo das bestas e as plantas, a sua sociedade inglesa com a divisão do trabalho, a concorrência, a abertura de novos mercados, "invenções" e a “luta pela vida” malthusiana. É o *bellum omnium contra omnes* de Hobbes, e lembra Hegel na "Fenomenologia", onde a sociedade civil figura como um "reino animal do espírito", enquanto Darwin vê o reino animal como uma sociedade burguesa.¹⁵⁷

Este tema que vincula a identidade da vida como *unidade* ao sujeito isolado do mundo mercantil retorna em Hegel na análise da sociedade civil, que ele chamou de “reino animal do espírito”, e, como veremos no último capítulo, também entre as primeiras formas sociais, no nível totêmico. Em todos os casos, por mais diferentes que sejam como de fato são, há um processo de atomização e do recair no particular. Esta passagem parece dar notícia de que Marx não parecia estar ciente da *necessidade* que Hegel já via em ligar a análise de um ser vivo com a análise da atomização típica da sociedade civil. Na visão do suábio provavelmente isso não seria *apenas* índice de que o *entendimento* analisa as formas naturais a partir das formas sociais, decalcando a origem das espécies da concorrência capitalista, mas também do contrário; que o entendimento para constituir o capitalismo num imperativo prático lastreia-se em uma concepção muito limitada de natureza, radicalmente diferente da que aparecerá na análise da vida. Hegel é radicalmente contra o procedimento de, numa relação que aparece como reflexiva, tomar um lado como verdadeiro e outro como falso, ou um como causa e outro como consequência, como veremos detidamente.

¹⁵⁶ DARWIN, p. 13. Tradução livre do inglês.

¹⁵⁷ MARX, Karl et ENGELS, Friedrich. *Carta de Marx para Engels de 18 de junho de 1862*, WERKE (Band 30). Berlin: Ed. Dietz Verlag, 1974, p.249. Tradução livre do alemão.

Fora da esfera privada de sua correspondência, em *O Capital* Marx também cita Darwin dizendo que este “atraiu o interesse para a história da tecnologia natural, isto é, para a formação dos órgãos das plantas e dos animais como instrumentos de produção para a vida” e arremata, comparando expressamente a especialização funcional dos órgãos nos seres vivos com as formas de produção humanas¹⁵⁸: “não mereceria igual atenção a história da formação dos órgãos produtivos do homem social, da base material de toda organização social particular?”¹⁵⁹.

Aqui podemos já colocar de maneira mais direta o problema que fundamenta este ponto. Vida e mercadoria, apesar de apresentar as similitudes acima apresentadas, são coisas muito diferentes. Essa grande diferença, no entanto, não deve ser deixada de maneira livre, completamente separada, pois mesmo para que se possa apresentar como diferentes estas coisas devem estar comparadas contra o mesmo *plano geral*. Essa unidade do plano, como vimos com Kant, é atribuível à razão. Para tratar de objetos que aparecem como sensíveis suprassensíveis, a razão se coloca em seu “uso regulativo” como *dialética transcendental*. A partir dessa unidade *pressuposta ou projetada*, as coisas diferentes devem se integrar¹⁶⁰, e apenas esse raciocínio já levanta a questão de como se comportam vida e mercadoria diante da pergunta sobre o que figura como

¹⁵⁸ Marx o faz não apenas uma vez, mas duas. Em uma passagem anterior ele inclusive cita o naturalista inglês: Em sua marcante obra *A origem das espécies*, Darwin observa, com relação aos órgãos naturais das plantas e dos animais: “Dado que um mesmo órgão tem de executar diferentes trabalhos, pode-se talvez encontrar um motivo para sua variabilidade no fato de a seleção natural preservar ou suprimir cada pequeno desvio de forma menos cuidadosa do que seria o caso se o mesmo órgão fosse destinado apenas a uma finalidade particular. Assim, facas destinadas a cortar qualquer coisa podem possuir, no geral, a mesma forma, ao passo que uma ferramenta destinada a uma aplicação específica tem de ter para cada uso distinto uma forma igualmente distinta” MARX, 2013, p. 1276, nota 31.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 1294, nota 89.

¹⁶⁰ Que todas as diversidades das coisas individuais não excluam a identidade da *espécie*, que as diversas espécies se devam apenas considerar como determinações diversas de um pequeno número de *gêneros*, e estes, por sua vez, derivados de *classes* mais elevadas, etc., e que se deva, portanto, procurar uma certa unidade sistemática de todos os conceitos empíricos possíveis, na medida em que podem ser derivados de outros mais altos e mais gerais, é uma regra clássica ou princípio lógico, sem o qual não haveria nenhum uso da razão, porque só podemos inferir do geral para o particular, na medida em que tomamos por fundamento as propriedades gerais das coisas, às quais se encontram subordinadas as propriedades particulares. Que, porém, se encontre também na natureza tal harmonia, é o que os filósofos pressupõem na conhecida regra da escola, segundo a qual se não devem multiplicar os princípios sem necessidade (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*). Com isso se afirma que a própria natureza das coisas oferece a matéria à unidade racional e a diversidade, em aparência infinita, não deverá impedirnos de supor por detrás dela a unidade das propriedades fundamentais de onde se pode apenas derivar a multiplicidade, mediante determinação sempre maior. Embora esta unidade seja unia simples idéia, foi em todos os tempos procurada com tanto ardor, que há mais motivo para moderar do que encorajar esse desejo de a atingir. KANT, 2011, p. 551.

gênero e o que figura como espécie. Aqui voltamos à razão que opera reunindo os conceitos do entendimento e os preparando para buscar a unidade do diverso como *horizonte lógico*:

Cada um dos conceitos pode considerar-se um ponto que, semelhante ao ponto de vista em que se encontra todo o espectador, tem o seu horizonte, isto é, uma porção de coisas que desse ponto se podem representar e como que abranger com a vista. Dentro deste horizonte deve poder indicar-se uma quantidade infinita de pontos, dos quais cada um tem, por seu turno, um horizonte mais limitado; isto é, cada espécie contém subespécies, segundo o princípio da especificação e o horizonte lógico compõe-se apenas de horizontes menores (subespécies) e não de pontos sem extensão alguma (indivíduos). Mas pode conceber-se um horizonte comum traçado para diversos horizontes, ou seja, gêneros determinados por outros tantos conceitos, de onde todos se abrangem como a partir de um ponto central, que é o gênero superior, até que por fim se chega ao gênero supremo, o horizonte geral e verdadeiro, que é determinado a partir do ponto de vista do conceito supremo e contém em si toda a diversidade de gêneros, espécies e subespécies¹⁶¹.

O horizonte lógico kantiano coloca assim a noção de conceito como um ponto de vista que contém outros pontos de vista e assim sucessivamente, da mais alta a mais baixa generalidade sem nunca, no entanto, alcançar o singular¹⁶². Para Hegel o que é mais próprio da razão é que ela “tem certeza de ser toda a realidade”, ela se vê - como nos apareceu no próprio Kant que toma o seu ponto de vista como próprio -, como a unidade do diverso. No entanto, a razão é produto histórico, ela só pode assim se colocar como *horizonte lógico* em um dos dois níveis que analisamos com Marx, o *post festum*, o ponto de vista do indivíduo que conhece. O outro sentido, que Marx chama de “desenvolvimento real”, está excluído já que a razão não figura desde o princípio, antes se apresenta como *resultado de um desenvolvimento anterior*. Assim a razão mesma não pode fundar o gênero do qual provém todas as espécies, a não ser que se tome um ponto de vista meramente ahistórico e, portanto, parcial. O que poderá ser esse “gênero supremo, o horizonte geral e verdadeiro, que é determinado a partir do ponto de vista do

¹⁶¹ Ibid., p. 555.

¹⁶² Como pontua George Canguilhem: “Kant introduz neste texto a imagem do horizonte lógico para explicar o caráter regulador e não constitutivo dos princípios racionais de homogeneidade dos vários tipos e da variedade homogênea de acordo com a espécie. O horizonte lógico, de acordo com Kant, é o circunscrição de um território por um ponto de vista conceitual. O conceito, diz Kant, é um ponto de vista. Dentro de tal horizonte, há uma multidão indefinida de pontos de vista, dos quais abre uma multidão de horizontes de menor abertura. Um horizonte não se decompõe a não ser em horizontes, da mesma forma que um conceito não se analisa a não ser com conceitos. Dizer que um horizonte não se divide em pontos sem circunscrição, é dizer que as espécies podem ser divididas em subespécies, mas nunca em indivíduos, porque saber é conhecer conceitos e a compreensão não sabe nada unicamente pela intuição” CANGUILHEM, M. G. *Le Concept et la Vie*. In: Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, tome 64, n° 82, 1966, p. 201 – 202.

conceito supremo e contém em si toda a diversidade de gêneros, espécies e subespécies” do qual Kant fala, se não a razão?

Para Hegel a única resposta possível é a vida¹⁶³, só ela está desde o começo e é a base sobre a qual se erige a consciência, é a base do *sujeito*. Como vimos ele afirma expressamente que “a ideia imediata é a vida”, ela é o que está imediatamente dado e assim “o conceito, como alma, é realizado em um corpo de cuja exterioridade essa alma é a universalidade imediata referindo-se a si”¹⁶⁴. A vida é o gênero supremo, a ponta que a razão projeta no mais amplo degrau do *horizonte lógico*, em seu princípio ou raiz, e que permite encadear todos os demais conceitos de maneira ordenada, pois se algo pode ser concebido é necessário antes que haja um ser vivo para concebê-lo. Esses outros conceitos *aplicados do exterior* só existem justamente por partirem da vida que *os concebe*, sendo ela mesma o universal existente por si, essa “absoluta universalidade” da alma cujo corpo, “a objetividade, que tem em si”, está “penetrada em absoluto pelo conceito, tem apenas o conceito como substância”¹⁶⁵. De fato, uma vez que a vida abandona o corpo esse também se decompõe e deixa de existir, mostrando que sua “substância”, aquilo que “está por baixo”, e que é como fundamento da unidade do Si (eu) poder perdurar no tempo era justamente este suprassensível, essa parte não carnal. A vida é assim o horizonte supremo “geral e verdadeiro”, de que fala Kant, e também o “em parte o *verdadeiro*, em parte o *primeiro verdadeiro*” de que fala Hegel, pois nela *não* estão diretamente todas as determinações já como *desenvolvidas*, mas este “desenvolvimento real” é, com certeza, tributário daquela forma inicial. De modo similar a mercadoria ‘atualiza’ a vida ao configurar uma nova maneira de viver, isto é, adiciona uma nova camada de significações às camadas anteriores, no fim das quais repousa como fundamento último a vida.

¹⁶³ Segundo George Canguilhem também a concepção aristotélica de vida já estava relacionada ao escalonamento que se chamou posteriormente em Kant de horizonte lógico: “Quando Aristóteles, naturalista, procura na comparação de estruturas e modos de reprodução de animais um método de classificação que permita a constituição de um sistema de acordo com o modo escalar, não é esse o que ele importará como modelo na composição de sua lógica? Se a função reprodutiva desempenha um papel tão eminente na classificação aristotélica é porque a perpetuação do tipo estrutural e, conseqüentemente, da conduta, no sentido etológico do termo, é o sinal mais claro da finalidade e da natureza. Essa natureza da vida, para Aristóteles, é uma alma. E essa alma também é a forma dos vivos. É ao mesmo tempo sua realidade, a ousia, e sua definição, logos. O conceito do vivente é, portanto, segundo Aristóteles, o próprio ser vivo”. *Ibid.*, p.194, tradução livre do francês.

¹⁶⁴ HEGEL, 1995a, §216. (Werke, 8, p. 373)

¹⁶⁵ HEGEL, 2013, p. 956. (Werke, 6, p. 472)

Kant formulou o problema de que a “idéia de uma faculdade fundamental, de que a lógica, aliás, não nos descobre a existência, é, pelo menos, o problema de uma representação sistemática da diversidade das faculdades”¹⁶⁶. A unidade pressuposta da razão é essa base, mas o que nos interessa nesse ponto é que ele considera digno de nota o fato de que a lógica não esclarece o problema da existência dessa “faculdade fundamental” pressuposta, a única capaz de ser *horizonte lógico* de todas as outras. Já indicamos que para Hegel apenas a vida pode tomar esse lugar, mas nos faltava ainda indicar que a própria lógica tem de participar dessa compreensão da vida como base da Ideia, que compõe o primeiro degrau do processo lógico:

A idéia, como processo, percorre três graus em seu desenvolvimento. A primeira forma da idéia é a *vida*, isto é, a idéia na forma da imediatez. A segunda forma é a da mediação ou da diferença, e isso é a ideia enquanto *conhecimento*, que aparece na dupla figura de ideia *teórica* e de ideia *prática*. O processo do conhecimento tem por seu resultado a restauração da unidade enriquecida pela diferença; e isso dá a terceira forma de *idéia*, por isso *absoluta* — último grau do processo lógico que se demonstra ao mesmo tempo como o verdadeiramente primeiro, e o essente só por si mesmo¹⁶⁷.

A vida seria essa primeira etapa lógica que depois englobaria o *conhecimento* cindido em prático e teórico e se reunificaria na Ideia Absoluta. A exposição que Hegel faz na *Enciclopédia* constantemente reafirma esse ponto, como, por exemplo, ao considerar a Ideia absoluta:

A idéia, como unidade da idéia subjetiva e da objetiva, é o conceito da idéia, para o qual a idéia como tal é o objeto; para o qual o objeto é ela: um objeto em que vieram reunir-se todas as determinações. Essa unidade é, pois, a verdade toda e absoluta, a idéia que se pensa a si mesma, e decerto aqui, enquanto idéia pensante, enquanto idéia lógica¹⁶⁸.

A necessidade para Hegel do sistema inteiro ter que abranger esse extremo que é a vida e colocar todas suas partes em relação com ela, está aqui explicitado. Ao fazer um adendo ao parágrafo citado acima, ele comenta que “a idéia absoluta é, antes de mais nada, a unidade da idéia teórica e da idéia prática; e assim, ao mesmo tempo, a unidade da idéia da vida e da idéia do conhecimento”¹⁶⁹. Os dois lados, o do conhecimento e o da vida, devem assim estar reunidos, pois do processo de conhecer que encontra a diferença “resultou para nós como a superação dessa diferença e como o restabelecimento daquela unidade que como tal e em sua imediatez é inicialmente a

¹⁶⁶ KANT, 2001, p. 549.

¹⁶⁷ HEGEL, 1995a, § 215. (Werke, 8, p. 373)

¹⁶⁸ Ibid., § 236. (Werke, 8, p. 388)

¹⁶⁹ Ibid., adendo do § 236. (Werke, 8, p. 388)

idéia da vida”¹⁷⁰. Disso ele depreende a unilateralidade de qualquer um dos pólos, vida ou conhecimento, dizendo que “a deficiência da vida consiste em ser apenas a idéia em si essente; ao contrário, o conhecimento é também, unilateralmente, a idéia essente apenas para si” e assim postula que “a unidade e a verdade dessas duas idéias [vida e conhecimento] é a idéia essente em si e para si, e por isso absoluta” e, desse modo, “a idéia é idéia objetiva para si mesma. E a *nóesis noéseos* que Aristóteles já designou como a forma suprema da idéia”¹⁷¹. No final desse comentário Hegel retorna à questão de tomar tudo em conjunto, ao enunciar que “esta é a visão filosófica de que tudo que, tomado para si, parece como algo limitado recebe seu valor por pertencer ao todo e ser um momento da idéia”¹⁷² e assim o conteúdo “é o desenvolvimento vivo da Ideia; e essa retrospectção simples está contida na forma”. É a forma da vida que é, mesmo desde antes de poder conceitualizar, o conceito. Por isso o pensamento retrospectivamente deve alcançar sua forma inicial e mantê-la firme como parte fundamental de si (do mesmo jeito que a mercadoria deve ser mantida na análise do dinheiro e do capital), já que “cada um dos graus até aqui considerados é uma imagem do absoluto; mas, de início, só de maneira limitada, e assim propõe para o todo, cujo desdobramento é o que designamos como método”¹⁷³. Bernard Mabile comenta da seguinte forma esse caráter retroativo da lógica hegeliana com base na vida:

a lógica é dita ‘pré-configurativa’ na medida em que ela é ciência desse conteúdo, mas a apresenta na sua pureza, ou como diz Hegel no seu “puro éter”. Ela é formal não apenas no sentido de onde ela seria o resultado de uma abstração de todo conteúdo, mas no sentido onde ela apresenta o conteúdo em sua ‘forma absoluta’¹⁷⁴

Segundo Hegel a lógica deve ser pensada não como uma tabelinha que enumera princípios separados uns dos outros, mas antes deve ser localizada como estrutura mínima na vida, como uma lógica encarnada primeiramente (se tomarmos o lado do “desenvolvimento real”) no vivente, e que por isso se repete em tudo o mais do que a vida é o ponto de partida, desenvolvendo posteriormente novas determinações no espírito. O reconhecimento desse ponto de partida (que como conhecimento é o sentido “post festum”), no entanto, pressupõe o ponto de chegada da Ideia Absoluta, que, como na *Lógica* e na “*pequena Lógica*” da *Enciclopédia*, implicam que a vida deva ser

¹⁷⁰ Ibid. (Werke, 8, p. 388)

¹⁷¹ Ibid. (Werke, 8, p. 388)

¹⁷² Ibid. (Werke, 8, p. 388)

¹⁷³ Ibid. (Werke, 8, p. 388)

¹⁷⁴ MABILLE, 1999, p. 252.

analisada ao fim. Na *Fenomenologia*, ao contrário, o desenvolvimento se dá mais no sentido do “desenvolvimento real” do fenômeno. Em ambos, no entanto, a vida se encontra como início, nem que seja pressuposto.

O que até aqui foi colocado já permite perceber que o ponto de partida pressuposto por Hegel e pelo Marx de *O Capital* são muito diferentes, apesar de se aproximarem. Essa aproximação já foi exposta acima, na questão do “método” para representar o início, nos objetos vida e mercadoria, ambos compostos de uma oposição entre sensível e suprassensível, bem como na relação constitutiva entre biologia e economia. Estes objetos assim são analisados em sua semelhança de maneira *post festum*, ou seja, aparecem igualmente como já constituídos a partir do conhecimento que os analisa. Importa ainda, no entanto, *indicar* a diferença. Marx começa sua análise a partir da mercadoria e assim não se ocupa das formas que no “desenvolvimento real” são a ela anteriores, como, por exemplo, o totemismo, a troca-dádiva, a linguagem e a vida. Ele afirma isso ao dizer para Engels que viu no “livro de Darwin sobre a ‘seleção natural’” a “fundamentação histórico natural de nosso ponto de vista”¹⁷⁵, apesar do livro “ser grosseiramente desenvolvido ao modo inglês”. Em outra carta, essa endereçada à Lassale, Marx reafirma isso ao dizer que:

A escrita de Darwin é muito significativa e para mim adequada como base na ciência natural da luta de classes histórica. Claro que se deve levar em conta a maneira tosca do desenvolvimento em inglês. Apesar de todas as deficiências aqui primeiramente não só o golpe de morte é dado à "teleologia" na ciência natural, mas também o próprio sentido racional ele mesmo é empiricamente dividido¹⁷⁶

Esses trechos revelam que Marx se colocava contra a teleologia que vemos renascer de maneira repaginada em ‘teorias’ como do “desenho inteligente”, mas talvez não em relação à teleologia analisada como *finalidade interna* por Kant e Aristóteles. Por outro lado, parece-nos aqui que, apesar de evitá-lo n’*O Capital*, o empirismo defendido nas primeiras obras continua a ser referência para Marx, pelo menos para conceber o desenvolvimento anterior ao humano. Restringe assim o método – e mesmo a análise - que havia seguido n’*O Capital*, onde materialidade e abstração se entrelaçam para expor a abstração real que surge do agir social, e parece manter o empirismo como

¹⁷⁵ MARX, Karl et ENGELS, Friedrich. *Carta de Marx para Engels de 19 de dezembro de 1860*, WERKE (Band 30)). Berlin: Ed. Dietz Verlag, 1974. (p.131) Tradução livre do alemão.

¹⁷⁶ MARX, Karl et ENGELS, Friedrich. *Carta de Marx para Lassale de 16 janeiro 1861*, WERKE (Band 30)). Berlin: Ed. Dietz Verlag, 1974. (p.578). Tradução livre do alemão.

referência para a análise de fatores não sociais, como a vida. Desse modo ele tem que buscar a base anterior de sua teoria em outra teoria, com a qual não compartilha do mesmo método, ao menos de exposição. Hegel, de outro lado, pressupõe sempre a análise da vida como *horizonte lógico máximo* pelo qual a totalidade de seu sistema tem que se orientar. É dizer, seu sistema inteiro tem de ser pensado já se pressupondo a vida como *conceito vivo*, como base mínima sobre a qual surgirá a consciência e o sujeito. Essa é a *especulatividade máxima*, ou melhor, o retroagir dessa base até a passagem que diferencia o inorgânico do orgânico, a “inversão” constitutiva da vida, que, como veremos, Hegel afirma ser a “inversidade mesma”, a base mais ampla sobre qual se funda a dialética. De partida o que um e outro se propõe a abarcar em sua teoria tem dimensões diferentes: enquanto para Hegel está diretamente em jogo a *totalidade do conhecível*, para Marx está a *totalidade da produção capitalista*, que, no entanto, retorna questões para além dela. Essa é a questão referente ao próprio especulativo e sua limitação, que consiste em excluir da apreciação em conjunto aqueles fatores que não se enquadram no método ou no *escopo* preestabelecido. Tal limitação atenta então contra a ideia básica de uma totalidade una, de um universo indiviso, onde tudo deve ser considerado em relação a tudo mais. Até aqui esta limitação do especulativo apareceu em Aristóteles como ligada principalmente à consideração de que a ciência dos contrários é um engano; em Kant no limitar do seu ponto de vista à razão e ao que ela pode perceber de maneira ‘pura’ (apesar de, como vimos, essa sua posição ser contraditória), e; em Foucault, no limitar de sua apreensão aos textos ‘arqueologicamente’ recolhidos. Em *O Capital* a limitação especulativa de Marx está então a princípio (o que ainda será melhor analisado), como indicamos no parágrafo acima, em partir da mercadoria e analisar seu desenvolvimento *abstraindo do que veio antes*. A análise da vida, assim, não desempenha ali nenhum papel e, como procuraremos demonstrar, grande parte da dificuldade de apreensão de Hegel por Marx e pelos marxistas advém da falta de compreensão do pensamento hegeliano sobre esse ‘objeto’ muito especial, aquele único que é *para si mesmo seu fim*.

Cap. 2 – HEGEL E A VIDA COMO CONCEITO

Já apresentamos anteriormente a localização da análise da vida na *Fenomenologia*, onde na ordem do fenômeno ela aparece como elemento anterior à consciência de si, e na *Ciência da Lógica*, onde ela figura como ponto de chegada mais concreto do desenvolvimento que se iniciou com as categorias mais abstratas que são o ser e o nada. Aqui adentraremos na formulação propriamente hegeliana, e tomaremos como guia primeiro para a exposição a análise da vida enquanto tal que aparece na *Fenomenologia do Espírito* primeiramente entre os parágrafos 169 e 172. Essa análise revela a constituição paradoxal das categorias lógicas. Sua curta exposição – de aproximadamente duas páginas – é, no entanto, extremamente abrangente, demandando de nossa parte um número muito maior de páginas para sua apresentação. Esta concisão que utiliza de poucas palavras para expressar muitas significações torna o texto hermético e assim facilmente entendido como algum tipo de obscuridade, como mero recurso estilístico ou como uma abordagem metafórica. Para afastar essas caracterizações ‘místicas’ e revelar o pragmatismo hegeliano no trato da vida, procederemos na primeira parte desse capítulo, com uma análise que, sendo muito rente ao texto dos parágrafos mencionados, ao mesmo tempo procura decompô-lo e também compará-lo com outras passagens do mesmo autor e de outros pensadores que se debruçaram sobre o tema, visando tornar mais compreensível o intrincado significado das palavras que ali se encadeiam.

Na parte posterior desse capítulo, começaremos analisando a vida como observada pela *Razão Observadora*, na *Fenomenologia do Espírito*, onde poderemos abordar a profunda razão pela qual Hegel comparou o interior simples da vida ao número; e além disso, como o suábio concebe a diferença do orgânico para o inorgânico; para então colocar uma característica central do ser vivo, o fato de que ele constitui um fim para si mesmo. Tal desenvolvimento nos permitirá alcançar a diferença que Hegel estabelece entre o silogismo próprio à vida e o silogismo próprio do Espírito. Por último, analisaremos a consciência animal, de forma a demonstrar como a diferença entre consciência e consciência de si está já presente neles.

a) A análise da vida concisamente desenvolvida por Hegel entre os parágrafos 169 e 172 da Fenomenologia do Espírito

Hegel enuncia no parágrafo 169 da *Fenomenologia*, de início, que “a determinação da vida, tal como deriva do conceito ou do resultado universal, com o qual entramos nesta esfera, é suficiente para caracterizar a vida, sem que se deva desenvolver ainda mais sua natureza”¹⁷⁷. Essa determinação é, então, não uma caracterização da vida pura ou *em-si*, caracterização que pudesse ser externa ao conhecimento, mas funciona justamente como “resultado universal” ou “que deriva do conceito”, isto é, não se trata da vida meramente como *objeto apartado*, mas já como objeto em que está implicado também o lado do conhecer, do sujeito vivo, e por isso é o *resultado* que se toma como início da abordagem fenomenológica. Sua definição inicial é então de um “ciclo” que “se encerra nos momentos seguintes”:

A essência é a infinitude, como o Ser-suprassumido de todas as diferenças, o puro movimento de rotação, a quietude de si mesma como infinitude absolutamente inquieta, a independência mesma em que se dissolvem as diferenças do movimento; a essência simples do tempo, que tem, nessa igualdade-consigo-mesma, a figura sólida do espaço¹⁷⁸.

Este período complexo se organiza em diferentes orações, e cada qual delas poderia ser separadamente o tema de todo um estudo. Sua quase impenetrável concisão torna-o facilmente ignorável, tanto mais por figurar pouco antes de uma das passagens mais famosas da obra de Hegel: a dialética do senhor e do escravo. Do que está escrito no texto da passagem acima, no entanto, gostaríamos de destacar primeiramente três temas como fundamentais: a essência da vida como “infinitude”, como “essência simples do tempo” e como a “figura sólida do espaço”. Analisemos o problema da infinitude (que remete para o da finitude) separadamente e o do tempo e do espaço de maneira conjunta, antes de retornarmos ao conteúdo dos parágrafos 169-172, quando teremos a oportunidade de retomar com Hegel as demais formulações expressas nessa passagem.

¹⁷⁷ HEGEL, 2011a, § 169. (Werke, 3, p. 140)

¹⁷⁸ Ibid. (Werke, 3, p. 140)

a. I – a oposição entre infinitude e finitude como base da vida.

No capítulo 3º da *Fenomenologia*, que trata do entendimento, Hegel já havia dito que “esta infinitude simples – ou o conceito absoluto – deve-se chamar a essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal”¹⁷⁹. Nesse comentário retorna a questão kantiana do *horizonte lógico*, pois a vida é o “sangue universal” compartilhado por todos e por tudo e seu “núcleo” é como uma “infinitude simples”. Disso depreende-se que a infinitude está ligada à caracterização da vida como conceito ou ideia, que se encontra *encarnada* na parte *objetiva*, o corpo do animal, seu lado finito. Ideia e conceito são algo de imaterial e justamente por estarem colocados para fora da materialidade são algo de imperecível, de eterno. Há aqui então uma oposição entre a vida no que ela é em seu íntimo como pura estrutura vital que *anima*, seu lado da *infinitude*; e a figura que ela toma no *corpo que aparece*, o lado *finitude*. Por isso “a essência orgânica efetiva”, ou seja, os seres vivos existentes, são “o meio termo que conclui o ser-para-si da vida junto com o exterior em geral”¹⁸⁰. Hegel aponta esta diferença entre, de um lado, as coisas materiais que compõe a vida e, de outro, um *universal* que atua como unidade destes momentos, algo que opera como um *negativo*, um núcleo sem existência material. A estrutura da vida é uma *abstração*, a base mesma sobre a qual o pensamento será fundado, e que se comporta como uma espécie de vácuo, um “puro nada” que em si não traz nada de material, mas que por outro lado gera efeitos na materialidade ao reuni-la em sua dinâmica e só se manifestar positivamente por meio dessa matéria que ela organiza.

O conjunto de átomos que formam um ser vivo não são o ser vivo mesmo. A vida é mais que o conjunto de elementos inorgânicos que a formam, ela se utiliza deste conjunto para se compor, mas permanece diferente do mero amontoado de matéria, é assim, conforme a citação destacada acima, “o Ser-suprassumido de todas as diferenças”. Todos os átomos, moléculas e membros diferentes que a compõe são, *para ela mesma*, dissolvidos em sua simplicidade, ou seja, são partes dela como organismo indiviso. A vida aparece assim como a “unidade de todas as diferenças”, e o referenciar-se de todas as diferenças em si mesmo, o “extremo do ser-para-si”, “é o interior como

¹⁷⁹ Ibid., § 162. (Werke, 3, p. 132)

¹⁸⁰ Ibid., § 285. (Werke, 3, p. 215)

Uno infinito”¹⁸¹, ou seja, o lado da infinitude contida nessa abstração. Os órgãos são diferenciados entre si, mas esta diferença deles é suprasumida na simplicidade do todo orgânico, eles são parte da vida que apenas existem como *partes* dessa *unidade*. Como Hegel diz “os membros singulares do corpo só são o que são por sua unidade, e em relação com ela. Assim, por exemplo, uma mão que é seccionada do corpo só é uma mão no nome, mas não segundo a Coisa como Aristóteles já notara”¹⁸². Do mesmo modo, é impossível encontrar em uma única região do corpo onde se encontra a vida, antes ela é a unidade do diverso. De um lado o corpo é uma multiplicidade de elementos e órgãos, por outro é a unidade autorreferente de um único ser vivo. O extremo interior é, segundo Hegel, “o carente-de-conteúdo, que se outorga seu conteúdo na figura e que nela aparece como o seu processo”¹⁸³, tem assim a forma de uma *abstração real* por ser ela um *nada efetivo* que articula os diferentes momentos da matéria para formar seu corpo material¹⁸⁴. Esse extremo, que se opõe ao corpo, Hegel chama também de “negatividade simples” e “singularidade pura” onde o “orgânico tem sua liberdade absoluta”¹⁸⁵. Em outra passagem, após focar a negatividade constitutiva do ser vivo, sua *contradição* com seu lado corpóreo, traça outro argumento que explora essa contraditoriedade fundante:

As coisas vivas têm o privilégio da dor, em comparação com as não-vivas; mesmo para elas, uma determinidade *singular* torna-se a sensação de algo *negativo*; por terem em si, enquanto vivas, a *universalidade* da vida [*Lebendigkeit*], que *ultrapassa* o singular, conservam-se ainda no negativo de si mesmas, e sentem essa *contradição* como existindo dentro delas. Essa contradição só existe nelas enquanto estas duas coisas estão no sujeito *uno*; a universalidade de seu sentimento vital, e a singularidade, negativa em relação àquele sentimento. Limite, deficiência do conhecer, também só se determina *como* limite, deficiência, mediante a *comparação* com a idéia *presente* do universal, de algo total e perfeito. Por conseguinte, é apenas falta-de-consciência não compreender que justamente a designação de uma coisa como algo finito ou limitado contém a prova da *efetiva presença* do

¹⁸¹ Ibid. (Werke, 3, p. 216)

¹⁸² HEGEL, 1995a, adendo ao § 216. (Werke, 8, p. 374)

¹⁸³ HEGEL, 2011a, § 285. (Werke, 3, p. 216)

¹⁸⁴ O ser-vivo se contrapõe a uma natureza inorgânica, à qual se refere como potência dela, e que ele se assimila. O resultado desse processo não é, como no processo químico, um produto neutro, no qual foi suprasumida a autonomia dos dois lados que se contrapunham um ao outro; mas o ser-vivo se mostra como invadindo o seu Outro, que não pode resistir à sua potência. A natureza inorgânica é subjugada pelo ser-vivo. suporta isso pelo motivo de ser em si o mesmo que a vida é para si. No Outro, assim, o ser vivo só vai junto consigo mesmo. Quando a alma escapa do corpo, as potências elementares da objetividade, entram, em jogo. Essas potências estão, por assim dizer, permanentemente armando o bote para dar início ao seu processo no corpo orgânico; e a vida é o combate constante contra isso. HEGEL, 1995a, adendo ao § 219. (Werke, 8, p. 375-376)

¹⁸⁵ HEGEL, 2011a, §285. (Werke, 3, p. 216)

infinito, do ilimitado; que o saber do limite só pode ser na medida em que o ilimitado está *do lado de cá*, na consciência”¹⁸⁶

Ora, se consideramos haver um finito do lado corpóreo, o materialmente limitado, implica também, por outro, que há um incorpóreo ilimitado ao menos como interior, como uma potência nunca completamente colocada em ato. Essa indeterminação da vida, seu lado universal, é justamente seu *infinito*, aquilo que possibilita seu caráter de criação e transformação. Ela é ilimitada em sua possibilidade de dar origem a novas espécies e, como se vê no ser humano, de incorporar as mais diferentes tecnologias e ferramentas como parte do seu ser. Nesta ampla ideia de Hegel está compreendido o lado universal enfatizado por Bergson na noção de um Élan vital indiviso que guia a evolução por diferentes caminhos enquanto luta para moldar a matéria exterior, incluindo aquela que compõe o seu corpo. Como ele diz, “vejo na evolução integral da vida (...) um esforço para liberar, à custa de engenhosidade e invenção, algo que permanece aprisionado no animal e só no homem se liberta definitivamente”¹⁸⁷ e que assim, a teoria da evolução, com a qual concorda, no entanto, “parece explicar que a vida se detenha nestas ou naquelas formas determinadas, e não o movimento que leva a organização cada vez mais para o alto”¹⁸⁸. Conclui assim que “é difícil olhar a evolução da vida sem sentir que esse ímpeto interior é uma realidade”¹⁸⁹, que “reprodução e evolução são a vida propriamente dita”¹⁹⁰, e que assim “uma e outra manifestam um ímpeto interior, a dupla necessidade de crescer em número e em riqueza por multiplicação no espaço e complicação no tempo”¹⁹¹. Retornando a Hegel a vida é então colocada como o “o puro movimento de rotação”, que tem a si mesma como finalidade e assim se conserva e se reproduz. Além disso, é assim a “quietude de si mesma”, ou seja, o tomar de figuras determinadas como *espécies* e *indivíduos*, mas “como infinitude absolutamente inquieta”, ou seja, como poder infinito de ultrapassar essa própria determinação e dar origem a novas figuras:

O ser imediatamente vivo se mediatiza consigo mesmo no processo do gênero, e se eleva assim sobre sua imediatez, mas só para tornar a sucumbir nela sempre de novo. A vida por isso se dispersa, antes de tudo, somente na má infinitude da progressão até ao infinito. Contudo, o que segundo o

¹⁸⁶ HEGEL, 1995a, § 60. (Werke, 8, p. 144)

¹⁸⁷ BERGSON, Henri. *A consciência e a vida*. In: BERGSON, Henri. *A energia espiritual*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009, p. 17.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 18.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 20.

¹⁹¹ *Ibid.*

conceito se efetua mediante o processo da vida, é a suprassunção e a ultrapassagem da imediatez, à qual ainda está presa a idéia enquanto vida¹⁹².

Resta-nos ainda compreender porque Hegel entende que a vida se dispersa “somente na má infinitude da progressão até ao infinito”, mas para isso é necessário compará-la com o *Espírito*, o que faremos apenas após completar a apresentação da vida em sua simplicidade. Importa, no entanto, deixar bem viva no pensamento essa infinitude interna como já existindo na vida em sua forma mais simples, pois ela é que retornará em níveis cada vez mais complexos. Os seres vivos se ultrapassam em seu poder infinito de dar origem a novos seres vivos e assim a vida se perpetua, como expressou belamente o poeta:

Vossos filhos não são vossos filhos.
São os filhos e as filhas da ânsia da vida por si mesma.
Vêm através de vós, mas não de vós.
E embora vivam convosco, não vos pertencem.
Podeis outorgar-lhes vosso amor, mas não vossos pensamentos,
Porque eles têm seus próprios pensamentos.
Podeis abrigar seus corpos, mas não suas almas;
Pois suas almas moram na mansão do amanhã,
Que vós não podeis visitar nem mesmo em sonho.
Podeis esforçar-vos por ser como eles, mas não procureis fazê-los como vós,
Porque a vida não anda para trás e não se demora com os dias passados.
Vós sois os arcos dos quais vossos filhos são arremessados como flechas vivas.
O arqueiro mira o alvo na senda do infinito e vos estica com toda a sua força.
Para que suas flechas se projetem, rápidas e para longe.
Que vosso encurvamento na mão do arqueiro seja vossa alegria:
Pois assim como ele ama a flecha que voa,
Ama também o arco que permanece estável¹⁹³.

a. II - vida como “essência simples do tempo” e como “figura sólida do espaço”

As afirmações de Hegel como a vida sendo a “essência simples do tempo” e a “figura sólida do espaço” devem ser compreendidas no sentido de que estas duas determinações fundamentais são *para* um determinado ser vivo ou então *para* a vida em geral. Sua existência diferenciada como tempo e como espaço dependem da existência de um *negativo*, de um ser vivo *para* o qual aquelas determinações existam e se diferenciem do todo. Na *Fenomenologia do Espírito* Hegel coloca a abstração

¹⁹² HEGEL, 1995a, adendo ao § 221. (Werke, 8, p. 376-377)

¹⁹³ GIBRAN, Kahlil G. *O Profeta*, p.11-12. Disponível em <https://www.clube-positivo.com/biblioteca/pdf/profeta.pdf>. Acesso em fevereiro de 2018.

quantitativa matemática com a qual geralmente entendemos o tempo como insuficiente para capturar sua essência, já que ele é o “próprio conceito a si mesmo”, isso é, a vida:

No que concerne ao tempo, pensam que deve constituir a matéria da outra parte da matemática pura, em contrapartida com o espaço; mas o tempo é o próprio conceito a si mesmo. O princípio da grandeza - a diferença carente-de-conceito -, e o princípio da igualdade - a unidade abstrata sem-vida - não são capazes de apreender o tempo, essa pura inquietude da vida e diferenciação absoluta. Assim, essa negatividade só se torna a segunda matéria do conhecimento matemático como paralisada, isto é, como o uno; esse conhecimento é um agir exterior, que reduz o automovimento à matéria; e nela possui então um conteúdo indiferente, exterior e sem-vida.¹⁹⁴

Estas passagens de Hegel, no entanto, são dificilmente apreendidas sem que antes seja exposta toda a problemática da vida. Uma primeira abordagem é facilitada se remetermos para exemplos que Bergson dá para sua noção de vida como *duração*. Primeiramente queremos ressaltar aqui que este trabalho não se ocupa em profundidade de Bergson e nem pretende traçar uma comparação entre ele e Hegel, mas somente utilizar como exemplos algumas das excelentes *imagens mediadoras* que o primeiro nos traz, de modo a ilustrar uma primeira aproximação às concisas formulações do último sobre a vida¹⁹⁵. Para o pensador francês, diferentemente da matéria, “a vida empenha-se

¹⁹⁴ HEGEL, 2011a, §46. (Werke, 3, p. 45-46)

¹⁹⁵ A diferença mais geral entre os dois parece repousar principalmente em relação à aceitação por Hegel da contradição como expressão do verdadeiro, já que Bergson aqui se mantém no campo do pensamento que vê as contradições como expressão da falsidade. Isso é o que afirma Gérard Lebrun a partir dos pontos de vista dos dois sobre o paradoxo de Zenão: “Zenão não pretendia definir o Movimento em si, mas analisar a mudança tal como esta se dá no espaço e no tempo. Segundo Hegel, nada mais faz, portanto, que reconstituir seu conceito concreto... Isso equivale a dizer, para Bergson: o círculo é quadrado. Aqui e ali, as contradições nascem no nível dos conceitos. Mas, no bergsonismo, isso é a prova da fragilidade destes últimos: o retorno ao concreto faz desaparecer as contradições. Isso é a prova, para Hegel, de que enfim o concreto é expresso com todo rigor. Em sua perspectiva, a noção de “duração” seria, antes de tudo, um estratagema destinado a salvaguardar a fixidez dos conceitos do senso comum”. LEBRUN, Gérard. *A Paciência do Conceito*: ensaio sobre o discurso hegeliano. Tradução de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Editora da UNESP, 2006, p. 238. Em relação à concepção de vida, outra grande diferença se coloca entre a concepção bergsoniana e a de Hegel, no sentido de que para o primeiro, segundo Canguilhem (1966, p. 211, tradução livre do francês) “Bergson diz: a vida funciona como se criasse seres que são iguais, imita conceitos”, ou seja, não é diretamente *em si* o conceito, como para Hegel. Por isso Canguilhem afirma ao fazer a defesa da concepção hegeliana: “então vemos a diferença de uma filosofia como a de Hegel com a de Kant a montante, e a de Bergson a jusante. Kant disse que podemos entender a vida como se sua organização fosse a atividade circular do conceito. Hegel diz: ‘A vida é a realidade imediata do conceito’. Ele também diz: ‘A vida não é histórica’. Bergson dirá que a vida é duração, consciência, que é, no seu caminho, a história. Uma filosofia do orgânico da maneira hegeliana nunca seduziu os filósofos da cultura francesa. Kant muitas vezes pareceu-lhes mais fiéis ao método realmente e modestamente praticado pelos naturalistas e biólogos. Bergson parecia mais fiel ao fato da evolução biológica, da qual seria difícil encontrar em Hegel, apesar de algumas imagens, um pressentimento genuíno. E, no entanto, hoje podemos nos perguntar se o que os

desde o início em conservar o passado e antecipar o futuro numa duração em que passado, presente e futuro se encavalam e formam uma continuidade indivisa”¹⁹⁶ e que “essa memória e essa antecipação são, como já vimos, a própria consciência” que assim é “coextensiva à vida”¹⁹⁷. Com outras palavras, a “consciência é um traço de união entre o passado e o futuro”¹⁹⁸ e, se ela é assim “é precisamente porque ela é chamada a escolher” pois “para escolher é preciso pensar no que se poderá fazer e rememorar consequências”¹⁹⁹. Bergson afirma mesmo como em formas mais simples de vida como uma ameba, algum tipo de memória está sempre presente e que isso distingue a vida da matéria inorgânica, que não guarda memória. O mundo físico-químico ou o *em-si* tem seu desdobrar independente que não aparece para a vida, pois “quando abro os olhos e torno novamente a fechá-los, a sensação de luz que experimento, e que cabe em um dos meus momentos, é a condensação de uma história extraordinariamente longa que se desenrola no mundo exterior”²⁰⁰. Lá acontecem “sucendo-se umas às outras, trilhões de oscilações, ou seja, uma série tão grande de eventos que, se eu quisesse conta-los, mesmo com a maior economia de tempo me tomariam milhares de anos”, apesar de ocuparem “apenas um instante de minha consciência pessoal, capaz de contrá-los numa sensação pitoresca de luz”²⁰¹ pois “na confluência entre a consciência e a matéria, a sensação condensa na duração que é atributo nosso (...) períodos imensos do que poderíamos chamar (...) de duração das coisas”²⁰². Bergson ainda arremata se perguntando se “se nossa percepção contrai assim os eventos da matéria” não é para que “nossa ação os domine?”²⁰³.

Não seria assim a vida a “essência simples do tempo”, ou, dito de outro modo, o tempo não é apenas *para ela*? Outro exemplo poderia ser dado com base num episódio

biólogos conhecem e ensinam sobre a estrutura, reprodução e herança da matéria viva, no nível celular e macro-molecular, não permitiria uma concepção das relações da vida e do conceito mais próximo do de Hegel do que o de Kant e, em todo caso, do que o de Bergson”. Ibid, p. 205-206, tradução livre do francês.

¹⁹⁶ BERGSON, 2009, p. 12.

¹⁹⁷ Ibid.

¹⁹⁸ Ibid., p.06.

¹⁹⁹ Ibid., p.10. Aristóteles já havia antes, ao criticar a teoria do movimento de Demócrito – para quem o movimento se daria por conta dos átomos indivisíveis -, dito que “não é, de todo, assim que a alma parece mover o animal, mas sim mediante algum tipo de escolha e pensamento” evidenciando também mesmo nos animais simples essa relação entre movimento, e uma espécie de deliberação. ARISTÓTELES, 2010, p. 44.

²⁰⁰ BERGSON, 2009, p. 15.

²⁰¹ Ibid.

²⁰² Ibid.

²⁰³ Ibid.

da série *Black Mirror* em que a consciência de uma pessoa é aprisionada em um programa de computador e aparece como se estivesse numa sala vazia. O controlador externo pode fazer com que em um único segundo de sua vida passem mil anos para a consciência aprisionada dentro do programa. Aqui se percebe o tempo não como duração pura das coisas, uma temporalidade única, mas como “diferença de tensão [em] que inumeráveis instantes do mundo material” podem “caber num único instante da vida consciente” e nesse dominar da temporalidade está, para Bergson, a medida de quanto de “atividade livre e criadora” um ser consciente pode “introduzir no mundo”²⁰⁴.

A vida é um universal em oposição às formas perecíveis em que aparece e nisso também se apresenta como a mínima forma da significação, da capacidade de entender o tempo como essa ordem contínua (e ao mesmo tempo discreta) e eterna (e ao mesmo tempo atemporal, como puro presente). Como dissemos antes, seu lado eterno é a infinitude, mas esta está encarnada em um corpo finito, e assim a vida dá em sua própria estrutura mínima à continuidade e à descontinuidade. Do presente para o passado os acontecimentos ganham maior significação não só por sua proximidade, mas pela própria marca da diferença que acompanha a vida. Mesmo olhando a partir do hoje, por mais que as eras geológicas (antes do surgimento da vida) sejam supostamente muito mais longas do que as eras em que a vida existiu, só a partir desta e do seu desdobrar numa multiplicidade diferenciada é que consegue se preencher de sentido dado tempo. Isso se torna visível quando olhamos para a linha do tempo de um Atlas de história que contemple a “história natural”. Bilhões de anos antes do surgimento da vida resumem-se a poucas linhas pela pura falta do que significar. Quando a vida surge é como se ela significasse mesmo quando ainda não pode gerar para si qualquer significação, pelo simples fato dela ser um geral, uma abstração que reúne diferentes momentos em sua constituição, deles se diferenciando e por meio deles se mantendo.

A vida *aparece* por meio da materialidade de um corpo, apesar de ser como uma unidade que se separa nestes dois polos. Hegel diz que essa essencialidade pura do tempo na vida tem, “nessa igualdade-consigo-mesma, a figura sólida do espaço”. De um lado o puramente diferenciado de átomos, moléculas, órgãos e membros se reúnem na unidade vital que, apesar de renovando seus elementos, mantém no tempo sua unidade consigo mesma. Ainda que todos os átomos que compõe o corpo se renovem em alguns anos a vida mantém sua identidade, não apenas como negativo, mas também como o

²⁰⁴ Ibid., p. 16.

corpo que a ele está indissociavelmente ligada. Esta é a figura sólida do espaço, a vida abstrata encarnada em um corpo que tem extensão e que se movimenta nesse elemento extenso. O problema da percepção que Bergson coloca diante do tempo também pode ser encarado aqui, nossa compreensão espacial, o nível de detalhamento do que vemos está dado como uma função de nossa estrutura corporal. Um humano não enxerga a colônia de ácaros que habitam em sua cama e que com certeza não a concebem em sua determinação espacial como nós.

Hegel percebe claramente a indissociabilidade de tempo e espaço, que um século após formará a base conceitual da teoria da relatividade, justamente ao encarar fenomenologicamente que tempo e espaço são realidades apenas para um observador e esse, se é para observar e intuir algo por dentre essas duas características fundamentais, deve ser ao menos um organismo, algo vivo que para si – ou como *negativo* – possa reunir esses momentos, tempo e espaço. O opor de sua universalidade às contingências é reunir as diferenças como unidade e assim poder colocá-las como parte determinada de um suceder indeterminado do tempo e do espaço:

por meio do conceito de diferença interior, esse desigual e indiferente, espaço e tempo etc. são uma diferença que não é diferença nenhuma, ou somente uma diferença de homônimo; e sua essência é a unidade. Em sua relação recíproca são animados como o positivo e o negativo; mas seu ser consiste antes em pôr-se como não-ser, em suprasumir-se na unidade. Subsistem ambos [os termos] diferentes, são em si e são em si como opostos; isto é, cada qual é o oposto de si mesmo, tem o seu outro nele, e os dois são apenas uma unidade.²⁰⁵

Ora, que unidade é essa que reúne tempo e espaço como categorias *para si* lógicas? Só pode ser a unidade de um *negativo* que se movimenta e às reúne, e é disso que Hegel afirma que, como citamos, “esta infinitude simples - ou o conceito absoluto - deve-se chamar a essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal”.

a. III - unidade e fragmentação do universo na vida, da vida nos seres vivos, e dos seres vivos nos membros: uno e múltiplo

²⁰⁵ HEGEL, 2011a, §161. (Werke, 3, p. 131-132)

Retomemos o parágrafo 169 da Fenomenologia, com o qual começamos a discussão acima, após Hegel enunciar a vida como sendo a essência da infinitude e do tempo, bem como a figura do espaço. Ele continua daquele ponto para afirmar que “Porém, nesse meio simples e universal as diferenças estão também como diferenças; pois essa universal fluidez só possui sua natureza negativa enquanto é um suprassumir das mesmas; mas não pode suprassumir as diferenças se essas não têm um subsistir”²⁰⁶, ou seja, no meio indiferenciado da vida enquanto vida penetram as diferenças, já que a vida é esse universal apenas como reunir em si destas diferenças, como o assimilar dos diversos elementos diferentes pelo metabolismo vivo, que se expressa nas diferentes formas de vida. Desse modo, “a própria independência igual-a-si mesma, é o subsistir – ou a substância – das diferenças, que assim estão nela como membros distintos e partes para-si-essentes”²⁰⁷. Sua própria indentidade reflexiva, que se entende como vida, é que reúne essas diferenças. É a própria unidade que a vida é que possibilita o existir das diferenças como membros e órgãos, partes que aparecem como portadoras de uma essencialidade própria, como por si existentes. No entanto, “o ser não tem mais o significado de abstração do ser, nem a essencialidade pura desses membros tem a significação de abstração da universalidade; mas o seu ser é agora justamente aquela fluida substância simples do puro movimento em si mesmo”²⁰⁸. Nem o universal da vida como mero abstrato, nem o conjunto de membros e diferenças que formam seu corpo definem a vida, mas esta se mostra como essa reunião dos dois momentos. No entanto, “a diferença desses membros, uns em relação aos outros, como diferença não consiste, em geral, em nenhuma outra determinidade que não a determinidade dos momentos da infinitude ou do puro movimento mesmo”²⁰⁹. Ou seja, esses membros têm sua diferença compreendida dentro do puro movimento vital, da fração que eles são do todo que é a vida que os formou e que os reproduz.

No parágrafo 170 Hegel retoma a mesma análise “Os membros independentes são para si; mas esse Ser-para-si é antes, imediatamente, sua reflexão na unidade - como essa unidade é por sua vez o fracionamento em figuras independentes”²¹⁰, os diferentes membros existem por si mesmos, como uma mão, mas esse seu referenciar-se em si é a

²⁰⁶ Ibid., §169. (Werke, 3, p. 140)

²⁰⁷ Ibid. (Werke, 3, p. 140)

²⁰⁸ Ibid. (Werke, 3, p. 140)

²⁰⁹ Ibid. (Werke, 3, p. 140)

²¹⁰ Ibid., §170. (Werke, 3, p. 140)

reflexão na unidade da vida e uma mão decepada deixa de ser uma mão²¹¹. Essa unidade que é a vida, no entanto, também é um fracionamento em figuras diferentes, não o puro conceito de vida, mas os diferentes seres vivos em que ela se apresenta. Assim “a unidade se fracionou por ser unidade absolutamente negativa ou infinita; e, por ser ela o subsistir, também a diferença tem independência somente nela”²¹². O conceito geral de vida como essa carência de substância é o que permite o subsistir das diferenças. Ou seja, o universal que é a vida não tem nenhum conteúdo a não ser justamente estes que ela recolhe como matéria e nesse recolher ela mesma se coloca como órgãos e membros diferentes, bem como espécies e indivíduos distintos. Esses membros independentes tem sua dependência na figura que é sua unidade, bem como os diversos seres vivos tem sua dependência na forma geral da vida, dos quais representam frações, como seus membros representam frações de sua figura. Hegel continua enunciando que “essa independência da figura se manifesta como algo determinado, para Outro, posto que é uma fração; e assim, o suprassumir do fracionamento ocorre mediante um Outro”, um ser vivo é para o Outro, para a totalidade da qual ele é uma fração, e o suprassumir do fracionamento, do tornar-se diferente do todo, está ele mesmo dentro desse todo fluido, porque essa “fluidez é a substância das figuras independentes”, e assim “esta substância é infinita”, justamente por ser todo o universo. Por isso a “a figura é o fracionamento em seu subsistir mesmo, ou o suprassumir de seu Ser-para-si”, ou seja, apenas por meio desse fracionar é que a vida ganha subsistência, pois ela é uma parte que se desprezou do todo ao mesmo tempo em que ainda participa dele, e como figura ela repete esse movimento, pois também é um fracionar em membros.

Nessa relação do universo com a vida e dessa com a multiplicidade dos seres vivos, bem como desses com seus membros componentes, está já claramente implicada a noção lógica do uno e do múltiplo. Os dois pólos, justamente por serem ambos irreduzíveis, são também uma unidade. Nessa análise o uno não fica assim separado do múltiplo como se fossem coisas excludentes, muito pelo contrário, a existência de um pressupõe a do outro e os dois encontram-se diretamente relacionados no ser vivo.

²¹¹ “apreende-se o organismo segundo o aspecto abstrato da existência morta; seus momentos assim capturados pertencem à anatomia e ao cadáver, não ao conhecimento e ao organismo vivo. Como partes mortas, esse momentos já deixaram de ser, pois deixaram de ser processos. Pois o ser do organismo é essencialmente universalidade ou reflexão sobre si mesmo”. Ibid., §276. (Werke, 3, p. 210)

²¹² Ibid., §170. (Werke, 3, p. 140)

a. IV - vida como inversidade nela mesma: a forma básica da dialética entre vida e universo

No parágrafo 171 Hegel mais uma vez retoma o tema que vinha tratando de maneira mais determinada, sendo que no “primeiro momento se tem o subsistir das figuras independentes, ou a repressão do que o diferenciar é dentro de si, a saber: não ser nada em si, e não ter nenhum subsistir”. Ou seja, a vida, que toma forma diferenciada de *figura*, se diferencia do todo *para ela mesma*, mas esse diferenciar é um nada justamente porque é só para ela mesma. Por isso, o “segundo momento é a subjugação daquele subsistir à infinitude das diferenças”, ou seja, mesmo se diferenciando do todo ela continua subjugada como parte dele, parte dessa infinitude de diferenças que o compõe. Logo adiante Hegel torna mais claro esse sentido:

No primeiro momento está a figura subsistente: como para-si-essente - ou substância infinita em sua determinidade -, que surgindo em contraste com a substância universal nega essa fluidez e continuidade com ela, e se afirma como não dissolvida nesse universal; ao contrário, se conserva por sua separação da natureza inorgânica e pelo consumo da mesma²¹³.

Surge a vida, que existe como sendo para si essencial. Ela tem o lado infinito da vida colocado em sua determinidade como ser vivo e contrasta, i.e., se diferencia do todo inorgânico do qual surgiu e se mantém como um diferente ao consumi-lo. No “meio fluído universal” do inorgânico que “é um tranqüilo desdobrar-se-em-leque das figuras”, a vida “vem-a-ser, por isso mesmo, o movimento das figuras, isto é, a vida como processo”. Nesse manter-se igual no tempo consumindo o inorgânico, a vida reproduz as fases do ser vivente e da espécie em outro indivíduo, e assim ela aparece como uma processualidade.

Até agora se colocou a vida como um diferente do restante do universo, algo que se diferencia do todo, ou, nas palavras de Hegel “a fluidez universal simples é o Em-si; a diferença das figuras é o Outro”, esse é o colocar em oposição ao todo das figuras que se diferenciaram. Hegel nos apresenta então uma espécie de operação lógica que está dada nesse distinguir-se que a vida faz para si mesma em relação ao todo ao qual, no entanto, pertence. Ele então inverte os lados, pois “devido a tal diferença, essa mesma fluidez vem-a-ser o Outro; pois ela agora é para a diferença, que é em-si-e-para-si-mesma, e portanto o movimento infinito pelo qual aquele meio tranqüilo é consumido;

²¹³ Ibid., §171. (Werke, 3, p. 141)

isto é, a vida como ser vivo”. Pelo fato da vida ser *para si*, se referenciar em si mesma, o Outro, o diferente, recai para fora dela como o todo restante do universo que não ela mesma. Inverte-se o lado e toma-se o ponto de vista da vida ao invés do ponto de vista da fluidez universal simples, do mundo físico-químico. Para a vida o Outro é a totalidade do que ela não é, e, segundo Hegel “por esse motivo, essa inversão é por sua vez a "inversidade" em si mesma”²¹⁴. A vida é essa inversidade nela mesma porque ela é parte do todo do qual ao mesmo tempo ela se diferencia, ou seja, *para ela é ela mesma* diferente, mas essa diferença *ao mesmo tempo* é nenhuma porque ela continua a pertencer ao todo. A diferença da vida para o inorgânico não é meramente ser indiferentemente diferente desse, mas ser diferente desse *para si mesma* e assim ter seu próprio fundamento nessa diferença²¹⁵. Aqui se torna clara a dialética da vida e do universo, na qual, por um lado a vida está oposta ao todo, e por outro está unido a ele; *para ela* está posta a diferença, que *em si* não é diferença nenhuma, nenhum átomo novo foi criado no universo com o nascimento de um vivente. Assim, “O que é consumido é a essência; a individualidade, que às custas do universal se mantém e se dá o sentimento de sua unidade consigo mesma, suprassume assim diretamente sua oposição com o outro, por meio da qual é para-si”. O sentimento de si dela ela só alcança por meio desse diferenciar-se consumindo o outro, como uma criança mesmo só começa a se reconhecer por meio da percepção da necessidade de se alimentar. Assim, “a unidade consigo mesma, que ela se outorga, é justamente a fluidez das diferenças ou a dissolução universal. Inversamente, porém, o suprassumir da subsistência individual é também o produzi-la”. Ela produz a si mesma nessa relação com o todo, tanto a vida em geral em relação ao indivíduo vivo, como esse vivente em relação ao mundo inorgânico.

Hegel diz que a “essência da figura individual é a vida universal, e o para-si-essente é em si substância simples”, ou seja, a vida é basicamente esse interior

²¹⁴ Ibid. (Werke, 3, p. 141)

²¹⁵ “A consciência ordinária considera os diferentes como indiferentes um para com o outro. Diz-se assim: eu sou um homem, e ao meu redor existe ar, água, animais e o Outro, em geral. Todas essas coisas recaem fora uma da outra. Ao contrário, a meta da filosofia é banir a indiferença e reconhecer a necessidade das coisas, de maneira que o Outro apareça como defrontando o *seu* Outro. Assim, por exemplo, a natureza inorgânica não é a de considerar simplesmente como algo outro que o orgânico, mas como o seu Outro necessário. As duas estão em uma relação essencial recíproca, e uma das duas é somente enquanto exclui de si o Outro e justamente desse modo se relaciona com ele. Igualmente, a Natureza não é sem o Espírito, e o Espírito não é sem a Natureza”. HEGEL, 1995a, § 119. (Werke 8, p. 246)

indiferenciado, esse puro Élan de que nos fala Bergson, e assim, conforme Hegel, ela “ao pôr o outro dentro de si, suprassume essa sua simplicidade ou sua essência; isto é, a fraciona”. Ora, não é por esse processo de se alimentar do mundo exterior e por meio desse se reproduzir que a vida se fraciona em novas espécies e indivíduos e seus próprios corpos em novos membros? A teoria da evolução não afirma justamente o mesmo ao mostrar a origem das espécies como um diferenciar ligado à adaptabilidade das formas ao ambiente? “Esse fracionamento da fluidez indiferenciada é precisamente o pôr da individualidade”, nos diz Hegel.

Ele então retoma novamente os momentos analisados acima, afirmando 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”, ou seja, a vida como simplicidade indiferenciada se fragmenta nas diferentes espécies e indivíduos, mas nesses ela permanece como uma unidade simples, como um todo indiferenciado que anima o corpo materialmente diferenciado; e assim esse ser vivo, como unidade que é, também se fragmenta em seus diferentes membros. “Assim coincidem, um com o outro, os dois lados do movimento total que tinham sido diferenciados, a saber: a figuração, tranquilamente abrindo-se-em-leque no meio universal da independência, e o processo da vida”. Sendo que esse processo da vida “é tanto figuração quanto o suprassumir da figura”, ou seja, é o tornar-se figura pelo nascimento, mas também a morte que a faz desaparecer ou ser suprassumida no todo. Enquanto a figuração é “tanto um suprassumir quanto uma articulação de membros”, pois o “elemento fluido”, a vida como unidade, “é apenas a abstração da essência, ou só é efetivo como figura”, isto é, só existe numa individualidade determinada encarnada em um corpo. E, por outro lado, “o articular-se em membros” é “um fracionar do articulado, ou um dissolver do mesmo”, ou seja, o existir da unidade viva apenas como um conjunto de membros, um organismo.

Hegel então arremata da forma que lhe é característica, mostrando após essa explanação que a forma que enunciou no começo do parágrafo 169 – a partir da qual desenvolvemos a ideia da infinitude, do tempo e do espaço – é limitada, pois não é só aquela enunciação, mas esse circuito todo que se desenvolveu aqui que “constitui a vida”. Essa então “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”. A vida é

antes todos esses aspectos reunidos como “o todo que se desenvolve, que dissolve seu desenvolvimento e que se conserva simples nesse movimento”.

A abordagem fenomenológica que ressaltamos no início desse ponto retorna no parágrafo 172, o que é necessário justamente para que se possa compreender como essa análise que é da vida é ao mesmo tempo o “todo que se desenvolve”. Hegel então diz que “uma vez que partindo da primeira figura imediata se retorna através dos momentos da figuração e do processo à unidade de ambos os momentos e, portanto, de novo à primeira substância simples, é que essa unidade refletida é outra que a primeira”, ou seja, isso no qual esse processo analisado se reflete não é mais na vida mesma, pois “em contraste com a primeira unidade imediata – ou expressa como um ser –, esta segunda é a unidade universal que contém todos esses momentos como suprassumidos”. A vida mesma, apesar de ser unidade dos momentos que a compõe é uma unidade que fica dentro de si, uma unidade muda que se desenvolve sem poder refletir sobre sua própria condição, é assim “o gênero simples que no movimento da vida mesma não existe para si como este *simples* mas neste *resultado*”, que é o remeter para algo diferente dela, “a saber: à consciência para a qual a vida é como esta unidade, ou como gênero”. A análise não pressupõe um objeto afastado do problema do conhecimento, antes o conhecer e o objeto conhecido aparecem como um só e o mesmo, ao mesmo tempo em que reconhecendo essa reflexividade como fundante, ela se encontra livre para se focar um lado ou o outro. Nisso a consciência ao analisar a vida descobre nela a unidade que é base fundante de sua própria unidade, se situando assim num ponto mais avançado desse próprio desdobrar que, no entanto, se mantém. Como Hegel expressa “a consciência de si é a unidade *para a qual* é infinita a unidade das diferenças; mas a vida é apenas essa unidade mesma, de tal forma que não é, ao mesmo tempo, *para si mesma*”²¹⁶, ou seja, apesar de ser essa forma de abstração a vida permanece muda, sem ser capaz de se explicar a si mesma como abstração. Por outro lado revela a relação que há entre esse universal que é a vida e o universal desenvolvido como espírito.

Antes de partir para a análise desse desdobrar da unidade da vida na oposição entre consciência de si e consciência, faz-se necessário adentrar em outros elementos que recaem sobre a análise da vida em sua simplicidade. Demoremo-nos um pouco mais na análise dessa forma elementar de toda a existência.

²¹⁶ HEGEL, 2011a, §168. (Werke, 3, p. 139)

b) A vida analisada pela Razão Observadora na Fenomenologia do Espírito

No capítulo V da Fenomenologia do espírito Hegel retorna, por dentro da análise da Razão Observadora, mais especificamente na Observação da Natureza, à análise da vida a partir da noção de organismo e ao problema da vida como número. É importante enfatizar esse momento da vida sendo analisada pela estrutura da razão que “embora sendo razão, ainda não tem a razão por objeto”²¹⁷ e assim “não pretende experimentar a si mesma, mas pelo contrário, a essência das coisas como coisas”²¹⁸ ou seja, busca analisar a objetividade, o mundo das coisas, como puro objeto como se fosse possível nessa análise, que é obviamente *para ela mesma*, não trazer nada de si. Não percebe assim que essas coisas que analisa são “igualmente essência das coisas e da consciência mesma”²¹⁹ e que elas “só na consciência pode[m] estar presente[s]”. A razão, em sua definição essencial, é, como já dissemos, a “certeza de ser toda a realidade”²²⁰ e assim *imagina* que está lidando apenas com o mundo objetivo, quando de fato está transportando para esse seu próprio eu. A vida analisada por Hegel neste ponto da *Fenomenologia* se apresenta assim, a princípio, como se fosse uma crítica da análise que a razão efetua sobre isso que ela toma como um *objeto*, o organismo.

b. I – o interior simples da vida como número

Em seu *De Anima* Aristóteles cita um texto que se chamaria *Sobre a Filosofia* e que, pela passagem, não é possível saber se se trata de um texto de sua autoria ou da de Platão²²¹, o qual provavelmente se perdeu. Tal texto afirma, segundo ele, que:

²¹⁷ Ibid., §242. (Werke, 3, p. 186)

²¹⁸ Ibid. (Werke, 3, p. 186)

²¹⁹ Ibid. (Werke, 3, p. 186)

²²⁰ Ibid. (Werke, 3, p. 186)

²²¹ Como indica o tradutor: “Ἐν τοῖς Περι Φιλοσοφίας Λεγομένοις. A expressão suscita polémica, tendo sido alvo de diversas interpretações. Ross (*comm. ad loc.*) entende que A. se refere a um seu diálogo *Sobre a Filosofia*, perspectiva que aqui seguimos; outros defendem que a referência é às lições de Platão, ou mesmo a Xenócrates. Ver Ross, *comm. ad loc.*, e Rodier, *comm. ad loc.* (síntese do problema com indicações bibliográficas). Tomás Calvo (p. 140, n. 7) considera não ser seguro que este tratado seja aquele a que A. alude em *Ph.* IV.2, 209b14-5,

Do mesmo modo constrói Platão, no *Timeu*, a alma a partir dos elementos: o semelhante é conhecido pelo semelhante, afirma ele, e as coisas são compostas dos princípios. Analogamente, no escrito denominado *Sobre a Filosofia* especificou-se que o animal em si deriva da própria ideia de Uno e da extensão, largura e profundidade primeiras, sendo o resto composto da mesma maneira. Esta perspectiva foi ainda apresentada de outro modo: o entendimento [Noûs] é o Uno, ao passo que a ciência é a Díade (pois avança numa direção única até uma coisa), o número da superfície é a opinião, a percepção sensorial é o número do sólido. Disseram que os números são, com efeito, as próprias formas e os princípios, e que derivam dos elementos; e ainda que certas coisas são apreendidas pelo entendimento, outras pela ciência, outras pela opinião e ainda outras pela percepção sensorial; e estes números são as formas das coisas. E como julgavam que a alma possuía as capacidades de imprimir movimento e de conhecer, alguns afirmaram, a partir de ambos os aspectos, que a alma é um número que se move a si mesmo²²².

Esta passagem contém, surpreendentemente, vários dos elementos que analisamos no tópico anterior. Inicia-se fazendo uma relação entre o animal em si mesmo e a própria noção de espaço e de uno, da qual ele derivaria. O representar da vida como derivada da ideia de Uno, no entanto, tem sua problematização facilitada ao colocar o entendimento como sendo esse mesmo uno, já que assim explicita-se o problema do que viria antes, o objeto ou o conhecimento. Coloca assim, ao menos para uma possibilidade de leitura, ambos em uma reflexividade em que a capacidade de se analisar a vida animal está diretamente em relação com a própria compreensão do que seria o entendimento (noûs). O animal como unidade voltada para si não tem assim forma semelhante à do entendimento (noûs)? Não se diferencia assim o entendimento (noûs) que tudo reúne em sua unidade da ciência que quebra essa unidade em diversos pedaços e cataloga como coisas diferentes? Por outro lado, quando se fala de números como formas e princípios não estariam dizendo, ao sabor pitagórico, que a matemática é a base de toda a realidade?

Aristóteles é um crítico severo desta perspectiva que “afirma ser a alma um número que se move a si mesmo”, considerando-a, dentre as teorias apresentadas pelos seus antecessores, “a menos razoável” por conta de “impossibilidades decorrentes não só de <a alma> se mover, mas também específicas da afirmação de que ela é um número. Pois como se deve considerar que uma unidade se move? E movida pelo quê, e como, não tendo partes e sendo indiferenciada?”²²³. Ele argumenta que para algo se

salientando que, embora não o possamos identificar, «tanto su procedencia como su contenido son platônicos”. ARISTÓTELES, 2010, p. 38, nota 41.

²²² Ibid., p 38-39.

²²³ Ibid., p. 51.

mover é necessário que possua diferenças, mas o número, sendo um simples, não as possui. Além disso, compara expressamente a geometria espacial com a noção algébrica de unidade dizendo que “o ponto” é uma “unidade que ocupa uma posição” para dizer que “o número da alma já existe num lugar e ocupa uma posição”, assim, “como poderia se mover? E como é possível que a alma <(na qualidade de motor)> seja uma unidade? É preciso, pois, que difira das outras em alguma coisa; mas que diferença poderá haver entre pontos unitários, a não ser a posição?”²²⁴. Aristóteles continua com uma série de argumentos que em suma demonstram que o número, como unidade e abstração estática, não pode servir para exprimir o movimento típico da vida animal.

Ao analisar a *figura* do orgânico em sua dualidade de interior e exterior, Hegel afirma que “essa por um lado está voltada contra a natureza inorgânica, mas, por outro lado, é *para si*, e refletida sobre si”²²⁵, ou seja, por um lado é a estrutura corpórea voltada para o mundo exterior e por outro esse referenciar-se em si mesmo da vida, essa *alma* interna que a move. O organismo efetivo, o animal vivente, é assim “o meio termo que conclui o ser-para-si da vida junto com o exterior em geral, ou o ser-em-si”, ou seja, o ser vivo efetivo é como o reunir desses dois extremos, o puro abstrato que é a vida em geral e, do outro lado, o corpo material por ela animado (e do qual ela depende). Hegel então vai analisar esse lado interior “como Uno infinito que recupera em si os momentos da figura mesma, retirando-os de sua subsistência e vinculação com o exterior. [Esse extremo] é o carente-de-conteúdo, que se outorga seu conteúdo na figura e que nela aparece como o seu processo”²²⁶, ou seja, a vida em seu interior aparece como um simples, como uma forma geral indiferenciada, um vácuo que anima o corpo, do qual em seu elemento mínimo não se diferencia um homem de uma formiga. Como ele diz “esse conceito, ou essa liberdade pura, é uma só e a mesma vida, embora a figura – ou o ser para outro – possa ainda armar muitos jogos variados. É indiferente a esse rio da vida que espécie de moinhos ele faz girar”. A vida considerada nessa simplicidade universal tem, para Hegel, a forma do número:

Antes de mais nada, é preciso notar que neste ponto o conceito não deve entender-se como anteriormente, quando se considerava o interior propriamente dito em sua forma de processo ou do desenvolvimento de seus momentos. [Aqui deve entender-se] em sua forma de interior simples, que constitui o lado puramente universal, em contraste com a essência viva efetiva, ou como o elemento da subsistência dos membros essentes da figura;

²²⁴ Ibid.

²²⁵ HEGEL, 2011a, §285. (Werke, 3, p. 215)

²²⁶ Ibid. (Werke, 3, p. 215 - 216)

pois é dessa figura que aqui tratamos, e nela a essência da vida está como a simplicidade da subsistência. E então, o ser para outro ou a determinidade da figuração efetiva, acolhida nessa universalidade simples que é sua essência, é também uma determinidade não sensível simples e universal; que só pode ser a determinidade expressa como número. O número é o meio termo da figura que une a vida indeterminada com a vida efetiva: simples como uma, e determinado como a outra. O que na primeira - no interior - estaria como número, deveria ser expresso a seu modo pelo exterior, como efetividade multiforme, gênero de vida, cor etc; como toda a multidão de diferenças, em geral, que se desenvolvem no fenômeno.”²²⁷

Hegel ao afirmar que a vida em sua simplicidade só pode ser expressa como número não está aqui tomando o mesmo ponto de vista dos filósofos da natureza, sobre os quais recai a crítica de Aristóteles. Ele vai adiante para fazer uma espécie de comentário crítico, que, por um lado reafirma a verdade daquelas opiniões, mas ao mesmo tempo revela sua falsidade, sua compreensão parcial. Trata-se de reconhecer uma espécie de homologia estrutural entre a forma simples da vida como vida em geral (ou seu interior que anima todas as espécies) e a forma simples do número, da unidade indiferenciada. Reconhecendo esta homologia torna-se possível, de uma maneira muito determinada, também demonstrar os limites dessa comparação do número com a vida. Assim o interior da vida, seu *para si* ou *negativo*, como “determinidade não sensível simples”, isto é, como um abstrato indefinido que reúne os momentos sem com eles se confundir, encontra sua determinidade indeterminada na forma do número. Ao se dizer ‘um’, por um lado se determina que se trate apenas de uma figura, uma unidade, por outro não se determina nada ao não se afirmar que unidade é essa. Assim o número “é precisamente a determinidade de todo inerte, indiferente e morta na qual todo movimento e relacionamento se extinguem; e que rompeu a ponte [que a unia] com a vitalidade dos impulsos, com os hábitos, tipo de vida e com todo o ser-aí sensível”²²⁸. O que se opõe a esse interior, o corpo, seria “figura, cor, dureza, resistência, e uma multidão inúmeras de outras propriedades”²²⁹, que “formariam, em conjunto, o lado exterior”, enquanto o interior “pode ser observado como ser simples, como a determinidade do número - a única de que é capaz”²³⁰.

Hegel enfatiza repetidamente essa capacidade do número para expressar esse interior simples da vida, a vida como puro universal para além de suas formas determinadas. Por outro lado reconhece que apenas nesse sentido puro, da vida

²²⁷ Ibid. (Werke, 3, p. 216)

²²⁸ Ibid., §286. (Werke, 3, p. 217)

²²⁹ Ibid., § 288 (Werke, 3, p. 218)

²³⁰ Ibid. (Werke, 3, p. 215 - 216)

desvinculada de qualquer figura determinada, é que a comparação tem sentido. Ele declara expressamente a falta de conteúdo determinado da vida nessa abstração numérica, como já havia se referido à vacuidade da representação matemática ao declarar que ela “tem como princípio a relação de grandeza – a relação carente-de-conceito -, e tem como matéria o espaço morto e o Uno igualmente morto”²³¹. O “movimento do saber [matemático] passa por sobre a superfície, não toca a Coisa mesma, não toca a essência ou o conceito, e, portanto, não é um conceber”²³². Sua crítica do pensar matematizante carente de conteúdo se desdobra em crítica do formalismo em geral²³³ como um tipo esquemático, uma espécie de esqueleto em que se retirou a carne e o sangue:

Revestindo tudo o que é celeste e terrestre, todas as figuras naturais e espirituais com um par de determinações do esquema universal, e dessa maneira organizando tudo - o que esse método produz não é nada menos que um "Informe Claro Como o Sol" sobre o organismo do universo, isto é, uma tabela semelhante a um esqueleto, com cartõezinhos colados, ou uma prateleira de latas com suas etiquetas penduradas num armazém. A tabela é tão clara quanto os exemplos acima; mas como no esqueleto a carne e o sangue foram retirados dos ossos, e como nas latas estão escondidas coisas sem vida, assim também na tabela a essência viva da Coisa está abandonada ou escondida”²³⁴.

Ora, chama a atenção essa crítica veemente de todo o formalismo ao mesmo tempo em que se designa a vida em sua simplicidade como o número. Por que motivo por um lado a matemática na figura simples do número deveria ser considerada “a única apropriada” para exprimir a vida e, por outro, todo o formalismo matematizante aparece como um “conhecimento exterior”? A que atende uma concepção de vida como número? Não haveria Hegel recaído no erro extensivamente analisado por Aristóteles, de buscar numa nova “doutrina do número” a alma em geral, desvinculada da consideração das formas de vida determinadas? Como diz o estagirita:

É evidente que, a haver uma definição única de «alma», será da mesma maneira que existe uma de «figura»: num caso, não existe figura além do triângulo e das que se sucedem, no outro não existe alma além das que referimos. Poderá, pois, haver uma definição comum das figuras, que se adequará a todas, mas ela não será própria de nenhuma delas; e o mesmo se

²³¹ Ibid., §48. (Werke, 3, p. 47)

²³² Ibid., §45. (Werke, 3, p. 44)

²³³ “Em vez da vida interior e do automovimento de seu ser-aí, essa simples determinidade da intuição – quer dizer, aqui: do saber sensível - se exprime conforme uma analogia superficial. Chama-se construção essa aplicação vazia e exterior da fórmula. A tal formalismo toca a mesma sorte de qualquer formalismo”. Ibid., §51. (Werke, 3, p. 49)

²³⁴ Ibid., §51. (Werke, 3, p. 50-51)

aplica às referidas almas. Por isso é absurdo, nestes casos e em outros, procurar uma definição comum, que não será a definição própria de nenhum ente, e não nos atermos à espécie própria e indivisível, deixando de parte uma definição deste tipo. O caso das figuras, de facto, assemelha-se ao da alma: o anterior está sempre presente, em potência, no que se sucede, tanto no caso das figuras como no dos seres animados. Por exemplo: no quadrilátero está o triângulo, na faculdade perceptiva está a nutritiva. Devemos investigar, conseqüentemente, em relação a cada <ser vivo>, qual é o tipo de alma de cada um, por exemplo: qual é a alma da planta, qual a do homem ou a do animal selvagem. Mais, temos de examinar porque é que <as faculdades> se relacionam em tal sucessão²³⁵.

Tal crítica perspicaz seria facilmente apropriada como crítica marxista ao logicismo hegeliano. De que serviria uma definição de vida que estivesse desvinculada de toda forma de manifestação empírica e fosse representada como o número? Não seria essa mais uma forma de “hipóstase do conceito” bem idealista, a ideia de considerar a “vida em geral” a partir da forma do número? A crítica de Aristóteles parece a princípio, irrefutável, pois a formulação de um conceito de vida em geral, bem como o conceito de figura em geral, como qualquer conceito em geral parece recair numa pura falta de necessidade, por um lado, que se revela também como uma pura falta de utilidade, do outro. Ao identificar a vida em seu elemento simples com o número não recai Hegel no mesmo formalismo que julgava combater?

Já falamos acima desse formalismo de modo geral. Queremos agora expor mais de perto sua maneira de proceder. Julga que concebeu e exprimiu a natureza e a vida de uma figura, quando afirmou como predicado uma determinação do esquema (...) nesse procedimento, cada determinação ou figura pode ser reutilizada em outra, como forma ou momento do esquema; e cada uma, agradecida, pode prestar o mesmo serviço à outra²³⁶.

Ora, essa afirmação de Hegel é semelhante à que Aristóteles faz, usando para isso a comparação da forma da vida em geral com a forma do triângulo, a mais simples figura geométrica, que sempre pode ser utilizada em outra. Ainda que no exemplo de Aristóteles haja a diferença de uma forma progressiva que vê nas figuras mais complexas o desdobrar das figuras mais simples, não se permanece, num caso e no outro, uma determinação puramente exterior? Ao analisar a relação do conceito e da vida Georges Canguilhem cita Claude Bernard, o fisiologista famoso pela medicina experimental, para colocar um argumento contra Aristóteles (e a favor de Hegel):

No grau mais simples, despojado dos acessórios que o mascaram na maioria dos seres, a vida, ao contrário do pensamento de Aristóteles, é independente

²³⁵ ARISTÓTELES, 2010, p. 69.

²³⁶ HEGEL, 2011a, § 50. (Werke, 3, p. 48-49)

de qualquer forma específica. Ela mora em uma substância definida por sua composição e não pela sua figura: protoplasma²³⁷

Para além da possibilidade de aferição desse argumento hegeliano na estrutura celular que perpassa todas as formas de vida, no próximo ponto procuraremos demonstrar sua necessidade lógica, que revela a maneira que Hegel especulativamente alcançou essa formulação antes de ser possível sua validação experimental.

b. II - a diferença do orgânico para o inorgânico

Vimos que o interior simples da vida pode ser representado como número, mas que tal representação foi já há muito criticada por Aristóteles, tanto em relação à se considerar o número como vida, como em relação à necessidade e utilidade de se buscar uma definição de vida em geral. Ao lado disso poderia-se afirmar que qualquer coisa inanimada também pode ser representada como uma unidade. Uma pedra, por exemplo, pode se manifestar na representação como uma única figura recortada do continuum espaço temporal, e, como essa unidade desvinculada dos outros seres, poderia receber como seu representante a figura do número. Neste ponto tratamos de como Hegel está para além dessas críticas, mostrando a diferença de *necessidade interna* existente entre a consideração da vida e das coisas inorgânicas como número. Essa diferença mesma deve ser apreendida como diferença essencial entre o orgânico e o inorgânico não apenas como objeto, mas justamente como esse objeto se comporta diante do conhecer, nosso único meio de alcançá-lo. A relação de reflexividade entre esses polos aparece como o essencial e constitui assim uma *necessidade lógica*, algo dado na própria estrutura do conceito, como Hegel constantemente afirma. Aqui retornam os problemas analisados anteriormente – da infinitude e da finitude, do tempo e do espaço, do uno e do múltiplo e do *em si* e do *para si* – pois todos estão juntos nessa simplicidade do *ser para si de um outro*, que revela no organismo esse *horizonte lógico* do qual descendemos e que o faz se manifestar para nosso conhecimento de maneira diferente do inorgânico.

No organismo está de um lado o uno, “esse interior simples, [que] não tem a diferença nele mesmo, ou seja, só tem a diferença inessencial; pois justamente sua

²³⁷ BERNARD, Claude apud CANGUILHEM, 1966, p. 215-216, tradução live do francês.

simplicidade pura suprassume toda a diferenciação essencial”²³⁸ e, por outro lado, o múltiplo, “o outro lado, que é a multiplicidade de propriedades, sua contrapartida, ou o Outro, porque só assim seria diferença” do lado interior. Segundo Hegel é entre esses dois extremos que se coloca o organismo, adquirindo uma *figura*, um ser singular que conjuga esses dois momentos da pura identidade e das puras diferenças, respectivamente o negativo abstrato e o corpo material. Suas diferenças assim são *para ela mesma*, isto é, existem como *momentos* suprassumidos pela unidade abstrata que a anima. A natureza inorgânica, diferentemente, “não tem nela mesma o fim ou a necessidade”, seu processo sendo apenas o “proceder determinado” enquanto o orgânico, que é ser para si, tem a liberdade “de relacionar-se com todas as coisas e de conservar-se nessa variedade multiforme”²³⁹, ou seja, se colocar como idêntico no espaço e no tempo, como na noção de *memória* do organismo apresentada por Bergson. O orgânico, por conta desse vácuo que o constitui, conserva ao lado das diferenças e o lado da identidade consigo mesmo, enquanto “a autoconservação do inorgânico em seu relacionamento incide fora da sua natureza, porque o inorgânico não tem nele mesmo o princípio do movimento, ou porque seu ser não é a negatividade absoluta, não é conceito”²⁴⁰.

No parágrafo acima está o essencial para entender esta relação como existência ou não do *negativo*, como um *nada* que reúne os momentos e assim determina as diferenças em face à identidade. Gerárd Lebrun comenta didaticamente essa negatividade da vida em sua diferença para os objetos já na teoria aristotélica:

É somente nos seres naturais que a “coisa” se confunde com a sua função (“se o olho fosse um animal, a visão seria a sua alma”) e o λόγος, coextensivo à ούσία. Nada do que efetiva a esta última excede então a sua definição. A “coisa”, portanto, já não pode ser compreendida como um conteúdo que o conhecimento esclareceria progressivamente ou como o local de concentração de determinações compartimentadas: ela é tal, que nenhuma de suas diferenças lhe é acrescentada do exterior. Cada termo diferente só tem sentido à medida que expõe a persistência e a continuação integrais dos outros por intermédio dele, cada momento tem por função confirmar que ele e momento *dessa totalidade*²⁴¹.

As determinações da vida não seriam então colocadas de fora como nos objetos que não se confundem com sua função, mas sim determinações que são imanentes aos próprios seres vivos. Convém, para tornar mais clara esta diferença entre orgânico e

²³⁸ HEGEL, 2011a, §289. (Werke, 3, p. 218)

²³⁹ Ibid. (Werke, 3, p. 218)

²⁴⁰ Ibid. (Werke, 3, p. 218)

²⁴¹ LEBRUN, 2006, p. 344.

inorgânico, nos demorarmos um pouco na análise que Hegel faz do *objeto* (inorgânico) em sua *Enciclopédia*. Segundo ele o “objeto é [um] ser imediato, pela indiferença quanto à diferença, enquanto esta nele se suprassumiu; é em si mesmo a totalidade, e, ao mesmo tempo –, porque essa identidade é só a identidade essente-em-si dos momentos –, é também indiferente quanto à sua unidade imediata”²⁴². O que Hegel está dizendo aqui é que os objetos mantêm suas diferentes propriedades separados de sua unidade, como no exemplo kantiano anterior, que diferencia mesmo um todo inorgânico articulado como um relógio de um todo articulado como necessidade interna. As propriedades dos objetos ficam como coisas sobrepostas no entendimento, sendo livres umas das outras, e assim a forma da pedra e matéria da qual é feita permanecem propriedades indiferentes entre si. A totalidade ‘pedra’ aqui se apresenta como “um decompor-se em [termos] diferentes, cada um dos quais é, ele mesmo, a totalidade”²⁴³, como os diferentes materiais que a compõe com seu diferente peso atômico, que novamente podem conter outras propriedades a serem novamente tomadas como uma totalidade e assim, “nesse ser, nenhuma mostra o caráter de um negativo com respeito à outra, se não que uma é, nem mais nem menos que a outra, e não indica aliás sua posição no ordenamento do todo”²⁴⁴, ou seja, não apresenta nenhuma relação de necessidade nesse sobrepor das diferentes propriedades. É como Hegel afirma da mônoda leibniziana que “em sua unidade simples, toda a diferença é somente uma diferença ideal, sem autonomia”²⁴⁵ ou seja, a unidade só é dada por fora, como um recorte feito pelo entendimento que pode se focar com igual direito em sua parte metálica ou em sua parte cristalina, e assim “essa totalidade simples se decompõe na pluralidade absoluta das diferenças”²⁴⁶, e a parte metálica pode ser composta de um ou outro metal da tabela periódica, que comporta um ou outro peso específico, sem fazer diferença. Assim vai concluir Hegel, que:

A grandeza é, essencialmente, a determinidade do interior, o qual se manifesta como propriedade essente, indiferente ao exterior e às outras numerosas propriedades sensíveis. Porém o ser-para-si, do Orgânico vivente, não se apresenta assim, de um lado, em contraste com seu exterior, mas tem em si mesmo o princípio do ser-outro. Determinando o ser-para-si como relacionamento consigo mesmo, que é simples e que-se-conserva, então seu ser-Outro será a negatividade simples; e a unidade orgânica, a unidade do

²⁴² HEGEL, 1995a, §194. (Werke, 8, p. 350)

²⁴³ Ibid. (Werke, 8, p. 350)

²⁴⁴ HEGEL, 2011a, §290. (Werke, 3, p. 220)

²⁴⁵ HEGEL, 1995a, §194. (Werke, 8, p. 350)

²⁴⁶ Ibid. (Werke, 8, p. 350)

relacionar-se consigo igual-a-si-mesmo, é a negatividade pura. Essa unidade é, como unidade, o interior do orgânico; por isso ele é em si universal, ou é gênero.²⁴⁷

As diferenças na vida não são como apontadas do exterior, antes recaem em sua própria unidade, como os diferentes metais são assimilados pelo organismo como parte de sua circulação, ou seja, como propriedade que não fica livre, mas antes compõe o todo orgânico como uma *função* dada a partir de seu interior. Sua característica de ser metal não está ao lado das outras como meramente exterior – e que assim pode ser relacionada meramente como diferentes grandezas – mas recai na unidade do organismo como representante de uma função. Diferentemente do objeto, assim, a vida em sua unidade simples não tem diferenças que aparecem como “meramente ideais, sem autonomia” ou colocadas de fora, mas sua unidade reúne as diferenças que só são determinadas como tais em sua oposição a essa sua identidade *para si*. Caso o ser vivo se esvaia essas diferenças recolhidas pela unidade vital desaparecem como conjunto integrado de diferenças e passam a ser livres umas diante das outras, torna-se um cadáver em decomposição. Como Hegel diz “o animal, enquanto singular, tem seu conceito em seu gênero, e o gênero se liberta da singularidade através da morte”²⁴⁸. Por isso cada ser vivente aparece ao mesmo tempo como um gênero, como categoria que reúne as diferenças para si, enquanto os objetos só podem ser enquadrados como categoria a partir do exterior. Dessa forma se explica a necessidade que Hegel vê na consideração do interior do organismo como um número, necessidade que ao mesmo tempo é repelida pelo organismo vivo:

o orgânico é uma singularidade que é, por sua vez, negatividade pura; e que por isso elimina em si a determinidade fixa do número que compete ao ser indiferente. À medida que o orgânico tem nele o momento do ser indiferente.- inclusive o momento do número -, pode assim o número ser tomado apenas como um jogo [que se faz] no orgânico, mas não como a essência de sua vitalidade.²⁴⁹

A indiferenciação do número aparece no orgânico como um de seus momentos. Pelo lado interior ele é essa indiferenciação numérica, pelo exterior é o diferenciado. Como vimos com Kant, esse é o funcionamento especulativo, projetar uma unidade para além da experiência possível. Com Foucault, por sua vez, vimos que a partir do século XIX se concebe essa unidade interna como um invisível do qual só se pode dizer pela análise das diferenças que se encontram na superfície. A falta dessa unidade simples na

²⁴⁷ HEGEL, 2011a, §291. (Werke, 3, p. 221)

²⁴⁸ HEGEL, 1995a, §24, adendo 2. (Werke, 8, p. 86)

²⁴⁹ HEGEL, 2011a, §291. (Werke, 3, p. 222)

coisa mesma a coloca como um objeto inanimado, ao passo que na vida essa unidade é seu próprio motor. O inorgânico não tem memória, não é *para si*, mas *em si*, ou seja, seu ser não aparece como a *inversidade mesma*, ou como *negatividade simples*, um não ser nada de determinado que por isso pode recolher as determinidades como seus momentos. Nesse recolher as diferenças *para si* o organismo aparece, em um de seus lados, como o contrário dessas, como indeterminação do número. Esse *negativo* vai também apresentar como uma de suas determinações uma noção de teleologia muito diferente da normalmente empregada pela razão, a finalidade interna que já vimos com Aristóteles e Kant, e que agora importa recolocar com Hegel.

b. III - a vida como fim em si mesmo

No início do tópico sobre teleologia em Kant apresentamos uma passagem da *Enciclopédia* de Hegel que tratava dos méritos do primeiro e de Aristóteles na determinação do conceito de finalidade interna e da ideia de vida. Cabe-nos aqui retomar tal passagem em sua integralidade, e assim apresentar a parte que estabelece a relação dessa finalidade presente na vida e o impulso ou necessidade que aparece para os viventes:

Com o conceito de finalidade interna, Kant ressuscitou a idéia em geral, e em particular a idéia da vida. A determinação de Aristóteles da vida contém já a finalidade interna, e está por isso infinitamente acima do conceito da teleologia moderna, que somente tinha em vista a finalidade finita, a finalidade externa. Necessidade [*Bedürfnis*], impulso são os exemplos que se situam mais próximos do fim. São a contradição sentida, que encontra lugar no interior do próprio sujeito vivente, e entram na atividade de negar essa negação, que é a subjetividade ainda simplesmente tal. A satisfação estabelece a paz entre o sujeito e o objeto; enquanto o objetivo — que fica do outro lado na contradição ainda presente (na necessidade) — é igualmente supracumido, por meio da união com o subjetivo²⁵⁰.

Ainda no reino animal aparece a figura do *desejo*²⁵¹, como uma necessidade *para si de um Outro* que é assim a própria forma da contradição, e que gera o impulso ou necessidade, e que visa repor o próprio fim do vivente: ele mesmo ou sua continuação na prole. Finalidade interna tem que estar então necessariamente ligada à

²⁵⁰ HEGEL, 1995a, §204. (Werke, 8, p. 360-361)

²⁵¹ “É *a si mesmo* que alcança através do movimento de seu agir; e seu *sentimento de si* é atingir-se só a si mesmo. Sendo assim, está sem dúvida presente a diferença entre *o que ele é*, e *o que ele busca*.” HEGEL, 2011a, §257. (Werke, 3, p. 199)

essa figura, o desejo, que é expressão da necessidade sentida por um organismo que *para si* se diferenciou do resto do universo, do qual, no entanto, continua a fazer parte. O diferenciar do indiferenciado pressupõe uma força interna que move esse que se diferenciou (chame-se de desejo, impulso, necessidade) em direção ao todo que para ele é o Outro, visando obter satisfação para si mesmo.

Hegel diz que “quando se fala de fim, costuma-se ter em vista somente a finalidade externa. Nessa consideração, as coisas não contam como trazendo em si mesmas sua determinação, mas simplesmente como meios, de que se usa e abusa para a realização de um fim situado fora delas”²⁵². Em Aristóteles o exemplo famoso é a produção de ferramentas pela mão, produção voltada para um fim específico, em contraponto com a finalidade de autorreprodução dos indivíduos vivos, a *finalidade interna*. Vimos que em Kant essa *finalidade externa* se divide em duas, a que aparece por meio da noção racional de *utilidade*, quando se trata de produtos humanos, e da *conveniência*, para a relação que as demais criaturas mantém entre si por meio de seus produtos. Hegel diz na *Enciclopédia* justamente que essa finalidade externa “de modo geral, é (...) o ponto de vista da utilidade (...) reconhecido como insuficiente para uma inteligência verdadeira da natureza das coisas”²⁵³, como já antecipamos com Kant em vista da impossibilidade de reunir os diferentes tipos de teleologia.

Em sua análise da *Razão Observadora* Hegel retoma a *finalidade externa* e afirma que, para a razão que observa “o conceito-de-fim não é a essência própria do orgânico, mas lhe recai fora da essência, e assim é para ela apenas essa relação teleológica exterior”²⁵⁴, ou seja, ela só compreende a finalidade como algo exterior, mas que, ao contrário, “o orgânico, como até aqui foi determinado, é de fato o próprio fim real”²⁵⁵. A razão observadora ainda não fez o ‘giro copernicano’ de Kant e se colocou no centro da análise, ainda observa as coisas como se fossem objetos meramente exteriores que dela nada carregam. Assim, diferentemente da finalidade exterior, Hegel afirma que no orgânico não se tem “algo que surge somente como resultado da necessidade; ao contrário: porque o que surgia operou um retorno sobre si mesmo, o último ou o resultado é igualmente o primeiro: o que inicia o movimento; o que para si

²⁵² HEGEL, 1995a, adendo ao §205. (Werke, 8, p. 362)

²⁵³ Ibid. (Werke, 8, p. 362)

²⁵⁴ HEGEL, 2011a, §256. (Werke, 3, p. 198)

²⁵⁵ Ibid. (Werke, 3, p. 198)

mesmo é o fim que ele toma efetivo”²⁵⁶. Aqui poderíamos ver a parcela de verdade nas afirmações de Demócrito e outros pré-socráticos, recolhidas por Aristóteles, de que entre os átomos “os que possuem uma forma esférica são alma, porque tais figuras são as mais aptas a esgueirar-se por entre tudo e, estando elas mesmas em movimento, a mover o resto”²⁵⁷. A figura adequada ao orgânico é a do círculo, pois esse pressupõe seu fim como começo, num movimento de rotação em que “o orgânico não produz algo, mas somente se conserva; ou seja, o que é produzido, tanto [já] está presente, como está sendo produzido”²⁵⁸. Assim se desdobra a explicação da necessidade que vimos na consideração hegeliana de que o interior simples da vida é um número, não como identidade colocada de fora, mas como necessidade interna, como *negatividade* presente na vida. O orgânico, “por conservar a si mesmo na relação ao Outro, é justamente essa essência natural, em que a natureza se reflete no conceito, e em que são recolhidos no Uno momentos que na necessidade estão postos fora um do outro: uma causa e um efeito, um ativo e um passivo”. Sendo assim, “não [temos] aqui algo que surge somente como resultado da necessidade; ao contrário: porque o que surgia operou um retorno sobre si mesmo, o último ou o resultado é igualmente o primeiro: o que inicia o movimento; o que para si mesmo é o fim que ele torna efetivo”²⁵⁹.

Hegel então vai comentar a identidade e diferença desse resultado alcançado na análise da vida com a visão da razão observadora, da qual ele já se distanciara ao comentar criticamente. Em relação à vida, a consciência de si que a observa por meio da razão “é constituída de igual maneira: diferencia-se de si mesma de modo que, ao mesmo tempo, disso não resulta diferença nenhuma”²⁶⁰. Ou seja, o aspecto do negativo dado na própria estrutura da vida é o que se mostra na consciência de si, ou seja, “não encontra na observação da natureza orgânica outra coisa que essa essência”²⁶¹. O problema é que para essa *consciência de si* (que está no nível da razão observadora) ela “encontra-se como uma coisa, *como uma vida*; mas ainda faz uma diferença entre o que ela mesma é, e o que encontra: diferença, porém, que não é nenhuma”²⁶². Ou seja, a consciência de si que chegou ao nível da razão observadora vê outra *ideia viva*, outro

²⁵⁶ Ibid. (Werke, 3, p. 198)

²⁵⁷ ARISTÓTELES, 2010, p. 37.

²⁵⁸ HEGEL, 2011a, §256. (Werke, 3, p. 198)

²⁵⁹ Ibid. (Werke, 3, p. 198)

²⁶⁰ Ibid., §258. (Werke, 3, p. 199)

²⁶¹ Ibid. (Werke, 3, p. 199)

²⁶² Ibid. (Werke, 3, p. 199)

conceito vivente, mas só consegue analisá-lo de maneira superficial, abstraindo de sua profundidade para o entender como mera *coisa*, mera forma de objeto que está nessa própria consciência de si e que ela projeta. Hegel então define isso como um *instinto da razão*, ou seja, a razão ainda não consciente de si como razão:

Como o instinto do animal busca e consome o alimento – mas com isso nada produz diferente de si – assim também o instinto da razão em seu buscar só a si mesmo encontra. Termina o animal com o sentimento-de-si. Ao contrário, o instinto-da-razão é, ao mesmo tempo, consciência-de-si. Entretanto, por ser instinto apenas, é posto de lado, em contraste com a consciência, e nela tem sua oposição. Sua satisfação é, pois, cindida por isso: na verdade, encontra-se a si mesmo – a saber, *o fim* – e igualmente encontra esse fim como *coisa*. Mas, primeiro, o fim recai para ele, *fora da coisa* que se apresenta como fim. E depois, esse fim como fim é ao mesmo tempo *objetivo* – e por conseguinte esse [instinto da razão] não recai em si como consciência, mas sim em um outro entendimento²⁶³

Ou seja, recai assim numa concepção de teleologia que é puramente exterior, uma colocada no mundo objetivo como se fosse possível desse ser retirado o sujeito que o conhece e o ordena, por sua vez assentado sobre a negatividade da vida. Na visão hegeliana, no entanto, “O fim exige uma apreensão especulativa, enquanto é o conceito, que contém, ele mesmo, na própria unidade e idealidade de suas determinações, o juízo ou a negação, a oposição do subjetivo e objetivo; e que é igualmente seu suprasumir²⁶⁴. Ou seja, como já expusemos diversas vezes, esse fim não aparece como uma relação simples e exterior, mas como uma necessidade existente no próprio objeto vivo, a “forma elementar” rumo à reflexividade mais elaborada da consciência, já que o impulso de conhecer é tributário do impulso dado na própria forma vital. Assim, “no fim, não se pode logo — ou não se pode simplesmente — pensar na forma em que ele está na consciência, como uma determinação dada na representação²⁶⁵, mas essa própria determinação deve ser dada não como algo que a consciência aplica do exterior, mas já como o movimento vivo que precede nossa própria consciência nesse conhecer, como fim que já está internalizado como *necessidade* e não como mera representação que pudesse ser verdadeira ou falsa.

c) A lógica e as formas do silogismo: diferença geral da vida para o Espírito

²⁶³ Ibid. (Werke, 3, p. 199-200)

²⁶⁴ HEGEL, 1995a, §204. (Werke, 8, p. 360)

²⁶⁵ Ibid. (Werke, 8, p. 360)

Toda a análise que fizemos da vida culmina em Hegel no remeter dessa à consciência de si, que é a forma capaz de concebê-la, já que a vida nela mesma não só não escreve compêndios filosóficos como também não é capaz de se interpretar. Talvez a expressão que designa de maneira mais clara a diferença e a identidade entre essas duas formas seja aquela já citada na qual Hegel afirma que “a consciência de si é a unidade para a qual é a infinita unidade das diferenças; mas a vida é apenas essa unidade mesma, de tal forma que não é ao mesmo tempo, para si mesma. Assim, tão independente é em-si seu objeto, quanto é independente a consciência”²⁶⁶. Ora, Hegel afirma por vezes que a vida, diferentemente do inorgânico, é *para si*, tem a *negatividade* como sua essência, sendo que nessa passagem ele afirma que, comparada com a consciência de si, a vida, ao mesmo tempo, não é *para si* mesma. Ela é retratada aqui como espécie de unidade muda, indiferenciada em si mesma, enquanto a consciência de si aparece como “unidade para qual é infinita a unidade das diferenças”. Deve-se sempre ter em conta, entretanto, que a forma da vida já é algo de negativo, de *para si*, que pode ser expressa na determinidade indiferenciada do número, mas que esse *para si* não é tão abrangente como na consciência de si, diante da qual ela deve ser retratada como sendo essa mera “unidade mesma”. Na vida os diferentes compostos aparecem reunidos como momentos da unidade do sistema vital, enquanto na consciência de si, por sua vez, são captadas as diferenças exteriores ao organismo como parte fundamental de si própria.

No decorrer desse capítulo vimos algumas vezes que a exposição hegeliana da vida apresenta a forma de um silogismo, sem, no entanto, nos demorarmos nessas formulações. De fato Hegel afirma que “*Tudo é um silogismo*” [*Alles ist eine Schluss*]²⁶⁷, o que geralmente é lido como um indício irrefutável de seu logicismo mistificante. Cabe-nos aqui então encarar essa questão de frente, demonstrando que essa visão hegeliana atende a um sentido claro. Nela estão retomadas em nível superior, entre outras, as noções kantianas de horizonte lógico, da faculdade do juízo²⁶⁸ e da

²⁶⁶ HEGEL, 2011a, §168. (Werke, 3, p. 139)

²⁶⁷ HEGEL, 1995a, §181. (Werke, 8, p. 332) Seguimos na tradução de *Schluss* a tradução de Paulo Meneses como “silogismo” ao invés de “conclusão”.

²⁶⁸ “O silogismo é a unidade do conceito e do juízo: e o conceito enquanto a identidade simples, a qual retornaram as diferenças-de-forma do juízo; e o juízo enquanto ao mesmo tempo e posto na realidade, a saber, na diferença de suas determinações. O silogismo e o *racional* e *todo* o racional”. Ibid. (Werke, 8, p. 332)

razão²⁶⁹. Primeiro, no entanto, é necessário afastar a noção de silogismo como um mero formalismo vazio, algo que se deve decorar e que na realidade não ajuda muito ao pensamento, porque tudo que se encontra naquele esquema já funciona intuitivamente. Essa noção rebaixada de silogismo acompanha a de lógica como uma mera tabelinha em que se enumeram princípios. Assim Hegel diz que “o *silogizar formal* é o racional de uma maneira tão carente-de-razão, que não tem nada a ver com um conteúdo racional. Como porém um tal [conteúdo] só pode ser racional por meio da determinidade pela qual o *pensar* e a razão, ele só pode sê-lo mediante a forma, que é o silogismo”²⁷⁰. Essa forma geral do silogismo não deve ser deixada então como vazia “sem que seja mostrada uma conexão natural qualquer entre essa forma e um outro conteúdo racional – por exemplo, um princípio racional, uma ação, uma ideia etc. racionais”²⁷¹, antes ela é a forma de aparição do próprio conteúdo, de todos os conteúdos. Como Hegel diz “tudo é *conceito*, e seu ser-aí é a diferença dos momentos do conceito, de modo que a natureza *universal* de tudo, mediante a *particularidade*, se confere realidade exterior, e assim, enquanto reflexão-sobre-si negativa, se faz algo *singular*”²⁷². Tudo que aparece, todo o fenômeno ou pensamento que se possa fazer dele aparece para a consciência então como silogismo. É o singular que aparece por meio da tensão entre o universal e o particular. Qualquer objeto que representemos atende a essa classificação. Tomemos por exemplo uma determinada casa materialmente existente: ela aparece no universal como pertencente à totalidade do mundo ou à totalidade da consciência que a representa, é parte desse todo, mas sendo um particular enquadra-se na totalidade como *parte determinada* e só assim é um singular. Não apareceu de maneira abstraída no meio de um vazio, antes apareceu de maneira *efetiva* nessa tensão entre o todo e a parte, na qual ela é singular e assume sua parte no universo. O mesmo se vê por meio da linguagem: digo *esta casa*, a palavra “casa” aqui só significa ao fazer *parte da totalidade* da língua portuguesa (e essa poder remeter a todos os seres pensáveis), e assim coloca essa coisa externa (a casa) em relação à totalidade, e só assim a determina como um singular (esta casa que aparece nesse contexto desse discurso). O particular deixado solto é só uma parte, uma abstração inexistente, já o particular colocado em relação a tudo o mais diz

²⁶⁹ “Em geral, fala-se muito e com frequência da *razão*, e apela-se para ela, sem a indicação do que e sua *determinidade*, do que a razão é; e aí, no em que menos se pensa, e no silogizar”. Ibid. (Werke, 8, p. 332)

²⁷⁰ Ibid. (Werke, 8, p. 332)

²⁷¹ Ibid. (Werke, 8, p. 332)

²⁷² Ibid. (Werke, 8, p. 332)

de sua diferença e identidade com o todo e torna-se o singular. É como o dizer de Espinosa de que “toda determinação é uma negação”, assim há o universal e por meio do particular nega-se do universal tudo que o particular não é: assim está dado o singular, o ente efetivamente existente. Essa consideração de tudo como silogismo é das mais importantes para Hegel e está intimamente ligada com sua análise do cristianismo.

Com o que se expôs no parágrafo anterior torna-se mais fácil compreender porque para Hegel o silogismo é a própria definição do absoluto. Como ele mesmo afirma o silogismo “nao é outra coisa que o *conceito posto* (de início formalmente), real, como este parágrafo exprime. Por causa disso, o silogismo é o *fundamento essencial de todo o verdadeiro* e a *definição do absoluto*”²⁷³. Ora, é o *absoluto* justamente por trazer esse *universal*, a totalidade infinita, junto com o *particular* e assim dizer sobre as coisas efetivamente existentes, pois tudo só existe como singular por meio dessa determinação que é o tensionar entre o universal e o particular. *Absoluto* é justamente o que repele (ab) a substância que pode ser dissolvida (soluto) e assim se conserva para além desse dissolver. O universal está de um lado e a singularidade de outro, e na determinação dessa singularidade o universal está repellido como universalidade, mas se mantém como universalidade mediada pelo particular. Para dizer ‘esta casa’ nego todo o universo a não ser essa *parte* dele, esse particular. É por isso que o absoluto está sempre colocado, mesmo no que há de mais comezinho:

as determinações-de-pensamento da Lógica são puros espíritos; são elas o que há de mais íntimo, mas são ao mesmo tempo o que trazemos sempre na boca e por isso parecem ser algo inteiramente bem-conhecido. Mas tal bem-conhecido é habitualmente o que há de menos bem-conhecido. Assim, por exemplo, o ser é pura determinação-de-pensamento; não nos ocorre fazer do “é” objeto de nossa reflexão. Acredita-se habitualmente que o absoluto deve ser situado muito além; mas ele é justamente o [que está] de todo presente, que nós enquanto ser-pensante, mesmo sem consciência expressa disso, sempre levamos conosco e utilizamos. Tais determinações-de-pensamento estão depositadas sobretudo na linguagem; e assim o ensino da gramática, que é dado às crianças, tem a utilidade de que a gente as torna inconscientemente atentas às diferenças do pensar²⁷⁴.

Por isso, do mesmo jeito que a lógica formal, a noção de silogismo tomada como um mero formalismo – como é inclusive ensinado nas aulas de lógica ou de filosofia – aparece como um despropósito, porque eles ‘ensinam’ algo que já se utiliza intuitivamente em qualquer tipo de pensamento. Já dissemos que a lógica tem que ser

²⁷³ Ibid. (Werke, 8, p. 332)

²⁷⁴ Ibid., §24, adendo 2. (Werke, 8, p. 85)

considerada não como uma tabelinha de princípios que não se sabe de onde surgiram, mas como lógica encarnada no ser vivo, porque se representando a lógica como *princípios* esses já são um começo *pressuposto* do qual não se pode mais retroagir, o que entra em contradição com a pluralidade de princípios. Como seria possível algo ter uma pluralidade de diferentes começos? Só sendo abstrações isoladas unilateralmente. Pelo mesmo motivo as determinações do universal, particular e singular não podem ser isoladas e feitas incidir apenas de fora, mas tem que aparecer como o mínimo constitutivo de qualquer coisa efetiva, que apenas posteriormente será decomposta em momentos isolados de um esquema sem vida. O silogismo pode ser colocado de fora para os objetos inorgânicos, mas na vida ele está como realidade da coisa que no espírito se apresenta de maneira redobrada. Feitas estas considerações, retomemos a formulação de Hegel do silogismo onde ele expressa a impotência da natureza em relação às formas lógicas, que impõe justamente uma diferença entre o silogismo da vida e do Espírito:

Se tomarmos, por exemplo, o silogismo (não na significação que tem na lógica antiga formal, mas na sua verdade) (...) é a determinação em que o particular é o meio-termo que concatena [conclui] os extremos do universal e do singular. Essa forma do concatenar [silogístico] é uma forma universal das coisas todas. Todas as coisas são particulares, que se concatenam enquanto um universal com um singular. Mas a impotência da natureza traz consigo que [a natureza] não apresente as formas lógicas de modo puro²⁷⁵.

Após termos procedido com o essencial da análise da vida enquanto vida, e de indicar a diferença entre vida e consciência de si (que ainda deve ser mais bem esmiuçada), bem como apresentar a noção hegeliana de silogismo, iremos agora apresentar as diferenças que existem entre as formas de silogismo presentes na vida e no Espírito. Vimos já que a pura negatividade está na vida, que assim “não recai fora do orgânico: portanto, esse orgânico não a tem em sua essência como uma determinidade, mas a própria singularidade do orgânico é, em si, universal”²⁷⁶. Ele é *para si* e nisso reúne suas diferenças numa abstração, um universal idêntico a si mesmo e não tem sua existência determinada e inerte como o inorgânico. No entanto, essa negatividade “não está no orgânico, desenvolvida e efetiva em seus momentos, como sendo eles mesmos

²⁷⁵ “Uma tal apresentação impotente do silogismo é por exemplo o ímã, que no meio-termo, em seu ponto de indiferença, concatena seus pólos, que assim são imediatamente um só em sua diferenciação. Na física aprende-se também a conhecer o universal, a essência, e a diferença é somente que a filosofia da natureza nos traz à consciência as verdadeiras formas do conceito nas coisas naturais”. Ibid. (Werke, 8, p. 84)

²⁷⁶ HEGEL, 2011a, §292. (Werke, 3, p. 222)

abstratos ou universais”, o organismo não coloca as diferenças como diferenças em sua mente, como universais, como a humanidade faz com seu pensamento discursivo. Por isso, na vida, “essa expressão passa fora daquela universalidade, que recai na interioridade”²⁷⁷, ou seja, o que ela absorve do exterior não está expresso como universais, e por isso ela é a “unidade das diferenças” sem, no entanto, ser a “unidade para qual é infinita a unidade das diferenças”.

Hegel diz que na vida o “universal determinado, a espécie, se insinua entre a efetividade ou a figura – isto é, a singularidade que se desenvolve – e o universal orgânico, ou o gênero”, ou seja, entre o ser vivo e a vida em geral está a noção de espécie. A “negatividade do universal – ou o gênero – é apenas o movimento desenvolvido de um processo que percorre as partes da figura essente”, ele tem existência diretamente como movimento, mas não tem a reflexão redobrada sobre si. É por isso que esse gênero orgânico seria consciência apenas “se nele tivesse suas partes distintas como simplicidade inerte; e se sua negatividade simples como tal fosse assim ao mesmo tempo o movimento que percorre as partes também simples e imediatamente universais em si mesmas - que no caso seriam efetivas como tais momentos”²⁷⁸. Diferentemente da consciência que existe como gênero *para si*, e que assim pode ter diante de si pensamentos determinados que ao mesmo tempo continuam sendo universais, a vida como gênero “não é o gênero como tal, isto é: não é absolutamente o pensamento”, mas “se faz apenas substituir por um representante”, o número.

Aqui se revela um desdobramento da necessidade que Hegel via nesse identificar da vida em sua simplicidade interior como número. Ele afirma que a princípio o número parece representar essa relação de mera unidade que existe no gênero e no indivíduo, postulando em cada um dos níveis de um lado como *uno*, e de outro como *múltiplo*. Só que, na verdade, esse número marca a indiferença, a falta de relação do gênero com o indivíduo. A universalidade verdadeira, que recai para dentro de si, está do lado do vivo, que é um universal nele mesmo. Já o universal que é o gênero da vida não existe de fato como esse universal vivo, pois ele diretamente só tem existência como essa abstração exterior dos indivíduos existentes. Não existe ao lado dos diferentes animais vivos o *animal nele mesmo*, do mesmo jeito que a vida em si mesma só existe nas figuras individuais vivas. Quando considerada nessa universalidade sem

²⁷⁷ Ibid. (Werke, 3, p. 222)

²⁷⁸ Ibid. (Werke, 3, p. 222)

ser um dos polos do ser vivente, a vida em geral é uma abstração morta, uma categoria do pensamento que abarca outras, essas sim que contém a universalidade viva em si, os seres viventes. É por isso que “a universalidade verdadeira, como já foi determinada, é aqui somente a essência interior; como determinidade da espécie, é universalidade formal” e “em contraste com ela, coloca-se aquela universalidade verdadeira ao lado da singularidade, a qual por isso é uma singularidade vivente”²⁷⁹. A vida em geral como gênero só existe como unidade formal, unidade vista de fora que não recai sobre si mesma, esse mesmo não recair que vimos no inorgânico, e “em contraste com ela, coloca-se aquela universalidade verdadeira ao lado da singularidade, a qual por isso é uma singularidade vivente”²⁸⁰. A partir dessa diferença entre o ser vivo singular que contém em si mesmo o universal e a vida em geral que desvinculada do ser vivente é apenas uma abstração exterior, é que Hegel vai desdobrar de maneira mais determinada a diferença da vida para a consciência, já que:

essa singularidade não é, ao mesmo tempo, o indivíduo universal no qual a universalidade tenha igualmente uma efetividade exterior: o indivíduo universal incide fora do orgânico vivente. Porém esse indivíduo universal, tal como é imediatamente – o indivíduo das figurações naturais –, não é a consciência mesma. Se tivesse de ser consciência não poderia incidir fora dele seu ser-aí como indivíduo singular, orgânico, vivente.²⁸¹

O indivíduo universal, a reunião de todos os indivíduos vivos que compõe nosso planeta, mantém a universalidade como característica interna de cada um e não como uma *efetividade exterior*. Essa universalidade que os seres vivos têm dentro de si é mantida como algo interno, mudo, que não se comunica para os outros como universalidade. Se fosse consciência ela se exteriorizaria constituindo o mundo dominado pelo espírito, e aí essa exterioridade espiritual, esse universal, não incidiria fora de cada um dos indivíduos, mas seria uma universalidade vivente na qual se emaranham as universalidades singulares. A terra mesma seria transformada e com ela haveria um universal vivente fora dos indivíduos e que ao mesmo tempo seria a unidade dos universais interiores aos indivíduos. Hegel descreve essa diferença como uma diferença de silogismo. Assim, na vida:

Temos pois um silogismo, em que um dos extremos é a vida universal como universal ou como gênero; o outro extremo, porém, é a mesma vida universal, mas como singular, ou como indivíduo universal. O meio-termo é composto pelos dois extremos: um parece insinuar-se no meio-termo como

²⁷⁹ Ibid. (Werke, 3, p. 222)

²⁸⁰ Ibid. (Werke, 3, p. 222)

²⁸¹ Ibid. (Werke, 3, p. 222-223)

universalidade determinada ou como espécie; e o segundo, como singularidade propriamente dita ou como individualidade singular. E porque esse silogismo pertence, em geral, ao lado da figuração, está compreendido sob ele o que se distingue como natureza inorgânica²⁸².

Hegel nos afirma que nesse silogismo, ainda que trate da vida, compreende também o lado do inorgânico, justamente por não recair dentro de si como faz consciência, no qual cada nova ideia a expande. A “vida universal, como essência simples do gênero”²⁸³ se apresenta por uma série que “é um sistema de diferenças postas indiferentemente, ou uma série-numérica”, como num sistema taxonômico ou de formalizações em geral, uma espécie de enumeração dos seres. “O gênero se divide em espécies segundo a determinidade universal do número, ou também pode tomar por base de sua divisão as determinidades singulares de seu ser-aí, por exemplo, a figura, a cor etc”. Assim, ao lado dessa série classificatória a partir da própria estrutura de gênero e espécie, “é preciso considerar o indivíduo universal, não somente como livre de qualquer sistematização do gênero, mas também como a potência [que se exerce] sobre o próprio gênero”²⁸⁴. Hegel declara expressamente esse indivíduo universal como a própria Terra, que não cabe como um gênero ao lado dos outros, antes “como negatividade universal faz valer, contra o sistematizar do gênero, as diferenças tais como a Terra tem em si, e cuja natureza, devido à substância a que pertencem, é diferente da natureza do gênero”²⁸⁵. Ele aqui está contrapondo as transformações ou a evolução existente na vida, que deve seguir algum desdobrar necessário imanente, ao poder que o ambiente inorgânico tem de conformar as espécies e então “esse agir do gênero torna-se uma tarefa totalmente restringida, que o gênero só pode levar adiante dentro [do contexto] daqueles elementos possantes; e que, interrompida de todo modo por sua violência sem freio, torna-se cheia de lacunas e fracassos”²⁸⁶. Ou seja, o gênero que é cada vivente é conformado pela natureza num todo, pelo habitat e por fatores externos que limitam seu poder criativo, a expansão livre de sua generalidade. Ele considera que, para a razão, a vida “em seu diferenciar não tem em si efetivamente uma seriação e uma articulação racionais” e que “não é um sistema de figuras fundado em si mesmo”²⁸⁷, o contrário do que seria o Espírito, nos quais suas figuras são diretamente parte da universalidade e do singular e que assim recai enriquecidamente sobre si

²⁸² Ibid., §293. (Werke, 3, p. 223-224)

²⁸³ Ibid., §294. (Werke, 3, p. 224)

²⁸⁴ Ibid. (Werke, 3, p. 224)

²⁸⁵ Ibid. (Werke, 3, p. 224)

²⁸⁶ Ibid. (Werke, 3, p. 224)

²⁸⁷ Ibid., §295. (Werke, 3, p. 224)

mesmo. Por isso justamente Hegel vê a impossibilidade da razão apreender como necessidade a dispersão das espécies vivas, porque lhes falta justamente uma unidade orgânica que as determine todas, antes essa unidade permanece exterior:

A universalidade da vida orgânica em sua efetividade, sem a mediação verdadeira para-si-essente, deve portanto precipitar-se imediatamente no extremo da singularidade; entretanto, a consciência observadora só tem diante de si, como coisa, o 'visar' [da natureza]. Embora a razão possa ter um interesse ocioso em observar esse 'visar', deve limitar-se ao descrever e ao narrar das intenções e caprichos da natureza. Essa liberdade, carente-de-espírito, do 'visar', na certa vai oferecer, seja como for, embriões de leis, traços de necessidade, alusões à ordem e à classificação, relações argutas e aparentes. Mas ao relacionar o orgânico com as diferenças essentes do inorgânico - elementos, zonas, climas - a observação, no que respeita à lei e à necessidade, não vai além da grande influência. Mas há outro lado, em que a individualidade não tem a significação da Terra, mas a do Uno imanente à vida orgânica. Esse Uno, em unidade imediata com o universal, constitui o gênero -, mas um gênero cuja unidade simples só se determina como número e deixa livre, portanto, o fenômeno qualitativo. Nesse lado, pois, a observação não pode ir além das indicações adequadas, das relações interessantes, das deferências ao conceito. Mas tais indicações adequadas não são nenhum saber da necessidade; as relações interessantes ficam só no interesse, porém o interesse ainda é só o 'visar' da razão. E as deferências do indivíduo para com o conceito são uma gentileza de criança, que, ao pretenderem ter algum valor em si e para si, são apenas infantis²⁸⁸.

Hegel publicou a *Fenomenologia* em 1807, mais de cinquenta anos antes da publicação do *Origem das Espécies* de Darwin (publicado em 1859), de modo que ele dizer que só se poderia encontrar “embriões de leis” ou “relações interessantes” pode ser tomado facilmente como expressão das limitações da sua época. No entanto, o próprio Darwin reconhecia não ter encontrado a lei geral da evolução que reuniria nela todos os fatores que a determinam, como ele afirma nas últimas palavras da introdução de sua grande obra “estou convencido de que a Seleção Natural foi o mais importante, mas não exclusivo, meio de modificação”²⁸⁹ das espécies. Anos mais tarde Darwin inclusive escreveu outro livro, *The Descent of Man*, no qual visava analisar outro fator importante para a evolução que não estava desenvolvido em seu *Origem das Espécies*: a seleção em relação ao sexo que se dá intra espécies. Até hoje de fato não temos uma lei geral que sirva para explicar a evolução como um todo, do mesmo modo que a física não conseguiu ainda encontrar uma lei que unificasse todas as forças. Essas ciências assim ainda devem ser concebidas como enumerando diferentes e contraditórios

²⁸⁸ Ibid., §297. (Werke, 3, p. 225-226)

²⁸⁹ DARWIN, p. 14. Tradução livre do inglês.

princípios, isto é, sem conseguir encontrar uma unidade fundamental, como já se afirmava na *Fenomenologia*.

Feitas estas observações acima, podemos finalmente introduzir em complexidade a diferença, observada por Hegel, da estrutura de silogismo implicada na vida para aquela implicada no Espírito, que dá a diferença de *necessidade* entre a evolução das espécies e a evolução geral do gênero humano. O universal do espírito, diferentemente do universal da vida que é o gênero, não fica como uma categoria exterior aos indivíduos concretos, antes reflui diretamente para dentro deles como *cultura*. Uma nova moda que chega não permanece algo exterior, antes penetra no *desejo* daquelas consciências de si, estabelecendo uma conformidade entre os particulares e o universal. Assim então estão dadas as diferenças dos dois silogismos, um recai no seu interior apenas uma vez, a vida que é *para si*; o segundo se desdobra recaindo uma segunda vez em seu interior, onde ganha em seu *para si* uma determinidade rica de conceito e não a mera determinidade indiferente do número:

[Suponhamos que], no silogismo da figuração orgânica, o meio-termo, em que recai a espécie, e sua efetividade enquanto individualidade singular, tivesse nele mesmo os extremos da universalidade interior e da individualidade universal. [Se assim fosse], esse meio-termo teria no movimento de sua efetividade a expressão e a natureza da universalidade, e seria o desenvolvimento sistematizando-se a si mesmo. É desse modo que a consciência, entre o espírito universal e sua singularidade, ou consciência sensível, tem por meio-termo o sistema das figurações da consciência, como uma vida do espírito ordenando-se para [constituir] um todo: é o sistema considerado nesta obra, e que, como história do mundo, tem seu ser-aí objetivo. Mas a natureza orgânica não tem história: de seu universal - a vida - precipita-se imediatamente na singularidade do ser-aí; e os momentos unificados nessa efetividade - a determinidade simples e a vitalidade singular - produzem o vir-a-ser apenas como o movimento contingente, no qual cada um desses momentos é ativo em sua parte, e no qual o todo é conservado. Porém essa mobilidade é, para si mesma, limitada somente a seu [próprio] ponto, porque nele o todo não está presente; e não está presente porque aqui não está como todo para si.²⁹⁰

A natureza orgânica não tem história, porque seu desenvolver não recai dentro de si mesmo, sua universalidade antes se fragmenta nos diferentes indivíduos vivos sem entre eles constituir em si e para si um todo, uma universalidade atuante, viva. Na universalidade do Espírito, ao contrário, a fragmentação da consciência em diversos indivíduos se reúne novamente nessa universalidade, nesse supracumular de todas as consciências em sua relação. George Canguilhem comenta da seguinte forma a estrutura conceitual da vida e sua diferença em relação ao espírito em Hegel:

²⁹⁰ HEGEL, 2011a, §295. (Werke, 3, p. 224-225)

A vida como um todo, por causa do fato de que seu início é fim, que sua estrutura é teleológica ou conceitual. E a vida em sua totalidade, na medida em que é produzida por um produtor e produtor de um produto, o indivíduo contém o universal. Por mais banal que esta ideia seja entre os românticos alemães e os filósofos naturais, ela adquire nova força e alcance na obra de Hegel, na medida em que o movimento da vida trai – trai porque tenta traduzir – a infinitude de vida que, se elevando no homem para a autoconsciência, inaugura a vida espiritual. Mas não se pode, com pena de erro, concluir pela recorrência da vida espiritual com a vida biológica, porque a multidão das espécies dificulta a universalidade da vida. A justaposição dos conceitos específicos, as modificações que sua relação com os ambientes fazem com o indivíduo, impedem a vida de tomar consciência da unidade, de refletir sobre a própria identidade e conseqüentemente, de viver para si mesmo e ter o que poderíamos propriamente chamar de história.²⁹¹

Veremos mais à frente que esse recair dobrado no interior, próprio do espírito que se erigiu sobre o vivente, é a base necessária para poder se conceber um sistema de valor, como sobre o qual se funda a linguagem, na análise de Saussure, e o capital, na análise de Marx.

A necessidade de Hegel demonstrar as categorias lógicas como encarnadas na vida, bem como sua diferença lógica para o conceito, tornam talvez seu entendimento algo de complicado. Essa complicação, no entanto, permite alçar voos mais altos ao estabelecer conexões mais gerais. A diferenciação que a partir de Hegel procuramos estabelecer da vida para o espírito poderia de uma maneira mais simples de se entender, mas que perderia muito de seu alcance para a análise de um sem número de outras relações, ser colocada da maneira que fez Bergson:

na evolução geral da vida, as tendências assim criadas por via de dicotomia desenvolvem-se usualmente em espécies distintas: cada uma por seu lado saem em busca de fortuna no mundo: a materialidade que adquiriram as impede de voltar a se fundir para restaurar de maneira mais forte, mais complexa, mais evoluída, a tendência original. O mesmo não acontece na evolução da vida psicológica e social. É no mesmo indivíduo, ou na mesma sociedade, que, nesse caso, evoluem as tendências que se constituíram por dissociação²⁹².

d) A consciência animal

²⁹¹ CANGUILHEM, 1966, p. 204, tradução livre do francês.

²⁹² BERGSON, Henri. *Memória e vida*. Textos escolhidos por Gilles Deleuze. Tradução Cláudia Beliner. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006, p. 111-112.

As estruturas de silogismo analisadas no tópico anterior, a vida como fim em si mesmo e sua estrutura interna que tem a forma do número, bem como todos os pontos precedentes desse capítulo, remeteram o problema da vida ao problema da consciência. Até o presente momento, no entanto, analisamos a vida como abstração separada da consciência de si e da consciência – que apareceram apenas de modo breve e confuso, por vezes uma valendo pela outra a depender do que se enfocava no texto –, sem se delimitar claramente sua identidade e diferença. Essa delimitação é, no entanto, essencial, e constitui uma das chaves mais importantes para se compreender a *Fenomenologia do Espírito*. Antes de apresentá-la, contudo, importa desenvolver melhor a relação da vida com a consciência em geral, o que farei a partir das “faculdades da alma” e o problema do “sentido único” analisados por Aristóteles, abrindo espaço para a defesa da consciência mesmo nas formas mais simples de vida. Após a análise de como esses tópicos se relacionam com a divisão que Hegel estabelece entre consciência e consciência de si, veremos como nessa própria divisão está dado o conceito de *desejo*, que impele a consciência rumo ao saber absoluto.

d. I – as faculdades da alma e o problema do sentido único a partir de Aristóteles

Ao enumerar as ‘faculdades da vida’ como “nutritiva, perceptiva, desiderativa, de deslocação e discursiva”²⁹³ Aristóteles declara expressamente que às plantas:

pertence apenas a faculdade nutritiva, ao passo que aos outros seres pertencem esta faculdade e também a perceptiva. E se estes dispõem da faculdade perceptiva, possuem igualmente a desiderativa, pois o desejo é, de facto, apetite, impulso e vontade. Todos os animais, então, possuem um dos sentidos, o tacto, e ao ser a que a sensibilidade pertence pertencem igualmente o prazer e a dor (isto é, o aprazível e o doloroso). Mais, àqueles a que estes pertencem pertence também o apetite, isto é, o próprio desejo do aprazível. Além disso, os animais possuem a percepção do alimento, visto o tacto ser o sentido relativo ao alimento²⁹⁴.

Aristóteles estabelece então que as plantas são restritas apenas a essa “faculdade nutritiva”, ao contrário dos animais, que possuem além dessa uma série mínima de “faculdades”, que estão todas entrelaçadas com as outras: perceptiva (sensibilidade),

²⁹³ ARISTÓTELES, 2010, p. 68.

²⁹⁴ Ibid.

desiderativa (desejo) e deslocação (movimento), enquanto a discursiva é própria do humano. A sensibilidade começa com o tato, o mais universal dos sentidos²⁹⁵, e já pressupõe então a alteridade que pode ser *percebida* e que assim pode estar presente ou não, pois “um ente que não possua sensibilidade, ao entrar em contacto com os objectos não será capaz de evitar umas coisas e acolher outras. E, se assim é, será impossível que o animal sobreviva”²⁹⁶. Em face da sensibilidade que aparece como prazer ou dor, o movimento aparece como decorrente do desejo²⁹⁷, por meio da busca e da fuga dos objetos que lhe causam tal sensibilidade, e assim implica em uma espécie de escolha e pensamento²⁹⁸. Como ele afirma “o animal é capaz de mover-se a si mesmo em virtude de ser capaz de desejar. A faculdade desiderativa, por sua vez, não existe sem a imaginação; e toda a imaginação é racional ou perceptiva. Desta última, com efeito, os outros animais também participam”²⁹⁹. Aristóteles considera assim que todos os animais tem alguma espécie não apenas de percepção, desejo e capacidade de se deslocar, mas também de imaginar, ainda que essa imaginação seja apenas “perceptiva” e não “racional”, como a humana. Sobre o *desejo* e sua indissociabilidade da alma ele diz:

parte desiderativa, que, em definição e pela sua capacidade, poderá parecer diferente de todas as outras. Mais, seria absurdo separá-la, dado na parte racional se gerar a vontade, na irracional o apetite e o impulso. E se a alma tiver três partes, o desejo figurará em cada uma delas³⁰⁰

²⁹⁵ “sem o tacto, o animal não pode ter qualquer outro sentido, pois todo o corpo animado possui a capacidade de tocar” P. 133 “É evidente, portanto, que este é necessariamente o único sentido de cuja privação resulta que os animais pereçam. É que, na verdade, nada que não seja um animal pode possuí-lo, e, para ser um animal, não é necessário que possua qualquer sentido além deste” Ibid., p. 134.

²⁹⁶ “uma vez que o animal é um corpo animado e que todo o corpo é tangível – sendo tangível o que é sensível pelo tacto –, o corpo do animal tem de ser dotado, necessariamente, de sensibilidade táctil, se se tem em vista que o animal sobreviva. Os outros sentidos percebem por meio de outras coisas, nomeadamente o olfacto, a visão e a audição. Ora um ente que não possua sensibilidade, ao entrar em contacto com os objectos não será capaz de evitar umas coisas e acolher outras. E, se assim é, será impossível que o animal sobreviva. O paladar é, por isso, como um tipo de tacto: é o sentido do alimento, sendo o alimento o corpo tangível. O som, a cor e o cheiro, ao invés, não alimentam, não produzem crescimento nem envelhecimento. É necessário, por consequência, que o paladar seja um tipo de tacto — isto porque ele é o sentido do tangível e do nutritivo. Ambos os sentidos são, de facto, necessários ao animal, que não pode, evidentemente, existir sem tacto.” Ibid., p. 132.

²⁹⁷ “que é aquela faculdade da alma, a que chamamos «desejo», que move, isso é evidente” Ibid., p. 128.

²⁹⁸ Como ele afirma ao criticar a teoria do movimento de Demócrito, “não é, de todo, assim que a alma parece mover o animal, mas sim mediante algum tipo de escolha e pensamento” Ibid., p. 44.

²⁹⁹ Ibid., p.129.

³⁰⁰ Ibid., p. 125.

Como na noção de *intencionalidade*, para a vida poder se colocar como *fim em si mesmo* ela depende de ser algo indeterminado em seu interior e assim ter a capacidade de *desejar*, não importa se esse desejo é racional ou não. Enfoquemos agora a questão dos sentidos, que recolocam a questão do relacionamento entre interior e exterior e também o problema da inteligência nos animais, da qual também depende o desejo. Aristóteles declara que:

Sobre a sensibilidade em geral é preciso perceber que o sentido é aquilo que é capaz de receber as formas sensíveis sem a matéria, como, por exemplo, a cera recebe a impressão de um anel sem o ferro e o ouro. A cera, com efeito, recebe a impressão do ferro ou do ouro, mas não enquanto ouro ou ferro. Ora, é da mesma maneira que o sentido é afectado por cada objecto que possua cor, sabor ou som — não enquanto cada um dos objectos individualmente é dito, mas enquanto dotado de certa qualidade, e de acordo com a proporção³⁰¹.

Sentido é então aquilo que recebe “as formas sensíveis sem a matéria”, vejo uma cadeira, aquilo que percebo dela é a forma sem a matéria que a compõe. O cérebro humano, como outros cérebros animais, ao perceber algo apenas traz a forma daquele algo, mas não a materialidade exterior que o compõe. Aqui se encontra um dos pontos fundamentais para uma crítica das posições materialistas, no sentido de que tudo que nos aparece, inclusive por meio do tato, não são as coisas mesmas, mas tão somente sua forma desprovida de matéria ou, como coloca a neurociência moderna, tempestades elétricas cerebrais. É assim que, ao sentirmos algo, representamos esse sentir em nosso interior, mas da coisa externa trazemos para dentro de nós apenas a forma. Geralmente, no entanto, não se percebe isso e julga-se ir diretamente às coisas, como já apontava Aristóteles:

Isso é o que se julga, usualmente: que o paladar e o tacto actuam ao haver contacto, enquanto os outros sentidos actuam à distância. Mas esta perspectiva não está correcta. — pelo contrário, percebemos até o duro e o mole mediante outras coisas, tal como o sonoro, o visível e o que pode ser cheirado; só que os últimos percebemos à distância, os primeiros perto. Por isso o intermediário nos passa despercebido. Percebemos tudo, efectivamente, através de um meio, embora nestes casos não nos apercebamos disso. E mais: como dissemos anteriormente, se percebássemos todos os tangíveis através de uma membrana sem darmos conta de que esta deles nos separaria, estaríamos como estamos agora na água e no ar. Isto porque julgamos, nestas circunstâncias, que tocamos as próprias coisas e que nada existe de permeio.³⁰²

³⁰¹ Ibid., p.96.

³⁰² Ibid., p. 94.

Por isso Aristóteles diz que “percepcionar é, pois, sofrer certa afecção; de forma que aquilo que age torna o que existe em potência igual a si mesmo em atividade”³⁰³, ou seja, a forma que se têm na percepção após a ação do objeto sobre ela, se torna igual ao objeto. Antes de ver a cadeira tenho uma imagem diferente (outra coisa que esteja vendo), após vê-la a imagem para mim se torna igual à cadeira. “Assim, o sentido é, nos sensíveis, como que um meio entre os contrários. É por isto que ele discrimina os sensíveis: o elemento que serve de meio é capaz de discriminar, pois transforma-se, por referência a cada extremo, no extremo contrário”.³⁰⁴ Ora, se os diversos sentidos são o *meio* pelos quais as coisas exteriores são recebidas, falta ainda dizer desse outro extremo, ou como Aristóteles diz “é manifesto (...) que aquilo que é capaz de percepcionar o tangível está no interior”³⁰⁵ e é por isso³⁰⁶ que ele postula a existência de uma espécie de sentido único, uma unidade indiferenciada para a qual os sentidos remetem as diferenças todas que foram captadas. Como ele afirma “sendo porém o órgão último um único, e um único o meio, embora o ser, para ele, seja múltiplo”³⁰⁷. Aqui Aristóteles toca o problema fundamental de uma unidade interior que deve ser pressuposta e que só pode ser o *noûs*³⁰⁸, apesar de que desconfiado ele bloqueia o progresso na questão, deixando o questionamento:

Então o que é que unifica a alma, se é divisível por natureza? Não é, certamente, o corpo: antes parece, pelo contrário, que a alma unifica o corpo; pelo menos, o corpo dissipa-se e destrói-se com a partida da alma. Se, com efeito, outra coisa torna a alma una, precisamente isso haveria de ser a alma. E então teríamos novamente de questionar se isso é uno ou possui diversas partes. Ora, se é uno, porque é que a alma não é à partida una? E se é divisível, o raciocínio buscará outra vez o que é que a torna una, e a sequência continuará desta maneira infinitamente. Poder-se-ia perguntar também, acerca das partes da alma, que poder exerce cada uma sobre o corpo, pois se toda a alma unifica todo o corpo, faz sentido que cada uma das partes <da alma> unifique uma parte do corpo. Isto parece, no entanto,

³⁰³ Ibid., p.95.

³⁰⁴ Ibid.

³⁰⁵ Ibid.

³⁰⁶ “Deste modo é que acontecerá o mesmo que aos outros sentidos: não percepcionamos os objectos colocados sobre o órgão sensorial, enquanto já percepcionamos os colocados sobre a carne. A carne é, assim, o intermediário do tacto”. Ibid., p. 94.

³⁰⁷ Ibid., p. 121.

³⁰⁸ Como ele afirma, ainda que desconfiado, negando a relação de grandeza (quantidade) a possibilidade de representar a qualidade: “o que <Platão> quer dizer <no Timeu> é que a alma do universo é algo do tipo daquilo a que chamamos «entendimento» (não, certamente, como a alma perceptiva, nem como a apetitiva, pois o movimento destas não é circular). Mas o entendimento é uno e contínuo, como também o pensamento é. Este identifica-se com os pensados, cuja unidade se deve à sua sucessão, como a do número, não como a de uma grandeza. Por isso, não é dessa maneira que o entendimento é contínuo; ou de facto não tem partes, ou é algo contínuo, mas não como uma grandeza o é.” Ibid., p. 45.

impossível: é difícil até conjecturar de que natureza seria a parte que o entendimento unificaria, ou como³⁰⁹.

Poderíamos dizer que é esse tipo de impasse teórico, não resolvido, mas claramente indicado *como impasse* por Aristóteles, que impele Hegel a conceber a divisão da unidade que é a consciência por meio da oposição entre consciência e consciência de si, que assim já coloca a unidade ao mesmo tempo com a diferença. A consciência engloba como unidade a intuição de si mesmo, de um lado, e tudo o que se percebe e estende do mundo exterior, do outro, *já ambos os pólos como interiores, como divisão interna à consciência*. Isso, como há de se mostrar no decorrer desse trabalho, é o essencial: conceber a unidade não como unidade simples, numérica, mas como unidade da diferença, ou unidade que só aparece como resultado da oposição.

Continuando nossa exposição e diante dessa espécie de “beco sem saída” na análise de Aristóteles em relação ao “sentido único” ou unidade essencial, nos voltamos para a *imaginação*, que segundo ele pertence também aos animais, embora a eles não pertença a palavra³¹⁰. Vemos nela uma dependência da função perceptiva:

Mas visto ser possível que, ao mover-se [transformar] uma coisa, outra se mova por acção dela, e a imaginação parece ser certo movimento e não ocorrer sem a percepção sensorial.— a imaginação parece antes dar-se nos seres dotados de sensibilidade e ter por objecto os objectos da percepção sensorial; mais, visto ser possível que o movimento se dê por acção da percepção em actividade, e este movimento é necessariamente semelhante à percepção, tal movimento não poderá suceder sem a percepção sensorial e pertence apenas aos seres dotados de sensibilidade³¹¹

Mesmo “no que respeita aos animais imperfeitos – isto é, aqueles a que pertence apenas o sentido do tacto”, Aristóteles afirma que existe “a dor e o prazer e, se existem estes, então existe também necessariamente apetite”³¹² e assim imaginação, pois “para a alma discursiva, as imagens servem como as sensações” e é “por isso é que a alma nunca entende sem uma imagem”³¹³. Por fim o estagirita estabelece uma importante distinção entre a forma de imaginação própria aos humanos e àquela que tem também os animais, ao dizer que “a imaginação que é capaz de perceber, como foi dito, existe

³⁰⁹ Ibid., p. 57.

³¹⁰ “Dos animais selvagens, porém, a alguns pertence a imaginação, mas não a palavra”. Ibid., p. 111.

³¹¹ Ibid., p. 112.

³¹² Ibid., p.129.

³¹³ Ibid., p. 120.

também nos outros animais; a imaginação que é capaz de deliberar, pelo contrário, pertence apenas aos animais racionais”³¹⁴, os humanos.

Hegel, por sua vez, retoma o problema das faculdades da alma e diz que as “primeiras propriedades orgânicas simples – para assim chamá-las – são sensibilidade, irritabilidade e reprodução. Essas propriedades – pelo menos as duas primeiras – parecem de certo não referir-se ao organismo em geral, mas só ao organismo animal”³¹⁵. O organismo vegetal está então excluído desta análise, por ser apenas o conceito simples de organismo que não desenvolve seus momentos. Estas diferentes propriedades orgânicas estão desenvolvidas no animal, mas para Hegel, estão igualmente suprassumidas no conceito de fim em si mesmo:

Agora, no que diz respeito a esses momentos, eles resultam imediatamente do conceito do fim-em-si mesmo. Com efeito, a *sensibilidade* exprime, em geral, o conceito simples da reflexão orgânica em si, ou a fluidez universal do conceito; mas a *irritabilidade* exprime a elasticidade orgânica, a capacidade de se comportar como *reagente*, ao mesmo tempo, na reflexão; e exprime a efetivação, oposta ao primeiro *ser-dentro-de-si* inerte. Nessa efetivação, aquele ser-para-si abstrato é um ser *para outro*. Por sua vez, a *reprodução* é a ação desse organismo *total* refletindo sobre si mesmo; é a sua atividade como fim em si ou como *gênero*; atividade, pois, em que o indivíduo de si mesmo se expulsa, e engendrando repete ou suas partes orgânicas, ou o indivíduo completo. reprodução, tomada no sentido de *autoconservação em geral*, exprime o conceito formal do orgânico ou da sensibilidade³¹⁶.

O fim em si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como começo, engloba então não apenas a sensibilidade e irritabilidade do organismo, mas sua própria autoconservação e reprodução. A reprodução, ainda que “tomada no sentido de autoconservação em geral, exprim[a] o conceito formal do orgânico ou da sensibilidade”, é, por outro lado, “propriamente o conceito orgânico real, ou o *todo* que sobre si retorna – ou como indivíduo pela produção das partes singulares dele mesmo, ou como gênero, pela produção de indivíduos”³¹⁷. Hegel está analisando a partir do ponto de vista da razão observadora que formula leis, e assim ela apreende essas propriedades orgânicas como diferença de interior e exterior. Tomadas do exterior, a partir da figura, elas são “partes *efetivas* mas também, ao mesmo tempo, como partes

³¹⁴ Ibid., p.130.

³¹⁵ Ele prossegue: “O organismo vegetal só exprime, de fato, o conceito simples do organismo que não desenvolve seus momentos. Por isso, considerando esses organismos enquanto devem ser para a observação, devemos nos ater ao organismo que representa o ser-afé desenvolvido desses momentos”. HEGEL, 2011a, §265. (Werke, 3, p. 203-204)

³¹⁶ Ibid., §266. (Werke, 3, p. 204)

³¹⁷ Ibid. (Werke, 3, p. 204)

universais ou como *sistemas* orgânicos. A sensibilidade, digamos, como sistema nervoso, a irritabilidade como sistema muscular, a reprodução como sistema visceral da conservação do indivíduo ou do gênero”³¹⁸. É por isso que Hegel diz que “As leis peculiares do orgânico dizem respeito, portanto, a uma relação dos momentos orgânicos em sua dupla significação: a de serem ora uma *parte da figuração* orgânica, ora uma determinação *fluida universal* que pervade todos aqueles sistemas”³¹⁹. Hegel vê assim a pluralidade de propriedades³²⁰ que se pode atribuir a um organismo como vinculadas indissociavelmente a uma unidade e assim “é indiferente considerar um fenômeno orgânico como irritabilidade ou como sensibilidade; é indiferente em geral”³²¹. De forma geral a pluralidade das propriedades que se poderia atribuir ao orgânico e colocá-las ao lado de sua unidade poderia ser multiplicado conforme se identifique uma ou outra, mas o essencial é compreendê-las como momentos do mesmo processo do vivente que tem para si o fim em si mesmo:

a idéia abstrata do organismo só se expressa verdadeiramente naqueles três momentos por não serem nada de estável, mas apenas momentos do conceito e do movimento; o organismo, ao contrário, como configuração, não se capta nesses três sistemas determinados, tais como a anatomia os dissocia. À medida que tais sistemas devem ser encontrados em sua efetividade e legitimados pelo fato de serem encontrados, também é preciso lembrar que a anatomia não mostra somente três sistemas desse tipo e sim muitos mais. Aliás, mesmo abstraindo disso, o *sistema* sensitivo, em geral, tem de significar algo completamente distinto daquilo que se chama *sistema nervoso*; o *sistema* irritável, algo distinto do *sistema muscular*; ou o *sistema reprodutivo*, algo distinto dos *órgãos* de reprodução. Nos sistemas da figura, como tal, apreende-se o organismo segundo o aspecto abstrato da existência morta; seus momentos assim captados pertencem à anatomia e ao cadáver, não ao conhecimento e ao organismo vivo. Como partes mortas, esses momentos já deixaram *de ser*, pois deixam de ser processos. Pois o *ser* do organismo é essencialmente universalidade ou reflexão sobre si mesmo; por isso o *ser* de sua totalidade.³²²

³¹⁸ Ibid., § 267. (Werke, 3, p. 204)

³¹⁹ Ibid., § 268. (Werke, 3, p. 204-205)

³²⁰ “uma propriedade, enquanto é uma fluidez universal, por um lado não é algo delimitado, à maneira de uma coisa, que se mantenha na diferença de um ser-aí, o qual devesse constituir sua figura. Ao contrário: a sensibilidade ultrapassa o sistema nervoso, e pervade todos os outros sistemas do organismo. Por outra parte, essa propriedade é momento universal, que é essencialmente inseparado e inseparável da reação ou irritabilidade, e da reprodução. Com efeito, como reflexão em si, a sensibilidade já tem, simplesmente, a reação nela. O ser-refletido-em-si somente é passividade, ou ser morto, e não sensibilidade; [mas] sem o ser-refletido-em-si, tampouco a ação - que é o mesmo que a reação - é irritabilidade. A reflexão na ação, ou na reação; e a ação e a reação na reflexão - é isso justamente cuja unidade constitui o orgânico: uma unidade que tem uma mesma significação com a reprodução orgânica. Segue-se daí que em cada modo da efetividade deve estar presente”. Ibid., §270. (Werke, 3, p. 205-206)

³²¹ Ibid., §271. (Werke, 3, p. 207)

³²² Ibid., § 276. (Werke, 3, p. 210)

Quando trata da percepção Hegel indica o funcionamento geral dessa a partir do humano, mas em sua abordagem é possível divisar, em linhas muito gerais, o que dessa sensibilidade está presente nos animais. No começo do segundo capítulo da *Fenomenologia* Hegel afirma que a percepção “toma como universal o que para ela é o essencial. Como a universalidade é seu princípio em geral, assim também são universais seus momentos, que nela se distinguem imediatamente: o Eu é um universal, e o objeto é um universal”³²³. Ora, mesmo na vida se distinguem esses dois momentos, o ser vivo em sua intuição de si mesmo que se mantém no tempo e em oposição ao mundo de objetos que não é ela (e que portanto ela marca como um negativo, tudo o que é diferente dela). A mediatização que Hegel vê na consciência já existe, ainda que de maneira não desenvolvida, nos animais:

O princípio do ser-aí [Da sein Prinzip] – o universal – é em sua simplicidade um *mediatizado*; assim tem de exprimir isto nele, como sua natureza: por conseguinte se mostra como *a coisa de muitas propriedades*. Pertence à percepção a riqueza do saber sensível, e não à *certeza* imediata, na qual só estava presente como algo em-jogo-ao-lado [exemplo]*. Com efeito, só a percepção tem a *negação*, a diferença, ou a múltipla variedade em sua essência³²⁴

Está na percepção a variedade da riqueza sensível, a diversidade dos objetos exteriores representada em expressões populares como “uma imagem vale mais do que mil palavras”. Esses objetos todos se colocam sob a forma objetiva, uma *forma universal* que é assim justamente por ser mediatizada pelo sujeito, mas também pela *vida* que altera e percebe – isto é, mediatiza - o mundo objetivo ao seu redor. Para determinar melhor em Hegel essa relação, no entanto, se faz necessário expor os conceitos opostos de consciência de si e consciência e, para tanto, é preciso primeiro analisar o que poderíamos chamar de consciência no mundo animal.

d. II – presença de consciência como intencionalidade desde as formas mais simples de vida

Quando tratamos da vida como estrutura do tempo, abordamos já a afirmação de Bergson de que a consciência é “coextensiva à vida”, e ele defende essa afirmação em

³²³ Ibid., § 111. (Werke, 3, p. 93)

³²⁴ Ibid., §112. (Werke, 3, p. 94) Optamos por alterar a tradução de Paulo Meneses, que traduz “Da sein Prinzip” como “princípio do objeto”, por “princípio do ser-aí”. Apesar da alteração, o sentido não parece se alterar de maneira substancial.

sentido similar ao desdobrar das “faculdades da alma” por Aristóteles, ou a unidade das propriedades como fim em si mesmo de Hegel, ao relacionar consciência ao movimento. Assim, ele diz que “é duvidoso que se encontre consciência em organismos que não se movem espontaneamente e que não têm que tomar decisões”³²⁵, mas que, ao mesmo tempo, “não há ser vivo que pareça totalmente incapaz de movimento espontâneo” e que “mesmo no mundo vegetal (...) a faculdade de mover-se está mais adormecida do que ausente: desperta quando pode se tornar útil”³²⁶. Ele concebe que “a matéria viva em sua forma elementar” tem à frente, para “crescer e evoluir”, dois caminhos “direcionar-se no sentido do movimento e da ação – movimento cada vez mais eficiente, ação cada vez mais livre: e isso é risco e a aventura, mas é também consciência”³²⁷ ou pode “abandonar a faculdade de agir e de escolher, cujo esboço traz em si, e arranjar-se para obter ali mesmo tudo que precisa, em vez de ir busca-lo” que isso é então a “existência segura”, mas que ao mesmo tempo é “o torpor, primeiro efeito da imobilidade; dentro em breve é o entorpecimento definitivo, é a inconsciência”³²⁸. Desse modo, daqui em diante em nossas considerações, tratamos da vida animal deixando as plantas de lado³²⁹. O exemplo bergsoniano da capacidade deliberativa da ameba, no entanto, é suficiente para mostrar a necessidade de se conceber algum tipo de consciência mesmo nos mais simples eucariotas, aqueles que possuem uma única célula:

Pensem na ameba de que falávamos há pouco. Em presença de uma substância que pode servir-lhe de alimento, ela lança para fora de si filamentos capazes de capturar e englobar os corpos estranhos. Esses pseudópodes são órgãos verdadeiros e, portanto, mecanismos; mas são órgãos temporários, criados para essa circunstância e que, assim parece, já

³²⁵ BERGSON, 2009, p. 10.

³²⁶ Ibid.

³²⁷ Ibid., p. 11.

³²⁸ Ibid.

³²⁹ Além do problema da sensibilidade e da irritabilidade nas plantas, como vimos com Hegel no ponto anterior, outras diferenças substanciais aparecem ao tomar a vida em geral, mesmo para análises feitas antes desse ponto. Uma delas encontra expressão na crítica de Aristóteles das teorias que representavam a vida como número: “Além disso, se de um número subtrairmos outro número ou uma unidade, resulta um número diferente; mas as plantas e muitos animais permanecem vivos depois de seccionados e parecem possuir a mesma alma em espécie”. Críticas como essa não têm, no entanto, a força de contradizer os argumentos apresentados, principalmente porque entre os animais são características raras, próprias de organismos muito simples. ARISTÓTELES, 2010, p. 51. “Ficou claro, ainda, porque é que as plantas não percebem, possuindo embora uma parte da alma e sendo, de algum modo, afectadas pelos tangíveis, pois arrefecem e aquecem. Justifica-o, então, o facto de não possuírem um meio, um princípio de uma natureza tal que possibilite receber as formas dos sensíveis <sem a matéria>; <as plantas> são afectadas, antes, pela forma com a matéria”. Ibid., p. 97.

manifestam um rudimento de escolha. Em resumo, de alto a baixo da vida animal vemos exercer-se, embora de forma cada vez mais vaga à medida em que vamos descendo, a faculdade de escolher, isto é, de responder a uma determinada excitação com movimentos menos ou mais imprevistos³³⁰

É comum se representar os animais em bloco como incapazes de pensar e de ter consciência, como possuidores de um mero instinto, algo de totalmente necessário, e então se preocupar apenas com a consciência humana sem penetrar nessa zona de penumbra que liga os demais animais ao “animal político”. Já apresentamos no início deste trabalho, no entanto, a noção de *nôus* presente nos gregos e como ela é como uma intuição (traduzida precariamente como “entendimento”) que também é compartilhada pelos animais, se diferenciando do “pensamento discursivo” que caracteriza a concepção moderna de entendimento linguístico, exclusiva dos humanos. O próprio Darwin no capítulo VIII – *Instinto*, de seu *Origem das Espécies*, afirma que “uma pequena dose de julgamento ou razão, como Pierre Huber coloca, frequentemente entra em jogo, mesmo com animais baixos na escala da natureza”³³¹. O comportamento animal não pode ser concebido como mera determinação instintiva ou esse ‘instinto’ também deve ser concebido como englobando certo nível do que na religião chamou de “livre arbítrio”, uma abertura para a capacidade deliberativa e com ela a afirmação da consciência³³² e da singularidade. Tal presença de consciência em animais é atestada também num recente manifesto de cientistas cognitivos ingleses, a assim chamada *Declaração de Cambridge sobre a Consciência*, que parte da identificação de uma suposta necessidade de “uma reavaliação periódica de preconceitos neste campo” para afirmar que:

A ausência de um neocórtex não parece impedir um organismo de experimentar estados afetivos. Evidências convergentes indicam que os animais não humanos têm a substratos neuroanatômicos, neuroquímicos e neurofisiológicos de estados conscientes, juntamente com a capacidade de exibir comportamentos intencionais. Conseqüentemente, o peso da evidência indica que os seres humanos não são únicos em possuir os substratos neurológicos que geram consciência. Animais não-humanos, incluindo todos

³³⁰ BERGSON, 2009, p. 09.

³³¹ DARWIN, p.184. Tradução livre do inglês.

³³² Como Darwin relata ao observar o comportamento de uma formiga: “eu permiti uma formiga visitá-los [os pulgões], e ela imediatamente pareceu, por conta de seu ansioso jeito correr, estar bastante consciente do rico rebanho que descobriu; ela começou então a brincar com sua antena primeiro no abdômem de um pulgão e depois em outro; e cada um, tão logo tenha sentido a antena, imediatamente levantou seu abdômem e excretou uma gota límpida de fluido doce”. *Ibid.*, p.186.

os mamíferos e pássaros e muitas outras criaturas, incluindo polvos, também possuem esses substratos neurológicos.³³³

Ainda que não tão radical como as perspectivas de Darwin e de Bergson – que veem algum tipo de consciência mesmo nos animais mais baixos – essa perspectiva científica atual reafirma nosso argumento ao mesmo tempo em que revela – isso se desprende da mera necessidade de um *declaração* como essa –, como o senso comum julga de maneira totalmente separada as habilidades cognitivas dos animais das dos humanos. Já vimos que o especulativo, no entanto, é o colocar junto de todas as coisas, e assim a diferença de consciência entre humanos e animais, para ser analisada, deve ao menos ser colocada contra o mesmo plano comum.

d. III – a origem da oposição consciência e consciência de si no reino animal

A partir dessa defesa da consciência estar implicada em algum grau já nas formas mais simples de vida é que julgo ser interessante indagar a questão da *consciência de si* e da *consciência* em sua unidade e diferença com a vida. Vimos que no parágrafo 168 da *Fenomenologia* Hegel estabelece uma clara diferença do conceito de vida e do de consciência de si ao dizer que a consciência de si é “a unidade para a qual é a infinita unidade das diferenças”, mas que a vida “é apenas essa unidade mesma”, de forma que não é “para si mesma”³³⁴, por esta passagem seria fácil diferenciar humanidade e os animais, postulando a consciência de si como algo existente apenas no humano, um reunir para si as diferenças como por meio da linguagem. Tal interpretação colocaria consciência de si como o que Aristóteles chamou de “pensamento discursivo”, o “entendimento” moderno, mas fecharia as vias pelas quais se poderia compreender a passagem, em Hegel, da vida para consciência de si, quando a primeira foi, na *Fenomenologia*, justamente invocada como princípio pelo qual se começa a análise da segunda. Além disso, pressuporia uma grande e estranha lacuna no pensamento hegeliano, já que o *noûs* como pertencente também aos animais havia sido repetidamente objeto dos escritos de Aristóteles.

³³³ The Cambridge Declaration on Consciousness. Disponível em <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>. Acesso em janeiro de 2018. Tradução livre do inglês.

³³⁴ HEGEL, 2011a, §168. (Werke, 3, p. 139)

Uma análise mais detida da *Fenomenologia* revela, no entanto, que nela Hegel compartilha com Aristóteles a coexistência de consciência e vida e ainda desdobra essa primeira em outra oposição – que move toda a *Fenomenologia do Espírito* – entre *consciência* e *consciência de si*. Hegel introduz o tema da vida dentro do capítulo IV intitulado “Verdade e certeza de si mesmo”, justamente para tratar da *consciência de si*, depois de ter tratado da *consciência* nos três primeiros capítulos, o que o faz parecer tratar de algo apenas *humano*. Em sua definição geral, a consciência de si é “uma certeza igual à sua verdade, já que a certeza é para si mesmo seu objeto, e a consciência é para si mesma seu verdadeiro”³³⁵. A exemplificação que Hegel dá nessa passagem toma geralmente o ponto de vista desenvolvido, humano, como o faz em toda sua análise da vida ao coloca-la não só como um problema de análise do ‘objeto’ vida, mas como um problema fenomenológico, que sempre há de remeter à questão do saber. Analisando detidamente algumas passagens, no entanto, se percebe a extensividade desse conceito aos seres vivos. No parágrafo 167, quando Hegel diz “Vejam como surge inicialmente a figura da consciência de si”, mais à frente ele diz “a consciência de si é a reflexão, a partir do ser do **mundo sensível e percebido**; é essencialmente o retorno a partir do ser do ser-Outro” (grifo meu), ou seja, esse recair em si mesmo que vimos na figura da vida. Ora, ao dizer do “mundo sensível e percebido” Hegel não fala sequer do entendimento (no sentido moderno) e muito menos do pensamento por meio da linguagem, apenas do mundo sensível e sua perceptibilidade, essa espécie de intuição (noûs) que definitivamente compartilhamos com os animais. Nas partes finais do referido parágrafo ele afirma que “o mundo sensível é para ela [consciência de si] um subsistir, mas que é apenas um fenômeno, ou diferença que não tem em si nenhum ser” e que “essa oposição, entre seu fenômeno e sua verdade, tem por sua essência somente a verdade, isto é, a unidade da consciência-de-si consigo mesma”. Anteriormente, no final do Capítulo 1º, da certeza sensível, Hegel faz uma crítica às pessoas que acreditam na sensibilidade depositando toda a verdade e certeza nos objetos “reais” que sentimos, dizendo que mesmo os animais percebem que esses objetos não são a realidade, mas os tratam como um nada e os devoram:

pode-se dizer aos que asseveram tal verdade e certeza da realidade dos objetos sensíveis, que devem ser reenviados à escola inferior da sabedoria, isto é, aos mistérios de Eleusis, de Ceres e de Baco, e aprender primeiro o segredo de comer o pão e de beber o vinho. De fato, o iniciado nesses

³³⁵ Ibid., §166. (Werke, 3, p. 137)

mistérios não só chega à dúvida do ser das coisas sensíveis, mas até ao seu desespero. O iniciado, consoma, de uma parte, o aniquilamento dessas coisas, e, de outra, vê-las consumarem seu aniquilamento. Nem mesmo os animais estão excluídos dessa sabedoria, mas antes, se mostram iniciados no seu mais profundo; pois não ficam diante das coisas sensíveis como em si *essentes*, mas desesperando dessa realidade, e na plena certeza de seu nada, as agarram sem mais e as consomem. E a natureza toda celebra como eles esses mistérios revelados, que ensinam qual é a verdade das coisas sensíveis³³⁶.

O que Hegel afirma aqui é que o puro ato do ser vivo de consumir a realidade exterior é o de se colocar como uma *consciência de si*, um negativo que ao se alimentar nega a realidade daquele “objeto real externo” e o mostra assim, diante da essência abstrata da vida que o consumiu, como um nada. O simples ato de um animal se alimentar demonstra sua essência negativa como consciência-de-si e, ao mesmo tempo, o caráter inessencial dos objetos exteriores diante da potência negativa do ser vivo. Ao comentar o cristianismo no capítulo sobre a *consciência infeliz*, Hegel faz uma breve digressão e afirma expressamente que “nas funções animais, a consciência é cônica de si como este singular efetivo”³³⁷. Nos animais podemos ver claramente essa consciência de si como espécie de intuição de si mesmo em oposição ao outro. Um peixe beta colocado num aquário em que há um espelho, por exemplo, ele tem a “certeza de si mesmo” encarnada em seu corpo e, percebendo o reflexo como um diferente, ele o ataca, e isso mostra por um lado sua identificação consigo mesmo (sua consciência-de-si) e, do outro, que esse reflexo está também dentro de sua consciência, já que ele aparece para o beta por meio de seus sentidos. A distância de sua *consciência de si* para sua *consciência* é marcante como nos animais menos desenvolvidos, pois o beta não se reconhece no espelho e assim mantêm seus dois momentos – que são internos a ele mesmo - como radicalmente separados.

Estes dois polos, *consciência* e *consciência de si* são como opostos dentro da própria consciência como um todo, que por um lado percebe o mundo dos objetos e por outro percebe a si própria como esse *negativo*. Hegel divide a parte sobre a consciência na *Fenomenologia do Espírito* entre três capítulos: o primeiro, que trata da “certeza sensível” (essa espécie de certeza da realidade externa); o segundo, sobre a percepção (o que nos passam nossos sentidos), e; o terceiro, que trata do entendimento (no sentido linguístico moderno). A consciência assim se define por ser o “saber de um Outro” enquanto a consciência de si é o “saber de si mesmo”, que então mostra como os

³³⁶ Ibid., §109. (Werke, 3, p. 91)

³³⁷ Ibid., §225. (Werke, 3, p. 174)

momentos da consciência “já não estão como essências”, mas vinculados a um saber de si mesmo, como afirma Hegel:

Se consideramos essa nova figura do saber - o saber de si mesmo - em relação com a precedente - o saber de um Outro [consciência, que conhece coisas diferentes] - sem dúvida, que este último desvaneceu; mas seus momentos foram ao mesmo tempo conservados; a perda consiste em que estes momentos aqui estão presentes como são em si. O ser Visado [da certeza sensível], a singularidade e a universalidade - a ela oposta - da percepção, assim como o interior vazio do entendimento, já não estão como essências, mas como momentos da consciência-de-si; quer dizer, como abstrações ou diferenças que ao mesmo tempo para a consciência são nulas ou não são diferenças nenhuma, mas essências puramente evanescentes. Assim, o que parece perdido é apenas o momento-principal, isto é, o subsistir simples e independente para a consciência. De fato, porém, a consciência-de-si é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do ser-Outro. Como consciência-de-si é movimento; mas quando diferencia de si apenas a si mesma enquanto si mesma, então para ela a diferença é imediatamente suprassumida, como um ser-outro. A diferença não é; e a consciência-de-si é apenas a tautologia sem movimento do "Eu sou Eu". Enquanto para ela a diferença não tem também a figura do ser, não é consciência-de-si.³³⁸

Ora, o saber das coisas externas diferentes “desvaneceu”, mas “seus momentos foram ao mesmo tempo conservados” e assim, no entanto, Hegel diz que “a perda consiste em que estes momentos aqui estão presentes como são em si”: que perda seria essa que não é perda nenhuma, já que mesmo se perdendo os momentos estão presentes “como são em si”? A única coisa que se perde é a abstração unilateral de considerar uma consciência que exista sem consciência de si. Como vimos desde as mais simples formas de vida, como uma ameba, há algum nível de intencionalidade, de intuição de si mesmo em oposição ao outro que lhe aparece. *Não existe consciência sem consciência de si*, nem vida animal sem elas, os momentos na *Fenomenologia* são expostos primeiramente separados, mas só se entra na “terra pátria da verdade”³³⁹ quando se pode reunir novamente aquelas abstrações destacadas para fins de exposição (da consciência) com a intuição de si mesmo que todo animal tem (consciência de si). Como Hegel diz, “com aquele primeiro momento, a consciência-de-si é como consciência e para ela é mantida toda a extensão do mundo sensível; mas ao mesmo tempo, só como referida ao segundo momento, a unidade da consciência-de-si consigo mesma”³⁴⁰. A divisão entre a unidade interior e as diferenças que proliferam na superfície, como apontamos com Foucault, retorna aqui de maneira duplicada: a consciência de si é esse sentimento

³³⁸ Ibid., §167. (Werke, 3, p. 138)

³³⁹ Ibid. (Werke, 3, p. 138)

³⁴⁰ Ibid. (Werke, 3, p. 138)

íntimo da identidade consigo mesmo, da unidade geral que reúne para si todas as diferenças exteriores que aparecem por meio da consciência (diferenças do mundo exterior recolhidas pela certeza sensível, percepção e entendimento), ao mesmo tempo que essa própria dualidade ainda é o lado interno, já tudo se passa no ‘cérebro’ do animal. Essa dualidade interna é expressão duplicada da dualidade entre interior e exterior. Chama atenção em Hegel esse conceito de *consciência de si*, central na *Fenomenologia*, mas que não aparece nos pensadores anteriores e que não foi continuado pelos filósofos posteriores. Que grande necessidade Hegel via nesse conceito? Aqui não nos cabe expor a necessidade desse conceito em relação à consciência, que recoloca o problema da história humana e da “meta” rumo ao “saber absoluto”, mas tão somente dizer essa necessidade em relação ao que já foi aqui apresentado.

No começo deste trabalho apresentamos alguns relatos coletados por Aristóteles no *De Anima*, bem como sua análise sobre eles no que tange a relação da vida com o conhecer. Indicamos que para Hegel o *especulativo* depende de reunir todos estes diferentes relatos e evidências que se apresentam e do confrontar deles, depurar o conceito da coisa. Ora, já se mostrou também como para Hegel esse procedimento especulativo implica não apenas em acolher os argumentos gregos sobre a possibilidade do conhecimento, mas também em considerar o que lá apareceu a idéia da vida como fim em si mesmo, fatores que devem ser colocados em conjunto com tudo o mais a que o suábio teve acesso no século XIX. Parece-nos que a formulação do conceito de *consciência de si* em oposição à *consciência* tem essa finalidade, a de tornar possível uma articulação destas coisas diferentes em conjunto. Aqui praticamente todas as opiniões dos pré-socráticos que expusemos podem ser acolhidas como expressão de uma verdade parcial, ao mesmo tempo em que se repele sua unilateralidade. Assim a questão de ser possível se conhecer o semelhante pelo semelhante ou o dessemelhante pelo dessemelhante, a afirmação de Anaxágoras de que “o entendimento (*noûs*) é impassível e que nada tem em comum com qualquer outra coisa”³⁴¹, bem como no que Aristóteles dele se aproxima ao postular o entendimento (*noûs*) como diferente de tudo, mas ao mesmo tempo proceder como se esse estivesse em unidade com a vida, estão todas ‘resolvidas’ no enunciado hegeliano de que a consciência de si é unidade para a qual é infinita a unidade das diferenças, enquanto a vida é apenas essa unidade mesma.

³⁴¹ ARISTÓTELES, 2010, p. 41.

A vida se constitui de uma pluralidade de diferenças, e se desdobra na consciência de si, capaz de infinitamente conhecer essas diferenças. Por um lado conhece *as diferenças como algo semelhante* porque estas diferenças já penetraram na composição da estrutura mínima vital, por outro, justamente por essa consciência de si se intuir como *unidade* viva ela é *dessemelhante das diferenças*. A vida é a unidade e a consciência de si é a intuição de si como essa unidade, e assim uma é ao mesmo tempo a outra (pois também, como vimos, a vida animal sempre pressupõe certa consciência de si), mas são ao mesmo tempo momentos diferentes. A confusão entre *vida* e *noûs* em Aristóteles e em Anaxágoras remete para essa complicada relação entre a intuição de si mesmo e a faculdade mínima do conhecer o exterior, que estão diante da estrutura mínima da vida. Essa *identidade na diferença* ou *diferença na identidade* é que a dialética visa tornar conceitualizável. A divisão entre *consciência de si* e *consciência* recoloca esse problema do conhecimento animal que permanecia confusa no *noûs*, diferenciando o *conhecer de si* que se relaciona mais intimamente com a unidade da vida, do *conhecer do Outro*, relacionado com os sentidos e por meio deles com as diferenças exteriores. Mostra que na individualidade animal há um pólo do *noûs* que corresponde ao *lado interno*, a *unidade da vida*, e outro que corresponde ao *lado externo*, às *diferenças sensíveis*, e ambos estão no interior da vida mesma. Hegel no prefácio da *Fenomenologia* coloca a questão da seguinte maneira:

Por este motivo em geral, que a substância é nela mesma sujeito, como acima foi dito, todo o seu conteúdo é sua própria reflexão sobre si. O subsistir ou a substância de um ser-aí é a igualdade-consigo mesmo, já que sua desigualdade consigo seria sua dissolução. Porém a igualdade-consigo-mesmo é a pura abstração; mas esta é o *pensar*. Quando digo: *qualidade*, digo a determinidade simples; por meio da qualidade, um ser-aí é diferente de um outro, ou seja, é um ser-aí; é para si mesmo ou subsiste por meio dessa simplicidade consigo mesmo. Mas por isso é essencialmente o *pensamento*. Aqui se conceitua que o ser é pensar; aqui incide a intuição que trata de evitar o discurso - habitual e carente-de-conceito - da identidade entre o pensar e o ser. Ora, uma vez que o subsistir do ser-aí é a igualdade-consigo-mesmo ou a pura abstração, ele é a abstração de si por si mesmo, ou é sua desigualdade consigo e sua dissolução - sua própria interioridade e sua retomada em si mesmo - seu vir-a-ser. Devido a essa natureza do essente, e à medida que o essente tem tal natureza para o saber, este não é uma atividade que manipule o conteúdo como algo estranho, nem é a reflexão sobre si, partindo do conteúdo. A ciência não é um certo idealismo que se introduziu em lugar do dogmatismo *da afirmação*, como o *dogmatismo da asseveração* ou *dogmatismo da certeza de si mesmo*. Mas, enquanto o saber vê seu conteúdo retornar à sua própria interioridade, é antes sua atividade que nele está imersa, por ser tal atividade o Si imanente do conteúdo; ela ao mesmo tempo retorna. a si, pois é a pura igualdade-consigo-mesma no ser-outro. Assim, a atividade do saber é a astúcia que, parecendo subtrair-se à

atividade, vê como a determinidade e sua vida concreta constituem um agir que se dissolve e se faz um momento do todo; justamente onde acredita ocupar-se de sua própria conservação e de seu interesse particular³⁴².

Ao comentar o parágrafo acima no seguinte, Hegel diz que “apresentamos acima a significação do entendimento do lado da consciência-de-si da substância”³⁴³, ou seja, ele expressamente declara tratar do entendimento como um geral, mas apenas do lado da consciência de si. Havia dito que “aqui se conceitua que o ser é pensar; aqui incide a intuição que trata de evitar o discurso – habitual e carente-de-conceito – da identidade entre o pensar e o ser”, ou seja, por um lado afirma a identidade entre ser e pensar, por outro diz ser um discurso carente de conceito. Esse tipo de formulação paradoxal deve ser lido como necessidade de afastar esse discurso fácil da relação entre ser e pensar, de tomá-la como algo conhecido, para então *desesperando* dessa relação a apreender em nível mais alto e só então verdadeiro: como vir a ser ou como movimento na qual o ser vivo por meio da intencionalidade (base sobre a qual o pensar será fundado) se coloca a si mesmo como seu fim. É assim que “a determinidade e sua vida concreta constituem um agir que se dissolve e se faz um momento do todo”. No parágrafo 55 Hegel então afirma que “por isso o ser-aí é o "nous" e foi como tal que Anaxágoras reconheceu primeiro a essência. Seus sucessores conceberam mais determinadamente a natureza do ser-aí como "eidos" ou "idea", isto é, universalidade determinada, espécie”. Ele então retoma a formulação do *devoir* entre identidade e diferença que colocou no parágrafo anterior, dizendo que “o ser-aí é pensamento simples: o "nous", a simplicidade, é a substância. Graças à sua simplicidade e igualdade-consigo-mesma, a substância aparece como firme e estável”, mas que “essa igualdade-consigo-mesma é também negatividade, e por isso aquele ser-aí fixo procede à sua própria dissolução” e então arremata que “a inteligibilidade é, desse modo, um vir-a-ser; e enquanto é esse vir-a-ser, é a racionalidade”³⁴⁴. A vida ou ser aí está referenciado nessa intencionalidade que é a base do racional, ela se coloca como fim para si mesma e por outro lado diferencia a si mesma do resto que aparece por meio dos seus sentidos.

A noção de consciência de si retira a determinação dessa intuição de si de um estágio da consciência que só apareceria no humano, coloca a “verdade” então como algo que não é meramente da razão, mas que está encarnada no vivente (mesmo nos animais), é por ele intuída e desenvolvida como sua própria *intencionalidade* que

³⁴² HEGEL, 2011a, §54. (Werke, 3, p. 53-54)

³⁴³ Ibid., §55. (Werke, 3, p. 54)

³⁴⁴ Ibid. (Werke, 3, p. 54)

organiza e domina a matéria. Esse vazio constitutivo de uma unidade que se autorreferencia muito antes de poder conceber é a base mais profunda que vai permitir o desenvolvimento do *Eu*, do sujeito como *forma pura da abstração*, como *pura negatividade*.

d. IV – oposição consciência x consciência de si como causa do *desejo*: diferença ‘evolutiva’ do desejo por objetos, pela vida e pela consciência de si.

Coloquemos no centro da análise agora a divisão entre consciência de si e consciência, que permite de maneira determinada entender isso que Hegel chama de *desejo*. Estes dois lados, *consciência* e *consciência de si*, estão dentro do próprio animal, formando juntos a unidade de sua consciência em sentido mais amplo. Ele, no entanto, como o peixe beta, separa os dois; diferencia o mundo ao seu redor que seus sentidos lhe apresentam do sentimento de si mesmo. Ambos estão dentro do próprio animal, são uma unidade já que o que lhe chegou de fora só pode ter chegado por meio de algum órgão sensorial, mas essa unidade ainda não é *para o ser vivente*. É por isso que Hegel diz que “essa unidade [entre consciência e consciência de si] deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência-de-si é *desejo*, em geral”³⁴⁵.

Essas duas coisas que aparecem como separadas dentro da consciência – a intuição de si e as diferenças do mundo circundante –, devem, para ele, se tornar uma unidade. Isso deve ser compreendido inicialmente num sentido simples, como a vontade de suprasumir o que lhe aparece, como *desejo* que se dá em face daquilo que seus sentidos lhe passam. Hegel diz então que “A consciência-de-si que pura e simplesmente é para si, e que marca imediatamente seu objeto com o caráter do negativo; ou que é, de início, desejo – vai fazer pois a experiência da independência desse objeto”³⁴⁶. Essa consciência de si simples “que pura e simplesmente é para si” e que assim vemos em animais ou em bebês, vai fazer a experiência de que estes objetos que lhe aparecem como algo diferente de si – e que são a fonte de sua satisfação –, são independentes dela, como a criança que com o tempo percebe que sua satisfação está no seio da mãe, que nem sempre está presente. Nessa experiência ela descobrirá que esse objeto exterior

³⁴⁵ Ibid., §167. (Werke, 3, p. 139)

³⁴⁶ Ibid., §168. (Werke, 3, p. 139-140)

não simplesmente é acessível aos sentidos, mas que *ele tem dentro de si o conceito*, a finalidade interna para ele mesmo e com isso sua própria intenção. Hegel assim afirma que “o que a consciência-de-si diferencia de si como essente não tem apenas, enquanto é posto como essente, o modo da certeza sensível e da percepção, mas é também Ser refletido sobre si; o objeto do desejo imediato é um ser vivo”³⁴⁷. O desejo não recai apenas sobre um objeto inanimado, antes agora o que capta sua atenção é justamente outros seres vivos independentes, dos quais a consciência de si desejante depende para se alimentar e se reproduzir. Como Hegel enuncia mais à frente:

a consciência de si é certa de si mesma, somente através do suprasumir 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 certeza³⁴⁸

Isso implica que a verdade é o ser vivo mesmo e não os objetos que ele consome, que muitos (os materialistas) considerariam ser o próprio essente. A inessencialidade do que não tem em si a contradição e assim não é propriamente vivente salta aqui aos olhos, ao mesmo tempo em que a essencialidade da vida é ressaltada. Nesse desenvolver a consciência de si agora vai deixar de ser animal e adquirir seu acabamento humano:

A figura diferente, apenas viva, suprasume 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 viva³⁴⁹.

Nos animais a independência está ligada ao processo de vida, determinada pela própria unidade orgânica. Nos humanos, onde a consciência de si finalmente encontra seu acabamento, seu objeto não recai mais apenas no ser vivo, mas procura justamente outra consciência de si. O interesse humano não é um interesse por outras pessoas diretamente como *coisas*, mas justamente o interesse por essa fluidez negativa que é outra consciência de si. O objeto do desejo não é mais o corpo exterior, mas deseja-se o desejo do Outro, e para isso é necessário haver uma comunidade de consciências de si. Aqui já ultrapassamos a esfera da vida e adentramos no *Espírito*.

É uma consciência-de-si para uma consciência-de-si. E somente assim ela é, de fato: pois só assim vem-a-ser para ela a unidade de si mesma em seu ser-

³⁴⁷ Ibid. (Werke, 3. P. 139)

³⁴⁸ Ibid., §174. (Werke, 3. P. 143)

³⁴⁹ Ibid., §176. (Werke, 3. P. 144)

outro. O Eu, que é objeto de seu conceito, não é de fato objeto. Porém o objeto do desejo e só independente por ser a substância universal indestrutível, a fluida essência igual-a-si-mesma. Quando a consciência-de-si é o objeto, é tanto Eu quanto objeto. Para nós, portanto, já está presente o conceito do espírito³⁵⁰.

³⁵⁰ Ibid., §177. (Werke, 3. P. 144-145)

Cap. 3 – CONCLUSÕES A PARTIR DA ANÁLISE HEGELIANA DA VIDA.

Até agora perseguimos a concepção que Hegel faz da vida como conceito ou ideia, buscando esclarecer essas complicadas passagens que, a despeito da pouca atenção que despertaram, dominam parte substancial de sua obra. Mostramos como a *Fenomenologia do Espírito* e na *Lógica*, geralmente entendidos como seus dois principais trabalhos, a noção de totalidade depende da análise que se faz da vida como “coisa em si”, e que coloca *em relação ao início*³⁵¹ a especulatividade máxima: tudo que é analisado tem que ser levando-se em consideração essa estrutura do conceito existente antes do espírito (ainda que do ponto de vista de quem conhece, o *post festum*, essa anterioridade não exista). Antes de, no entanto, progredirmos para o *Espírito*, cabe-nos aqui traçar algumas conclusões e demonstrar a falta que a compreensão da vida como conceito ou ideia faz para a absorção da teoria hegeliana, como veremos a partir da crítica ao Theodor Adorno dos *Três Estudos Sobre Hegel*. Após essa crítica veremos uma espécie de confluência entre a forma da linguagem e a da vida a partir das análises de Gerárd Lebrun e George Canguilhem, que já indicam a passagem ao reino do espírito como pressuposta na totalidade da análise da vida.

Antes de adentrarmos nessa crítica, no entanto, convém retomarmos alguns pontos principais da exposição feita anteriormente, colocando-os já na forma de resultado, e comparando-o com o conceito marxista de *abstração real*. Para isso lançaremos mão de nossas próprias palavras, muito mais próximas do costume marxista de tratar a coisa como objeto do que o linguajar hegeliano.

a) conclusão geral sobre a vida em Hegel, sua estrutura de *abstração real* que é a forma inicial de toda lógica e o problema da análise da mercadoria diante do Sujeito.

³⁵¹ Em *relação ao fim*, no sentido de ser o outro extremo, o ponto máximo aparece como o *Saber Absoluto*.

Está dada na vida a estrutura de interior e exterior por meio da qual a abstração reúne em seu movimento como *momentos* os elementos corpóreos dos quais ao mesmo tempo se diferencia. Pode-se olhar a vida como sendo mero efeito da reunião destes elementos, como geralmente faz o senso comum que tenta entender quais combinações elementares podem superar a determinação inorgânica e gerar a orgânica, ao mesmo tempo em que continua a considerar o elemento essencial sendo a pura matéria desprovida de vida. Procuram assim como fundamento da vida justamente o que na vida não é vivo, ou seja, tentam entender a forma geral pelos particulares, seus elementos materiais, e perdem assim o momento milagroso da superação dos particulares por meio de um universal, a vida em si, pelo qual uma nova qualidade é criada na figura da singularidade, o ser vivo existente. Esta forma de pensamento puramente analítico guarda similaridade formal com o individualismo metodológico na análise dos fenômenos sociais ou mesmo na neurociência. Não conseguem conceber que o todo é maior do que a soma das partes e que seu núcleo é um *negativo* e, portanto, uma *abstração*, justamente por não ser nenhum dos diferentes elementos positivos que a compõe, mas apenas o destilado de cada um em sua relação, a forma abstraída de todos como universal que é ao mesmo tempo assim, a singularidade *para si mesma*.

O surgimento da vida, mesmo que possa um dia ser reproduzido em laboratório com dada combinação de elementos, nunca tornará a vida algo acessório revelando os elementos materiais que a compõe como algo essencial, antes ela ressignifica retroativamente o que seriam aqueles elementos, coloca eles como sua base material e desencadeia uma dinâmica que os reúne e os determina como funções visando alcançar o fim que *é ela mesma para ela mesma*, como unidade do diverso que a compõe. Os objetos externos, tidos por muitos como *essentes*, se revelam como algo que está subordinado à vida, à unidade que os devora e os organiza, primeiro como o próprio corpo, depois como construção do mundo pelo sujeito. Se o que consideramos é a vida, então os dois lados, matéria e abstração, devem ser vistos como partes da mesma essência que é em si cindida, pois caso consideremos apenas a matéria como sua essência, recaímos não mais no conceito de vida, mas retornamos para o inorgânico. O abstrato ou imaterial, antes entendido como algo puramente imaginado, agora é tido como *efetivo*, mesmo antes de qualquer pensamento poder analisá-lo. A dificuldade toda da dialética se encontra já dada neste nível, pois para muitos pode parecer que representar uma coisa a partir de dois elementos mutuamente excludentes, o que é

propriamente uma contradição, revela apenas falta de correção da análise. Consideramos, no entanto, que esta contradição constitutiva é anterior à análise e que a análise só pode se manter coerente e assim apresentar um sentido se a contradição for, assim como a abstração, apreendida como *efetiva*, como contradição da coisa mesma (no caso a vida), que é anterior ao pensamento que a analisa. A vida ao ter sua finalidade colocada *para si mesma* é em si o *conceito efetivo*, é um universal que (como na apreensão comum de ‘conceito’) designa uma generalidade que tem significado imediato para si. Na sua *intencionalidade* que pode ser também meramente *animal* gera efeitos variados na matéria, antes mesmo de poder se explicar para si. Em sua reprodução forma um novo conceito (se enfocarmos o vivente) ou transmite a si mesma (se o foco é a vida) como códigos da cadeia de DNA que organiza um novo corpo a partir do mundo inorgânico. Importa assim conceber a vida como abstração que a partir de seu núcleo vazio (puramente negativo e imaterial como uma linguagem ou código) organiza a matéria, não como erro do pensamento, mas como uma espécie de *abstração real*. Essa noção forjada por Alfred Sohn-Rethel para exprimir a qualidade própria da forma mercadoria, um *sensível suprassensível*, uma abstração que não é algo meramente do pensamento, mas sim *efetiva*, é em seus contornos gerais também adequada para descrever esse caráter suprassensível da vida, pois como o descreve Sohn-Rethel:

A origem da abstração-mercadoria se encontra, segundo a determinação de Marx, em uma esfera que escapa completamente à linguagem conceitual do pensamento metafísico. Esta nos refere das coisas à consciência e da consciência às coisas: não existe uma terceira opção. Ao contrário, a relação social que é derivada da abstração valor não entra nesta dicotomia de coisas e da consciência: no quadro dos conceitos tradicionais, o fenômeno da abstração mercadoria é um absurdo, alguma coisa que, simplesmente, não pode existir. Ela se trata como Marx a determina, de um processo espaço-temporal e de natureza causal. Contudo, seu resultado é uma abstração, é dizer, um efeito de natureza conceitual. Entre o mundo espaço-temporal das coisas e o mundo ideal dos conceitos, o pensamento metafísico não tolera nenhum elemento comum – estas são esferas separadas de maneira antinômica.³⁵²

A análise da vida efetuada por Hegel revela também uma “3ª opção”, algo que não é pura matéria e nem pura abstração, que também aparece como processo espaço-temporal ao mesmo tempo em que tem em seu interior a forma eterna do conceito. Em outra parte Sohn-Rethel acentua a ideia de se compreender o dinheiro como essa imaterialidade imperecível, ao menos desde a cunhagem das primeiras moedas:

³⁵² SOHN-RETHEL, Alfred. *La Pensée. Marchandise*. Broissieux: Éditions du Croquant, 2010. p. 52. Tradução livre do francês.

a distinção daquela objetividade, igualmente tão real, mas fisicamente imutável, para a qual atua o dinheiro como titular de função e na qual "não entra nenhum átomo de matéria natural" [conforme determina Marx]. Para esta matéria imaterial, precisamente não-empírica, da qual o dinheiro amoeado virtualmente deveria ser feito, pode-se manifestamente dar uma representação genuína só fora ou além do campo conjunto da matéria natural e da empiria da percepção; em outras palavras: só na forma do conceito não empírico ou "puro". E isso é o caso não somente da restituição idêntica da matéria-moeda, mas também da representação adequada de todos os componentes da abstração real, representação que forma a parte essencial daquilo que Marx denomina "objetividade-valor"³⁵³

Ora, a vida revelou-se na análise precedente como essa matéria imperecível no sentido de ser *infinita*, de se passar adiante para a prole, de repor infinitamente a si mesma como seu próprio fim, e poder ser definida em sua simplicidade ideal apenas a partir do número, uma determinidade indeterminada. Esse interior se apresenta assim também como "conceito puro", sendo ao mesmo tempo a base da objetividade, no sentido de esse 'conceito vivo', para usar uma definição hegeliana, organizar a matéria e também permitir a partir de seu desenvolvimento no humano, ser a base da capacidade de conceber (conceber os conceitos subjetivos em nossa cabeça). Há diferenças marcantes entre conceber a vida e a mercadoria como abstração real, como por exemplo, a finalidade interna própria da primeira diante da constituição social da segunda. Aqui, no entanto, importa perceber as identidades entre as duas formas, em especial as que permitem caracterizar ambos os processos como uma estrutura de conceito puro que controla a matéria. Sohn-Rethel, entretanto, julgava que essa estrutura de abstração real era algo exclusivo da mercadoria e assim, ao analisar os gregos em suas primeiras formulações filosóficas, não consegue perceber que seu objeto imediato de análise era, como ficou patente em Aristóteles, a própria vida. É o que ele dá notícia em sua análise da formulação da noção de uno por Parmênides:

O primeiro a encontrar para esse elemento da abstração real um conceito apropriado (contudo, sem a mínima suspeita de para o que seu conceito respondia e o que o teria tornado necessário para ele) foi Parmênides com seu conceito ontológico do Ser. Ele diz que a coisa real não é sua aparição sensível, mas é só e unicamente o Uno (...) . Dele não há nada a afirmar, a não ser que ele é completo em si, enche o espaço e o tempo complementemente, é inalterável, indivisível e imóvel; e que ele não pode passar nem também ter tido origem. O pensamento desse conceito é uma evidente unilateralização e

³⁵³ SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho Espiritual e Corporal*: para a epistemologia da história ocidental. Tradução de Cesare Giuseppe Galvan - "Geistige und Körperliche Arbeit: Epistemologie der abendlandischen Geschichte". Bremen: Stiftung für Philosophie, 1989, p. 35. Disponível em <https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/sohn-rethel-1.pdf>. Acesso em fevereiro de 2018.

uma absolutização ontológica da natureza do dinheiro nele identificada. Com isso são excluídas outras propriedades igualmente essenciais da mesma materialidade, as quais mais tarde outros pensadores tiveram que fazer valer. Sobre isso teremos ainda que falar. O que precisa ser sublinhado aqui é que nem Parménides nem qualquer outro dos fundadores da filosofia grega clássica atribui a si mesmo as abstrações que ela expressa em conceitos, no sentido de que ela teria sido construída subindo da percepção múltipla dada até graus mais elevados de generalidade. Nenhum deles legitima seus conceitos fundamentais por uma representação de um tal processo constitutivo. As abstrações que servem de base aos conceitos são totalmente de outro molde, e eles encontram-se lá prontos sem qualquer dedução. Eles tiveram lugar alhures e por caminhos distintos daquele do pensamento. Assim, por exemplo, Parménides descreve, no Proêmio alegórico que ele antepõe para os leitores, como ele, alcançando no vagão da filha de Helios a morada de Dike, a deusa do Direito, para lá da articulação de dia e noite tinha alcançado o conceito de único Real, e precisamente com a admoção explícita: "Só com a razão deves tu ponderar este ensinamento muitas vezes provado, que eu irei te dizer." Sem que o conceito do *t o w n*, portanto seja uma obra de seu pensamento, ele é igualmente ponto de partida de um pensamento fundamentado em conclusões da razão. O fundamento é o talento do pensamento conceptual com a dialética da verdade e não verdade segundo critérios conceituais de necessidade interna lógica ou de contraditoriedade. Parménides argumenta: "O pensamento e aquilo sobre o qual é o pensamento, são o mesmo. Pois tu não encontras o Pensar sem o Ser, no qual ele se expressa; pois nada é e nada será fora do pensamento." "Este é o pensamento principal", acrescenta Hegel. De fato, Hegel encontra em Parménides a fundamentação de seu próprio ontologismo conceptual³⁵⁴.

Sohn-Rethel enfatiza que os conceitos filosóficos são formulados pelos filósofos a partir de sua constituição em "outro lugar" e, em sua análise histórica, localiza esse "outro lugar" no mercado, o único que lhe parecia possível. O fato de sua análise ser totalmente conduzida de maneira histórica faz com que perceba que esse tipo de pensamento de um uno indestrutível só pode ser formulado quando o mercado se desenvolve a ponto de todas as coisas materialmente diferentes, os valores de uso, encontrarem agora sua identidade na forma de valor, a qual identifica entre si todas as diferentes *qualidades* materiais e só as diferencia como *quantidades* abstratas. O processo de cunhagem de moedas mostra que o que no princípio valia por seu peso em material precioso pouco a pouco é substituído por uma forma mais abstrata, o valor designado pela autoridade que a cunhou pouco importando o material de que é feita. A matéria como referência de valor é substituída pela garantia simbólica da autoridade, algo de puramente conceitual. O mérito de Sohn-Rethel aqui é evidente e não nos parece ser possível abandonar essa relação que ele estabelece entre a forma dinheiro e a forma do pensamento que trabalha com conceitos da razão pura, relação que nesse trabalho ainda será devidamente apresentada. Importa agora, no entanto, apontar para o

³⁵⁴ Ibid., p. 36-37.

que permaneceu oculto para ele nessa análise, apesar de ter passado por debaixo dos olhos. Como se vê no fim da citação acima, Sohn-Rethel estava bem ciente de que estas passagens de Parmênides (que encontram similares na filosofia grega e em especial em Aristóteles³⁵⁵) formam algo de muito importante para a teoria de Hegel. Sohn-Rethel não percebe, entretanto, que quando Parmênides diz que "O pensamento e aquilo sobre o qual é o pensamento, são o mesmo. Pois tu não encontras o Pensar sem o Ser, no qual ele se expressa; pois nada é e nada será fora do pensamento", o que está em jogo e é o objeto direto da análise é a própria vida (como procuramos extensamente demonstrar seguindo os passos de Hegel, Kant, bem como Aristóteles e seus antecessores) sobre a qual o pensamento está fundado e que, por outro lado, só pode ser acessada por meio do pensar. Vimos como esse tema era central para a filosofia grega, como ele aparece novamente em algumas das passagens mais conturbadas de Kant, bem como constitui uma das bases fundamentais – ainda que constantemente ignorada – da teoria hegeliana. A análise da vida não pode assim ser apressadamente descartada como mero idealismo ou como mera apreensão mistificada a partir da forma do dinheiro. Por outro lado, não se pode fechar os olhos para a relação histórica entre a mercadoria e a capacidade de formular conceitos, como esta primeiramente apareceu na Grécia antiga. É necessário então conceber a abstração real da vida como tendo vindo antes, mas que, apenas por meio do dinheiro e do desenvolvimento do pensamento racional que a ele está atrelado, como veremos, pôde ser conceitualizada dessa forma pura. Não é necessário descartar nem a análise da vida, nem a da faculdade de formulação teórica separada da empiria a partir do dinheiro, mas apenas entender sua relação no sentido de que a forma mais determinada do conhecer que surgiu por meio da mercadoria refletia a possibilidade de conceitualizar uma estrutura que estava dada antes no interior de cada ser vivo. Assim as indicações ‘metodológicas’ de Hegel em sua Lógica, que foram seguidas por Marx em o Capital (como discutimos no capítulo 4), parecem tomar um sentido ainda mais determinado, inclusive em relação ao impasse kantiano entre as formas de teleologia. É

³⁵⁵ “nem ele nem algum outro dos filósofos formou seus conceitos universais fundamentais por atividade própria de abstração. A abstração ocorreu alhures e é dada aos pensadores em forma aproximadamente pronta. Trata-se de uma outra classe de conceito como os conceitos de gênero introduzidos por Aristóteles em sua lógica como exemplos didáticos da abstração. Por isso mesmo a indecifrabildade da origem daqueles conceitos e de sua absoluta abstração tem significação tão radical. Pois no caso de conceitos, que nenhures no mundo perceptível têm um apoio, que portanto não podem possuir sua verdade fora de si, mas somente dentro de si, o desconhecimento de sua origem torna seu entendimento um problema. A impenetrabilidade de sua origem torna a interpretação tarefa de exegese especulativa, com outras palavras tarefa da filosofia”. Ibid., p. 70.

que então se parte de uma abstração real que gera uma espécie de *finalidade interna*, dada já no ser vivo como intencionalidade de sua autorreprodução, e que em dado momento do desenvolvimento da vida serve de base para gerar o humano, com a capacidade de abstrair presente na linguagem. Essa capacidade de gerar a ordem simbólica, por sua vez, em dado momento de seu desenvolvimento espiritual histórico, gera uma espécie de *relação social* que opera como abstração real e que captura os desejos dos indivíduos colocando para eles uma *finalidade externa* na figura da *utilidade*: o capital como dinheiro em seu impulso de autorreprodução, já atuante mesmo nas suas ‘formas antediluvianas’, para utilizar uma expressão de Marx, que eram conhecidas dos gregos.

Conceber dessa maneira a relação da vida na análise de Hegel, com a da mercadoria na análise marxista, permite também resolver o problema do abismo que se abre entre a mercadoria e o sujeito. A corrente de pensamento crítica da mercadoria, ao analisar o sujeito, tem de trazer ou sua conceitualização como sujeito analisado como forma derivada da mercadoria (representada de maneira totalmente formal, como *homo economicus*, sujeito cognoscente kantiano ou como sujeito de direito) ou preencher essa lacuna com análise antropológica, o que bloqueia uma leitura imanente que a engoble em conjunto com a do fenômeno mercantil. Sohn-Rethel, por exemplo, ao tratar de “dinheiro e subjetividade” diz que:

Entendemos o conceito da subjetividade no sentido do sujeito do conhecimento. O pensamento do sujeito do conhecimento pressupõe uma espécie de autorreflexão, na qual o indivíduo "se" distingue como ser pensante de seu corpo e de tudo o que é material no espaço e se pensa como idêntico através do tempo, independentemente de alterações espaço-temporais, quer de seu corpo quer de outras coisas. A questão se o ser do "Eu" é suposto como substância imaterial ou como puro suporte de funções do pensamento, não joga papel nenhum para o nível de generalidade, na qual se encontra a pesquisa; antecipando nossa explicação da subjetividade, note-se que ela se relaciona com a substituíbilidade econômica da função do dinheiro com material monetário. Terminologicamente, pode-se denominar de "sujeito teórico" esse Eu que se distingue do corpo como ser pensante. Nossa explicação para seu surgimento histórico é, que o sujeito teórico surge da identificação do homem com o dinheiro. O sujeito teórico é o possuidor de dinheiro³⁵⁶.

Ora, essa “autorreflexão, na qual o indivíduo ‘se’ distingue como ser pensante de seu corpo e de tudo o que é material” não remete para algo que já existia muito antes de ser cunhada a primeira moeda? O simples fato de haver em uma linguagem primitiva a

³⁵⁶ Ibid., p. 119.

palavra “eu” e a colocar em diversos contextos, inclusive imaginativos, não importa nessa capacidade de se distinguir do restante do mundo material? Claro que a abstração do sujeito cognoscente não estava pronta antes de ser formulada na Grécia da circulação simples de mercadorias, mas isso que se formulou não surgiu do nada, antes deve apresentar conexão com o que veio antes e que já estava o tempo todo na base. Sohn-Rethel segue rumo ao seu ponto dizendo que “a questão se o ser do ‘Eu’ é suposto como substância imaterial ou como puro suporte de funções do pensamento, não joga papel nenhum para o nível de generalidade, na qual se encontra a pesquisa”, mas será que o aprofundamento nessa questão não o remeteria para a necessidade da distinção hegeliana entre consciência (categorias do pensamento ou a divisão das faculdades da alma) e consciência de si (sua intuição de si mesmo), que por sua vez implicaria em se entender essa oposição como desdobramento da unidade da vida?

Hegel afirma que “A mediação não é outra coisa senão a igualdade-consigo-mesmo semovente, ou a reflexão sobre si mesmo, o momento do Eu para-si-essente, a negatividade pura ou reduzida à sua pura abstração, o *simples vir-a-ser*”³⁵⁷, o que pode ser muito complicado de se entender, especialmente se se ignorar o conceito de vida. Isso pois o animal já é para ele mesmo essa igualdade consigo, essa memória que perdura como processo no qual o resto do mundo trazido pelos sentidos se diferencia, mas a intuição de si permanece como igual. A vida já é a mediação no animal das diferenças da natureza que ele organiza com seu metabolismo e com seu agir, enquanto o sujeito é a forma pura, socialmente lapidada, dessa negatividade. Tudo na realidade social depende dos sujeitos, o próprio mundo é construído em sua mediatização, por isso “o Eu, ou o vir-a-ser em geral - esse mediatizar -, justamente por causa de sua simplicidade, é a imediatez que vem-a-ser, e o imediato mesmo”³⁵⁸. Não há mercadoria sem sujeitos que troquem, seu próprio caráter de abstração real é mediatizado pelos sujeitos, ainda que de maneira inconsciente. De modo similar, por mais que a abstração gerada pelos sujeitos no mercado possa ter moldado a forma do pensamento puro, é necessário conceber que o sujeito como *suprassensível*, como negatividade pura que comunga do “sangue universal” que é a vida, veio antes da troca mercantil e está na própria base do processo de abstração implicado nessa.

³⁵⁷ HEGEL, 2011a, §21. (Werke, 3, P. 25)

³⁵⁸ Ibid. (Werke, 3, P. 25)

A vida em geral se comporta como diferenciação do restante do universo, como diferenciação do “fluido universal”, do “tranquilo desdobrar-se-em-leque das figuras”, que caracteriza o inorgânico. Ela surge se diferenciando do resto por meio de sua figuração, da reunião de dois opostos que mantém essa sua diferença e identidade no tempo, até se esvaír. Essa contradição é o seu motor e coloca para o vivente sua própria produção e reprodução como seu fim, bem como a estrutura mínima da dialética, o “ser para si de um Outro”. A totalidade em sua formação essencial é física e química, é o universo determinado pela causalidade inorgânica. As partes que negando esta totalidade e dela se separando se formam justamente por adquirir seu caráter diferenciado e contingente, imprimem com seu organismo – sua estrutura material orientada por uma dinâmica abstrata – uma nova estrutura de causalidade, uma diferença em relação ao todo que, no entanto, só é composta a partir dos elementos deste todo. A vida é uma diferenciação do todo *para si mesma*, e para se manter necessita consumir parte deste todo e isso, o fato dela se determinar como singular mantendo-se no todo do qual é parte, a coloca em movimento na busca de seu próprio fim destacado da causalidade presente no inorgânico. A incompletude daquilo que diferenciou do todo é seu *desejo*, que implica seu movimento no todo, sua necessidade de continuar em relação com ele é intuída como *falta*.

A vida introduz assim a primeira unidade formal, a primeira categoria, pois é um vácuo que em seu desdobrar reúne os elementos com os quais ela, no entanto, não se confunde. Seu todo antes permanece como abstração destes momentos determinados. Por isso para Hegel ela é o ponto de chegada da *Lógica*, a determinação mais concreta da existência que coloca o reino espiritual. Está dada a diferenciação entre abstrato e material como dois fatores componentes da própria vida. Por outro lado, está dada também a diferença entre interior e exterior, a figura dual em sua dinâmica abstrata interna com seus elementos reunidos de um lado, e a totalidade externa da qual se despregou e com a qual precisa se relacionar. A figura mínima da separação e da alienação também já estão dadas, são ambas a estrutura dual do mesmo processo pelo qual a figura se diferencia da totalidade ao mesmo tempo em que mantém sua relação com ela. Tem assim a figura pura da *identidade*, da unidade ao mesmo tempo em que a figura da *diferença* para o Outro. Nesse recolocar a todo tempo sua própria finalidade a vida tem a forma de um círculo e, diferentemente do corpo perecível e *finito* que é a matéria que ela organiza, a vida tem seu interior indeterminado, *infinito*, que pode

sempre se prolongar na prole e em novas espécies. E nesse processo dialético de se diferenciar identificando-se – nessa pura existência que se mantém e se desfaz – gera a figura básica do *tempo*, dá sua condição de existência ao se colocar como processo de organização da matéria, que por isso toma forma no *espaço*. No articular do indivíduo vivente já se vê a figura do *uno*, da vida como momento interno indiviso, e ao mesmo tempo o *múltiplo*, como membros, órgãos, e toda a multiplicidade de diferenças que compõe o corpo. É assim para Hegel a própria *contradição em processo*, a forma mais pura e simples da lógica que é o *ser para si de um Outro*, o diferenciar do Universo indiferenciável, que assim o é porque mesmo se diferenciando continua a dele fazer parte.

É sobre essa base mínima vivente, que já é *em si e para si* o conceito (*em si* pois ela como abstração que organiza a matéria tem a forma abstrata de um conceito e *para si* pois ela tem *em si mesma* o *desejo e intencionalidade* bases do conceituar), que se fundará o Sujeito. Isso implica que pensar o sujeito para Hegel tem sempre que ser feito compreendendo a noção de um conceito que vem antes, uma estrutura de abstração que já está na base da vida e que tem significação antes de poder sequer desenvolver o pensamento conceitual. Para Hegel sem essa abstração anterior não existiria sequer o pensamento, simplesmente porque apenas seres vivos que tem em si essa estrutura conceitual (sua alma, ou como quiser se chamar esse lado imaterial da existência), é que *podem* desenvolvê-lo. A vida é a própria potência do pensamento, e aqui já se torna perceptível a infantilidade das previsões e teorias que afirmam a possibilidade de construir uma consciência como uma pura repetição de códigos sem qualquer *negativo*. No ser vivo o conceito é o negativo, é a unidade da vida enquanto o positivo é o corpo, as diferenças da matéria que é organizada; na matéria inorgânica, pelo contrário, o conceito tem sempre que ser colocado de fora por alguém que conceba, é algo em que não habita uma *alma*, e que assim não tem *em si e para si* sua própria significação.

b) crítica a Adorno dos *Três Estudos Sobre Hegel*

A partir de toda a análise precedente, que buscou seguir os passos de Hegel em sua determinação da vida como conceito ou ideia, nos debruçemos agora sobre as concepções de Adorno em seus *Três Estudos Sobre Hegel*. Em seu *Skoteinos*, após caracterizar a particularidade do idealismo alemão, Adorno afirma que “em Hegel, a

necessidade de unificação progressiva ressoa também como a necessidade de uma reconciliação, que por sua vez é obstruída pela totalidade desde que logrou aquela verdade antecipada entusiasticamente por Hegel no conceito³⁵⁹. Adorno parece aqui fazer uma crítica (como se tornará claro pelo conjunto de passagens) de certa antecipação da totalidade no conceito que obstruiria a reconciliação, obstruiria assim a possibilidade de reconciliar porque essa reconciliação já estaria por Hegel *pressuposta como unidade no conceito*. Imediatamente após a passagem citada, ele prossegue:

Reconhecer o motivo da crítica da ciência: de que o mais próximo, de que a certeza imediata do sujeito individual, não seria fundamento da verdade, absolutamente certeza, “imediato”; para isso não se necessita de modo algum do conceito especulativo. A consciência pessoal do indivíduo, cujo nexa a teoria do conhecimento tradicional analisa, pode ser enxergada como ilusão. Não apenas seu detentor deve a existência e reprodução da vida à sociedade, mas tudo aquilo através do qual ele se constitui especificamente como cognoscente, isto é, a universalidade lógica, a qual subjuga seu pensamento, é, tal como sobretudo a escola de Durkheim provou, produto da natureza social³⁶⁰.

Aqui reaparece o problema que examinamos no capítulo quarto desta parte do trabalho a partir da distinção feita por Marx entre o ‘desenvolvimento *post festum*’, o ponto de vista do sujeito que conhece, e o ‘desenvolvimento real’, a ordem real da aparição das coisas conforme a ciência, para além do ponto de vista do sujeito que conhece. Assim, por mais que para alguém hoje a vida e a mercadoria apareçam como fenômenos que já estavam aí antes de se começar a analisar (*post festum*) e que por isso seriam contemporâneos, sabe-se que antes de haver qualquer tipo de troca mercantil já havia a vida (desenvolvimento real). Adorno, como um bom marxista, parece tomar como verdadeiro apenas o lado do desenvolvimento real (excluindo, no entanto, a vida da apreciação) ao dizer que “a certeza imediata do sujeito individual” não seria o “fundamento da verdade”. De fato, se é para se limitar a tomar como verdadeiro apenas um dos lados (o do desenvolvimento real), não é necessário o conceito especulativo. Como vimos para Hegel não basta seguir esse *desenvolvimento real*, mas especulativamente perceber que esse desenvolvimento está também *imediatamente* no sujeito, pois ele contém em si não meramente a determinação social de seu pensamento como linguagem e cultura, mas também é um ser vivo que tem para si o seu próprio fim e que antes de sequer poder conceber é em si *conceito vivo*. Ao citar Durkheim e afirmar que a “universalidade lógica é produto da natureza social”, Adorno

³⁵⁹ ADORNO, Theodor. *Três Estudos Sobre Hegel*. Tradução, Apresentação e Notas por Francisco López Toledo Corrêa. Guarulhos: Dissertação de Mestrado, UNIFESP, 2015, p. 98.

³⁶⁰ *Ibid.*, p.98-99.

expressamente dá notícia de não compartilhar da teoria hegeliana de que a vida já contém os elementos mínimos da lógica, antes considera que a lógica é algo de puramente social e que, como determinada inteiramente pelo social, a “consciência pessoal do indivíduo” então “pode ser enxergada como ilusão”. O *negativo* que Hegel vê se desdobrar da estrutura da vida para a consciência de si (e assim para o sujeito) é negligenciado, e assim o indivíduo em sua base viva torna-se uma espécie de *tábula rasa* a ser preenchida com o conteúdo social. É o indivíduo sem a profundidade do ser vivo, como se fosse um puro suporte das relações sociais que o determinam. Ainda não apresentamos a teoria de Durkheim da origem social da lógica e a crítica que ela sofreu em seu próprio campo pelas mãos de Lévi-Strauss, mas a concepção de vida como base da lógica que foi extensamente formulada por Hegel e Aristóteles (e entrevista em alguns pontos de Kant) é base mais do que suficiente para criticar essa redução da lógica ao social. É importante deixar claro que não criticamos o fato de que os humanos devem sua “existência e reprodução da vida à sociedade”, mas tão somente que a determinação da sociedade pelo capital não exclui que estes seres dragados pela sua lógica histórica sejam, antes de qualquer coisa, seres vivos, e que isso, por sua vez, implica em muitos outros fatores. Os diversos sistemas sociais é que devem estar compreendidos no desenvolvimento do humano a partir do animal, por mais que haja um oceano de mediações entre os dois pontos, o primeiro ainda é o *horizonte lógico* do segundo. Por exemplo, só pelo fato dos humanos terem *desejo* como qualquer animal é que esse desejo herdado do reino animal pode agora ser socialmente direcionado de uma ou outra forma. Isso é o que se explica a possibilidade de um sistema como capitalista surgir na história como uma transformação na estrutura já dada antes, e não o contrário. Será um grande erro pressupor o desejo (considerado como pulsão, impulso, necessidade ou qualquer outro termo) como tal ser algo que surgiu no capitalismo ou em alguma sociedade anterior e não como forma histórica de algo que está dado muito antes da própria história surgir. Do mesmo modo, só pelo fato de haver *intencionalidade* nos animais é que nossa consciência pode posteriormente ganhar o revestimento das formas racionais a partir da troca mercantil. O humano não é um robô que segue perfeitamente a lógica socialmente estabelecida sabe-se lá por quem, antes em conjunto e em larga medida de maneira inconsciente é que os indivíduos recolocam as condições de sua existência. Ao menos em suas necessidades mais prementes, como alimentação e reprodução, o humano está tensionado por uma lógica inconsciente muito anterior à

primeira sociedade, uma lógica que apesar de poder ganhar um novo acabamento pelas formas sociais, está primeiramente inscrita no seio da vida como sangue universal.

De partida poderíamos dizer que o que Adorno faz na passagem acima e em muitas outras dos *Três Estudos*, aos olhos de Hegel, seria limitar o especulativo ao considerar o terreno do saber apenas a partir das formas sociais. Ao excluir a vida da consideração ele perde em abrangência e especulatividade, recaindo, nesse sentido, aquém de Aristóteles e de Kant. É esse perder do ponto de vista da vida que deveria ser especulativamente apreendido que fará Adorno julgar tratar de idealismo ou misticismo qualquer lugar em que uma referência a ele apareça, justamente porque ao insistir que a lógica é social ele perdeu a mediação que tornava possível sua compreensão. Por isso, ao invés de entender a questão da vida em seu sentido determinado, Adorno por vezes só consegue ver em Hegel a preguiça de quem tenta recobrir com preciosismo a falácia lógica que seria tomar como provado o que se deveria demonstrar:

O que deve ser o todo e seu resultado: a construção do sujeito-objeto, aquela demonstração de que a verdade seria essencialmente o sujeito, o que de fato já é pressuposto por cada passo dialético, conforme a própria doutrina hegeliana de que as categorias do ser já sejam em si, enfim, o que desvela-se na doutrina do conceito como seu em si para si. Isso já foi dito no “Sistema” – da *Grande enciclopédia* – de maneira mais explícita³⁶¹: (...) Isso vai contra àquele puro abandono à Coisa e seus momentos ao qual a “Introdução” da

³⁶¹ Adorno cita então a seguinte passagem de Hegel: “A finitude do fim consiste em que, em sua realização, o material empregado para isso como meio, só exteriormente esteja subsumido sob ele, e feito conforme a ele. Ora, de fato, o objeto é em si o conceito; enquanto este ali se realiza como fim, isso é somente a manifestação do seu próprio interior. A objetividade, desse modo, é como se fosse um invólucro, sob o qual o conceito está oculto; no finito não podemos experimentar ou ver que o fim foi verdadeiramente alcançado. A plena realização do fim infinito é somente a superação da ilusão de que o fim não foi ainda realizado. O bem, o absolutamente bom, realiza-se eternamente no mundo, e o resultado é que já se realizou em si e para si, e não precisa esperar por nós. É nessa ilusão que vivemos, e, ao mesmo tempo, somente ela é o [fator] atuante, em que repousa o interesse do mundo. A ideia em seu processo cria para si mesma aquela ilusão, contrapõe a si um Outro, e seu agir consiste em superar essa ilusão. Somente a partir desse erro a verdade surge, e aí reside a reconciliação com o erro e com a finitude. O ser-outro – ou o erro – enquanto superado é ele mesmo um momento necessário da verdade, a qual só é enquanto faz de si o seu próprio resultado”.iv. HEGEL apud ADORNO, Theodor. *Três Estudos Sobre Hegel*. Tradução, Apresentação e Notas por Francisco López Toledo Corrêa. Guarulhos: Dissertação de Mestrado, UNIFESP, 2015, p. 119-120. Se Adorno houvesse compreendido de maneira determinada a questão da vida em Hegel ou mesmo em Aristóteles e se levasse em conta a noção de *finalidade interna como crítica da finalidade externa*, tal passagem não seria retratada como uma tautologia acriticamente formulada. O fim já se realizou porque cada vivente é o fim para si mesmo (constantemente recolocado e assim *infinito*) e porque esse processo da ideia que vemos se desdobrar ao menos desde os animais, hoje coloca *para o humano* a ilusão de uma finalidade meramente externa, como algo ainda a se realizar. A *ilusão* está justamente nessa *espera*, porque o objetivo dessa *finalidade externa*, digamos, valorizar o valor ampliando o capital, está ao mesmo tempo colocado como *finalidade interna* como estrutura do *desejo* que move cada um, e assim se realiza continuamente e não apenas num horizonte longínquo projetado pela razão.

Fenomenologia se fia. Não se procede de maneira tão concreta quanto esta última gostaria. Os momentos isolados vêm, pois, justamente por isso a ultrapassarem-se somente porque a identidade entre sujeito e objeto é pensada de antemão. A relevância das análises individuais é frequentemente barrada pelo primado abstrato do todo. No entanto, a maior parte dos comentários, incluindo o de MacTaggart, falha ao render-se a tal primado. O intento é tomado pelo fato, orientação pela tendência do pensamento, por sua veracidade; a sua execução seria então supérflua. O próprio Hegel não é de modo algum inocente desse proceder insuficiente. Isso segue a linha de menor resistência; é sempre mais fácil navegar por um pensamento como que através de um mapa, do que ir ao encaixe da validade de sua execução. Pois é assim que o próprio Hegel por vezes claudica ao satisfazer-se com demonstrações formais, com teses, segundo as quais algo o é onde não foi realizado. Dentre as tarefas de uma interpretação apropriada, separar essas passagens daquelas em que realmente há algo sendo pensado não é nem a menor, nem a mais simples. Comparado com Kant os elementos esquemáticos retraem-se muito em Hegel. Mas, em sua apresentação, o sistema frequentemente interrompe bruscamente o programa da pura observação. Isso foi inevitável, senão o todo seria um emaranhado irremediável. Para impedir isso, Hegel por vezes cultiva certo preciosismo, o que não cai muito bem com alguém que julga com menosprezo definições verbais e semelhantes.³⁶²

Adorno vê em Hegel um “primado abstrato do todo”, que tornaria sempre possível os momentos isolados “ultrapassarem-se somente porque a identidade entre sujeito e objeto é pensada de antemão”. A exposição especulativa de Hegel recairia assim numa *petitio principii*, uma falácia argumentativa pela qual se toma como demonstrado o que ainda está por se demonstrar. A identidade entre sujeito e objeto, que para Adorno deveria ser demonstrada e então aparecer como *resultado*, já está de fato pressuposta, e isso para ele parece inaceitável. Mas se atentarmos para o fato de que essa pressuposição foi objeto de longas perquirições que remeteram Hegel, no mínimo, a pontos importantes de Kant e de Aristóteles³⁶³, temos que o que aparece para Adorno

³⁶² Ibid., p 119-120.

³⁶³ Como aponta Gerárd Lebrun: “Basta, portanto, prestar atenção à meditação acerca de Aristóteles por Hegel, para perceber a precariedade de todas as interpretações genéticas do processo conceitual. Todas, em suma, começam traduzindo a atividade do Conceito (*Tätigkeit*) por *Wirksamkeit*, eficiência progressiva. Ora, a *Wirklichkeit* não é a *Wirksamkeit*: nem toda consumação significa o percurso gradual de um caminho. (...) Enquanto nos obstinarmos a pensar a *Wirklichkeit* ao modo de um encaminhamento, uma progressão, a diferenciação *do Mesmo* toma infalivelmente o andamento de uma pré-formação, pois é impossível, então, entrever uma distinção entre um movimento que nada traz de novo e o desdobramento de um dado original já presente de maneira integral. Ou ainda: se a diferenciação do Conceito não consiste em um progresso, só se pode pensá-la, ao que parece, á maneira de uma passagem sem imprevistos do latente à plena luz do dia. Aventura de um progresso ou monotonia de uma pre-formação. Ora, o Conceito se acha a igual distância dessas duas imagens: se sobretudo sua diferenciação não se opera, é verdade, por adjunções contingentes, tampouco ela estava consumada desde a origem e na origem. Por isso o “evolucionismo” e o “necessitarismo” que

como um pressuposto inconsciente ou um mero postulado idealista, é uma das partes centrais para Hegel. Não é por outro motivo que o tema retorna em praticamente todas suas grandes obras. Que a forma mínima do conceito e da lógica já estão na vida e que ela é o conceito como esse *horizonte lógico* do qual dependem todos os outros conceitos, Adorno não consegue aceitar. Isso se torna claro em muitas passagens dos *Três Estudos*, como quando ele diz que Hegel, muito mais energicamente que Husserl, “quis formar conceitos de maneira tal que a vida da coisa aparecesse neles próprios, e não segundo o abstrato ideal de conhecimento da clareza”³⁶⁴. Adorno dá notícia de que considera conceito apenas o conceito colocado do exterior, como conceito projetado por aquele que conhece, e não aquele conceito que, mesmo sem qualquer reflexão exterior, tem *em si e para si* intencionalidade, desejo, e finalidade: a vida, essa unidade do diverso *para si*. Essa definição usual de conceito a qual Adorno adere é a que Hegel via no mundo de objetos (no mecanismo e no quimismo), que não têm o negativo em si, não tem alma e que, portanto, a significação só pode ser colocada de fora. A quase totalidade das críticas que Adorno endereça a Hegel nos *Três Estudos* está relacionada à falta de compreensão da análise hegeliana da vida, para a qual essa é o conceito. É como quando ele diz que “a mais difundida objeção contra a suposta falta de clareza de Hegel é aquela das equívocas; mesmo a *História de filosofia* de Überweg a repete. Hegel está repleto de tais exemplos”³⁶⁵ e então cita a seguinte passagem do início da *Lógica Subjetiva*:

Não se pode indicar de modo imediato o que é a natureza do conceito, assim como não se pode estabelecer de modo imediato o conceito de qualquer objeto, [...]. Mesmo que o conceito não possa ser visto apenas como uma pressuposição subjetiva, mas como fundamento absoluto [*absolute Grundlage*], ele só pode sê-lo ao se constituir a si mesmo em fundamento. O imediato abstrato é certamente algo primeiro; mas, como esse abstrato é algo mediado, se quisermos apreendê-lo em sua verdade, devemos primeiramente procurar seu fundamento. Mas esse fundamento só pode ser imediato na medida que se tenha tornado algo imediato a partir da superação da mediação. xxiii³⁶⁶

O comentário de Adorno sobre essa passagem é revelador de seu desconhecimento da profundidade da noção hegeliana de conceito:

autores acreditaram revelar em Hegel nos parecem dois contra-sensos de igual gravidade”. LEBRUN, 2006, p. 357-358.

³⁶⁴ HUSSERL apud ADORNO, Theodor. *Três Estudos Sobre Hegel*. Tradução, Apresentação e Notas por Francisco López Toledo Corrêa. Guarulhos: Dissertação de Mestrado, UNIFESP, 2015, p. 127.

³⁶⁵ Ibid., p. 131.

³⁶⁶ Ibid., p. 131.

O conceito de conceito é sem dúvidas empregado diferentemente ambas as vezes. Uma vez de modo enfático, como “fundamento absoluto”, também objetivo no sentido da própria coisa, que seria essencialmente espírito; porém os conceitos não devem apenas assim ser, mas também devem ser simultaneamente a “pressuposição subjetiva”, o realizado, sob o qual o pensamento suprassume [*aufheben*] seu outro. Também a terminologia é confusa porque, no segundo caso, tal como já era de se esperar, não é escolhido o plural, mas o singular, provavelmente porque o conceito hegeliano de conceito, em princípio, pertence tanto ao resultado da síntese subjetiva como ao em-si da coisa expressa. Diferentemente de muitas equivocações hegelianas, a compreensão é facilitada, pois as diferenças entre ambos os conceitos de conceito são tema do capítulo “Do conceito em geral”.³⁶⁷

A passagem de Hegel torna-se inteligível se analisada a partir do que se desenvolveu antes sobre a vida e sua relação com a consciência de si. Podemos a princípio conceder que o conceito é “empregado diferentemente ambas as vezes”, mas Adorno parece perder o fio da meada ao dizer que, como fundamento absoluto o conceito é “também objetivo no sentido da própria coisa, que seria essencialmente espírito”. Ao colocar o espírito assim diretamente ele perde uma mediação que o próprio texto hegeliano estabelece, pois primeiro Hegel designa que o conceito é o *fundamento absoluto*, e até aí no texto deve ser entendido como o *horizonte lógico* kantiano, como a própria vida que é o ‘sangue universal’. É por isso que Hegel não usa o plural, mas o singular, pois se trata da vida e não de uma multiplicidade de conceitos mortos que idealistamente fossem colocados antes da realidade. Seria, de fato, muito mais adequado para a representação que Adorno faz se Hegel considerasse que os conceitos tomados como puramente exteriores são o fundamento absoluto, o que reafirmaria a pecha de idealista, mas isso não acontece, o que ele afirma *no singular* como fundamento absoluto do conceito é a vida. Quando então ele diz sobre o fundamento absoluto que “ele só pode sê-lo ao se constituir a si mesmo em fundamento”, está afirmando que o conceito só se torna esse fundamento se ele erigir a si mesmo como tal, isto é, como pensamento apreender *para si* essa sua determinação como vida como sendo algo fundante. É o recolocar do problema grego da *alma*, a relação entre ser e conhecer, na qual para pensar primeiro é necessário estar vivo, mas, por outro lado, para pensar na vida se pressupõe o conhecer. A argumentação que Hegel fez na primeira metade da passagem é então retomada com outras palavras na segunda, de modo a enfatizar o sentido. Ele diz “O imediato abstrato é certamente algo primeiro; mas, como esse abstrato é algo mediado, se quisermos apreendê-lo em sua verdade, devemos

³⁶⁷ Ibid.. p. 132.

primeiramente procurar seu fundamento”, ou seja, aquele conceito subjetivo que projetamos nas coisas ao conhecê-las é algo mediado, pois depende de nossa própria consciência para estabelecer essa mediação, é necessário então procurar o fundamento sobre o qual repousa essa consciência que projeta conceitos, e como se viu tal fundamento é a vida. Hegel então completa, dizendo que “mas esse fundamento só pode ser imediato na medida que se tenha tornado algo imediato a partir da superação da mediação”, ou seja, essa mediação entre a vida e a consciência só se torna imediata quando a própria consciência se torna consciente de que a vida é sua base, seu fundamento. É o próprio reconhecimento da vida como base do conceito que é necessário para superar a cisão entre vida e conhecimento, pois só na vida (e em seu desdobrar como sujeito) o conceito está em casa, como afirma Hegel. É por ignorar essa relação de mão dupla que a maior parte das críticas de Adorno nos *Três Estudos* recaem sobre passagens retiradas da terceira parte da *Lógica*, a que trata justamente da lógica do conceito em sua dinâmica como subjetividade e como vida. Lebrun, contemporâneo de Adorno, comenta da seguinte maneira esse *estar junto a si (bei sich)* do conceito na obra hegeliana, o que ocorre apenas na terceira parte da *Lógica*:

Sentir-se “em casa”, em terra natal - existir sob o modo da *Heimatlichkeit*, é esse o princípio da excelência da civilização grega (pré-subjetiva) - e a antecipação de uma inteligibilidade que excluiria até a possibilidade de uma expatriação. Ao longo da *Phenomenologie* [Fenomenologia], esse *bei sich* ainda não tem sentido. Nos dois primeiros reinos da *Logique* [Lógica], seu estatuto esta pendente: nunca se assiste senão a explosão, eminentemente desconcertante, de determinações de que não se presente o que as vai *reunir*, visto que não se entreve, ou se entreve dificilmente, o que comanda a fragilidade das figuras de alteridade nas quais elas ingressam³⁶⁸.

Ao invés de ver essa *necessidade* que Hegel e também os gregos viam em considerar a vida como conceito absoluto, como reunião do que de outro modo estaria disperso, Adorno prefere apontar essa “equivocidade” no texto e, mesmo dizendo que naquela passagem “a compreensão é facilitada, pois as diferenças entre ambos os conceitos de conceito são tema do capítulo ‘Do conceito em geral’”, dá sinais de não ter compreendido a questão. Prosseguindo de onde paramos ele diz que “Hegel oferece a justificativa de tal equivocidade algumas páginas adiante, ao desenvolver a unidade de ambos os conceitos de conceito”, citando a seguinte passagem:

Eu me restringirei aqui a uma observação que pode servir para a apreensão dos conceitos aqui desenvolvidos e que pode facilitar a orientação neles. O conceito, na medida em que cresceu para uma existência [*Existenz*] que é ela mesma livre, não é nada mais senão o eu ou a consciência de si pura. Eu

³⁶⁸ LEBRUN, 2006, p. 329.

certamente tenho conceitos, isto é, conceitos determinados; mas o eu é o puro conceito mesmo, que como conceito chegou à existência [*Dasein*].xxiv

A qual Adorno comenta:

O conceito objetivo é, segundo Hegel, o da própria Coisa, o qual floresceu para sua existência, que aqui se tornou em si de acordo com a tese geral do sistema hegeliano, ao mesmo tempo, a própria subjetividade. Por isso, o lado nominalista do conceito finalmente coincide com o lado realista, o do conceito como em-si, que, no curso das mediações da *Lógica* deve ser mostrado propriamente como sujeito, como eu. Essa estrutura é prototípica para o caráter subalterno das objeções contra as equívocas.

O fato de Adorno perder a mediação da vida e substituí-la diretamente pelo espírito numa das passagens anteriormente citadas, talvez esteja relacionado com sua interpretação dessa passagem hegeliana que citamos acima. Hegel diz que o “conceito, na medida em que cresceu para uma existência [Existenz] que é ela mesma livre, não é nada mais senão o eu ou a consciência de si pura”, donde se infere que o conceito antes de ter crescido não tinha uma existência livre nela mesma, antes estava presa, muda, era só a vida que é “a unidade mesma” enquanto a consciência de si “é a unidade para qual é infinita a unidade das diferenças”. Essa frase “na medida em que cresceu para uma existência” aponta então para a mediação entre a vida e o eu (ou consciência de si desenvolvida), que relaciona os dois lados do conceito (como fundamento absoluto, na vida, e como conceitos com os quais entendemos o mundo). O comentário de Adorno não parece dar conta de entender essa mediação pela vida, que em sua simplicidade já é o conceito objetivo, antes ele tenta repetir o argumento hegeliano, sem perceber que cai por si mesmo na petição de princípio que julgava ver no outro pensador. Quando ele diz que “o conceito objetivo é, segundo Hegel, o da própria Coisa, o qual floresceu para sua existência, que aqui se tornou em si de acordo com a tese geral do sistema hegeliano, ao mesmo tempo, a própria subjetividade”, não está dizendo o mesmo que Hegel, como julga fazer. Primeiro que para Hegel o conceito é a própria Coisa (no caso, a vida) e não conceito *da* Coisa; segundo e mais importante, ao negligenciar a mediação entre vida e espírito, Adorno perde o caráter de necessidade que une vida e consciência de si e que poderia iluminar a relação do conceito objetivo com o conceito subjetivo. É por isso que a relação de um com o outro perde sentido para ele, que só pode entender esse florescer para sua existência como se fosse uma solução meramente pressuposta desde o começo “que aqui se tornou em si de acordo com a tese geral do sistema hegeliano”. O resultado da perda da mediação é a mistificação. Adorno continua seu comentário das passagens acima fazendo concessões à Hegel, afirmando que as objeções nominalistas não o

atingem e que ele se coloca contra o individualismo burguês³⁶⁹ etc, para ao fim arrematar dizendo que:

O nominalismo anti-ideológico é, desde seu princípio, também ideologia. A lógica de Hegel queria, com seus próprios meios, opacos à sociedade, trazer à tona essa dialética, com o resíduo ideológico de que, para o liberal, o universal que opera no indivíduo particular e acima dele transfigurar-se-ia em algo positivo. Apenas essa virada ideológica permite a Hegel neutralizar em lógica a dialética social do universal e do particular. Ao ser proclamado realidade, o conceito, que em Hegel deve ser a própria realidade, permanece conceito. Mas para Hegel, tal como para Platão, a medida do conceito é a exigência da própria Coisa, e não a atividade definidora do sujeito. Somente por isso ele suspende a identidade do conceito como critério de verdade. Mas é apenas isso que deprecia em equivocidade o que altera os significados dos conceitos a fim de satisfazer o próprio conteúdo.³⁷⁰

Adorno afirma então que era contra esse nominalismo que Hegel colocou sua dialética, que por isso ela operaria “equivocidades”. O sentido de utilizar as palavras ‘conceito’ ou ‘ideia’ para a vida, no entanto, atende à necessidade que apresentamos antes e que Adorno parece incapaz de conceber. Como partilha da tese de Durkheim da origem social da lógica, só podia entender as considerações de Hegel sobre a vida como “virada ideológica” para “neutralizar em lógica a dialética social do universal e do particular” e assim a análise que permite entender a vida como conceito é retratada como se fosse uma mera ‘proclamação’ que não impediria o conceito de continuar sendo “apenas conceito”, isto é, reduz esse ponto fundamental de Hegel (e como vimos, também de Aristóteles) a um mero *wishful thinking* “a fim de satisfazer o próprio conteúdo”. Qual é então a recomendação prática de Adorno na leitura de Hegel?

O único desiderato subjetivo é não teimar, mas perceber motivações como em Kant e Fichte, sem que, de resto, quem for capaz disso necessite aceitar piamente o movimento do conceito como realidade *sui generis*. Mas esses desideratos da leitura de Hegel só podem ser resguardados da divagação se forem completados com a mais tenaz insistência no detalhe. Geneticamente, esta deve ser precedente; há de vir em primeiro lugar, e ali onde ela falha categoricamente é possível que o comportamento dinâmico e distanciado do leitor a retifique. O que leva à micrologia é precisamente a indiscutível falta de diferenciação dos conceitos e reflexões [Überlegungen]: de plasticidade. Por vezes, até o lendário indulgente leitor do começo do século XIX deve sentir como se a roda de um moinho estivesse a girar em sua cabeça. O parentesco das categorias com o todo é pouco distinguido com veemência de seu significado específico, restrito, em locais e passagens. Por um lado, a

³⁶⁹ Como ele diz, a meu ver corretamente: “Onde Hegel é formalmente culpado trata-se, na maior parte, de pontos de conteúdo da explicação de como dois momentos distintos ainda assim são idênticos embora distintos. Objeções transcendentais a Hegel mal o atingem. Elas têm como fundamento o princípio da identidade: os termos deveriam ser mantidos no significado uma vez conferidos a eles”. ADORNO, 2015, p. 132.

³⁷⁰ Ibid., p. 131-133.

ideia significa o próprio absoluto, o sujeito-objeto; mas, por outro, como fenômeno intelectual do absoluto, ela supostamente deve ser diferente da totalidade objetiva. Ambos figuram na lógica subjetiva. Nela, a ideia, às vezes, é sujeito-objeto: “Somente a ideia absoluta é ser, vida eterna, verdade que sabe de si, e é toda verdade” xxxix. Ou então: “Mas a ideia não tem apenas o sentido mais geral do ser verdadeiro, da unidade do conceito e realidade, mas o sentido mais determinado do conceito subjetivo e da objetividade”.xl³⁷¹

Adorno claramente compreende que há os dois níveis do conceito em Hegel e até os distingue de maneira satisfatória ao seguir o texto hegeliano, mas não consegue ver a *necessidade* de se considerar a ambos o mesmo, e assim os toma como meros “desideratos”, como erros que devem ser retificados pelo leitor atento aos detalhes. É de fato muito estranho que Adorno possa enaltecer tanto a genialidade de Hegel ao mesmo tempo em que o rebaixa dessa maneira, como o tão genial precursor de Marx podia saber tanto e ao mesmo tempo cometer erros tão pueris? Ao comentar outra passagem³⁷² de Hegel, Adorno chega mesmo a dizer que “essas incongruências disseminam-se ao longo dos principais textos de Hegel. A tarefa consiste, pois, na disjunção do específico e do geral, hic et nunc indevido; ambos entrelaçam-se nas figuras de linguagem favoritas de Hegel”³⁷³. Ou seja, o problema desse entrelaçamento não é visto por Adorno como tendo uma razão por si, atendendo a uma necessidade, mas apenas como erro proveniente das figuras de linguagem preferidas de Hegel, quando de fato ele deveria ser compreendido literalmente. Vejamos a passagem que deu origem a esse comentário:

Na medida em que a ideia se põe como unidade absoluta do puro conceito e de sua realidade, ou seja, se recolhe na imediatidade do ser, então ela é como a totalidade nesta forma – natureza. Essa determinação, porém, não é um ter sido e uma passagem, tal como (segundo o que se viu acima) o conceito subjetivo em sua totalidade se torna objetividade, também a finalidade subjetiva se torna vida. A pura ideia, na qual a determinidade ou realidade do conceito mesmo é elevada ao conceito, é antes a liberação absoluta, para a qual não existe mais nenhuma determinação imediata que não seja do mesmo modo posta o conceito; nessa liberdade não ocorre, por conseguinte, nenhuma passagem; o puro ser, para o qual se determina a ideia, permanece-lhe perfeitamente transparente e é o conceito que permanece junto a si mesmo em sua determinação. A passagem tem de ser aqui então antes apreendida no sentido de que a ideia a si mesma se abandona livremente, absolutamente certa de si mesma e em si mesma repousando.³⁷⁴

³⁷¹ Ibid., p. 142-143.

³⁷² Ibid., p.143-144.

³⁷³ Ibid.

³⁷⁴ Ibid.

Antes de falar das incongruências e figuras de linguagem, Adorno comenta sobre a passagem acima que “do mesmo modo que a existência expirada seria eximida de todo real, a ideia, a despeito de tudo, permanece inevitavelmente *χωρίς*³⁷⁵ à realidade, tanto quanto esta também é existência expirada”, crítica de Adorno que consideramos mais difícil de entender de maneira determinada que a própria passagem de Hegel, porque ele parece ler o “recolher na imediatidade do ser” como o expirar da existência, e não como o considerar de que a própria vida é a base do pensamento. Esta passagem de Hegel inteira, a nosso ver, pode ser bem compreendida com a análise da vida que apresentamos antes. Seu sentido poderia ser colocado assim: Quando a ideia se põe como unidade do conceito objetivo (vida) e dos conceitos puros (subjetivos) ela é agora *imediatamente* (e não mais mediada entre vida e conhecimento), ou seja, já não é mais a *passagem* (justamente a que Adorno não apreendeu em alguns trechos que expusemos acima) entre vida e consciência de si que está em jogo, mas o momento em que essa passagem já foi superada e apareceu como unidade da ideia. Nessa pura ideia a determinação imediata é posta sempre juntamente com o conceito, ou seja, o objeto exterior que aparece para a consciência de si é compreendido imediatamente com a própria vida que o analisa, ou, dito de outro modo, o fundamento do vivente que observa ou analisa o objeto tem que ser colocado junto na análise ou observação desse objeto. Por isso que já não existe passagem, porque os dois lados (conceito subjetivo e vida) já estão unidos e se sabe ser um só, e a ideia assim se liberta a si mesma, ou seja, atinge “um ponto onde se despoj[ou] de sua aparência: a de estar presa a algo estranho, que é só para ela, e que é como um outro”³⁷⁶, como Hegel diz na *Fenomenologia*. Ela já não se prende a essa dualidade sujeito e objeto como se estivesse diante de algo que fosse essencial e que não fosse *para ela*, antes toma a si mesma como verdade por ter apreendido seu próprio fundamento, e agora se desdobra livremente.

Esse “desdobrar-se livremente” para muitos seria mero indício de idealismo, mas aqui as pessoas deveriam se deter e por um momento considerar como Hegel, mesmo estando 150 anos antes de Adorno, conseguiu enxergar tão longe? O mesmo vale, talvez

³⁷⁵ Exterior, separada.

³⁷⁶ Como Hegel diz em uma passagem central da *Fenomenologia*: “A consciência, ao abrir caminho rumo à sua verdadeira existência, vai atingir um ponto onde se despojará de sua aparência: a de estar presa a algo estranho, que é só para ela, e que é como um outro. Aqui a aparência se torna igual à essência, de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito. E, finalmente, ao apreender sua verdadeira essência, a consciência mesma designará a natureza do próprio saber absoluto”. HEGEL, 2011a, §89. (Werke, 3, p. 81)

com ainda mais força, para Aristóteles. Parece-nos que isso é resultado daquilo que o suábio chama de *especulativo* e que é o esforço de relacionar numa unidade todas as coisas que aparecem à consciência, sem a necessidade de mediar as coisas por qualquer princípio de validade externo ao próprio Eu. Se Adorno levasse isso a sério e afastasse a aparência de misticismo, perceberia algo que está para além de seu *primado do objeto*, e então talvez ele sentisse a necessidade de analisar mais detidamente a concepção da vida como conceito em Hegel, como também os desenvolvimentos de Kant e Aristóteles. Na realidade a crítica de Adorno a Hegel de que este por meio de uma *petitio principii* reafirmava o “primado abstrato do todo” na realidade recai contra o próprio Adorno, sem sequer atingir o alvo pretendido. É justamente porque parte de um princípio materialista hipostasiado que não sabe o que fazer com a análise que mostra a forma de abstração real já na própria vida, porque se a admitisse veria que desde o princípio o objeto não é *essente* sem que seja *representado* assim por alguém. O ponto de partida não seria meramente o *imediato* de sua percepção, entendimento ou razão, nem a representação do “desenvolvimento real” desvinculada dessa imediatez, mas a fusão crítica de ambos os lados, que remete esse imediato para a própria vida que habita o sujeito e que assim reencontra em si mesmo o “desenvolvimento real” externo já como algo interiorizado. Nesse sentido Adorno precisaria, como diz Hegel, ser enviado para a escola inicial da sabedoria e aprender o segredo de comer e beber, a escola dos *mistérios dos Eleusis*, onde poderia presenciar esses objetos “essentes” que fundamentam seu “primado do objeto” serem consumidos pela negatividade vital, pelo *nada que organiza para si um corpo material*, e que consumindo esses objetos então se coloca como a verdade *para si mesma*. Essa polarização, feita por Adorno na esteira de Durkheim, que coloca a lógica como algo puramente social e joga a vida e a natureza num reino de sombras dela afastado, corresponde à divisão estabelecida pela própria prática mercantil entre a subjetividade dos humanos que participam da troca e da produção e a objetividade natural das matérias primas que devem ser trabalhadas, corresponde a uma concepção de natureza como fato morto, como *recurso*, e não como vida. Nessa o movimento das mercadorias, do mundo objetivo, aparece como fundamento do sujeito ao invés de ser o contrário, como inclusive indica Marx. Não é isso que diz o materialismo, mesmo o dialético? A base da realidade é o material, mas, no entanto, o que controla esse material é o agir humano, o famoso “eles não sabem o que fazem, mas fazem”. Se o agir humano é a base da objetividade o que hipostasia o quê aqui? A vida como núcleo mínimo dessa distinção sujeito objeto ou o primado do

objeto de que a matéria vem antes do sujeito? Nesta última vertente, tomada por Adorno e pelos marxistas em geral, os seres vivos são tomados (com exceção do humano) como meras coisas semoventes ou expressão de valor, como mero *objeto* sem a profundidade de algo em que habita uma alma, objeto ao qual não é dada a dignidade de uma análise que pudesse demonstrar o quanto da forma sujeito eles já têm desenvolvida em si. Os humanos, ao mesmo tempo, são apartados de toda sua herança como ser vivo e aparecem como determinação puramente social, o que só poderia ser considerado, aos olhos de Hegel, uma *abstração unilateral* indicativa do *pensar abstratamente*.

No capítulo 6 tratamos da diferença do orgânico para o inorgânico e assim foi apresentada a clara diferença de um objeto que não tem em si o negativo, um objeto inanimado, para a vida. No capítulo 7 das formas da lógica e da diferença do silogismo da vida para o do espírito, também se apresentou a afirmação de Hegel de que “tudo é silogismo” e de que todo singular é a mediação do universal por um particular, que isso dá a determinação de uma coisa frente a todo o universo, como na *deteminatio negativo est* de Espinosa. Adorno dá indicações de não compreender de maneira muito determinada esses pontos em Hegel ao dizer que:

A dialética exprime que o conhecimento filosófico não está em casa onde o costume o firmou; onde ele, de modo demasiado fácil, de certo modo livre do peso e da contradição do existente, floresce, senão que na verdade se inicia onde ele escancara o que parece opaco, impenetrável, mera individuação, ao pensamento habitual. É a isso que a sentença dialética se refere: “O real é pura e simplesmente uma identidade do universal e do particular”^{xxviii}. Mas esse deslocamento não quer que a filosofia, como resultado de seu esforço, retroceda à constatação de uma existência desconexa, como por fim retrocedendo novamente ao positivismo. Na idolatria da epítome daquilo que é, bem que vigora em Hegel um impulso positivista. Mas a força revelada pelo particular do conhecimento é sempre a insuficiência de sua mera particularidade. Aquilo que é, é sempre mais do que ele próprio. Na medida em que o todo está em funcionamento no microcosmo do particular, pode-se com razão falar de uma reprise de Leibniz em Hegel, por mais que ele se posicione no geral contra o caráter abstrato da mônada.³⁷⁷

A afirmação de que “o real é pura e simplesmente uma identidade do universal e do particular” deve ser compreendida de maneira bem mais determinada, como expressão do silogismo que se pode ver em todos os entes. O silogismo do puro objeto é determinação colocada do exterior, como a mônada leibdziana, mas a vida é esse silogismo diretamente em si, como mostramos. O que Hegel mobiliza contra essa concepção da mônada não são assim meras asseverações, palavras vazias, mas toda essa

³⁷⁷ ADORNO, 2015, p. 111.

análise que apresenta a vida como tendo seu fundamento para si mesma, como negatividade que mantém todas as suas partes vinculadas como funções na busca eterna de sua própria *finalidade interna*, o círculo que coloca seu começo como fim.

Impressiona o quão longe Adorno buscou seguir os passos de Hegel, mas deles já desconfiando, a ponto de *en passant* trazer o problema básico em Aristóteles sem tomar o devido cuidado na análise dele. Ele diz:

Aquilo que na maioria das vezes choca o leitor inocente da *Fenomenologia do espírito*, o súbito clarão que alumia a ligação entre as mais elevadas ideias especulativas e a experiência política atual da revolução francesa e da era napoleônica, é propriamente dialético. Ela relaciona o conceito universal e o τὸδε τι³⁷⁸ sem conceito – como talvez já havia feito Aristóteles com o πρώτη οὐσία³⁷⁹ – cada um em si mesmo com o seu oposto, numa espécie de explosão permanente que surge do contato dos extremos. O conceito hegeliano da dialética recebe sua temperatura específica e se diferencia das superficialidades vitalistas, como as de Dilthey, precisamente através do curso do movimento que passa através dos extremos: desenvolvimento como descontinuidade. Mas também a dialética surge na experiência da sociedade antagônica e não no esquema de um pensamento inventado³⁸⁰.

Ora, a “substância primeva” com a qual Aristóteles “talvez já havia feito” o que Hegel fez, é justamente aquilo que já apareceu do conceito como *fundamento absoluto*, isto é, a vida. O fato de Adorno dizer “talvez” e localizar essa reprise aristotélica de Hegel na relação do indivíduo com o Estado, e não diretamente na vida, mostra como ele tangenciou a questão, sem, no entanto, decifrá-la. A não decifração desse ponto tão fundamental para Hegel é o que motiva a maior parte das críticas quanto à obscuridade ou quanto ao idealismo, como já percebia Lebrun:

Enquanto a atividade das determinações não é expressamente o motor da dialética, sempre se corre o risco, portanto, de pensar esta última como um espetáculo que seria oferecido a uma consciência; enquanto o seu movimento não é assimilado a uma maturação biológica ou a um trabalho que a significação efetua sobre si mesma, os “conceitos” não mudaram de lugar: eles ainda estão “em nossa cabeça”. O *Leitmotiv* biológico que percorre a Lógica do Conceito está justamente destinado a “chamar a atenção para o fato de que nem o Conceito nem o Juízo se encontram simplesmente em nossa cabeça e não são formados simplesmente por nós. É como se a ideia da “unidade conceitual” só pudesse nascer ao preço da denúncia de dois preconceitos inseparáveis: de um lado, pensar os conceitos como junções de *Bestandstücke*, de partes constituintes (“Homem” = “Razão” + “Sensibilidade” ou “Corpo” + “Espírito”); de outro lado, depositá-los na conta da subjetividade consciente³⁸¹.

³⁷⁸ “o individual”, conforme o tradutor.

³⁷⁹ “substância primeva”, conforme o tradutor

³⁸⁰ ADORNO, 2015, p. 112.

³⁸¹ LEBRUN, 2006, p.340-341.

A falta desse entendimento e toda a complexidade implicada nele leva Adorno a dizer mesmo que “em todo o domínio da grande Filosofia, Hegel é certamente o único em que por vezes literalmente não se faz ideia do que está se falando, e que não é possível decidir sobre o que de fato está sendo falado, e a própria possibilidade dessa decisão não está assegurada”³⁸². Na exemplificação dessa afirmação ele cita duas passagens, entre elas uma do *Escrito sobre a Diferença* que nos interessa comentar. Adorno diz que “ao final da seção sobre a relação da especulação com o senso comum, lê-se”:

Se, para o senso comum, aparece apenas o lado aniquilador da especulação, esse aniquilar também não aparece em toda sua dimensão. Pudessemos ele compreender essa dimensão, ele não consideraria a especulação sua inimiga. Pois a especulação exige, em sua mais elevada síntese do consciente e do inconsciente, também a aniquilação da própria consciência; e com isso, a razão afunda seu refletir da absoluta identidade, seu saber, e a ela própria em seu próprio abismo. E nessa noite da mera reflexão e do entendimento comum, que é o meio dia da vida, ambos podem ir ao encontro um do outro.
ii.³⁸³

Ele então comenta o texto hegeliano de maneira que chega a ser debochada:

Apenas a engenhosa e exata fantasia de um apaixonado estudante do seminário filosófico poderia lançar sua luz sobre a essa última sentença, a qual em nada deve à mais audaz prosa de Hölderlin da mesma época, sem lhe violentar: pois a “noite para a mera reflexão” seria noite para a mera reflexão, mas a vida, vinculada ao meio-dia, especulação. Assim, arrancado de seu invólucro terminológico, o conceito hegeliano nada mais é do que a vida mais uma vez impelida para o interior; nesse sentido, a filosofia especulativa – também a de Schopenhauer – e a música irmanam-se. A passagem se torna compreensível através do conhecimento do curso geral hegeliano, sobretudo da construção conceitual do capítulo, mas não a partir da redação do parágrafo sozinho.”³⁸⁴

Tirando a parte em que desdenha do trecho de Hegel como se esse fosse meramente uma linguagem poética, o comentário de Adorno revela que ele leu habilidosamente tal passagem, passando, no entanto, ao largo de compreender sua significação. Pois, mesmo dizendo que “a passagem se torna compreensível através do conhecimento do curso geral hegeliano” Adorno não traz em seu comentário qual seria essa compreensão. A partir da análise da vida que apresentamos antes, é possível, se não clarificar completamente tal passagem, ao menos determinar melhor o que Hegel parece dizer. É nesse sentido que a leitura sintática de Adorno já o aproximou do significado da passagem, quando ele diz “pois a ‘noite para a mera reflexão’ seria noite para a mera

³⁸² ADORNO, 2015, p. 117.

³⁸³ Ibid., p. 118.

³⁸⁴ Ibid., p. 117- 118.

reflexão, mas a vida, vinculada ao meio-dia, especulação”. Disse ainda que “o conceito hegeliano nada mais é do que a vida mais uma vez impelida para o interior”, no que estaria correto se considerasse com essas palavras o impelir do conhecimento para o interior da vida, apesar de ao que parece estar bloqueado na compreensão do que isso significa, de sua profunda relação com a totalidade do sistema hegeliano. Faltava ele levar essa sua leitura gramatical ao pé da letra para revelar seu significado. Quando Hegel diz “a especulação exige, em sua mais elevada síntese do consciente e do inconsciente, também a aniquilação da própria consciência” não estaria ele dizendo, conforme o que apresentamos antes, que é preciso primeiro se afastar dessa representação que começa na própria consciência, dessa dinâmica de se colocar apenas a partir do ponto de vista “*post festum*” do sujeito que conhece? Ele continua “e com isso, a razão afunda seu refletir da absoluta identidade, seu saber, e a ela própria em seu próprio abismo”, assim a reflexão que se dá dessa consciência diretamente sobre objetos exteriores não é pela própria razão (que vai junto) afundada em seu próprio abismo (da infinitude que pressupõe sempre um além, ou da pressuposição de ser ela a totalidade da realidade) na forma que analisamos com Kant? Não surge aí uma ilusão, uma faixa de penumbra para além de qualquer experiência possível – o especulativo - que ao mesmo tempo seria um atuar necessário da razão nesse abismo dela mesma? Esse é inclusive o modo pelo qual Hegel vê nascer o especulativo em Kant, aplicando a razão sobre a Coisa em si e mais especialmente à vida. A partir disso e da análise anterior, não se torna muito mais legível a frase em que Adorno vê uma mera licença poética?

E nessa noite da mera reflexão e do entendimento comum, que é o meio dia da vida, ambos podem ir ao encontro um do outro.

A especulação não é mesmo, por ser para além da experiência, como uma noite para a mera reflexão e para o entendimento comum? Nessa noite ela não encontrou já em Kant, justamente a vida como *coisa em si*, para além de qualquer sujeito que a conheça de fora? É por isso que é o seu ‘meio dia’, o ponto onde finalmente a vida apareceu com o sol a pino, o próprio conhecer, está agora como vida e não mais como um objeto inanimado que não tenha em si o negativo (como até então se representavam todos os conceitos). Nesse ponto justamente a especulação encontra o seu mais alto grau (numa negatividade que é como a noite, para além da visibilidade da experiência possível) e conhecimento e vida não estão mais separados, antes “podem ir ao encontro um do outro”.

c) A vida se fez verbo, o verbo se fez vida: confluência de Lebrun e Canguilhem

As críticas de Adorno a Hegel analisadas acima se referem, sobretudo, ao desconhecimento da *necessidade* do tratamento hegeliano em relação à vida, que dá margem a considerações sobre falhas e equivocidades no linguajar hegeliano. A crítica que deveria se reportar ao ‘conteúdo’ do tema ‘vida’ se confunde assim com a crítica da linguagem hegeliana, que se prestaria a equivocidades e jogos de palavras. Essa transmutação do problema da vida para o da linguagem aparece em diversas passagens dos *Três Estudos* e alcança temas a princípio desconectados dele, como na suspeição que Adorno levanta à utilização do princípio da contradição por Hegel:

O motivo da contradição, e com ele, o de uma realidade que enfrenta dura, estranha e coercitivamente o sujeito, que Hegel antecipa Bergson, o metafísico do fluir, vale universalmente como princípio geral de sua filosofia. É dele que o método dialético recebe seu nome. Mas exatamente esse princípio exige a tradução para a experiência espiritual que ele exprime. Muito facilmente ele se transforma em rubrica de mera consideração histórica filosófica, que subsume os estádios do espírito a concisos conceitos gerais. Rebaixa-se a dialética a uma visão de mundo que se pode escolher, tal como aquela que foi mortalmente atingida pela filosofia crítica, incluindo a de Hegel. Assim, também é inevitável a pergunta acerca de onde Hegel toma de fato o direito de submeter tudo aquilo que curva o pensamento, inclusive o próprio pensamento, ao princípio da contradição. É sobretudo nessa passagem em Hegel, que quer se entregar ao movimento da própria Coisa e curar o pensamento de sua arbitrariedade, que torna-se suspeito do velho dogmatismo, de um momento de arbitrariedade, assim como de fato a filosofia especulativa desde Salomon Maimon em muitos casos recorreu ao racionalismo pré-kantiano. Que Hegel tenha exteriorizado as mais mordazes objeções contra o espalhafatoso esquema da triplicidade tese, antítese, síntese, como sendo um simples método; que no “Prefácio” da *Fenomenologia* tenha dito que, enquanto isso permanecesse esquema, ou seja, enquanto isso permanecesse apenas estampado no exterior dos objetos, aprende-se depressa o “truque”^{xxii}, nada disso basta para aplacar aquela suspeita. Ainda assim, dificilmente é possível se dar por satisfeito, pois nenhum princípio isolado, seja o da mediação, o do devir, o da contradição, ou o da própria dialética, enquanto princípio, avulso e absoluto, seria a chave da verdade; pois esta somente existia no nexa com os momentos que surgem uns dos outros. Tudo isso poderia ser mera asseveração³⁸⁵.

A questão de ser mera asseveração de Hegel ou não, não é resolvida meramente no nível linguístico, caso seja compreendido como um domínio hermético ao que se passa para além dele. É sem dúvida que Hegel reconhece a linguagem como o que há de

³⁸⁵ Ibid., p. 107.

mais verdadeiro, mas para “se entregar ao movimento da própria Coisa e curar o pensamento de sua arbitrariedade” Hegel não pode prescindir de analisar a própria Coisa, ainda que o resultado da análise seja apresentado não a partir das formas representativas, como em Bergson, mas dentro do discurso próprio do conceito. Assim, quando Adorno pergunta “de onde Hegel toma de fato o direito de submeter tudo aquilo que curva o pensamento, inclusive o próprio pensamento, ao princípio da contradição” é preciso responder não apenas mostrando a linguagem do entendimento como eclipsando a contradição e fazendo aparecer dois signos linguísticos a princípio desvinculados, mas mostrar essa contradição já como constitutiva e, portanto, presente no fundamento de toda a existência, na vida, e assim na base da capacidade de conceber. No que se desenvolveu anteriormente torna-se claro como diversas categorias filosóficas fundamentais que aparecem como dissociadas e opostas, são na realidade expressão de uma unidade anterior ao conhecer. Assim na estrutura mínima da vida apareceram finitude e infinitude, tempo e espaço, uno e múltiplo, identidade e diferença, início e fim etc como seus componentes. A passagem de um lado para o outro, a contradição como momento necessário, aparece aqui com a simplicidade na qual as categorias ainda não estão recobertas por densas camadas de significações depositadas, como no caso da mercadoria, mas antes se mostram nuas, de maneira similar à maior facilidade de interpretação que Marx vê na forma mais simples do valor. Na análise da vida ficou clara essa passagem ‘de um lado para outro’ do conceito, da contradição interna como necessária, e como assim os opostos estão ligados já antes de qualquer consciência externa se debruçar sobre eles. Aqui se vê de maneira mais clara – uma vez entendida a análise da vida – inclusive o modo cambiante que Hegel por vezes se vê obrigado a usar para se expressar. É o caso dos termos mediato e imediato, que Adorno critica como uma equivocidade:

Tais equivocidades ocasionais sucedem em Hegel expressões como o “imediato”, que ele utiliza a torto e a direito. Onde ele quer dizer que a mediação estaria na própria coisa, e não entre coisas, ele emprega “imediato” ao invés de mediado: que uma categoria seria imediatamente sua contraparte seria o mesmo que dizer que ela seria nela própria o seu contrário, ao invés dela ser seu contrário através de sua relação com algo externo³⁸⁶.

Para exemplificar tal crítica, Adorno cita a seguinte passagem de Hegel:

³⁸⁶ Ibid., p. 133.

Assim, a reflexão excludente é o pôr do positivo como excluindo o outro, de modo que esse pôr imediatamente é o pôr de seu outro, é o que o exclui. Essa é a contradição absoluta do positivo, porém ela é imediatamente a contradição absoluta do negativo; o pôr de ambos é uma *única* reflexão.xxv

Adorno então arremata sua crítica dizendo que “assim, a própria mediação é imediata, pois aquilo que é posto, o mediado, não é em nada diferente do primário, pois ele próprio já seria posto”³⁸⁷. Ora, esse é justamente o fundamento da vida como inversidade em si mesma, como diferenciação para si mesmo do todo ao qual contraditoriamente ainda pertence. É a vida a forma mais simples do *ser para si de um Outro*, ou seja, de ter simultaneamente a identidade e a diferença de si mesmo – que é sua participação no todo com o qual para si ela não se confunde – como seu próprio fundamento. Sua mediação com o Outro é imediatamente ela mesma, que só pode ser representada sem essa imediatez se tomada como uma abstração isolada, como um mero pensar abstratamente. Como vimos essa estrutura de contradição é a base do próprio pensamento, da cisão entre consciência de si e consciência, e assim, o que penetra como contradição na linguagem que “explica” é o que já se encontrava antes, a contradição que move a própria vida. É por isso também que o sujeito deve ser concebido como um mediatizar, pois ele é ao mesmo tempo idêntico e diferente de si, em seu mais íntimo só encontra o Outro, ao passo que no Outro só encontra a si mesmo.

A não assimilação da análise da vida de Hegel por Adorno faz esse representar a noção de conceito daquele como repousando apenas no espírito e na subjetividade desenvolvida. Lebrun por sua vez, se mostra bem atento ao que chamou de dois ‘modelos complementares’ do conceito que são a vida e o espírito, e que na realidade são o mesmo:

O Conceito integra o que, incessantemente, parece ser seu Outro. Desde então, o que há de comum entre esse processo e uma pré-formação, isto é, o desenvolvimento já assegurado de uma identidade-consigo já definida? Continuo retorno em si e dissipação da aparência do Outro, contínua saída de si e evocação do Outro: o Conceito, diferenciação sem renovação, mas diferenciação totalizadora, não é - para nós, na bruma da Finitude - senão a oscilação entre esses dois polos. Por isso é difícil descrever seu funcionamento de outro modo que não seja pela alternância de dois modelos complementares. Se quiserem acentuar o segundo aspecto: são a espiritualidade (*Geistigkeit*) e o devir da consciência que uma vez mais fornecerão a melhor iluminação, movimentos exemplares de uma extirpação do entorpecimento no imediato. Enquanto a calma produção orgânica se consoma “sem oposições, sem impedimento”, o Espírito, ao contrário, é somente o combate contra sua naturalidade e vitória sobre ela. Nesse sentido, o devir da consciência ou das formas espirituais é melhor paradigma do Conceito que o “devir vital imediato”, visto que o retorno-a-si, a junção de si

³⁸⁷ Ibid., p. 133-134.

consigo assumem mui expressamente o sentido de um reconhecimento enriquecedor, e nao uma recaída em elemento primitivo. Mas, pela mesma razão, o momento da identidade-consigo do Conceito passa forçosamente ao segundo plano nessa dramatização do processo conceitual. Nao se levará então a comparação adiante e se evitará distinguir a atividade própria ao Espírito da atividade do Conceito propriamente dita. Quando Hegel evoca aquela para opô-la a vida natural imediata, é inevitavelmente a constituição da subjetividade fenomenológica que ele descreve³⁸⁸.

Abordamos essa diferença que Lebrun chama de “modelos complementares” do conceito na diferença das estruturas de silogismo que existem entre a vida e o espírito, entre o recair redobrado enriquecedor que se mostra no espírito em oposição ao recair simples da vida, ambos diferentes dos meros objetos que não tem o conceito em si e para si, e que por isso têm suas propriedades livres umas das outras. Lebrun, visando explicar essa complementariedade desses modelos onde opera o *negativo*, responde então à pergunta sobre qual seria o melhor paradigma do conceito, a vida ou o espírito:

A atividade do Espírito consiste justamente em romper com a implicação na simples vida natural, em elevar-se acima dela, em captar-se em sua independência, em *submeter o mundo* a seu pensamento e em criá-lo a partir do Conceito. Subjetividade conquistadora e Grandes Descobertas sao imagens comoventes, mas que, no caso, correm o risco de rapidamente falsear o que é preciso entender por conceitualização. O elã do homem o leva a conhecer o mundo, a se apropriar dele, submetê-lo e, finalmente, a realidade do mundo deve ser, por assim dizer, triturada, isto e, idealizada. *Mas, ao mesmo tempo, e preciso observar bem* que não é a atividade subjetiva da consciência de si que introduz a unidade absoluta na multiplicidade. Essa identidade é antes o Absoluto, o proprio Verdadeiro. Para nao oferecermos do Conceito uma figuração voluntarista ou, se quiserem, exageradamente progressista, eis-nos, portanto, relançados na direção do modelo orgânico que, há pouco, *enquanto devir*, nos parecera inadequado. A Vida, agora, volta a ser a melhor aproximação do Conceito – o consumo da natureza pelo vivente, uma operação cuja pertinência predomina sobre sua transformação pelo trabalho consciente. A gênese orgânica era sem duvida um devir linear, portanto menos expressivo do Conceito que a historia “espiritual”; a cada etapa, esta mostrava melhor o retorno a si e também transformação de si. Porém, caso seguirmos por demais nessa direção, corremos o risco de esquecer que há, não obstante, no coração da inteligibilidade, a persistência de uma “presença” tal, que rupturas, traumatismos, experiências da vida (para prolongar a comparação) não podem senão pormenorizar sem nunca a lançar à sombra - uma identidade consigo, talvez, mas sem contornos, sem fechamento efêmero, incomparável com a fragil identidade dos convidados do salão de Guermantes. É desse aspecto do Conceito que a relação do vivente com o seu meio será a melhor imagem. Decerto, o Conceito permanece cego na natureza organica, mas a abundância dos exemplos biologicos na Lógica do Conceito atesta que, no estudo lógico, o estilo de devir “espiritual” nao pode ser o unico modelo satisfatório.³⁸⁹

³⁸⁸ LEBRUN, 2006, p. 359-360.

³⁸⁹ Ibid., p. 359-360.

Como Hegel disse, “a forma logica do Conceito é independente de sua forma não-espiritual, tanto quanto de sua forma espiritual” e como Lebrun arremata, “não é necessário que a figura concreta mais representativa seja constantemente a mais elevada”³⁹⁰, já que o “o processo vital revela melhor, portanto, ao mesmo tempo que a negatividade da natureza inorganica, a imanencia do Si ao Outro, a convivencia do Outro e do Si”³⁹¹. Por outro lado toda a exteriorização do conceito que constrói o mundo e que retorna para si mesmo de maneira enriquecida só se mostra a partir do espírito. Por isso pergunta Lebrun:

Esse vaivém de um modelo a outro permite penetrar melhor na natureza do Conceito? Não exatamente. A instrução que se obtém é negativa: aprende-se a não medir o Conceito com figuras que nunca são mais que aproximações. Mas nem por isso tal instrução negativa é desprovida de valor. Vale a pena, com efeito, renunciar a todas as apresentações que Hegel teria julgado unilaterais (“biologismo”, “historicismo”, “ontologia idealista”...) e com as quais se quis investir o Sistema. Nenhum desses temas é pertinente; cada um deles põe em relevo um dos aspectos do Conceito apenas para rejeitar os outros à sombra.³⁹²

Quando iniciamos essa parte do presente trabalho afirmei que iríamos “adotar um caminho diferente do da exposição de Hegel, mas com compromisso com essa” justamente nesse sentido, de que iríamos tratar primeiramente a vida como um ‘objeto’, um ‘tema’ que, colocado assim diretamente se afastaria da forma em que Hegel o tratou, justamente por conta da vida ser parte do conceito que não se pode apresentar separadamente. Essa apresentação do tema vida visa assim facilitar a apreensão do conteúdo pelo leitor e informar a crítica, mas deve ser sempre compreendida não como algo que esteja em si acabada, mas que, pelo contrário, remete sempre ao espírito. Apenas nesse além da vida que o plano espiritual representa é que se completa a própria figura do vivente como conceito, isto é, como forma que remete diretamente ao saber que nele mesmo emergiu. Isso permite dar conta não apenas da abordagem da vida a partir do conhecimento, mas também compreender que esse conhecimento, ao se despregar das imagens e da intuição, remete a vida para a própria linguagem. Por outro lado a linguagem não aparece mais como algo que não tenha um antecessor, mas como estrutura comunicativa já presente naquilo que é vivo. Na análise que se desenvolveu na biologia posteriormente a Hegel vemos também essa transformação de uma concepção

³⁹⁰ Ibid., p.360-361.

³⁹¹ Ibid.

³⁹² Ibid., p.359-361.

da vida, que evoluiu de uma concepção que enfocava seus elementos materiais (seu corpo e órgãos) para uma que enfoca a vida como informação que é transmitida e que organiza a matéria, como aponta Canguilhem:

Quando dizemos que a herança biológica é uma comunicação de informação, encontramos de certa forma o aristotelismo a partir do qual começamos. Ao expor a teoria hegeliana da relação entre o conceito e da vida, eu me perguntava se em uma teoria que parecia tão fortemente com o aristotelismo, não se correria o risco de encontrar uma interpretação mais fiel que em uma teoria intuitivista como a de Bergson para os fenômenos descobertos pelos biólogos contemporâneos e pelas teorias explicativas que eles propõem. Dizer que a herança biológica é uma comunicação de informação é, em certo sentido, retornar ao aristotelismo, se é para admitir que existe no vivente um *logos*, inscrito, preservado e transmitido. A vida sempre foi sem escrever, muito antes de escrever e sem relação com a escrita, o que a humanidade buscou através do desenho, gravura, escrita e impressão, nomeadamente a transmissão de mensagens. E, doravante, o conhecimento da vida já não se assemelha a um retrato da vida, o que poderia ser quando o conhecimento da vida era descrição e classificação das espécies. Não parece arquitetura ou mecânica, que era quando era simplesmente anatomia e fisiologia macroscópica. Mas parece com gramática, semântica e sintaxe. Para entender a vida, é preciso conseguir, antes de lê-la, decifrar a mensagem da vida³⁹³.

A vida se converte em linguagem, porque só pela linguagem se pensa e se fala sobre a vida. Mas antes disso a vida mesma já era comunicação de informação que se mostra como uma forma similar à linguística, pois o que reúne e organiza seus elementos materiais é a estrutura negativa do conceito. Na ciência atual essa estrutura ganhou sua forma positiva científica por meio da representação como um código, o DNA, algo de interior, mas que como a linguagem se exterioriza e gera efeitos ao ser passado adiante na infinita reprodução dos indivíduos:

Em 1954, Wattson e Crick, que receberam o Prêmio Nobel oito anos depois, estabeleceram que é uma sequência de sucessão de um número finito de bases ao longo de uma hélice acoplada de fosfatos doces que constitui a instrução, código de informação, ou seja, o idioma do programa ao qual a célula se conforma para sintetizar os materiais protéicos das novas células. Desde então foi estabelecido, e o Prêmio Nobel de 1965 recompensou essa nova descoberta, que esta síntese é feita sob demanda, isto é, de acordo com informações vindas do ambiente – ambiente celular, para ser claro. Então, ao mudar a escala em que são estudados os fenômenos mais característicos da vida, os da matéria estruturante e das funções reguladoras, incluindo a função estruturante, a biologia contemporânea também mudou de linguagem. Ele deixou de usar a linguagem e os conceitos de mecânica, física e química clássica, linguagem baseada em conceitos mais ou menos diretamente formado em modelos geométricos. Ela agora usa a linguagem da teoria da linguagem e a da teoria das comunicações. Mensagem, informação,

³⁹³ CANGUILHEM, 1966, p. 221.

programa, código, instrução, decodificação, estes são os novos conceitos do conhecimento da vida³⁹⁴.

Ao quebrar a matéria animada em pedaços cada vez menores o que se encontrou não foi a pura materialidade, mas o próprio logos do qual se julgava afastar ao penetrar cada vez mais profundamente na matéria. Hegel na esteira de Aristóteles antecipa logicamente essa tendência da ciência, como afirma Canguilhem. Mesmo se se aceita essa antecipação persiste ainda a questão: como ele consegue alcançar tal façanha? A resposta novamente só pode ser o *especulativo*, o reunir de todas as opiniões, fatos, teorias, em suma, tudo que seja apreendido pelo Eu para então depurar a realidade do conceito. No final, como conceito, a Coisa mesma deve ser concebível e estar efetivamente concebida, isso é, colocada como necessidade lógica na forma de linguagem, de relações que não são meramente intuídas ou apreendidas de maneira figurativa. Deve assim alçar voo por cima das representações e lhes agarrar o fundamento como algo concebido, como no vocábulo alemão *Begriff* que indica o que sofreu a ação do verbo agarrar (*greifen*), delimitando conceitualmente mesmo aquilo que seja em si indeterminado, como Hegel astutamente fez ao conceber o interior simples da vida a partir da forma do número. É nesse sentido que Lebrun vai afirmar que:

Eis por onde a filosofia do Conceito se afasta de toda filosofia transcendental e de todo intuicionismo, doutrinas sempre demasiado prontas a desqualificar os recortes semânticos e fiar-se nos oráculos de uma “consciência” infalível e muda. Antes de recorrer às ideias claras e distintas ou as leituras de essências, que o filósofo se assegure inicialmente de haver esgotado o sentido da palavra que ele tenciona revisar! Que ele se esforce, por exemplo, em compreender por que essa forma ritual já diz respeito à “Religião” ou por que a natureza comum “Religiao” ainda está, de direito, ali presente. Que ele se pergunte o que devem ser a “Religiao” e o “Estado” em toda sua envergadura, se é verdade que tal conteúdo diz respeito *efetivamente* a tais conceitos. Por isso mesmo, tais “conceitos” já terão deixado de ser os elementos de um léxico ou mesmo quadros em nosso espírito; por isso, as espécies e as amostras que eles pareciam reagrupar fortuitamente começarão a parecer inseparáveis e complementares. Longe de haver purificado o “conceito subjetivo” ou tê-lo conduzido a sua máxima clareza, ter-se-á então transformado o que era só um signo arbitrário num princípio efetivo de todas as suas diferenças. Longe de haver rompido com uma visão “ingenua” para submeter a coisa à outra iluminação, ter-se-a circunscrito uma estrutura tal, que qualquer “intuição” do objeto pode ali tomar assento como episódio necessário. Em vez de abandonar os conteúdos ao acaso de uma recensão empírica ou mesmo percorrê-los segundo a ordem - “subjetiva” - das razões, ter-se-a reconstituído o invólucro de que a sua pertinência a um mesmo gênero era somente o pressentimento. Talvez se entreveja, a partir daí, o que assegurara a originalidade do Conceito em relação aos saberes e aos métodos

³⁹⁴ Ibid., p. 218-219.

que Hegel critica: no início, a firme resolução de nunca submeter a linguagem à jurisdição de uma instância que lhe seja exterior e nunca reencontrar nas “coisas ditas” outra necessidade que não a que elas incluem enquanto são “ditas”. Afora essa reconstituição do discurso, só há conhecimento por signos - balizamento e não saber³⁹⁵.

A apresentação de como Hegel concebe a linguagem para conseguir realizar esse intento foi apenas brevemente indicada até aqui e será tratado adiante. No entanto, nessa passagem da vida à linguagem devemos ainda enfrentar mais uma questão, e penetrar nessa afirmação da jurisdição exclusiva da linguagem sobre o saber, determinar qual é sua extensão de modo a afastar uma pecha meramente idealista da compreensão muito direta de que só haveria no mundo a linguagem. Em outra passagem Lebrun é ainda mais explícito sobre o que quer dizer com sua afirmação:

Enquanto a lógica designava até aqui a instância que distorcera o desdobramento do Logos em um discurso predicativo e concernindo a entes, a Lógica nova não prejudica mais os entes nos quais se investirão as categorias (“Deus” por Substância). Ela deixa de relacionar tais categorias a objetos e deixa de formar a trama de um conhecimento de coisas. Ela se torna Saber, isto é, tomada de consciência pela filosofia de que ela é, de ponta a ponta, linguagem. Não diremos: “que ela é *somente linguagem*”, ou “que ela é a linguagem do *Ser*”³⁹⁶

O saber agora não pode mais ser concebido como uma taxonomia, uma tabela ou algo que represente uma imagem ou intuição que se tenha do mundo exterior, pois como vimos com Foucault, na passagem para o século XIX o negativo já emergiu como unidade invisível da multiplicidade sensível. Hegel radicaliza essa concepção, ou melhor, a leva a sério como nenhum outro o fez. Ao declarar a inessencialidade dos objetos que aparecem como em si essenciais diante a potência negativa da vida, ele também nega a concepção do saber como uma representação dessa materialidade inessencial. A relação entre as coisas que constitui o saber não pode tomar seu molde da intuição ou da sensibilidade, mas tem que estar diretamente expressa como linguagem ciente das limitações da própria linguagem, e assim diretamente expressa como uma função abstrata na qual as diferenças se reúnem. Mas isso apenas porque o próprio princípio efetivo das coisas, a vida, é já uma abstração que assim pode ser devidamente conceitualizada. Não é a toa que Lebrun afirma que não dirá que a filosofia é apenas linguagem. O especulativo não é *apenas* um domínio da linguagem que de tão avançado possibilitaria, de algum modo, estar além de qualquer crítica, inclusive da crítica posterior. Essas críticas não seriam todas meramente elididas a partir de uma “máquina

³⁹⁵ LEBRUN, 2006, p. 337-338.

³⁹⁶ Ibid., p. 402.

de linguagem”, que “cassa as licenças que a filosofia se concedeu para falar” como se tomássemos essas afirmações de Lebrun de maneira muito direta. A filosofia de Hegel é de ponta a ponta linguagem, mas tão somente porque a linguagem mesma foi depurada especulativamente ao se confrontar com o mais amplo conteúdo, que agora nem pode se referenciar nessa amplitude que aponta para a espacialização. Isso significa que ela não visa mais representar as coisas como estão no exterior, isso é, não visam mais *mimetizar* no discurso o fenômeno, mas, uma vez tendo percorrido o desdobrar do espírito como aparece na *Fenomenologia*, permite retornar como conceito que relaciona as coisas já não como coisas essentes, mas como pura inteligibilidade que as triturou e agarrou em seu fundamento. Aqui a análise da vida como potência negativa joga um papel essencial.

Quando, numa passagem que citamos no subtítulo anterior, Adorno diz sobre Hegel que sua forma de proceder “segue a linha de menor resistência; é sempre mais fácil navegar por um pensamento como que através de um mapa”³⁹⁷, ele parece desconhecer que Hegel visava, com esforço muito consciente, justamente elidir essa falsificação operada pelo sensível no seio da inteligibilidade.

³⁹⁷ P. 119-120

PARTE II: ESPÍRITO

Cap. 1 - A PERCEPÇÃO NA PASSAGEM DA VIDA AO ESPÍRITO

a vida é tão pouco inconcebível que nela deparamos, antes, com o conceito mesmo; e mais precisamente com a ideia *mediata*, existindo como conceito. Com isso também já está expressa a deficiência da vida. Essa deficiência consiste em que, aqui, conceito e realidade não correspondem ainda verdadeiramente um ao outro. O conceito da vida é a alma, e esse conceito tem o corpo por sua realidade. A Alma, por assim dizer, está difundida em sua corporeidade, de modo que é somente *sensível*, mas não ainda [um] livre *ser-para-si*. O processo da vida consiste em superar a imediatez, a qual a vida ainda está presa, e esse processo que por sua vez é ele mesmo um processo, triplice, tem por seu resultado a ideia na forma do juízo; quer dizer, a ideia enquanto *conhecimento*.³⁹⁸

Na parte anterior deste trabalho analisamos a vida como Conceito e chegamos ao resultado de que ela é uma espécie de *sensível suprassensível*, uma abstração ou *logos* que se apropria da materialidade e a coloca como suporte de sua dinâmica. Vimos também que ela funciona como uma espécie de *horizonte lógico* e que assim tudo que descende da vida, como o pensamento e tudo o que chamamos de civilização, aparece como um desdobramento enriquecedor da lógica vital anterior. Por ser em seu núcleo pura imaterialidade e assim ser indeterminada em sua determinação, a vida foi analisada por Hegel sob a forma do número, não como quantidade, mas como pura unidade interna na qual todos os momentos de um mesmo vivente e todas as formas diferentes de vida se confundem. Essa unidade indeterminada interior também pode ser entendida como *o vazio*, o interior puramente imaterial. Esse abstrato é, no entanto, ainda presente apenas como o que anima o corpo vivo, mas agora vai ultrapassar essa determinação em si e construir o mundo para si, isto é, dando à objetividade sua forma. Importa agora, mantendo a forma de apresentação a partir de objetos, analisarmos a passagem desse vazio constitutivo da vida para o vazio constitutivo do pensamento e do espírito.

A vida, por ser um negativo, já é um mediatizar dos objetos exteriores e também dos demais seres vivos. Com sua potência de ser sempre diferente do que é mantendo-se ao mesmo tempo igual a si mesmo, o vivente se outorga o poder de colocar novas causalidades e construir o mundo onde só havia o inorgânico desprovido de sentido. A consciência de si animal, justamente por tomar as diferenças *para si* e ao mesmo tempo se intuir como igual diante dessas diferenças acaba por ser o princípio que, ainda que

³⁹⁸ HEGEL, 1995a, adendo ao §216. (Werke, 8, p. 374)

instintivamente ³⁹⁹, já remodela e organiza essas diferenças conforme sua intencionalidade. Estudos recentes como os realizados após a reintrodução dos lobos no parque Yellowstone (eles foram dizimados 70 anos antes) revelam a potência transformadora da vida no mundo exterior. Não apenas a reintrodução dos lobos gerou, por seu efeito no comportamento dos grandes herbívoros, o aumento da biomassa vegetal e da variedade animal, como também mudou o comportamento dos rios, que passaram a sofrer menos erosão e assoreamento⁴⁰⁰. O poder negativo da vida de se colocar como o fator de transformação do mundo ao perseguir seu próprio fim é o responsável pela formação da terra como a conhecemos, herança inestimável que o humano recebeu do longo processo iniciado pelos seus mais simples ancestrais. Outro estudo recente revelou que a *ação* das plantas teve um papel fundamental na transformação da superfície do planeta, começando cerca de 400 milhões de anos atrás, ao reter em terra firme a lama que anteriormente era dragada pelos rios e despejada nos oceanos⁴⁰¹. Os objetos exteriores que compõe o mundo material, tidos pelos materialistas como essentes, revelam sua inessencialidade diante do desejo dessa potência negativa que tem para si mesmo sua finalidade.

O desenvolvimento da consciência de si animal em uma consciência de si humana, como vimos brevemente no capítulo 8 da parte anterior, implica uma mudança do desejo que agora não tem como objeto apenas o mundo objetivo ou outros seres vivos, mas também a capacidade de tomar o outro como uma consciência de si:

É uma consciência-de-si para uma consciência-de-si. E somente assim ela é, de fato: pois só assim vem-a-ser para ela a unidade de si mesma em seu ser-outro. O Eu, que é objeto de seu conceito, não é de fato objeto. Porém o objeto do desejo é só independente por ser a substância universal indestrutível, a fluida essência igual-a-si-mesma. Quando a consciência-de-si é o objeto, é tanto Eu quanto objeto. Para nós, portanto, já está presente o conceito do espírito⁴⁰².

Só no entrelaçamento entre essas consciências de si é que pode surgir o espírito, e só nesse entrelaçamento é que a consciência de si humana – ou a consciência de si

³⁹⁹ Deve-se lembrar que o instinto, como vimos anteriormente, sempre pressupõe algum nível de capacidade deliberativa.

⁴⁰⁰ ARGERIS, Lianne. *Trophic Cascade in Yellowstone National Park*. 2017. Disponível em <https://www.canafoundation.org/rewild-our-world/horses/trophic-cascade-in-yellowstone-national-park/> Acesso em maio de 2018.

⁴⁰¹ MCMAHON, William J; DAVIES, Neil S. Evolution of alluvial mudrock forced by early land plants. Disponível em <http://science.sciencemag.org/content/359/6379/1022>. Acesso em maio de 2018.

⁴⁰² HEGEL, 2011a, §177. (Werke, 3, p. 144-145)

propriamente dita – pode existir. Ela se diferencia do que inicialmente chamamos da consciência de si como intuição de si mesmo que vimos no animal, pois este, como diz Hegel, “não chega a apreender-se como Eu; isto é, como pura unidade de si em si mesmo”⁴⁰³, já que ainda está preso à imediatez da vida e não penetrou na riqueza simbólica do espírito, justamente a que permite a reflexão sobre si mesmo a partir do outro social. Como Eu a consciência de si tem para si mesma seu objeto como conceito, já como algo abstrato, e se toma diretamente como esse Eu ao passo que toma as outras consciências de si – que são o objeto privilegiado de seu desejo - como diferentes Eus. Só nesse entrelaçar contínuo é possível haver Civilização ou Cultura, palavras que aqui devem ser tomadas no sentido mais amplo possível se é para se entender o que é Espírito, como Hegel definiu, o “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.⁴⁰⁴

Aqui se percebe de maneira mais simples o que analisamos anteriormente como diferença entre o silogismo da vida, com seu recair mudo em si mesmo, e o do espírito, com seu recair redobrado enriquecedor. O espírito é uma unidade das consciências de si entrelaçadas em sociedade, a reunião de suas diferenças que refluí para dentro dos indivíduos e nessa via de duas mãos constitui o desenvolvimento humano. No desenvolvimento vital esse refluxo não acontecia de maneira direta, e assim o *uso e desuso* que impele o progresso civilizacional e transforma os humanos, nos animais permanece sem alterar a prole. O estado geral da cultura e da sociedade é um mediatizar entre as diferentes consciências de si que agora se comunicam, se diferenciando do mediatizar vital que lhe deu base ao aumentar exponencialmente sua potência mediatizadora por meio da linguagem. Aqui a sensibilidade deixa de ser o fator fundamental, bem como o suprassensível não aparece mais como um além vazio, como pura negatividade muda, mas antes aparece como “dia espiritual da presença”. O humano passou a significar o mundo e assim as coisas ganharam sentido e, desde então, se vê um aumento do sentido que é justamente um intensificar dessa presença espiritual.

⁴⁰³ HEGEL, 1995a, adendo ao § 115. (Werke, 8, p. 238)

⁴⁰⁴ HEGEL, 2011a., § 177. (Werke, 3, p. 144-145)

Para Hegel o mundo só ganha sentido se pudermos nos colocar a partir do ponto de vista do sentido, isto é, do reconhecimento da presença do espírito na efetividade que é anterior ao nosso nascimento como indivíduos, de modo similar ao que Marx apontou como “desenvolvimento *post festum*”⁴⁰⁵.

Antes que possamos adentrar na linguagem que instaura o entendimento por conceitos e que é a base para o verdadeiro entrelaçamento das consciências, nós precisamos, no entanto, determinar melhor a passagem do conceito como vida para o conceito como espírito. Assim procederei com uma análise do capítulo sobre a percepção na *Fenomenologia*, para então, a partir da *imagem* Sci-Fi do cérebro da cuba, poder analisar as determinações simples do conceito que perpassam a percepção, estabelecendo, por último, uma relação com o texto de Lacan sobre o estádio do espelho, que revela esse *imaginário* desenvolvido como Eu em alto grau de abstração antes de se poder desenvolver o entendimento. O fio condutor da análise deste capítulo é a apresentação do vazio constitutivo da vida como *horizonte lógico* e assim antecedente da abstração do Eu e da capacidade do entendimento linguístico que vai gerar um novo nível de potência mediatizadora no Espírito. Trilhando esse caminho que vai da unidade muda das diferenças (que é a vida), rumo à unidade para a qual é infinita a unidade das diferenças (que é a consciência de si propriamente dita, a que pressupõe o Espírito), podemos assim acompanhar o desdobrar da infinitude que brotou do interior suprassensível e apareceu no fenômeno, antes de se construir como linguagem e assim gerar a efetividade social:

A infinitude já era, sem dúvida, a alma de tudo o que houve até aqui; mas foi no interior que primeiro ela mesma brotou livremente. O fenômeno - ou o jogo de forças - já a apresentava; mas foi só no explicar que surgiu, livre, pela primeira vez. Quando a infinitude - como aquilo que ela é - finalmente é o objeto para a consciência, então a consciência é consciência-de-si⁴⁰⁶.

Começaremos então analisando, numa leitura muito rente ao texto de Hegel, a constituição da contradição já presente na vida como contradição que perpassa a relação entre sujeito percebente e objeto percebido. O começo da análise, justamente por se apoiar em um complicado capítulo da *Fenomenologia*, é árido na identificação dos momentos que surgem no enriquecer da percepção. Já citei, no capítulo 8º da parte sobre a vida, alguns trechos da análise que Hegel faz da *Percepção* no capítulo II da

⁴⁰⁵ Como já citado no capítulo 1º, ‘d’, da primeira parte deste trabalho.

⁴⁰⁶ Ibid., § 163. (Werke, 3, p. 133)

Fenomenologia, que antecede diretamente o capítulo sobre o *Entendimento*. Lá também expus a consideração aristotélica de que os animais necessariamente têm ao menos o sentido do tato, e que se têm sensibilidade, também têm imaginação. A ideia de que a vida é conceito e que tem seu próprio automovimento pressupõe também algum nível de intencionalidade, de capacidade de escolha. Assim seu núcleo é, como no pensamento, indeterminado, tem como sua substância uma espécie de *pura forma* ou vazio – um vácuo abstrato que em sua liberdade organiza o material - e não uma necessidade dada como coisa. Nisso não se distancia de Aristóteles, que, como vimos, afirmou que os sentidos “recortam as formas sem a matéria”, o que vale para todos os animais. O pensamento discursivo ou teórico, no entanto, seria algo exclusivo dos humanos, e importa fazer agora o caminho de um ao outro. Trata-se não simplesmente de afirmar que os humanos têm a linguagem e os animais não, mas de entender aquilo que vindo antes da aprendizagem de qualquer língua, os separa entre aptos e inaptos para apreendê-la. Devemos então analisar de maneira mais detida essa passagem da vida como *Conceito*, como estrutura imaterial que organiza a matéria, para os níveis da percepção que antecedem o entendimento (a obtenção da linguagem), e que compartilhamos, ao menos em sua forma mais geral, com os animais.

a) Dialética e contradição na percepção: expressão do poder subjetivo de mediação herdado da vida.

Para Hegel a percepção, ao contrário da certeza sensível que quer captar apenas o *isto* determinado que se lhe apresenta, “toma como universal o que para ela é o *essente*. Como a universalidade é seu princípio em geral, assim também são universais seus momentos, que nela se distinguem imediatamente: o Eu é um universal, e o objeto é um universal”⁴⁰⁷. Os dois lados, o do objeto e o do sujeito, aparecem assim como opostos, mas são ao mesmo tempo dois *universais*. Não é um objeto determinado, um *isto*, mas o mundo todo que lhe aparece sob essa forma de coisa, a forma do objeto. Por outro lado, como todas estas coisas estão na percepção como em relação à ela, o sujeito

⁴⁰⁷ HEGEL, 2011a, §111. (Werke, 3, p. 93)

que percebe aparece assim como o universal que faz a mediação de todas estas coisas percebidas. É importante ressaltar que aqui não se trata ainda da linguagem, mas de um efeito geral da percepção que desde já *universaliza* dois polos opostos. O sujeito ainda não está aqui constituído como sujeito cognoscente das teorias epistemológicas - aquele que tem na cabeça conceitos pelos quais julga o exterior -, mas é ainda o sujeito sem *simbólico*, que não se coloca por meio da linguagem e que poderíamos representar como se tratando de outra espécie animal ou de um bebê humano. Nesse nível mais puro o universal do sujeito é o negativo presente já na vida, negativo que ganha potência mediatizadora nas formas superiores de vida, mesmo sem alcançar o nível que possibilita desenvolver o simbólico.

A consciência geralmente apreende o mundo exterior como sendo o *essencial*, como aquilo que existe ou não independentemente de ser percebido, e vê a sua própria consciência como o *inessencial* nesse processo. Hegel desenvolve a contradição desse ponto de vista ao dizer que:

De fato porém, por serem ambos o universal ou a essência, os dois são essenciais. Mas enquanto se relacionam como opostos um ao outro, somente um pode ser o essencial na relação; e tem de se repartir entre eles a distinção entre o essencial e o inessencial. Um, determinado como o simples - o objeto - é a essência, indiferente a ser ou não percebida; mas o perceber, como o movimento, é o inconsistente, que pode ser ou não ser, e é o inessencial⁴⁰⁸.

Esse excluir de um lado como inessencial e colocar a essencialidade toda sobre o outro é o jogo no qual a consciência percebente se perde, sendo continuamente colocada em contradição consigo mesma ao alternar suas posições entre o que aceita como essencial e como inessencial. É como considerar as coisas a partir de uma divisão entre verdadeiro e falso, separando o que não pode ser separado e excluindo assim da consideração coisas que já chegaram como tais à consciência. A exposição de Hegel no capítulo II da *Fenomenologia* traça assim esse tormentoso percurso da consciência dentro do progredir da percepção, que no começo é simples como a dos animais, e depois se enriquecerá até o ponto em que a passagem para o entendimento se torna possível. Essa experiência que a percepção faz se dá entre estes dois polos, o sujeito e o objeto, que vão continuamente trocar de lado num processo em que a posição anterior é suprasumida na posterior e há um ganho de *experiência*. Hegel vai então analisar a base desse movimento, focalizando-se primeiramente no objeto:

⁴⁰⁸ Ibid. (Werke, 3, p. 93)

o ser é um universal, por ter nele a mediação ou o negativo. À medida que *exprime* isso em sua imediatez, é uma propriedade *distinta determinada*. Dessa sorte estão postas ao mesmo tempo *muitas* propriedades desse tipo, sendo uma o negativo da outra. Enquanto expressas na *simplicidade* do universal, essas *determinidades* - que só são a rigor propriedades por meio de uma determinação ulterior que lhes advém - relacionam-se *consigo mesmas, são indiferentes* umas às outras: cada uma é para si, livre da outra. Mas a universalidade simples, igual a si mesma, é de novo distinta e livre dessas determinidades: é o puro relacionar-se consigo ou o *meio*, onde são todas essas determinidades. *Interpenetram-se* nela como numa unidade *simples*, mas sem se *tocarem*; porque são indiferentes para si, justamente por meio da participação nessa universalidade. Esse meio universal abstrato, que pode chamar-se *coisidade* em geral ou *pura essência*, não é outra coisa que o *aqui e agora* como se mostrou, a saber: como um conjunto simples de muitos. Mas os muitos são, por sua vez, em sua determinidade, simplesmente universais. Este sal é um aqui simples, e ao mesmo tempo múltiplo; é branco e também picante, também é cubiforme, também tem peso determinado etc. Todas essas propriedades múltiplas estão num aqui simples no qual assim se interpenetram: nenhuma tem um aqui diverso do da outra, pois cada uma está sempre onde a outra está. Igualmente, sem que estejam separadas por aqui diversos, não se afetam mutuamente por essa interpenetração. O branco não afeta nem altera o cúbico, os dois não afetam o sabor salgado etc; mas por ser, cada um, simples relacionar-se consigo, deixa os outros quietos, e com eles apenas se relaciona através do indiferente também. Esse também é portanto o puro universal mesmo, ou o meio: é a coisidade que assim engloba todas essas propriedades⁴⁰⁹.

Na citação acima a forma do objeto - que tratamos em oposição à vida no capítulo 6 da primeira parte deste trabalho – retorna à análise. Primeiro Hegel diz que o objeto, composto de diversas propriedades, tem em cada uma delas o *negativo*, ou seja, elas são justamente o não ser qualquer outra determinidade, mas sim aquela específica. Essas determinidades existentes no objeto sensível, no entanto, só são determinidades por causa da “determinação posterior que lhes advém” [*die eigentlich erst durch eine ferner hinzukommende Bestimmung Eigenchaften sind*], ou seja, já dependem aqui de um sujeito que as perceba para que possam aparecer como uma ou outra propriedade. E assim as propriedades são livres entre si diante do universal que é aquele objeto determinado que as reúne. Num sofá, por exemplo, o fato de ter molas no estofamento, ser da cor preta e ter três lugares são indiferentes entre si, pois ele poderia ter qualquer uma dessas três propriedades alteradas sem se alterarem as outras. O objeto sofá é uma universalidade simples, um *meio* onde todas essas diferentes propriedades estão suprasumidas sem se tocarem. Esse meio abstrato (no caso exemplificado pelo sofá) é a forma da *coisidade* mesma, a determinação formal sob a qual os objetos aparecem, e que como já vimos se diferencia da vida na qual um negativo reúne todas as partes

⁴⁰⁹ Ibid., § 113. (Werke, 3, p. 94-95)

como suas *funções*, ou seja, sem as deixar livres. Esse meio universal, justamente essa forma de coisa, é o que reúne essas determinações em um objeto, e que assim aparece como seu universal. Desse modo as determinações já são algo do sujeito, é a própria subjetividade que as determina como diferentes nesse universal. Por isso é que as propriedades, ainda que livres, não são indiferentes umas das outras, pois se “fossem simplesmente indiferentes, e se relacionassem exclusivamente consigo mesmas, nesse caso não seriam determinadas: pois isso são apenas à medida que se diferenciam e se relacionam com outras como opostas”⁴¹⁰. Já se divisa aqui que a negatividade que aparecia como meio comum entre as propriedades é a do próprio sujeito.

Até esse ponto então “a coisa está completa como o verdadeiro da percepção” ao se colocar em três momentos: “A coisa é: 1 - a universalidade passiva e indiferente, o também das muitas propriedades (ou antes, "matérias")” ou seja, a pluralidade de propriedades que estão separadas umas das outras; “2 - a negação, igualmente como simples, ou o Uno - o excluir de propriedades opostas”, ou seja, a percepção de que estas propriedades pertencem à uma coisa determinada, como o couro preto ao sofá, e; “3 - as muitas propriedades mesmas, o relacionamento dos dois primeiros momentos, a negação tal como se relaciona com o elemento indiferente e ali se expande como uma multidão de diferenças”, ou seja o reunir das diferentes propriedades – aqui já não como indiferentes, mas como diferentes umas das outras – no mesmo objeto, que agora é o seu meio universal. É justamente por estarem reunidas no mesmo objeto que as propriedades agora, ainda que não se relacionem negativamente umas em relação às outras, já não aparecem como indiferentes, mas como diferentes propriedades daquela mesma coisa. Isso pois o “simples e verdadeiro que eu percebo não é um meio universal, e sim a propriedade singular para si”, como quando digo que algo é salgado, capto, desse algo, uma propriedade, “porém a propriedade desse modo nem é propriedade nem um ser determinado, pois não está nem em um Uno, nem em relação com outras. No entanto, somente é propriedade em um Uno, e só é determinada em relação às outras”⁴¹¹. Salgado como propriedade não diz se é de um alimento, da água do mar ou de qualquer outro algo, mas já se diz que se fala desse *algo*, ainda que seja indeterminado. É necessário, como vimos numa citação de Aristóteles no início desse trabalho, que “o que acompanha”, ou seja, as propriedades, justamente *acompanhem algo*, e esse algo é seu meio universal, a pura forma da coisidade influenciando na percepção

⁴¹⁰ Ibid., § 114. (Werke, 3, p. 95)

⁴¹¹ Ibid., §115. (Werke, 3, p. 96)

de objeto particular. Dessa maneira Hegel volta à propriedade e diz que ela “permanece como esse puro relacionar-se-consigo-mesma, apenas Ser sensível em geral, pois já não tem em si o caráter da negatividade”⁴¹², já que, como se revelou, essa negatividade depende do sujeito. Assim “a consciência, para a qual existe agora um ser sensível, é somente um visar, isto é, saiu totalmente para fora do perceber, e regressou a si mesma”, ou seja, não está mais na forma geral da percepção (como tudo que se percebe), mas *visa* por meio desse perceber um objeto determinado. “Só que o ser sensível e o 'visar' passam, eles mesmos, para o perceber: sou relançado ao ponto inicial, e de novo arrastado no mesmo circuito, - o qual se suprassume em cada momento e como todo”⁴¹³. O objeto determinado que se visa, agora traz suprassumido nesse visar a relação da forma da coisidade em geral com o sujeito, isto é, não é uma coisa, um *isto*, que seja percebido apenas em sua imediatez como na *Certeza Sensível*, mas essa imediatez mesma já é mediada pela forma geral da *Percepção* que experienciou a relação entre a forma da coisidade e do sujeito. Na percepção de um objeto determinado não se capta apenas o que passam os sentidos, antes este *isto* que é apreendido agora é ‘filtrado’ pela relação do sujeito com a coisidade em geral, não é mais algo separado do restante, mas está formalmente situado como parte dessa objetividade. Esse movimento de enriquecimento que aparece como um movimento circular, já é um momento desenvolvido sobre o perceber inicial:

A consciência, portanto, percorre necessariamente esse círculo, mas ao mesmo tempo não é do mesmo modo que na primeira vez. Ela fez, justamente, sobre o perceber a experiência de que o resultado e o verdadeiro dele – é sua dissolução ou a reflexão sobre si mesma, a partir do verdadeiro. Sendo assim, ficou determinado para a consciência como é que seu objeto está constituído, isto é: seu objeto não consiste em ser um puro apreender simples, mas em ser seu apreender ao mesmo tempo refletido em si a partir do verdadeiro. Esse retorno da consciência a si mesma, que - por se ter mostrado essencial ao perceber – se insere imediatamente no puro apreender, altera o verdadeiro. A consciência reconhece igualmente esse aspecto como o seu, e o toma sobre si; e assim fazendo, manterá puro o objeto verdadeiro⁴¹⁴.

Essa reflexão da consciência sobre si, a consciência de que na mera apreensão pode haver a ilusão e o engano, leva a esse depurar da consciência, à ultrapassagem da imediatez rumo a uma percepção mais abstrata e generalizante. Por isso Hegel diz que “o comportamento dessa consciência, a ser tratado de agora em diante, é de tal modo

⁴¹² Ibid. §117 (Werke, 3, p. 98)

⁴¹³ Ibid. (Werke, 3, p. 98)

⁴¹⁴ Ibid., § 118. (Werke, 3, p. 98-99)

constituído que a consciência já não percebe, simplesmente; senão que também é cônica de sua reflexão-sobre-si, e a separa da simples apreensão”⁴¹⁵. Essa consciência assim, já é ela a mediatizadora da relação geral entre coisa e sujeito que reflui para seu próprio perceber:

Só que a coisa é Uno, e estamos conscientes de que recai em nós essa diversidade pela qual a coisa deixa de ser Uno. De fato, essa coisa é branca só para nossos olhos, e também tem gosto salgado para nossa língua, é também cônica para nosso tato etc. Toda a diversidade desses aspectos, não tomamos da coisa, mas de nós. Para nós, em nossos olhos, incidem totalmente diversos um do outro, do que são para nosso paladar etc. Somos assim o meio universal onde esses momentos se separam e são para si. Por conseguinte, já que consideramos como nossa reflexão a determinidade de ser meio universal, mantemos a igualdade-consigo-mesma e a verdade da coisa: a de ser Uno⁴¹⁶.

Aqui se revela a noção de uma “determinação ulterior que lhes advém”, pois aquilo que nossos sentidos capturam não se encontra em uma unidade, antes aparece como uma pluralidade de sensações diferentes vindas de sentidos diferentes, a princípio totalmente destacadas umas das outras. A imagem do sofá preto que é capturada pelos olhos não tem relação nenhuma com a maciez do estofado. No capítulo 8º da parte anterior deste trabalho vimos como para Aristóteles a relação da mediação dos diversos sentidos já coloca o problema de um sentido final único, entende-se lá a necessidade de se conceber uma esfera mediatizadora entre estas diferentes apreensões sensíveis. Há assim na percepção os diversos sentidos que identificam as diferentes propriedades, por um lado, e por outro uma unidade da percepção que unifica essas diferenças num uno:

nesse perceber, a consciência ao mesmo tempo se dá conta de que também se reflete em si mesma, e de que ocorre no perceber o momento oposto ao também. Mas esse momento é a unidade da coisa consigo mesma, que exclui de si a diferença. Por isso é essa unidade que a consciência deve assumir: pois a própria coisa é o subsistir de muitas propriedades diversas e independentes. Diz-se, portanto, da coisa: é branca e também cônica e também tem sabor de sal etc. Mas enquanto branca não é cônica, e enquanto cônica e também branca não tem sabor de sal etc. O colocar-se-em-uma-só dessas propriedades incumbe à consciência somente; que não deve portanto fazer que na coisa coincidam no Uno. Com esse fim, a consciência ali introduz o *enquanto*, mediante o qual as mantém separadas umas das outras, e mantém a coisa como o *também*. Com toda a razão, o ser-uno é assumido pela consciência e dessa forma, o que se chama propriedade, vem a ser representado como matéria livre. A coisa é elevada, dessa maneira, a um verdadeiro também, enquanto se torna uma coleção de "matérias"; e, em vez de ser Uno, fica sendo uma simples superfície envolvente⁴¹⁷.

⁴¹⁵ Ibid. (Werke, 3, p. 99)

⁴¹⁶ Ibid., §119. (Werke, 3, p. 99-100)

⁴¹⁷ Ibid., §121. (Werke, 3, p.100-101)

Quando Hegel diz acima que “o colocar-se-em-uma-só dessas propriedades incumbe à consciência somente; que não deve portanto fazer que na coisa coincidam no Uno” ele está apontando para o fato de que essas diferentes propriedades não devem ser tomadas como uma unidade negativa que vincula em-si todas as propriedades, como ocorreria na vida. Antes essas propriedades devem ser representadas como livres ao mesmo tempo em que colocadas todas sob a mesma esfera *formal* da unidade, que as reúne como diferenças sem, no entanto, as dissolver na unidade. Trata-se do *objeto*, nesse as propriedades são colocadas de fora, e não se encontra já na coisa antes da análise, como ocorre com a vida, que tem o conceito em si mesma. Essa relação entre uma unidade formal que permanece exterior à pluralidade de diferenças que ela unifica formalmente sem reunir é abordada a partir dessas duas palavras: *também* e *enquanto*. Um lado, o *também*, é essa reunião formal; assim o sofá é de couro e *também* tem molas e *também* é de três lugares. O outro termo, o *enquanto*, é o que mantém separadas essas propriedades e assim o sofá não é de couro *enquanto* tenha molas ou *enquanto* tenha três lugares. Assim “a coisa é elevada, dessa maneira, a um verdadeiro também, enquanto se torna uma coleção de "matérias"; e, em vez de ser *Uno*, fica sendo uma simples superfície envolvente”. O que é fundamental se compreender é que a simples superfície que envolve as propriedades é diferente do uno negativo da vida, e permanece como objeto estático ou no máximo como *mecanismo*, como vimos na figura do relógio descrito por Kant, no qual “uma parte é o instrumento do movimento das outras, mas uma roda não é causa eficiente da produção da outra; uma parte existe na verdade em função de outra, mas não é através dessa outra que ela existe” e assim implica em que “a causa produtora da mesma e da sua forma não esteja contida na natureza (desta matéria), mas fora dela”⁴¹⁸. No objeto não há, assim, a finalidade interna. Continuando com a percepção, Hegel então coloca em evidência a contradição que impelia essas viravoltas da percepção desde o começo:

Assim a consciência saiu também desse segundo momento do perceber, que era tomar a coisa como o verdadeiro Igual-a-si mesmo, e ao contrário, tomar-se a si mesma como o desigual; como o que retorna a si [saindo] para fora da igualdade. O objeto agora é para ela o movimento todo, antes dividido entre o objeto e a consciência. A coisa é o Uno, sobre si refletida; é para si, mas também é para um Outro. Na verdade, é um outro para si, como o é para um Outro. A coisa, portanto, é para si e também para um Outro, um ser diverso duplicado; mas é também Uno. Mas o ser-Uno contradiz essa sua diversidade. A consciência deveria, pois, retomar sobre si esse "pôr-em-um-

⁴¹⁸ KANT, 1997, §65.

só" e mantê-lo afastado da coisa; deveria, assim, dizer que a coisa, enquanto é para si, não é para Outro. Entretanto, o ser-Uno também compete à coisa, como a consciência já o experimentou: a coisa é essencialmente refletida sobre si. Portanto, recai igualmente na coisa o também, ou a diversidade indiferente, assim como o ser-Uno. Mas, já que os dois diferem, não [incidem] na mesma coisa, e sim, em coisas diversas. A contradição, que está na essência objetiva em geral, divide-se em dois objetos. Assim a coisa é mesmo - em si e para si - igual a si mesma; mas essa unidade consigo mesma é estorvada por outras coisas. A unidade da coisa desse modo é preservada; mas o é igualmente o ser-Outro, tanto fora dela como fora da consciência⁴¹⁹.

Aqui encontramos novamente a contradição fundamental, que relacionava a vida como suprassensível com o sensível (e assim finito e infinito, uno e múltiplo etc), tanto na forma de seu próprio corpo quanto na forma dos outros objetos e seres vivos com os quais estava ligada na cadeia da *conveniência* (o ciclo natural que constitui o meio ambiente, como vimos com Kant, no qual os seres se relacionam como meios uns para os outros). A vida já tinha nela o germe desse mediatizar que agora está sendo, de maneira enriquecida, analisado na percepção. Os objetos exteriores, que deveriam ser neles mesmos, são para o sujeito que os conhece, isso é, *já não objetos exteriores, mas como eles são para quem o percebe, como fenômeno*. Assim a unidade da coisa mesma se encontra cindida, por um lado ela deve ser *em si* mesma, independentemente de qualquer consciência que a perceba, mas, ao mesmo tempo, ela só pode ser coisa determinada se percebida, e aí ela já é *para um outro*, isto é, para uma consciência que a perceba. A unidade da coisa é preservada e, ao mesmo tempo, o é sua diferença em relação a si mesma, seja essa diferença *em si* (na coisa mesma, ou com as determinações que estão fora da consciência) ou *para outro* (fora da coisa mesma, nas determinações que a consciência nela coloca). Aqui Hegel localiza a base da contradição que perpassa a percepção e o percebido:

Sendo assim, fica descartado o último enquanto, que separava o ser-para-si e o ser-para-Outro. O objeto é, antes, sob o mesmo e único ponto de vista, o oposto de si mesmo: para si, enquanto é para Outro; e para Outro, enquanto é para si. E para si, em si refletido, Uno; mas esse para si, em si refletido, ser-Uno, está em uma unidade com seu oposto - o ser para um Outro. E portanto posto apenas como suprassumido, ou seja: esse ser-para-si é tão inessencial quanto aquele, que só deveria ser o inessencial, isto é, a relação com Outro⁴²⁰.

Esse é o ponto central da dialética que está em conexão com a estrutura contraditória da vida e que deve ser mantido de maneira firme, se é para se compreender

⁴¹⁹ HEGEL, 2011a, §123. (Werke, 3, p. 101-102)

⁴²⁰ Ibid., §128. (Werke, 3, p. 104)

essa apresentação. Sujeito e objeto, “esses dois extremos, que se contradizem, não apenas estão lado a lado, mas estão em uma unidade, ou, o que é o mesmo, o ser-para-si - o que há de comum a ambos – está onerado em geral por seu oposto; quer dizer: ao mesmo tempo não é um ser-para-si”⁴²¹. Só se pode imaginar a consciência como pura consciência por meio de uma abstração unilateral, ela não existe como uma pura consciência flutuando no nada, mas sempre como uma consciência de *algo*, uma que se preenche das ‘formas sem matéria’ recortadas dos objetos. Por outro lado o objeto também só pode ser imaginado em seu isolamento, como puro objeto sem consciência que a perceba, por meio de uma abstração unilateral projetada pela consciência de alguém. O senso comum, no entanto, não costuma se vincular a uma dessas posições unilaterais de maneira firme, mas comumente percebe os dois momentos e tenta entendê-los por meio de uma abstração forçada da contradição, mantendo a unidade à força ao relativizar a contradição alternando pontos de vista, como afirma Hegel:

A sofistaria da percepção procura salvar de sua contradição esses momentos e mantê-los por meio da diferenciação dos pontos de vista, por meio do também e do enquanto, assim como procura finalmente apreender o verdadeiro mediante a distinção entre o inessencial e uma essência que lhe é oposta. Só que tais expedientes, em vez de afastar a ilusão no [ato de] apreender, antes se revelam mesmo como nulos. O verdadeiro que deve ser obtido por essa lógica da percepção mostra ser o oposto, sob o mesmo e único ponto de vista; e assim, [mostra] ter por sua essência a universalidade indistinta e indeterminada⁴²².

Hegel defende uma posição ontologicamente contraditória da consciência, não por se fiar diretamente à idéia de uma ontologia, mas por perceber a consciência como desdobrar da vida que já tinha a contradição em si. Qualquer tentativa de representar este dado ontológico como não contraditório, como unidade, acaba por mistificar trazendo a contradição para dentro da explicação. Esta deve, ao contrário, se purificar mantendo seu sentido interno ao declarar a situação mesma da qual ela brota como contraditória em si e para si. O pensar assim se mantém como unidade que percebe a dualidade constitutiva de si mesmo e dá *sentido* àquilo que em si e para si é o desdobrar incognoscível da natureza. Do mesmo modo o pular de um ponto de vista para outro de forma a tentar justificar como unidade o que aparece como contraditório representa trazer a contradição para dentro dos pontos de vista, em si tomados como diferentes, e assim trazer a contradição para dentro da explicação. A contradição deve então ser encarada de frente e se perceber que consciência e coisidade estão oneradas

⁴²¹ Ibid., §130. (Werke, 3, p. 105)

⁴²² Ibid. (Werke, 3, p. 105)

indissociavelmente uma da outra, do mesmo modo que a abstração da vida já estava onerada da matéria que constituía seu corpo e seu meio ambiente. Como Hegel estabelece em seus termos especulativos, ambos são o *ser para si de um outro*, ou seja, sua própria constituição não se esgota em si, mas está para um diferente dela. A contradição é constitutiva e anterior a qualquer análise, e por isso deve nela penetrar de modo a se manter a coerência da explicação. Importa apresentar essa contradição assim como da Coisa mesma, e não descartá-la como um erro da percepção, por isso não me parece que a dialética negue o princípio da não contradição como balizador para a exposição – ela deve permanecer unitária em sua contraditoriedade - seu caráter repousa na negação do princípio da não contradição no pensamento quando este tem de capturar algo que é anterior a si próprio e que assim nele penetra já cindido. Esse algo, no entanto, é o próprio automovimento, a contradição existente por si mesma como vida. A dialética aparece assim como o saber se desdobrando sobre si mesmo e buscando capturar aquilo que é anterior a si, um lembrar dos momentos de sua própria constituição. A consciência, que é puro negativo, só pode tomar sua forma diante de um objeto, material ou não, que se constitui como objeto do pensamento. Essas últimas citações de Hegel acima novamente indicam a contradição como verdadeiro e a dialética como ligada umbilicalmente ao especulativo, ao manter unidos esses elementos que o entender procurava separar de maneira a salvar o princípio da não contradição. A crítica de Hegel à “sofistaria da percepção” é principalmente essa crítica à tentativa de se manter os contrários separados, erro que penetra no entendimento ao formá-lo, em especial enquanto o entendimento continua vinculado à sensibilidade e à imagem e ainda não se reconheceu como *conceito*, ao que retornaremos mais adiante.

b) O *ser-para-si-de-um-outro* e sua explicação a partir da imagem Sci-Fi do cérebro na cuba: a complexa simplicidade das determinações do conceito

Como vimos no tópico anterior o que constitui a consciência a partir da percepção é assim algo dúplice, *em si mesmo cindido* entre o puro pensar e o em-si, que só podem existir em uma unidade. O pensamento em geral, *como pensamento de algo*, tem uma contradição em si, pois é uma unidade que só pode ser formada por dois termos opostos. Temos de um lado o sujeito que conhece e o objeto que é conhecido. Esse sujeito só se concebe a si mesmo *em oposição* aos objetos, só por exclusão abstrata

deste mundo objetivo ele pode ser imaginado como *puro Eu*, puro sujeito em geral, um ponto cognoscente flutuante recortado do continuum que liga sujeito e objeto. O objeto, por sua vez, só pode ser imaginado separado do sujeito como algo desconhecido, como puro não ser, como *Em-si*. Um não pode ser sem o outro senão por meio de um *pensar abstratamente* que se fixa em representações unilaterais. *Ao mesmo tempo* em que eles são duas coisas diferentes, opostas, elas só se encontram juntas em uma unidade, são 2 que como tais só podem ser 1 e isso é propriamente uma contradição.

Assim, a discussão, à primeira vista monótona, sobre o engano proveniente de tomar a percepção como o verdadeiro - da presença da ilusão que resultaria na incognoscibilidade do objeto -, que dá a tônica da filosofia desde o *cogito ergo sum* cartesiano, ganha uma dimensão radicalmente nova em Hegel. Re coloquemos esse problema hegeliano fundamental a partir da imagem *Sci-Fi do cérebro na cuba*. Nessa ‘hipótese’ alguém ou algo (humano, alienígena, ou mesmo máquina dotada de inteligência artificial) retira o cérebro de uma pessoa, o coloca num tanque com líquido que permite a manutenção das funções biológicas e liga seus neurônios a um supercomputador que o permita receber impulsos idênticos aos que normalmente receberia de nossos órgãos sensoriais. Com isso os impulsos controlados por um poderosíssimo *software* emulam o mundo real. É fundamentalmente o mesmo funcionamento da *Matrix* no filme homônimo. Duas conclusões sucessivas aparecem ao se considerar essa hipótese:

- 1 – o cérebro na cuba percebe os impulsos que o computador lhe fornece como vida real, não podendo distinguir entre as duas;
- 2 – mesmo que não sejamos pessoas no mundo real, mas cérebros dentro da cuba, se pressupõe a máquina e o cérebro como existindo no mundo exterior.

O mundo interior das representações de nossa consciência sempre pressupõe um *mundo externo*, e isso precisamente por conta desse caráter duplicado da percepção e do entendimento, no qual a pura sensibilidade ou ideia deste interior implica seu oposto: o exterior. O Eu só é Eu quando há um Outro, como a ideia de *muito* obriga a existência da ideia de *pouco*. Isto é, se só se dispõe dos limitados instrumentos que são os órgãos sensoriais, ainda assim devemos pressupor que estes instrumentos recebem algo “de fora”, de um Outro, seja Deus, a Natureza mediada pela Sociedade ou um supercomputador. Há já na percepção este conflito entre a realidade “interna” como experimentada por nossas consciências e a “externa” que se deixa entrever apenas como *limite* da própria capacidade de conhecer.

Uma realidade externa ao nosso perceber, postulada como existente justamente pela conclusão de estarmos presos à nossa própria representação. Este é o *Em si* hegeliano, similar ao *Real* lacaniano e de certa maneira herdeiro do ceticismo filosófico que prega que não é possível ao entendimento alcançar o objeto. A grande novidade de Hegel talvez seja levar esse ceticismo mais seriamente do que qualquer outro antes dele, a ponto de não mais perder tempo discutindo-o e assim retirar o pensamento do repouso sobre as almofadas que ele provê. Hegel busca levar este ceticismo às suas últimas consequências, e por isso escreveu uma *fenomenologia*, ou seja, um estudo não de como as coisas são *Em si*, como elas seriam “de verdade”, mas de como elas *aparecem* para o nosso saber, ou são *Para nós*:

A consciência distingue algo de si e ao mesmo tempo se relaciona com ele; ou, exprimindo de outro modo, ele é algo para a consciência. O aspecto determinado desse *relacionar-se* – ou do *ser* de algo *para uma consciência* – é o *saber*. Nós, porém, distinguimos desse ser para um outro o ser-em-si; o que é relacionado com o saber também se distingue dele e se põe como *essente*, mesmo fora dessa relação: o lado desse Em-si chama-se *verdade*. O que está propriamente nessas determinações não nos interessa [discutir] mais aqui; pois nosso objeto é o saber fenomenal, suas determinações são também tomadas como imediatamente se apresentam; e, sem dúvida, que se apresentam como foram apreendidas⁴²³

Temos assim uma espécie de estrutura dúplice na filosofia, a consciência “pura” de um lado, e o *Em si* do outro, formando os dois polos da divisão sujeito/objeto que serão representadas pelos pontos 1 e 2 abaixo. Na análise hegeliana efetuada na *Fenomenologia*, no entanto, surge um terceiro elemento que se coloca como *essencial* perante os outros dois, sendo ao mesmo tempo uma *esfera de mediação* composta por eles mesmos, formando assim uma estrutura tríplice, representada pelos pontos A e C (que não se repetem) e o ponto B (que se repete), conforme o esquema abaixo:

1 - Pelo lado do sujeito. O céu que vemos, o vento que sentimos e as flores que cheiramos são todas representações de nossa consciência e o mesmo se dá com nosso corpo e seus prazeres e mal-estares, quero dizer, só o percebemos justamente por eles se apresentarem à nossa consciência. Se não aparecessem para nossa consciência simplesmente não seriam perceptíveis e portanto nem poderíamos pensar neles. Este ponto, no entanto, se divide em A) a consciência pura, sem objetos, que constitui minha pura subjetividade e, B) os objetos como aparecem para minha consciência, que de fato são apenas na minha consciência,

⁴²³ Ibid., §82. (Werke, 3, p. 76)

mas que ao mesmo tempo são necessariamente relações com algo *Outro, externo*, do qual só vejo esse lado que me aparece, e;

2 - Pelo lado do objeto. O céu que vemos, o vento que sentimos e as flores que cheiramos são todas coisas externas a nós e o mesmo se dá com nosso corpo e seus prazeres e mal-estares, quero dizer, só os percebemos justamente por eles serem objetos externos à nossa consciência ainda que constituam a base material biológica que a sustenta. Se não fossem de fato algo externo não seriam perceptíveis e portanto nem poderíamos pensar neles. Este ponto, no entanto, se divide em B) os objetos como aparecem para minha consciência, que de fato são apenas *na* minha consciência, mas que ao mesmo tempo são necessariamente relações com algo *Outro, externo*, do qual só vejo esse lado que *me* aparece, e; C) o *Em-si*, esse *Outro, externo*, a cuba com meu cérebro que tenho de alguma forma que pressupor, a realidade externa a qual não tenho acesso e que se define justamente por “resistir à simbolização”, *aquilo que resta como não conhecido diante do que eu conheço*.

Enquanto as esferas A e C são abstrações unilaterais, que se vêem obrigadas à polarização entre sujeito e objeto, a esfera B *é já o que constitui o fenômeno em sua riqueza*, onde o sujeito é idêntico ao objeto, pois esses dois termos se referenciam mutuamente: só percebo o que se me apresenta, só se me apresenta o que eu percebo. Não que não seja possível existir algo para além da consciência, mas é que esse além justamente não se mostra para ela, e, do contrário, a consciência mesma não consegue se perceber sem a representar como objeto entre objetos. Antes o sujeito é como esse vazio que se preenche de objetos e que é como um motor para a efetividade, ou, de maneira mais determinada o *negativo* que reúne na consciência o que é um diferente dela, como exprime Hegel:

A desigualdade que se estabelece na consciência entre o Eu e a substância - que é seu objeto - é a diferença entre eles, o *negativo* em geral. Pode considerar-se como *falha* dos dois, mas é sua alma, ou seja, é o que os move. Foi por isso que alguns dos antigos conceberam o *vazio* como o motor. De fato, o que conceberam foi o motor como o *negativo*, mas ainda não o negativo como o Si. Ora, se esse negativo aparece primeiro como desigualdade do Eu em relação ao objeto, é do mesmo modo desigualdade da substância consigo mesma. O que parece ocorrer fora dela - ser uma atividade dirigida contra ela - é o seu próprio agir; e ela se mostra [assim] ser essencialmente sujeito. Quando a substância tiver revelado isso completamente, o espírito terá tornado seu ser-aí igual à sua essência: [então] é objeto para si mesmo tal como ele é; e foi superado o elemento

abstrato da imediatez e da separação entre o saber e a verdade. O ser está absolutamente mediatizado: é conteúdo substancial que também, imediatamente, é propriedade do Eu; tem a forma do Si, ou seja, é o conceito. Neste ponto se encerra a Fenomenologia do Espírito. O que o espírito nela se prepara é o elemento do saber. Agora se expandem nesse elemento os momentos do espírito na *forma da simplicidade*, que sabe seu objeto como a si mesma. Esses momentos já não incidem na oposição entre o ser e o saber, separadamente; mas ficam na simplicidade do saber - são o verdadeiro na forma do verdadeiro, e sua diversidade é só diversidade de conteúdo. Seu movimento, que nesse elemento se organiza em um todo, é a *Lógica* ou *Filosofia Especulativa*⁴²⁴

Hegel enfatiza que é necessário compreender o negativo como Si, como pura negatividade do sujeito, que justamente por ser esse motor constrói a efetividade por meio do seu *agir*. O ser, o mundo dos objetos é mediatizado pelo Eu, que lhe tem como sua propriedade. É nesse caminho que Hegel coloca a exposição da *Fenomenologia* – que é a porta de entrada para a *Lógica* - apenas a partir do que *aparece*, apegando-se ao *fenômeno* e inicialmente desprezando a tentativa de encontrar uma verdade válida para todos os tempos. Desse modo a análise se abre para a história e Hegel passa a proceder apresentando as posições significativas mais gerais que apareceram como um desdobrar dessa relação em que o sujeito vai se percebendo como força que move o mundo. A apresentação é feita de modo que apenas a exposição das ideias posteriores seja suficiente para prover a crítica das anteriores, ainda que por vezes o filósofo possa indicar antecipadamente elementos ainda não apresentados, ou apontar conexões ainda não plenamente desenvolvidas. A questão do puro observar é menos de que ele retire completamente sua subjetividade da exposição, como se o essencial fosse que ela não pudesse transparecer, e mais que essa subjetividade se comporte como o mediatizador daquele conteúdo observado que está dado objetivamente por meio de outras teorias e formas sociais. Como Hegel diz “não precisamos trazer conosco padrões de medida, e nem aplicar na investigação nossos achados e pensamentos, pois deixando-os de lado é que conseguiremos considerar a Coisa como é em si e para si”⁴²⁵. A observação não deixa de ser observação por se comportar como *ativa* face ao conteúdo que observa, dando a forma geral de sua costura. Assim Hegel como que dá razão a todos sobre a parte de verdade por eles enunciadas, refutando sua unilateralidade que impediria justamente, em cada um dos movimentos do espírito, a apreensão conjunta das ideias dos outros. A análise abandona a fixação no problema da validade para conduzir uma espécie de leitura imanente, e o encadeamento histórico destas ideias faz aparecer um

⁴²⁴ Ibid., §37. (Werke, 3, p. 39)

⁴²⁵ HEGEL, 2011a, §84. (Werke, 3, p. 77)

sentido, que é o sentido justamente do *aumento do sentido*, a história do desenvolvimento do espírito humano que é o impregnar da efetividade com a presença desse Sujeito que constrói o mundo como meio para sua maior liberdade. Quando se alcança a significação plena da existência do verdadeiro como um Sujeito-Substância, encerra-se a *Fenomenologia* e se passa à *Lógica*, onde essa confusão entre essencial e inessencial, entre verdadeiro e falso, já se dissolveu.

Apresentada essa diferença, retornemos a ela no sentido que tentamos tornar mais evidente a partir da imagem do cérebro na cuba. Na *Ciência da Lógica* as abstrações unilaterais de um sujeito sem objeto e de um objeto sem sujeito já não aparecem mais, os pontos A e C do esquema já naufragaram e restou apenas o ponto B, que perpassa a construção não apenas da *lógica da essência*, mas da *Ciência da Lógica* como um todo.

Como apresentamos anteriormente a lógica tem sua base mínima, ainda que incompleta, no ser vivo. Só ele é a base da qual se retiram os elementos para analisar quaisquer objetos, e não de um formalismo inútil que se coloque de fora, visto que essa forma que se busca como chave para a compreensão das demais é o próprio resultado da análise do vivente:

A natureza do que é está em ser, no seu próprio ser, seu conceito: nisso consiste a *necessidade lógica* em geral. Só ela é o racional ou o ritmo do todo orgânico: é tanto a *saber* do conteúdo quanto o conteúdo é conceito e essência; ou seja, só a necessidade lógica é o *especulativo*. A figura concreta, movendo-se a si mesma, faz de si uma determinidade simples; com isso se eleva à forma lógica e é, em sua essencialidade. Seu ser-aí concreto é apenas esse movimento, e é ser-aí lógico, imediatamente. É, pois, inútil aplicar de fora o formalismo ao conteúdo concreto; [pois] esse conteúdo é nele mesmo o passar ao formalismo. Mas [então] o formalismo deixa de ser formalismo, porque a forma é o vir-a-ser inato do próprio conteúdo concreto.⁴²⁶

A partir dessa constatação da análise da vida como estrutura lógica, retomemos o tema acima tratado da relação entre sujeito e objeto de forma a compreender o que já afirmamos no início da parte anterior desse trabalho, de que a forma de linguagem utilizada por Hegel é complexa, mas ao mesmo tempo simples. Isso está ligado justamente a essa obtenção da lógica a partir da análise do vivente, que mostra algumas poucas determinações simples, que, no entanto, têm um resultado em termos de significação que é muito amplo e complexo. No parágrafo imediatamente posterior ao da citação acima, diz Hegel:

⁴²⁶ Ibid., §57. (Werke, 3, p. 54-55)

Por conseguinte, o que importa no *estudo da ciência* é assumir o esforço tenso do conceito. A ciência exige atenção ao conceito como tal, às determinações simples, por exemplo, do *ser-em-si*, do *ser-para-si*, da *igualdade-consigo-mesmo* etc, já que esses são puros automovimentos tais que se poderiam chamar de almas, se não designasse seu conceito algo mais elevado que isso. Para o hábito de guiar-se por representações é molesta a interrupção que o conceito nelas introduz; sucede o mesmo com o pensar formal que raciocina ziguezagueando entre pensamentos inefetivos⁴²⁷.

Essas determinações simples, extraídas já da análise da vida, não são determinações criadas no nível da linguagem, mas expressam aquelas determinações essenciais existentes *como conceito* para antes do surgimento da linguagem e assim perpassam também a percepção como seu fundamento. Ainda que sejam expressas por palavras como *em-si*, *para-si* etc, são determinações da coisa mesma que recebem sua marca por meio desses nomes. Não são como *propriedades* de um objeto que “dependem de uma determinação posterior que lhes advém”, como disse Hegel. Seu significado é tão difícil de ser apreendido porque não se tratam apenas de significados dados na vida social e que estejam ligados a um campo específico do conhecimento ou a uma prática determinada, mas extrapolam essas em muito ao retroagir para dentro do sujeito e expressar algo de sua constituição vital já como verbo, e nisso conectam especulativamente os pontos mais distantes. Sua universalidade confunde a consciência que quer representar, como vimos Adorno fazer ao criticar o suposto “equivoco” gerado pelo que seriam duas acepções diferentes de conceito. Nesse nível de determinações simples vemos na vida a mesma base que no sujeito, e assim o conceito mantém suas determinações principais num lado e no outro. Essa unidade entre o *em si* e o *para si* que é o *ser para si de um outro*, por exemplo, é algo que podemos ver na vida (como oposição entre alma e corpo) e na consciência (como oposição entre sujeito e objeto, tanto na percepção quanto no entendimento. O que pretendemos mostrar com o esquema do “cérebro na cuba” acima é como essas determinações lógicas são simples, o *em-si* e o *para-si* separados como abstrações isoladas e o *ser-para-si-de-um-outro* como sua reunião efetiva, que, a despeito dessa simplicidade, trazem um significado muito complexo e universal. Os termos são diretos e devem ser entendidos em *sua relação simples*, como no esquema que fizemos com as letras A, B e C. Isso primeiro porque é disso mesmo que eles se tratam, de polos significativos de uma *relação* estabelecida muito antes da capacidade da linguagem já na estrutura mínima do ser vivo, e segundo porque como analisaremos mais à frente, Hegel está bem ciente de uma espécie de jogo

⁴²⁷ Ibid., §58. (Werke, 3, p. 56)

de valor existente na linguagem e que dá a significação por meio dessa comparabilidade entre os termos, e não diretamente. Importa mais entender a relação entre os significantes do que um significado imediato, e assim o contexto de seu emprego é fundamental. Apesar disso, a relação entre significante e significado na utilização desses termos lógicos por Hegel, no entanto, revela o esforço da transparência. Nada poderia descrever de maneira mais direta esse caráter da vida e do sujeito voltados para si mesmos do que o termo *para-si*; nem o que a coisa é nela mesma para além de qualquer consciência que a conheça do que o *em-si*; ou ainda *ser-para-si-de-um-outro*, que mostra a contradição fundamental de que isso que é para si mesmo é aquilo justamente que é de um outro. Estes termos são simples neste sentido e por conta deles e do pragmatismo de Hegel sua escrita é extremamente compacta, pois as significações atingidas pelas determinações simples do conceito são tão gerais e ao mesmo tempo sua transposição na linguagem é tão concisa que, para tentar atingir o mesmo sentido de outra forma, seria necessário um encadeamento muito mais longo de palavras.

Um ponto que, além da dificuldade de se entender estas determinações simples, pode suscitar confusão nos leitores que usam traduções e não a língua alemã, é o termo ‘outro’. Este que se traduz a partir do ‘*anders*’ (diferente), do ‘*Anderssein*’ (um ente diferente, a alteridade) e de outras palavras com essa raiz, provém diretamente da mesma base significativa para expressar diferença ou identidade. ‘*Ganz anders*’, por exemplo, significa ‘totalmente diferente’, o contrário de ‘*egal*’, ‘igual’ ou a ‘mesma coisa’, o que não faz diferença. Quando lemos “outro” nas traduções para o português devemos nos lembrar que na língua alemã o significante *diferença* (em pura oposição lógica com a identidade, assim também *imediatamente* colocada) está junto como algo de fundamental de maneira muito mais perceptível que na língua portuguesa. É uma das determinações lógicas mais essenciais, aquela que, em oposição ao princípio da identidade com o qual forma uma unidade, gera a base para compreensão de todas as coisas.

Poderíamos continuar a enumerar alguns destes termos lógicos, como o uno e múltiplo, finito e infinito, mediato e imediato etc, estes são todas determinações que separam a vida dos simples objetos, mas deve-se aqui levar-se em conta que nas diversas passagens que Hegel escreve sobre o problema ele não parece disposto a fazer um rol taxativo, ainda que seja um conjunto de poucas determinações. É que elas dizem menos respeito aos termos do que ao conteúdo lógico por detrás, de maneira que a enumeração mais atrapalharia do que ajudaria a compreensão de seu *caráter necessário*.

Na *Enciclopédia*, por exemplo, Hegel afirma, no mesmo sentido que fez na *Fenomenologia*, que:

A ideia é o pensar, não como pensar formal, mas como a totalidade em desenvolvimento, de suas determinações e leis próprias, que a ideia dá a si mesma: [e] não que já *tem* e encontra em si mesma. A Lógica é a ciência *mais difícil*, na medida em que não trata com intuições, nem mesmo como a geometria com representações sensíveis abstratas, mas com puras abstrações, e exige uma força e perícia para retirar-se ao pensamento puro, para mantê-lo com firmeza e para mover-se dentro dele. De outro lado, poderia ser vista a Lógica como a *mais fácil* pois o conteúdo não é senão o próprio pensar, e suas determinações correntes; e estas são as *mais simples*, e ao mesmo tempo são o *elementar*. São também o que há de *mais conhecido*-, ser, nada etc.; determinidade, grandeza etc.; ser-em-si, ser-para-si, uno, múltiplo etc.⁴²⁸

Nota-se nesta passagem uma divisão, conforme a divisão geral da *Ciência da Lógica* em lógica do ser, da essência e do conceito, entre estas determinações simples que são exemplificadas de dois as dois em cada uma das partes. É que a estrutura geral da *Ciência da Lógica* é já, para Hegel, a exposição geral destas determinações simples. Aqui cabe complementar que a lógica se enriquece com o espírito, com o social, e, também como já dissemos na parte anterior desse trabalho, que a gramática traz como necessidade dela mesma estas determinações. Se a lógica é pensada como uma tabela ou como algo que não surge diretamente da análise do vivente ou do sujeito, ela continua recaindo nessa subjetividade que concebe, mas então como *pressuposta* e não mais como *resultado*, e se incorre facilmente em abstrações unilaterais. É o que Hegel revela quando critica a utilização do princípio da identidade desvinculado do seu oposto necessário que é a diferença:

As determinações da essência, tomadas como determinações *essenciais*, tornam-se predicados de um sujeito pressuposto; o qual, por serem elas essenciais, é *tudo*. As proposições que por isso surgem foram enunciadas como as *leis universais do pensar*. Assim a *proposição da identidade* soa “Tudo é idêntico consigo”; $A=A$; e, negativamente: A não pode, ao mesmo tempo, ser A e não-A. Essa proposição, em lugar de ser uma verdadeira lei-do-pensar, não é outra coisa que a lei do *entendimento abstrato*. A *forma da proposição* já a contradiz, ela mesma, porque uma proposição também promete uma diferença entre sujeito e predicado; enquanto esta não fornece o que sua forma exige.⁴²⁹

Não só essa forma de estabelecer o princípio não capta o movimento e o evanescente permanecendo numa estática na qual não apenas não se sabe como surgiu e para onde vai, como também não consegue atingir as determinações universais do ser.

⁴²⁸ HEGEL, 1995a, §19. (Werke, 8, p. 67)

⁴²⁹ Ibid., §115. (Werke, 8, p. 237)

Como Hegel afirma “é da maior importância entender-se bem sobre a verdadeira significação da identidade. Para isso, é preciso, antes de tudo, que não seja apreendida simplesmente como identidade abstrata, isto é, como identidade com exclusão da diferença”⁴³⁰. Este erro é o que se incorre ao se elencar como segundo princípio da lógica a não contradição, fica-se perdido numa identidade imóvel e tautológica que na realidade não exprime nenhum ser ou ente efetivamente existente. Por isso, para Hegel “a essência é somente pura identidade e aparência em si mesma, enquanto é a negatividade que se refere a si mesma, e por isso[o] repelir-se de si mesma; contém assim essencialmente a determinação da *diferença*”⁴³¹. A vida já se mostrou essa unidade e diferença consigo própria que é o seu motor como ‘inversidade em si mesma’, nessa relação do *para si* e do *em si*, no qual o vivente e o sujeito são *ser para si de um Outro*. Esse outro, nesse contexto, é justamente o objeto, seja este o próprio corpo material no qual a alma está encarnada ou aqueles objetos que aparecem preenchendo a consciência. Temos então que na realização de seu próprio fim o sujeito se coloca com a objetividade, e esse englobar do seu outro é que é próprio do conceito, justamente porque o sujeito não vive isolado do mundo objetivo:

O fim é o conceito que entrou em livre existência, o conceito *essente-para-si*, mediante a *negação* da objetividade imediata. É determinado como *subjetivo*, enquanto essa negação é primeiro *abstrata*, e por isso, inicialmente, a objetividade também somente se contrapõe. Mas essa determinidade da subjetividade é *unilateral*, ante a totalidade do conceito; e isso, *para o conceito mesmo*, enquanto toda a determinidade nele se põe como suprassumida. Assim, também para ele, o objeto pressuposto é somente uma realidade ideal, que *em si é nula*. Enquanto o conceito é essa contradição de sua identidade consigo, perante a negação e oposição nele posta, o próprio conceito é o suprassumir, a *atividade* de negar a oposição, de um modo que a põe idêntica consigo. Eis o *realizar do fim*, no qual, ao fazer-se o Outro de sua subjetividade e ao objetivar-se, suprassumiu a diferença dos dois, concluiu-se *só consigo*, e se conservou.⁴³²

Hegel ainda aponta que nesse agir implementando seu próprio fim, analisado como silogismo, os dois termos iniciais são negados e assim suprassumidos na conclusão, que aparece como *ser para si de um outro*:

Na atividade do fim, pode-se ainda chamar a atenção para o fato de que no *silogismo*, que ela é, [e consiste em] concluir o fim consigo mesmo, através do meio [que é o] da realização, se apresenta essencialmente a *negação* dos *termini* — negação, acima mencionada,

⁴³⁰ Ibid., adendo ao §115. (Werke, 8, p. 238)

⁴³¹ Ibid., §116. (Werke, 8, p. 239)

⁴³² Ibid., § 204. (Werke, 8, p. 359)

da subjetividade *imediata* que se apresenta no fim enquanto tal, como da objetividade *imediata* (do meio e dos objetos pressupostos)⁴³³.

Por meio dessa crítica dos momentos unilaterais encontramos novamente no domínio do verdadeiro, aquele em que se percebe a contradição como fundamental e se representa tanto a vida como a consciência como sendo o *ser para si de um outro*.

c) Hegel, Lacan e os primeiros estágios da consciência: complexo de desmame como revelador da falta constitutiva do Eu e o estágio do espelho como mediação imaginária entre a vida e o simbólico.

Antes de adentrarmos no entendimento e na linguagem, demoremo-nos um pouco mais nessa passagem pela percepção para analisá-la junto com Lacan, especialmente em seu texto *O Estádio do Espelho como Formador da Função do Eu*, que já introduz a psicanálise antes mesmo de estar colocada a esfera da linguagem, a própria do discurso psicanalítico. Interessa-nos aqui, por meio do texto lacaniano, brevemente recapitular a dialética do desejo já apresentada a partir de Hegel, para então avançar na análise da percepção que se forma antes da fala, no princípio do desenvolvimento da criança. Nesse ínterim está o que Lacan chama de “complexo de desmame”, quando a consciência do indivíduo começa a se formar justamente por diferenciar o objeto de seu desejo - geralmente representado pela presença da mãe - que ao mesmo tempo é então a diferenciação de si mesmo frente ao mundo de objetos. É aí que o Outro, o diferente, surge e começa a ser *significado* instaurando-se a estrutura dialética própria à consciência. Nas palavras de Lacan:

O desmame deixa no psiquismo humano a marca permanente da relação biológica que ele interrompe. Essa crise vital é acompanhada, com efeito, por uma crise do psiquismo, sem dúvida a primeira cuja solução tem uma estrutura dialética. Pela primeira vez, ao que parece, uma tensão vital resolve-se numa intenção mental. Através dessa intenção, o desmame é aceito ou recusado; a intenção, por certo, é muito elementar, já que nem sequer pode ser atribuída a um eu ainda em estado de rudimento; a aceitação ou a recusa não podem ser concebidas como uma escolha, já que, na falta de um eu que afirme ou negue, não são contraditórias; todavia, como polos coexistentes e contrários, elas determinam uma atitude essencialmente ambivalente, ainda que uma das duas prevaleça. Essa ambivalência primordial, quando das crises que asseguram a continuação do desenvolvimento, se resolverá em diferenciações psíquicas de nível dialético cada vez mais elevado e de crescente irreversibilidade. Nestas, a prevalência

⁴³³ Ibid., adendo ao §204. (Werke, 8, p. 361)

original mudará de sentido várias vezes e, em virtude disso, poderá sofrer destinos muito variados, mas se reencontrará, seja no tempo, seja no tom que lhe são próprios, os quais ela imporá tanto às crises quanto às novas categorias de que cada um dotará a vivência.⁴³⁴

O bebê nasceu e no momento do nascimento não pode apresentar uma consciência do que está ocorrendo, apenas sente conforme sua necessidade vital. O desenvolvimento humano em seus momentos iniciais não só percorre as ‘plataformas aplainadas do espírito’, mas de certa forma no desenvolvimento intrauterino ele percorreu como um sombreado também as das formas mais primitivas de vida. O desenvolvimento humano, no entanto, é retardado quando comparado ao dos animais, seu próprio controle das faculdades motoras demora muito mais a se consolidar. Deste modo as funções que são instintivas em outros mamíferos, para o homem desde o princípio surgem em um nível mais complexo e precisam ser aprendidas. O desmame irá simbolizar retroativamente a brutal separação que a criança sofreu ao nascer, a separação do surgir e instaurar este nível social de sua relação – ainda que por enquanto formulado no nível da percepção ou do *imaginário* - formando uma espécie de primeira distinção que constitui sua consciência⁴³⁵. A mãe já não atende diretamente ao choro da criança, não supre imediatamente suas necessidades, e este lapso temporal crescente entre a mensagem que emite e sua satisfação permite a esta fazer a experiência de que sua satisfação está num objeto externo, *independente de sua vontade*⁴³⁶. É este perceber-se como oposto ao Outro que faz surgir o *desejo*, isto é, a vontade de suprasumir este Outro⁴³⁷, ou seja, de acabar com a diferença se tornando uno. Em outros termos poderíamos dizer que a *falta* revela a incompletude, que faz surgir o *desejo* de se tornar completo. Retomemos o assunto incorporando algumas conclusões anteriores.

Na vida em geral, que se comporta como separação do todo físico e químico, como diferenciação do “fluido universal” de um “tranquilo desdobrar-se-em-leque das figuras” que caracteriza o inorgânico, já percebemos esta falta como constituinte. A

⁴³⁴LACAN, Jacques. *Os complexos familiares na formação do indivíduo, ensaio de análise de uma função em Psicologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 37.

⁴³⁵ Como na parte já citada de Hegel “a consciência-de-si – inicialmente é para si mesma apenas como esta simples essência, e tem por objeto a si mesma como o puro Eu. Em sua experiência, que importa examinar agora, esse objeto abstrato vai enriquecer-se para ela”. HEGEL, 2011a, §173. (Werke, 3, p. 143)

⁴³⁶ “Nessa satisfação a consciência-de-si faz a experiência da independência de seu objeto. O desejo e a certeza de si mesma, alcançada na satisfação do desejo, são condicionados pelo objeto, pois a satisfação ocorre através do suprasumir desse Outro; para que haja suprasumir, esse Outro deve ser”. Ibid., §175. (Werke, 3, p. 143)

⁴³⁷ “De fato, a essência do desejo é um Outro que a consciência de si”. Ibid. (Werke, 3, p. 143)

totalidade enquanto totalidade é imóvel. As partes que, negando esta totalidade e dela se separando se formam, justamente pelo seu caráter diferenciado e contingente, tornam-se móveis dentro da totalidade. A vida é uma diferenciação do todo que necessita consumir parte deste todo para continuar como vida e isso, o fato dela se determinar como singular mantendo-se assim no todo é o que lhe coloca em movimento. A incompletude daquilo que surgiu do completo é seu movimento no completo e a forma deste todo se manifestar como totalidade diferenciada.

O bebê nasceu e pouco a pouco sua nascente consciência se divide em duas: o que ela percebe como sendo a si mesma, sua consciência de si, e aqueles objetos ao seu redor que, no entanto, aparecem dentro dela como consciência que os percebe. *Nela mesma*, então, ela reconhece a diferença entre ela e o *Outro que aparece nela*, a partir do que ela captura do Em-si⁴³⁸. Esta estrutura em que a consciência percebe a si mesma, anterior mesmo à linguagem e assim ao ingresso no simbólico é a própria instância formadora do Eu, o estágio do espelho, no nível do *imaginário* lacaniano. Do mesmo jeito que o Eu aparece como uma elaboração em nível superior da separação do todo que já caracterizava a vida, esta dualidade interior a ele irá penetrar posteriormente no simbólico, na linguagem. Analisemos então o texto sobre o *estádio do espelho*.

Lacan começa por afirmar que essa sua concepção fornece esclarecimento “sobre a função do *Eu* na experiência que dele nos dá a psicanálise” e que essa experiência “nos opõe a qualquer filosofia diretamente oriunda do Cogito”⁴³⁹. Ora, se o ‘eu’ como diz o próprio título do texto é uma *função*, ele não é um ponto fixo determinado em si, mas antes aparece como um *mediador*, algo que se coloca como *meio entre outras coisas que não ele*. Lacan então introduz rapidamente sua noção de estágio do espelho a partir de “um fato da psicologia comparada”:

o filho do homem, numa idade em que, por curto espaço de tempo, mas ainda assim por algum tempo, é superado em inteligência instrumental pelo chimpanzé, não obstante já reconhece como tal sua imagem no espelho. (...) Esse ato, com efeito, longe de se esgotar, como no caso do macaco, no controle - uma vez adquirido - da inanidade da imagem, logo repercute, na criança, uma série de gestos em que ela experimenta ludicamente a relação

⁴³⁸ Como já citamos, “A consciência tem agora em diante, como consciência de si, um duplo objeto: um, o imediato, o objeto da certeza sensível e da percepção, o qual porém é marcado para ela com o sinal do negativo; o segundo objeto é justamente ela mesma, que é a essência verdadeira e que de início só está presente na oposição ao primeiro objeto. A consciência-de-si se apresenta aqui como o movimento no qual essa oposição é suprassumida e onde a igualdade consigo mesma vem-a-ser para ela”. Ibid. §167. (Werke, 3, p. 139)

⁴³⁹ LACAN, Jacques. *O estágio do espelho como formador da função do Eu* in *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999, p. 97.

dos movimentos assumidos pela imagem com seu meio ambiente refletido, e desse complexo virtual com a realidade que ele reduplica, isto é, com seu próprio corpo e com as pessoas, ou seja, os objetos que estejam em suas imediações⁴⁴⁰

O chimpanzé, como outros primatas superiores, elefantes asiáticos, cetáceos e mesmo alguns animais de ordem diferente dos *mammalia*, como o corvo e o polvo, podem reconhecer seu reflexo no espelho como sendo a imagem projetada de si. Esse nível de desenvolvimento da percepção já indica um alto grau de refluxo enriquecedor do perceber sobre si, pois de todos os objetos que lhe aparecem ele divisa, na superfície do espelho, aquela forma sobre a qual se projeta sua própria figura. Percebe-se como *negativo*, como embrião de sujeito que, corrigindo os sentidos que lhe mostram imediatamente outra coisa, se percebe a si mesmo como um diferente. Assim o sentimento de si não é mais meramente *intuído*, mas também é *percebido* na figura externa de um objeto que se move entre objetos. Diferentemente do peixe beta que mantém firmemente separados os momentos, ambos em sua consciência, de si mesmo como consciência de si e do mundo percebido como um Outro e ataca a própria imagem no espelho como se fosse outro peixe, os animais que alcançaram o estágio do espelho conseguem perceber o seu próprio eu projetado como objeto. Lacan está chamando atenção aqui para a diferença existente entre um animal que já alcançou essa reduplicação para o humano, que não se contenta apenas em descobrir que a imagem é sua imagem, mas que experimenta ativamente essa reduplicação que o espelho lhe apresenta em relação ao próprio corpo e ao mundo objetivo ao seu redor:

Basta compreender o estágio do espelho *como uma identificação*, no sentido pleno que a análise dá a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem - cuja predestinação para esse efeito de fase é suficientemente indicada pelo uso, na teoria, do antigo termo *imago*. A assunção jubilatória de sua imagem especular, por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filho do homem no estágio de *infans*, parecer-nos pois manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o *Eu* se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito⁴⁴¹

O termo *imago* se refere, na biologia, à última forma de animais que passam por uma metamorfose em seu ciclo de vida, como a lagarta quando se torna borboleta. O fato do humano estar individualmente ‘programado’ a assumir uma imagem como sua não só justifica o termo, mas também mostra o caráter necessário que há nisso que se

⁴⁴⁰ Ibid.

⁴⁴¹ Ibid., p.98.

apresenta por meio do assim chamado estádio do espelho. Essa forma primordial, ainda imaginária, do *Eu*, tomado já como abstração que vê a si mesmo, é anterior à linguagem e é a base abstrata sobre a qual ela se erigirá. Como afirma Lacan, “o ponto importante é que essa forma situa a instância do *eu*, desde antes de sua determinação social, numa linha de ficção, para sempre irreduzível para o indivíduo isolado”⁴⁴², ou seja, coloca para sempre no sujeito esse espaço imaginário – pois vem justamente de sua *imagem*, do nível da percepção que, como vimos com Aristóteles, implica em imaginação - que já significa sem simbolizar e que já expressa “na condição de *Eu*, sua discordância de sua própria realidade”⁴⁴³. A fala de Lacan de que “é que a forma total do corpo pela qual o sujeito antecipa numa miragem a maturação de sua potência só lhe é dada como *Gestalt*”⁴⁴⁴⁴⁴⁵ lembrando-nos novamente de Aristóteles, para quem os sentidos recebem “as formas sensíveis sem a matéria”. Lacan então acrescenta, explicando o que afirmou:

isto é, numa exterioridade em que decerto essa forma é mais constituinte do que constituída, mas em que, acima de tudo, ela lhe aparece num relevo de estrutura que a fixa e numa simetria que a inverte, em oposição à turbulência de movimentos com que ele experimenta animá-la. Assim, essa *Gestalt*, cuja pregnância deve ser considerada como ligada à espécie, embora seu estilo motor seja ainda irreconhecível, simboliza, por esses dois aspectos de seu surgimento, a permanência mental do *Eu* à estátua em que o homem se projeta e aos fantasmas que o dominam, ao autômato, enfim, no qual tende a se consumir, numa relação ambígua, o mundo de sua fabricação⁴⁴⁶.

Uma forma básica da estrutura mental está aqui constituída como projeção dessa abstração encarnada na vida – como diz Lacan, ligada à espécie - e que ainda não é o simbólico. No entanto, já revela o mundo exterior como contendo a marca do próprio humano, o protótipo de como o sujeito domina a objetividade ao submetê-la a sua forma, e que revela assim desde já o *ser-par-si-de-um-outro*, o sujeito no objeto, o objeto no sujeito. É assim, “na penumbra da eficácia simbólica”, ou seja, nessa passagem da escuridão das sensações para a luz do entendimento e efetividade socialmente desenvolvidas, que essa “imagem especular parece ser o limiar do mundo visível”⁴⁴⁷. Limiar, diria, não exatamente do visível, mas do significável. Lacan vai então mostrar o que poderíamos chamar de uma *eficácia imaginária* (ou da percepção, para dizer em contraposição à *eficácia simbólica* analisada por Lévi-Strauss, com quem

⁴⁴² Ibid.

⁴⁴³ Ibid.

⁴⁴⁴ Do alemão, “forma”.

⁴⁴⁵ Ibid.

⁴⁴⁶ Ibid., p.98-99.

⁴⁴⁷ Ibid., p.99.

o psicanalista dialoga) sobre a vida, e para tal traz exemplos de seres vivos muito mais simples que os humanos:

Que uma *Gestalt* [forma] seja capaz de efeitos formadores sobre o organismo é atestado por um experimento biológico, ele próprio tão alheio à idéia de causalidade psíquica que não consegue resolver-se a formulá-la como tal. Nem por isso ele deixa de reconhecer que a maturação da gônada na pomba tem como condição necessária a visão de um congênere, não importa qual sexo - e uma condição tão suficiente que seu efeito é obtido pela simples colocação do indivíduo ao alcance do campo de reflexão de um espelho. Do mesmo modo, no gafanhoto migratório, a transição da forma solitária para a forma gregária, numa linhagem, é obtida ao se expor o indivíduo, numa certa etapa, à ação exclusivamente visual de uma imagem similar, desde que ela seja animada por movimentos de um estilo suficientemente próximo dos que são próprios à sua espécie. São fatos que se inscrevem numa ordem de identificação homeomórfica, que seria abarcada pela questão do sentido da beleza como formadora e como erógena⁴⁴⁸

Lacan dá então um passo atrás e afirma que “os fatos do mimetismo, concebidos como sendo de identificação heteromórfica, não nos são de menor interesse, na medida em que levantam o problema da significação do espaço para o organismo vivo”⁴⁴⁹, ou seja, que não apenas a identificação com a própria imagem está em jogo, mas o conjunto da *identificação espacial* que depende da percepção. Nesse sentido, Lacan parece ainda aventar uma crítica da teoria da evolução como sobrevivência do mais adaptado, a partir da análise do desejo, ao dizer que não parecem ser “os conceitos psicológicos mais impróprios para lhes trazer algum esclarecimento do que os ridículos esforços empreendidos com vistas a reduzi-los à pretensa lei suprema da adaptação”⁴⁵⁰. É que julga estar “na dialética social que estrutura como paranóico o conhecimento humano, a razão que o torna mais autônomo que o do animal em relação ao campo de forças do desejo, mas que também o determina na ‘escassez de realidade’”⁴⁵¹. A paranoia, esse excesso de significação, é constitutivo do conhecimento humano que está colocado para um além de qualquer determinação que lhe advenha, repetindo assim o momento da *infinitude* que já víamos na vida, onde também estava o desejo. Essa liberdade da consciência, que - como analisaremos com Hegel no próximo subtítulo - comporta-se como um vazio ávido a ser preenchido por diferentes objetos, é justamente o que o torna mais autônomo em relação ao desejo, possibilitando infinitamente deslocar esse para novos objetos. É por isso que há no humano “uma insuficiência

⁴⁴⁸ Ibid.

⁴⁴⁹ Ibid.

⁴⁵⁰ Ibid.

⁴⁵¹ Ibid.

orgânica de sua realidade natural”⁴⁵², porque diferentemente dos animais ele nasce prematuro e sua maturação se dá apenas imerso no ambiente social, do qual recebe o conteúdo espiritual. Sua natureza mesma está preparada para receber o espírito.

A função do estádio do espelho aparece então “como um caso particular da função da *imago*, que é estabelecer uma relação do organismo com sua realidade - ou, como se costuma dizer, do *Innenwelt* [mundo interior] com o *Umwelt* [meio ambiente]”⁴⁵³. Estabelece, assim, essa relação do mundo de objetos com o Eu, que diferentemente da vida animal já está elevado ao nível de abstração que lhe permitirá posteriormente relacionar as diferentes ‘formas sem matéria’ aos diferentes significantes universais, ou seja, aprender a linguagem. Antes disso, no entanto, com base nessa espacialização dos objetos e no jogo das identidades e diferenças capturado nas imagens, é que ele deve significar a si próprio e constituir seu eu:

Esse desenvolvimento é vivido como uma dialética temporal que projeta decisivamente na história a formação do indivíduo: o estádio do espelho é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação - e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica - e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental. Assim, o rompimento do círculo do *Innenwelt* para o *Umwelt* gera a quadratura inesgotável dos arrolamentos do eu⁴⁵⁴

Essa passagem entre o mundo interior para o mundo exterior que circunda o sujeito pode ser aproximadamente situada na diferença à que tantas vezes remetemos com Hegel, da vida como ‘unidade muda’ para a consciência de si, que é a unidade para qual é “infinita a unidade das diferenças”. É justamente esse mundo exterior e sua infinitude de objetos e propriedades que é recolhido na unidade do sujeito. Nesse ultrapassar de sua determinação como vida o sujeito produz para si sua identidade, sua imagem alienante no sentido de que, para ele, ela significa a si mesmo, resultado de sua identidade e diferença com o mundo que agora lhe aparece. É que ele só reconhece a si mesmo por meio desse movimento, no qual primeiro vai para o exterior e preenche sua consciência de objetos, mas que, imersa nesse mundo de diferenças necessita reconstituir a unidade que dá sentido para essa diferença. Essa reconstituição da unidade perdida ao ultrapassar o limite vital é a produção de si mesmo como imagem, ou o

⁴⁵² Ibid., p.99-100.

⁴⁵³ Ibid., p.100.

⁴⁵⁴ Ibid.

localizar do Si entre estes objetos que vê no espelho. Por último, retorna essa imagem sobre si mesmo, como o modelo de sua *apreensão* de si. Lacan fala então do “corpo despedaçado”, que se mostra “regularmente nos sonhos, quando o movimento da análise toca num certo nível de desintegração agressiva do indivíduo” aparecendo “sob a forma de membros disjuntos e de órgãos representados em exoscopia”⁴⁵⁵. Os órgãos e membros, partes de um *negativo* que é o organismo, aparecem como se olhados pelo exterior, como desvinculados de sua relação que os constitui em conjunto e que colocava a todos em *função* do sujeito vivente. Aparecem assim no sonho como já apresentamos na formulação de Aristóteles de que uma mão separada do corpo é mão só no nome, como se o próprio corpo vivo se perdesse em sua *unidade* e aparecesse como um *objeto* em que não há o *negativo*, antes deixando suas propriedades desvinculadas umas das outras. É como se o momento do múltiplo fosse tomado sem o uno que os mantém relacionados, porque esse uno mesmo, tomado dentro da consciência já não era exatamente o uno da vida, mas era a projeção da vida para fora de si, que, estando fora, deve ainda poder se olhar como unidade e então reconstruir essa como unidade *para si*. Isso é fundamental não somente para a psicanálise, mas é justamente parte do que Hegel apreende como o retornar a si por dentro da percepção, e, por meio dessa reflexão, poder ainda dizer isso que *visa*. O resultado é reestabelecer no nível da percepção a relação entre universal e particular que faz emergir o singular, ou seja, recolocar a unidade interna como unidade externa em sua completude lógica, e fazer surgir a base para a consciência de si propriamente humana. O bebê primeiro está *em-si* e nessa indiferenciação experimenta as sensações como um universal; no segundo momento ela se extrusa de si e alcança esse mundo de objetos particulares, essas *diferenças* que captam sua atenção, mas que são de uma qualidade diferente para ela que apenas os percebe sem perceber a si mesma, e; no terceiro momento ele “desce à terra” por meio do espelho, isto é, se vê como mais um objeto entre os objetos que povoam o mundo exterior e nesse gera seu próprio Eu imaginário, seu referenciar-se já como um referenciar externo a si enquanto ser vivo.

Na absoluta maioria dos animais, inclusive entre os mamíferos, a coordenação motora está desenvolvida pouco tempo após o nascimento, para o humano não, essa coordenação de seus membros já aparece como resultado de uma maturação que não é puramente biológica, mas se dá na consciência. Esta unidade de si que se mostra pelo

⁴⁵⁵ Ibid.

espelho como controlando as partes diversas do corpo é já construída no elemento abstrato da consciência e tem primeiro a forma de um objeto externo, isto é, sua imagem, ainda que esta emule a unidade da própria vida. A unidade da vida se mostra para a percepção não como ela é *em-si*, mas justamente *para a percepção*, e assim a imagem no espelho é a matéria prima de uma identificação consigo no nível imagético. Por isso que uma terapia analítica, ao movimentar o universo significativo do sujeito e revelar sua (des)identidade consigo, acaba por atingir também sua autoimagem, a qual a unidade simbólica ainda a ser desenvolvida se referencia.

Lacan afirma que “esse momento em que se conclui o estágio do espelho inaugura, pela identificação com a imago do semelhante e pelo drama do ciúme primordial (...), a dialética que desde então liga o *Eu* a situações socialmente elaboradas”⁴⁵⁶. Depois dessa fase, que descrevemos acima em três momentos e que corresponde ao maturar da percepção, abrem-se as portas para o surgimento da consciência de si propriamente humana e com ela do entendimento:

É esse momento que decisivamente faz todo o saber humano bascular para a mediação pelo desejo do outro, constituir seus objetos numa equivalência abstrata pela concorrência de outrem, e que faz do *Eu* esse aparelho para o qual qualquer impulso dos instintos será um perigo, ainda que corresponda a uma maturação natural - passando desde então a própria normalização dessa maturação a depender, no homem, de uma intermediação cultural, como se vê, no que tange ao objeto sexual, no complexo de Édipo⁴⁵⁷

Como prossegue o psicanalista, “o termo narcisismo primário, pelo qual a doutrina designa o investimento libidinal próprio desse momento, revela em seus inventores, à luz de nossa concepção, o mais profundo sentimento das latências da semântica”⁴⁵⁸. Essa extrusão da abstração interior à vida, que agora como percepção não apenas percebe os objetos externos, mas também retornou a si neste novo nível, abre o caminho para as relações semânticas, isso é, para o simbolismo significativo da linguagem. Lacan mesmo reconhece a filosofia como tendo chegado antes do que a psicanálise nesse ponto, ao dizer sobre esses psicanalistas ‘inventores’ acima, “que eles tocaram nessa negatividade existencial cuja realidade é tão vivamente promovida pela filosofia contemporânea do ser e do nada⁴⁵⁹”. No entanto, se vira contra essas filosofias, entre as quais arrola “uma consciência do outro que só se satisfaz pelo assassinato

⁴⁵⁶ Ibid., p.101.

⁴⁵⁷ Ibid.

⁴⁵⁸ Ibid.

⁴⁵⁹ Ibid., p. 102.

hegeliano”, às quais critica retornando ao ponto fundamental que nos apareceu por meio do *estádio do espelho*:

A essas proposições opõe-se toda a nossa experiência, na medida em que ela nos dissuade de conceber o *eu* como centrado no sistema percepção-consciência, como organizado pelo "princípio de realidade", no qual se formula o preconceito científico mais contrário à dialética do conhecimento, e nos indica que partamos da *função de desconhecimento* que o caracteriza em todas as suas estruturas, tão vigorosamente articuladas pela Srta. Anna Freud; pois, se a *Verneinung* [negação] representa sua forma patente, latentes em sua grande maioria permanecerão seus efeitos, enquanto não forem esclarecidos por alguma luz refletida sobre o plano de fatalidade em que se manifesta o *isso*⁴⁶⁰.

Ora, nessa crítica que Lacan pensa levantar contra Hegel é ele mesmo que se equivoca ao criticar um Hegel imaginário, que aqui se diferencia marcadamente da obra do suábio. A análise da vida como conceito que é base do sujeito revela que Hegel, talvez mais do que qualquer outro, demonstrou que não se deve “conceber o eu como centrado no sistema percepção-consciência”. Não é a vida o *Conceito* do qual tudo mais depende, e assim também esse esquema percepção-consciência? Aqui Lacan está do lado e atrás de Hegel na crítica, sem, ao que parece, sabê-lo. No entanto, pelo que o psicanalista enuncia, se compararmos com Hegel ele ainda toma a vida como algo inconcebível, e, na esteira de Freud a *aponta* como *isso* (*es* ou *Id*), algo para o qual as palavras faltam e que por isso o analista desvia-se do conceber para o apontar.

⁴⁶⁰ Ibid.

Cap. 2 – ENTENDIMENTO E LINGUAGEM

Enquanto o senso-comum recorre ao sentimento, - seu oráculo interior - descarta quem não está de acordo com ele. Deve deixar claro que não tem mais nada a dizer a quem não encontra e não sente em si o mesmo; em outras palavras, calça aos pés a raiz da humanidade. Pois a natureza da humanidade é tender ao consenso com outros, e sua existência reside apenas na comunidade instituída das consciências. O anti-humano, o animalesco, consiste em ficar no estágio do sentimento, e em só poder comunicar-se através do sentimento⁴⁶¹.

Para se instituir uma comunidade das consciências de si é necessária a produção desse meio que liga as consciências e repercute para dentro delas que é a palavra, só ela comunica as coisas como universais e assim permite uma consciência refluir profundamente para dentro de outra e nesse emaranhamento coletivo atingir o “eu que é nós, o nós que é eu”, ou seja, gerar o espírito. O que permanece como sentimento é justamente a raiz animal da qual devemos nos desprender rumo à liberdade do conceito, não porque não devamos ter sentimentos ou qualquer assunção apressada do tipo, mas porque o sentimento é o nível subjetivo do qual devemos nos despregar para justamente poder superar a subjetividade e alcançar a comunidade de consciências. Como diz Hegel, “o sentimento é a forma inferior em que pode existir qualquer conteúdo mental”⁴⁶², e o mesmo se poderia dizer da imaginação ou da pura sensibilidade, porque

⁴⁶¹ HEGEL, 2011a, §69. (Werke, 3, p. 64)

⁴⁶² “O sentimento é a forma inferior em que pode existir qualquer conteúdo mental. Deus é o Ser Eterno em e para si mesmo; aquilo que é original em e para si mesmo é sujeito do pensamento, e não do sentimento. É verdade que tudo que é espiritual, todo o conteúdo da consciência, qualquer coisa que é produto e sujeito do pensamento — em especial a religião e a moralidade — também deve, e originalmente o faz, existir no modo do sentimento. Mas o sentimento não é a fonte de onde este conteúdo flui para o homem, mas apenas um modo primitivo em que ele existe no homem. É realmente o pior modo, um modo que o homem [pág. 58] tem em comum com o animal. O que é substancial também deve existir no sentimento, mas existe principalmente em uma forma superior, mais dignificada. Se se deseja relegar conteúdo moral, mais verdadeiro, o mais espiritual, ao sentimento e à emoção, mantendo-o ali em cima do princípio geral, deve-se atribuir a este conteúdo essencialmente a forma animal — mas esta não é de maneira alguma capaz de conter o espírito. No sentimento, o conteúdo mental é o menor possível, está presente em sua forma mais baixa possível. Até onde ele ainda estiver no sentimento, está velado e totalmente indefinido. Ainda é inteiramente subjetivo, presente exclusivamente na forma subjetiva. Se alguém diz: “Sinto isso e isso assim e assim”, essa pessoa isolou-se em si mesmo. Todo o resto das pessoas tem o mesmo direito de dizer: “Não sinto nada disso”. E assim o indivíduo saiu do terreno comum de entendimento. Em assuntos totalmente pessoais, o sentimento está em todo o seu direito. Sustentar que todos os homens

estas não são o universal, mas o subjetivo, e a forma do verdadeiro só pode ser universal, que é o verdadeiro para todos. Ao tratar da *certeza sensível* na *Fenomenologia*, Hegel revelou que mesmo em relação à intenção de apontar, quando dizemos *isto*, esse puro dizer inverte esse *visar* ao colocá-lo como universal da linguagem:

Enunciamos também o sensível como um universal. O que dizemos é: *isto*, quer dizer, o *isto universal*-, ou então: *ele é*, ou seja, o *ser em geral*. Com isso, não nos *representamos*, de certo, o isto universal ou o ser em geral, mas *enunciamos* o universal; ou por outra, não falamos pura e simplesmente tal como nós o '*visamos*' na *certeza sensível*. Mas, como vemos, o mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente nosso *visar*, e porque o universal é o verdadeiro da *certeza sensível*, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está pois totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que '*visamos*'⁴⁶³.

Por isso a linguagem é o mais verdadeiro, porque ela é diretamente o elemento da inteligibilidade, que como tal é um universal e por mais que se queira dizer sobre um singular dele só se diz como universal, por meio da *palavra*. A palavra não é a marca imediata de um objeto, mas a pura universalidade mutuamente referenciada na linguagem. Quando digo mesa' nessa palavra mesmo não se diz de qual mesa se fala, se ela tem três ou quatro pernas, se é redonda ou quadrada etc. É impossível dizer diretamente o objeto visado, pois como Hegel diz "o falar tem a natureza divina de inverter imediatamente o '*visar*', de torná-lo algo diverso, não o deixando assim *aceder à palavra*"⁴⁶⁴. O universal só indica em seu elemento abstrato algo que deve ser

tenham isso ou aquilo em seu sentimento é uma contradição em termos; contradiz o conceito de sentimento, o ponto de vista da subjetividade individual de cada um que assumiu esta afirmação. Enquanto o conteúdo mental é colocado no sentimento, todos estão reduzidos a seu ponto de vista subjetivo. Se alguém chama a outro desse ou daquele epíteto, o outro estaria autorizado a devolver-lhe, e ambos, a partir de seus respectivos pontos de vista, estariam autorizados a ofender-se mutuamente". HEGEL, G. W. F. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. São Paulo: Centauro, 2001, p. 57-58.

⁴⁶³ HEGEL, 2011a, §97. (Werke, 3, p. 85)

⁴⁶⁴ "Entretanto, conforme notamos anteriormente, os que colocam tal afirmação dizem imediatamente o contrário do que '*visam*' - fenômeno esse que é talvez o mais capaz de levar à reflexão sobre a natureza da certeza sensível. Falam do ser-aí de objetos *externos*, que poderiam mais propriamente ser determinados como coisas *efetivas*, absolutamente *singulares*, de *todo pessoal*, individuais; cada uma delas não mais teria outra que lhe fosse absolutamente igual. Esse ser-aí teria absoluta certeza e verdade. *Visam*' *este* pedaço de papel no qual escrevo *isto*, ou melhor, escrevi; mas o que '*visam*', não dizem. Se quisessem *dizer* efetivamente este pedaço de papel que *Visam*' - e se *quisessem dizer* [mesmo] - isso seria impossível, porque o isto sensível, que é '*visado*', é *inatingível* pela linguagem, que pertence à consciência, ao universal em si. He seria decomposto numa tentativa efetiva para dizê-lo; os que tivessem começado sua descrição não a poderiam completar, mas deveriam deixá-la para outros, que no fim admitiriam que falavam de uma coisa que não é. '*visam*', pois, de certo, *este* pedaço de papel, que aqui é totalmente diverso do que se falou acima; falam, porém, de *coisas* efetivas, *objetos sensíveis* ou

relacionado na cadeia da fala com referência a outros universais: ao dizer “a mesa que está na varanda”, continuamos no reino do universal e nem sequer se sabe de qual varanda se fala, mas num *contexto determinado* essa referência recíproca entre os universais transmite, na relação entre os sujeitos que se comunicam, o sentido determinado. Por isso é necessário entender que a palavra por si só não tem sentido algum, é apenas um som vazio de significado, caso não receba sentido por meio de outras palavras, que assim constituem uma espécie de balizamento do saber e não o saber em sua imediatez.

Em uma passagem da Enciclopédia Hegel relaciona esse universal da linguagem com o universal do *Eu*, ambos sendo *ser-para-si-de-um-outro*, ao passo em que critica Kant:

o pensamento e o universal é justamente isto: é ele mesmo e seu Outro, apodera-se desse Outro e nada lhe escapa. Enquanto a *linguagem* é a obra do pensamento, também nela nada se pode dizer que não seja universal. O que eu apenas *viso é meu* [*meine/mein*], pertence-me enquanto a este indivíduo particular; mas, se a linguagem só expressa o universal, eu não posso dizer o que apenas *viso*. E o *indizível* — sentimento, sensação — não é o mais excelente, o mais verdadeiro; e sim o mais insignificante, o mais inverídico. Se eu digo: o “singular”, “este singular”, “aqui”, “agora”, tudo isso são universalidades; tudo e cada um é algo singular, um este: e também, se for sensível, é um aqui, um agora. Igualmente, se digo: “Eu”, eu visto a mim como este que exclui todos os outros; mas o que eu digo “Eu”, cada um justamente o é: um Eu que exclui de si todos os outros. Kant serviu-se da expressão inadequada — de que Eu acompanho todas as minhas representações, e também sensações, desejos, ações etc. O Eu é o universal em si e para si, e a comunidade é também uma forma de universalidade, mas uma forma exterior. Todos os outros homens têm de comum comigo serem um Eu, assim como é comum a todas as minhas sensações, representações etc. serem as minhas. Mas Eu, abstratamente enquanto tal, é a pura relação consigo mesmo, na qual se abstrai do representar, do sentir, de todo o estado como de toda a particularidade da natureza, do talento, da experiência etc.

externos, essências *absolutamente singulares* etc. Quer dizer: é só o *universal* que falam dessas coisas. Por isso, o que se chama *indizível* não é outro que o não-verdadeiro, não-racional, puramente 'visado'. 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 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]”. Ibid., §110. (Werke, 3, p.91-92)

Eu é, nessa medida, a existência da universalidade totalmente abstrata, o abstratamente livre. Portanto o Eu é o pensar como sujeito, e, enquanto Eu estou ao mesmo tempo em todas as minhas sensações, representações, estados etc. o pensamento está em toda a parte presente e atravessa como categoria todas essas determinações.⁴⁶⁵

Hegel mostra assim que a linguagem também coloca esse problema entre o *visar* e a linguagem face às determinações do conceito, já que, no caso do *Eu* – este que, como determinação do conceito, é em si o universal antes mesmo da linguagem (como apresentamos no subtítulo 1-b) –, este também aparece à nossa consciência como referenciado na linguagem e do qual, portanto, não se sabe a princípio do que diz sem que se tenham atribuído a ele predicados. Pode assim ser o ‘Eu’ que exclui todos os outros, ou dizer de outro ‘Eu’ qualquer, isto é, outro indivíduo. É interessante aqui brevemente ressaltar que Hegel diz expressamente que “o Eu é o universal em si e para si, e a comunidade é também uma forma de universalidade, mas uma forma exterior”, denotando a diferença fundamental que há entre o indivíduo vivo e a coletividade como *sujeito*. Nesse momento, no entanto, o que importa chamar atenção é que Hegel critica Kant pelo fato desse ter dito que o Eu “acompanha as representações”, quando na realidade ele é o universal totalmente abstrato que está *imediatamente* em todas as representações, a categoria que, como *sujeito*, atravessa todas essas determinações. Isso é, o Eu não é mero acessório, mas o essencial que se coloca como substância daqueles momentos, ele é, como negativo, a verdade da linguagem. Por isso, inclusive, não se pode conceber a consciência sem a consciência de si e a vida, sem que se recaia em abstrações unilaterais.

Essa universalidade das palavras – que não estão diretamente referenciadas nas coisas, mas, como Saussure revelou, opera como uma espécie de sistema de valor linguístico – demanda o concurso dos diversos universais (aqui entendidos como palavras) no todo de uma língua para poder significar. A *fala*, assim, não é apenas a relação dos universais que nela aparecem, mas também daqueles que mesmo não aparecendo compõe, como sua faixa de sombra, a trama geral de universais que perfazem uma língua. As palavras não ditas estão supostas como *negativo* cuja exclusão estrutura o sentido determinado das palavras que estão ditas. De forma a ser possível significar, sempre deve ser colocado juntamente o universal, não só da palavra, que não acede ao *visar*, mas de toda a língua que tem a palavra como se fosse um órgão de seu mecanismo vivificado pelo falante, e que diz o significado daquela em *função* na

⁴⁶⁵ HEGEL, 1995a, §20. (Werke, 8, p. 74)

totalidade do sistema significativo. Este é o sentido mais determinado, que ainda será apresentado a partir da teoria de Saussure, do que analisamos com Hegel quando na parte anterior desse trabalho trouxemos o problema do silogismo. Sempre que se usa uma parte da língua a língua inteira está implicada e assim o universal é diretamente trazido junto com o particular.

Esse capítulo visa, dessa forma, apresentar: a) o problema do entendimento conforme a análise de Hegel na *Fenomenologia do Espírito*; b) a análise de Saussure da língua como sistema de valores e como essa análise é similar à compreensão que Hegel demonstra ter, em diversas passagens, do funcionamento da língua; c) a questão da língua constituir um sistema de valores ou uma estrutura, o que tem importantes implicações para questões posteriores; d) a análise de Jakobson da língua como passível de decomposição em termos binários, o que nos permite conceber de maneira determinada o fenômeno linguístico como *unidade na diferença* em relação ao uno e múltiplo, bem como infinito e finito, de modo similar ao que fizemos com a vida; e) a possibilidade universal da tradução e suas implicações para se compreender o conceito como diferente da representação; f) o automatismo ‘morto’ da cadeia da linguagem e como a negatividade do sujeito é sua verdade; g) o problema do *pensar abstratamente* e a forma em que a linguagem o induz, e; h) como o sistema de valor da língua impulsiona o desenvolvimento do espírito.

a) Dialética e contradição na constituição do entendimento

O capítulo III – *Força e entendimento; Fenômeno e mundo suprassensível* é talvez um dos pontos mais difíceis da *Fenomenologia do Espírito*, e sua interpretação e necessidade de integrar seu significado em nossa apresentação – que segue o “desenvolvimento real” pressuposto e a apresentação a partir de objetos e não o modo habitual de apresentação especulativa de Hegel – representa um grande desafio. Primeiro porque na *Fenomenologia* a parte da consciência (e assim a certeza sensível, a percepção e o entendimento) aparece antes da vida e da consciência de si, e é então *apresentada* primeiro (nesse sentido e apenas nesse, ao sabor daqueles sistemas filosóficos focados no esquema percepção-entendimento), como se só existisse em abstrato, sem considerar o sujeito vivo que a têm como sua faculdade. Só com a

introdução da vida e da consciência de si na segunda parte da obra é que se entra na “terra pátria da verdade” e aquelas faculdades consideradas em abstrato se reúnem num sujeito efetivo, ou, como ele diz no fim do capítulo do entendimento:

O processo necessário das figuras anteriores da consciência – cuja verdade era uma coisa, um Outro que elas mesmas – exprime exatamente não apenas que a consciência da coisa só é possível para a consciência-de-si, mas também que só ela é a verdade daquelas figuras. Contudo é só para nós que essa verdade está presente: não ainda para a consciência. Pois a consciência-de-si veio-a-ser somente para si, mas ainda não como unidade com a consciência em geral.⁴⁶⁶

Em segundo lugar, uma dificuldade do capítulo do entendimento para nós está em que ele não trata explicitamente da linguagem, antes esta permanece implícita no texto, já que não se *entende* nada sem a linguagem. Kant na esteira do “pensamento discursivo” de Aristóteles também o indica ao dizer que “o conhecimento de todo o entendimento, pelo menos do entendimento humano, é um conhecimento por conceitos, que não é intuitivo, mas discursivo”⁴⁶⁷. O fato de Hegel não focar a análise na linguagem, mas deixá-la subentendida, resulta de que ele está mais preocupado em expor como a relação sujeito e objeto se desdobra, constituindo o entendimento como capacidade subjetiva e ao mesmo tempo como apreensão do mundo exterior. Assim, ao invés de detalhar o funcionamento linguístico como base nessa capacidade do entendimento, Hegel mostra essa capacidade se desdobrando, ganhando maior nível de abstração a partir da experiência que se faz ao suprassumir as posições anteriores. No que ele entende do mundo, o entendimento do próprio sujeito também se constitui e – devemos estar atentos a esse fato – implica ao mesmo tempo na transformação do mundo objetivo operado pelos poderes do entendimento humano, a acumulação de saberes também como ferramentas, máquinas e aparatos tecnológicos que permitem o domínio da ‘natureza’.

Em seu desdobrar, do qual buscaremos abordar a forma geral tripla, o entendimento se constitui primeiro na noção de *força*, que reúne os polos opostos e permite a passagem da multiplicidade de propriedades para a unidade do objeto; depois na noção de *lei* que deve presidir como unidade o entendimento do fenômeno em sua multiplicidade de diferenças, mas à qual esse sempre se furta a uma adequação completa; para finalmente ter diante de si o colapso dessa flexibilidade, seu ponto zero que marca a descoberta em abstrato de que sujeito e objeto efetivamente são o mesmo,

⁴⁶⁶ HEGEL, 2011a, §164. (Werke, 3, p. 135)

⁴⁶⁷ KANT, 2001, p. 128.

abrindo o caminho para se abordar a *infinitude*. Por outro lado, como aponta a segunda parte do título (*Fenômeno e mundo suprassensível*) está em jogo a relação destes conceitos (força e lei) diante do que aparece, do *fenômeno*, constituindo assim sua explicação ou, em outros termos, a descoberta de um *mundo suprassensível* por detrás da aparência. Hegel está aqui apresentando então as repetidas voltas que o entendimento dá ao, partindo da percepção, desenvolver esse nível simbólico no começo ainda vinculado às *formas* que recebeu como *imagens*, progredir como *representação* lutando para se libertar da limitação finita e poder contemplar o infinito do *conceito*. É um caminho no qual aparentemente o entendimento vai do mais concreto para o mais abstrato, da explicação do movimento de um objeto particular para o de um mundo regido por leis abstratas. No entanto, poderíamos por outro lado afirmar que se trata de um ganho de concretude e assim um caminho que vai do abstrato ao concreto, pois estas abstrações mais gerais explicam mais determinadamente o fenômeno. Digamos então que nesse caminho o que já era abstrato ganha em generalização e corresponde diretamente ao ganho de capacidade mediatizadora do sujeito, ou seja, da faculdade de reunir num discurso o maior conjunto de fenômenos (como se vê no passar da força para a lei, e dessa para a infinitude), entendendo-os. Essa é a base para o progresso social e tecnológico humano, que depende desse ganho de poder mediatizador do sujeito, que nada mais é do que sua capacidade de alterar a realidade.

Ainda no capítulo sobre a percepção Hegel já anuncia a passagem para o entendimento, ao dizer que:

O objeto é, por conseguinte, suprassumido em suas puras determinidades - ou nas determinidades que deveriam constituir sua essencialidade -, assim como em seu ser sensível se tinha tornado um suprassumido. Tornou-se um universal a partir do ser sensível; porém esse universal, por se originar do sensível, é essencialmente por ele condicionado, e por isso, em geral, não é verdadeiramente igual-a-si-mesmo, mas é uma universalidade afetada de um oposto; a qual se separa, por esse motivo, nos extremos da singularidade e da universalidade, do Uno das propriedades e do também das matérias livres. Essas determinidades puras parecem exprimir a essencialidade mesma, mas são apenas um ser-para-si que está onerado de um ser para um Outro. No entanto, já que ambos estão essencialmente em uma unidade, assim está presente agora a unidade absoluta incondicionada – e só aqui a consciência entra de verdade no reino do entendimento.⁴⁶⁸

O objeto já se mostrou na percepção como um suprassumido pela “superfície da esfera” que reúne as diferentes propriedades por meio do *também* e do *enquanto*, sem as dissolver no uno, como apresentado no capítulo anterior. Foi assim que se tornou um

⁴⁶⁸ HEGEL, 2011a, §129. (Werke, 3, p.104)

universal, pois a palavra “sofá” não designa cada uma das propriedades que a coisa contém, mas só o *universal* que as reúne, fazendo assim o ser sensível se tornar um suprassumido e, por isso, o universal “não é verdadeiramente igual-a-si-mesmo, mas é uma universalidade afetada de um oposto”. Ora, esse universal que é a palavra “sofá” surge a partir daquele ser sensível que visamos dizer com o termo “sofá”, e está primeiramente condicionado, como universal, por essa imagem que ele *nomeou* e assim trouxe para dentro da cadeia articulada dos universais que é a linguagem. Aqui o objeto exterior cuja imagem é recebida pela percepção está em unidade com seu *ser outro*, o sujeito, e assim é que se torna um “universal incondicionado”. Mas nos afastemos, por enquanto, da comparação com a linguagem para nesse subtítulo acompanhar os momentos principais da análise que Hegel faz do entendimento. Esta narra fundamentalmente a progressão do poder humano de entender o mundo a partir da dialética entre sujeito e objeto que surgiu primeiro pela percepção. O capítulo começa da seguinte maneira:

Para a consciência, na dialética da certeza sensível, dissiparam-se o ouvir, o ver etc. Como percepção chegou a pensamentos que pela primeira vez reúne no Universal incondicionado. Se esse incondicionado fosse agora tomado por essência inerte e simples, nesse caso não seria outra coisa que o extremo do ser-para-si, posto de um lado; em confronto com ele se colocaria a inessência; mas nessa relação à inessência seria também ele inessencial. No entanto surgiu como algo que a si retornou a partir de um tal ser para si condicionado⁴⁶⁹.

Na percepção ainda não se reuniam as imagens nesse *universal incondicionado* [*Unbedingt-Allgemeinen*], que agora tem dentro de si também a oposição entre sujeito e objeto. Hegel diz que se esse incondicionado fosse tomado de maneira inerte e simples, o que interpreto como querendo dizer ‘sem essa dialética progressiva do sentido que joga a consciência de um lado para o outro’, ele seria o extremo do ser para si, o extremo absoluto da subjetividade ou mesmo o uno simples representado pelo número, como analisamos em relação à vida. Esse lado mesmo estaria virado contra objetos, que poderiam recair novamente no procurar a essencialidade de um lado ou outro. No entanto, diz Hegel, ele “surgiu como algo que a si retornou a partir de um tal ser para si condicionado”, ou seja, esse incondicionado se forma a partir desse retorno ao sujeito, a partir dos objetos determinados, que agora ficam como universais. “Esse Universal incondicionado, que de agora em diante é o objeto verdadeiro da consciência, ainda está como objeto dessa consciência – a qual ainda não apreendeu o conceito como conceito”,

⁴⁶⁹ Ibid., §132. (Werke, 3, p.107)

ou seja, a consciência já tem esse universal incondicionado como seu objeto e não os objetos sensíveis, mas ela ainda não sabe disso e os representa como objetos exteriores, como se neles nada dela ela trouxesse. Por isso que, para ela o “resultado tem de ser posto numa significação objetiva e a consciência deve retirar-se do [resultado] que veio-a-ser, o qual, como algo objetivo, é para ela a essência”⁴⁷⁰. No entanto, esse resultado é “unidade do ser-para-si e do ser-para-outro, ou a oposição absoluta”⁴⁷¹. Assim o “conteúdo, tido por verdadeiro na percepção, pertence de fato somente à forma e se dissolve em sua unidade”, e é o universal, pois “não pode haver outro conteúdo que por sua constituição peculiar se subtraísse ao retorno a essa universalidade incondicionada”⁴⁷². Não há outro jeito desse conteúdo aparecer, tudo tem que aparecer nessa forma do universal, como *retorno ao incondicionado do sujeito a partir desses objetos condicionados*. Quando analisarmos o texto de Hegel chamado *Quem pensa abstratamente?* trataremos desse caráter puramente formal da linguagem, com uma espécie de mecanismo que leva todo o pensamento a lidar apenas com abstrações universais e não com algum conteúdo que possa ser apresentado diretamente. Mesmo a percepção, como já vimos com Aristóteles “recorta formas sem matéria” e assim não pode apresentar nenhum conteúdo que já não seja apenas em sua *forma*. O ponto chave do capítulo parece ser então, a consciência de que “ser para si e relacionar-se com outro, em geral constituem a natureza e a essência de um conteúdo cuja verdade é ser Universal incondicionado; e o resultado é meramente universal”⁴⁷³, e, no entanto, apesar dessa análise que para nós igualou conteúdo e forma:

a diferença entre forma e conteúdo emerge nesse Universal incondicionado, por ser ele objeto para a consciência. Na figura do conteúdo, os momentos têm o aspecto sob o qual inicialmente se apresentavam: o aspecto de serem, por um lado, um meio universal de muitas "matérias" subsistentes; e por outro, o uno em si refletido, no qual sua independência se aniquila. O primeiro momento é a dissolução da independência da coisa, ou a passividade que é um ser para Outro. O segundo momento é o ser-para-si. Importa ver como esses momentos se apresentam na universalidade incondicionada, que é sua essência. Antes de tudo, é evidente que esses momentos pelo fato de só estarem nela, em geral não podem ficar separados um do outro; mas são essencialmente lados que neles mesmos se supressumem; e o que se põe é unicamente o transitar de um para o outro.⁴⁷⁴

⁴⁷⁰ Ibid. (Werke, 3, p.108)

⁴⁷¹ Ibid., §134. (Werke, 3, p.108)

⁴⁷² Ibid., §134. (Werke, 3, p.109)

⁴⁷³ Ibid. (Werke, 3, p.109)

⁴⁷⁴ Ibid., §135. (Werke, 3, p.109)

Esse transitar entre as diferentes propriedades do objeto e sua unidade que funciona como meio envolvente é o que Hegel chama de *força*, e que é justamente a forma do pensamento conceber esse jogo de atração e repulsão entre os opostos, essa espécie de ‘cola’ universal entre os momentos separados do mundo objetivo. Por isso ela aparece, a princípio, como jogo de duas forças opostas, e assim, quando mantemos os dois lados em sua unidade imediata “então o entendimento – ao qual o conceito de força pertence – é o conceito propriamente dito, que sustêm os momentos distintos como distintos, pois na força mesma não devem ser distintos; a diferença, portanto, está só no pensamento”, e Hegel aponta então que “o que acima foi estabelecido foi apenas o conceito de força, não sua realidade”⁴⁷⁵. Pois, por outro lado, a força é ela mesma “esse meio universal do subsistir dos momentos como ‘matérias’” e que já se exteriorizou⁴⁷⁶. Nesse vaivém de posições entre a unidade e a pluralidade de diferenças e entre as duas forças que Hegel mais à frente qualifica de *solicitante* e *solicitada*, o movimento, “que se apresentava antes como autodestruir-se de conceitos contraditórios, tem pois aqui a forma objetiva e é movimento da força; como seu resultado, se produzirá o Universal incondicionado como [algo] não-objetivo, ou como interior das coisas”⁴⁷⁷, o que abrirá as portas para mais à frente se conceber o mundo suprassensível. Vejamos como se desdobra a questão da força que representa a primeira fase do entendimento dessa *relação* entre o ser para si e o ser para outro:

Resulta daí que o conceito de força se torna efetivo através da duplicação em duas forças e [o modo] como se toma tal. Ambas essas forças existem como essências para si essentes; mas sua existência é um movimento tal, de uma em relação à outra, que seu ser é antes um puro Ser-oposto mediante um outro; isto é: seu ser tem, antes, a pura significação do desvanecer. Essas forças não são extremos que retenham, [cada um] para si, algo fixo, e que só se transmitam mutuamente uma qualidade externa no meio termo e no seu contacto. Pelo contrário: só nesse meio termo e contacto são o que são. Aí estão imediatamente, ao mesmo tempo, o ser-recalcado ou o ser-para-si da força como sua exteriorização; tanto está o solicitar quanto o ser-solicitado. Mas esses momentos por isso não se dividem em dois extremos independentes, tocando-se apenas em seus vértices opostos; se não que sua essência consiste pura e simplesmente em ser cada um através do outro, e em deixar de ser imediatamente o que é através do outro, quando o outro o é⁴⁷⁸.

Essa duplicação que o conceito de força sofre é a matriz para se compreender a duplicação dos outros conceitos de entendimento. Eles aparecem como uma dualidade, mas cada extremo dessa dualidade tem necessariamente o outro não só como seu limite,

⁴⁷⁵ Ibid., §136. (Werke, 3, p.110)

⁴⁷⁶ Ibid. (Werke, 3, p.110)

⁴⁷⁷ Ibid. (Werke, 3, p.110)

⁴⁷⁸ Ibid., §141. (Werke, 3, p.114-115)

mas já como base de sua constituição interna. O frio e o quente, por exemplo, não podem ser compreendidos meramente como excludentes um do outro, mas cada um traz em sua determinação o seu próprio contrário como uma necessidade constitutiva. São ambos a mesma coisa, temperatura, que adquire sua significação integral por meio dessa forma de uma unidade de opostos. O que Hegel está desenvolvendo por meio desse conceito de força parece ser a demonstração desse caráter binário que o entendimento herda da percepção (o jogo de sujeito e objeto como *ser-para-si-de-um-outro*, por sua vez herdado da vida) e que penetra nos conceitos por ele formulados enquanto esse ainda não percebeu que sua verdade é a infinitude, passando para o conceber. Ao mesmo tempo, fornece a base para essa conceptualização a partir da discussão do jogo de diferença e identidade entre o mundo físico e o entendimento, colocando como guia a progressiva generalização que a teoria física experimenta por meio desse conceito, generalização que, no entanto, ultrapassa o campo dessa ciência específica colocando o termo “força” como representante de uma etapa da generalização do saber em todas as áreas. Não se trata aqui, desse modo, de entender “força” apenas como expressão da relação do entendimento com o mundo físico, mas também do mundo moral e ético. Esta correlação da física com as demais esferas do saber e da prática, principalmente com a moral, é de longa data presente no pensamento hegeliano. No manuscrito que ficou conhecido como *O Mais Antigo Programa do Idealismo Alemão*, podemos já notar que para o jovem Hegel, aos 27 anos, essa questão já aparecia como central “Descerei aqui ao campo da física; a questão é esta: Como é que um mundo, para um ser moral, deve ser constituído?”⁴⁷⁹. No capítulo em que tratamos das primeiras formas de efetividade, mais à frente, veremos como essa noção de força é igualmente funcional para se compreender a magia dos povos ‘primitivos’.

Saltemos para a conclusão desse jogo de forças, no qual Hegel diz que “o meio termo que encerra juntos os dois extremos – o entendimento e o interior – é o ser da força desenvolvido, que doravante é para o entendimento mesmo, um evanescente” e isso é justamente o que “se chama fenômeno; pois a aparência é o nome dado ao ser que imediatamente é em si mesmo um não-ser. Porém, não é apenas um aparecer, mas sim fenômeno, uma totalidade do aparecer” e é essa totalidade mesma que constitui “o jogo

⁴⁷⁹ HEGEL, G. W. F. *O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*, p. 05. Disponível em http://www.lusosofia.net/textos/hegel_programa_do_idealismo_alemao.pdf, p. 5. Acesso em julho de 2018. (Werke, 1, p. 234)

de forças como sua reflexão sobre si mesmo”⁴⁸⁰ e que é assim “o Negativo desenvolvido; mas sua verdade é o positivo, a saber, o universal, ou o objeto em-si-essente”⁴⁸¹. Essa é a base para o mundo suprassensível aparecer na análise:

Nesse Verdadeiro interior, como no Absoluto-Universal - que expurgado da oposição entre universal e singular veio-a-ser para o entendimento -, agora, pela primeira vez, descerra-se sobre o mundo sensível como o mundo aparente, um mundo supra-sensível como o verdadeiro. Patenteia-se sobre o aquém evanescente o além permanente: um Em-si que é a primeira, e portanto inacabada, manifestação da razão; ou seja, apenas o puro elemento, em que a verdade tem sua essência.⁴⁸²

É nesse jogo todo, que se apresenta como um longo emaranhado de mediações sobrepostas entre sujeito e objeto, que aparecem, por um lado, o *fenômeno* como totalidade do aparecer e, já que esse mundo é uma aparência, postula-se outro mundo para além desse, o mundo suprassensível que é o mundo entendível. Para além do processo evanescente do mundo do fenômeno deve ser um além que permanece, algo de fora do tempo, que é, como Hegel indica, a primeira manifestação da razão, que posteriormente em sua apresentação acabada torna-se “a certeza de ser toda a realidade”. É o *sentido* que nasce aqui, o poder humano de ver para além da aparência imediata das coisas e que corresponde justamente ao poder de transformar um atual estado de coisas ao introduzir entre elas novas mediações. Por isso o objeto do capítulo do entendimento é descrito por Hegel, a partir desse ponto, como um silogismo e esse “tem por extremos o interior das coisas e o entendimento, e por meio termo, o fenômeno. Pois o movimento desse silogismo dá a ulterior determinação daquilo que o entendimento divisa através desse meio termo, e a experiência que faz sobre esse comportamento do Ser-concluído-junto [com ele]”⁴⁸³. O que relaciona assim o entendimento com o interior das coisas que se visa entender é agora o fenômeno, que é como as coisas aparecem.

Partindo-se do fenômeno também se entende mais facilmente porque a consciência nunca alcança a coisa em si, como sempre postulou a filosofia moderna ainda que sem colocar com clareza o motivo. Sempre que ela julga tomar o objeto já não é ele, mas a si mesmo como pensamento que tem para si, como afirma Hegel:

Para a consciência, o interior é ainda um puro Além, porquanto nele não encontra ainda a si mesma: é vazio, por ser apenas o nada do fenômeno, e

⁴⁸⁰ HEGEL, 2011a, §143. (Werke, 3, p. 116)

⁴⁸¹ Ibid. (Werke, 3, p. 116)

⁴⁸² Ibid., §144. (Werke, 3, p. 117)

⁴⁸³ Ibid., §145. (Werke, 3, p. 117)

positivamente [ser] o Universal simples. Essa maneira de ser do interior está imediatamente em consonância com [a opinião de] alguns, de que o interior incognoscível; só que o motivo disso deveria ser entendido diversamente. Sem dúvida, não pode haver nenhum conhecimento desse interior, tal como ele aqui é imediatamente; não porque a razão seja míope ou limitada, ou como queiram chama-la (a propósito, nada sabemos aqui, pois não penetramos ainda tão fundo), mas pela simples natureza da Coisa mesma: justamente porque no vazio nada se conhece; ou, expressando do outro lado, porque esse interior é determinado como o *além* da consciência.⁴⁸⁴

Ser este espaço vazio, ávido por ser preenchido com objetos ideais, é que caracteriza o pensamento. As coisas que aparecem para ele são constituídas por ele mesmo, já que não é a cadeira em si que está na consciência, mas apenas sua *representação*, a pura forma do universal que se molda no vácuo do pensamento. Seu interior, as determinações que a cadeira apresenta *nela mesma*, são impossíveis de conhecer porque esse interior está na consciência apenas como vazio, como o que está além da consciência no em-si que se visa alcançar. Ninguém duvida, por exemplo, que se analisando com microscópio o material de uma cadeira possam-se encontrar aí propriedades novas que não apareciam no fenômeno, mas enquanto *percebida ou entendida* essa cadeira está na consciência apenas como meio dessas determinações e o que resta a conhecer é o vazio, já que não se trata da cadeira *em si*, mas juntamente de como ela *apareceu* para a consciência. Aqui Hegel diz que “se nada mais houvesse a fazer com o interior e o ser-concluído-junto com ele através do fenômeno, somente restaria ater-se ao fenômeno, isto é: tomar por verdadeiro algo que sabemos não ser verdadeiro [para preencher este vazio]”⁴⁸⁵. Mas, “O supra-sensível é o sensível e o percebido postos tais como são em verdade; pois a verdade do sensível e do percebido é serem fenômeno. O supra-sensível é, pois, o fenômeno como fenômeno”. Ou seja, o suprassensível é o que aparece para a consciência que o *entende do que aparece*, é o *sentido*, algo humano que relaciona os diversos objetos percebidos, colocando-os nessa relação como entendidos.

É sem dúvida difícil compreender essas formulações, especialmente porque elas não dizem de objetos determinados, mas da forma do *sentido* que recobre os objetos

⁴⁸⁴Ibid., §146. (Werke, 3, p. 117-118)

⁴⁸⁵ E completa, de maneira um tanto quanto debochada: “Um vazio que veio a ser, primeiro, como o esvaziamento das coisas objetivas, mas que sendo esvaziamento em si, deve ser tomado como esvaziamento de todas as relações espirituais e diferenças da consciência como consciência. Para que haja algo nesse vazio total, que também se denomina sagrado, há que preenchê-lo, ao menos com devaneios: fenômenos que a própria consciência para si produz. Deveria ficar contente de ser tão maltratado, pois nada merece de melhor. Afinal, os próprios devaneios ainda valem mais que seu esvaziamento”. Ibid., §146/§145. (Werke, 3, p. 118)

determinados e os fazem parte do todo da existência de um ser moral. Assim, por exemplo, uma lasca de madeira não ganha sua significação especial por ser lasca de madeira, mas por se acreditar que se trata de um pedaço da cruz de cristo, uma relíquia. De maneira mais geral tudo que é sagrado toma essa forma sobrenatural, na qual se identificam propriedades diferentes das que poderia se analisar apenas no objeto em questão. Um bracelete indígena, por exemplo, pode ter o *mana*⁴⁸⁶ de um grande guerreiro que o utilizou em combate, e assim sua significação social é muito diferente daquela de um bracelete similar que não tenha essa história. Em nossa sociedade “desencantada” temos – de maneira radicalmente diferente, mas também estranhamente similar – o valor como parte suprassensível da mercadoria, que lhe dá o caráter enigmático de “valer” tanto dinheiro, propriedade que não está dada no nível material e não poderia, como lembra Marx, ser vista em um microscópio. Tanto o *mana* quanto o *valor* dizem assim dessa função social constituída como entendimento que possibilita relacionar as diferentes partes com o todo. A posição de um humano em relação à sua sociedade é dada assim pelo quanto de *mana* ou de *dinheiro* ele tem, da mesma forma que a importância relativa de um objeto, de forma que esse suprassensível acompanha o sensível como uma marca que interpreta a particularidade em relação ao todo. No capítulo do entendimento, no entanto, Hegel não está tratando diretamente desse tipo de fenômeno analisado por antropólogos e economistas, como faremos no próximo capítulo, mas da função do entendimento que rege todos eles. Aqui está sua importância e sua extrema dificuldade de apreensão. É que essa função do entendimento é como um *representar* do sensível a partir de algo diferente, uma espécie de um interpretante vazio que está em todos os lugares e em nenhum ao mesmo tempo, e é assim justamente a ‘cola’ desses diferentes fenômenos, correlato do que na *física* aparece sob o termo *força*.

O entendimento, no entanto, não se limita à concepção de força e então a consciência vai buscar formular *leis* que relacionam justamente isso, o que aparece do que aparece, isso é, o sentido que brota para a consciência a partir do aparecer da percepção. O fenômeno mesmo era o jogo redobrado de sujeito e objeto, que novamente se duplica ao pegar o resultado já mediado de um pelo outro e suprassumi-lo novamente, ou seja, relacionar novamente o resultado com o entendimento, ou como

⁴⁸⁶ Como veremos no próximo capítulo, autores como Durkheim e Mauss, apesar de não estarem tratando do entendimento como faz Hegel, caracterizam a noção tipo *mana* presente nas sociedades primitivas justamente como paralela à concepção de *força* da física moderna.

Hegel diz “o fenômeno não é de fato o mundo do saber sensível e do perceber como essencial, mas esse mundo como suprassumido ou posto em verdade como interior”⁴⁸⁷. O jogo de forças se desfaz em sua simplicidade e revela a *diferença* como seu simples, e como Hegel diz, “a diferença é a *lei* da força”⁴⁸⁸. As movimentações anteriores da consciência no jogo de forças chegam a esse resultado, de que toda aquela movimentação e diversas posições podem ser resumidas à noção de *diferença*, que *como resultado*, vale como um simples, uma generalização simplificante daquelas diversas posições. Nessa relação da diferença que aí surge junto com o universal é que se estabelece a noção de lei:

a negação é o momento essencial do Universal; ela - ou a mediação - é assim, no Universal, diferença universal. Essa se exprime na lei como imagem constante do fenômeno instável. O mundo supra-sensível é, portanto, um tranqüilo reino das leis; certamente, além do mundo percebido, pois esse só apresenta a lei através da mudança constante; mas as leis estão também presentes no mundo percebido, e são sua cópia imediata e tranqüila⁴⁸⁹.

O que se institui aqui é novamente um jogo de identidades e diferenças que víamos no objeto, e que vai mostrar no fenômeno que é “a totalidade do que aparece” as diferenças que devem ser captadas na forma da identidade, por uma *lei* que relacione estas diferenças e as explique, ou seja, lhes coloque, por meio de um *enunciado*, em uma unidade não só coerente, mas também constante. A lei aparece como um ponto de maior generalidade dessa unidade do entendimento que capta as diferenças do sensível, suas variações, como uma constante e é por isso que “a diferença é a lei da força”. Trata-se na *lei*, de reconduzir as diferenças ao polo da identidade, ela, sendo uma constante, é uma constante que relaciona justamente o variável. Assim, na troca dádiva, como veremos, a lei é que a doação de um dado presente seja repetida com sinal inverso, por outra doação similar em sentido inverso, mas de um presente diferente, de forma a se manter os dois participantes no mesmo nível de prestígio ou *mana*. A lei da troca de equivalentes, por sua vez, implica que de ambos os lados na troca, apesar dos diferentes valores de uso, devem estar valores iguais e que o valor, desse modo, se conserva idêntico na circulação apesar das diferentes mercadorias em que ele se metamorfoseia nesse processo. A primeira lei de Newton implica que o referencial, aquilo que é *constante* como inércia ou como movimento uniforme, seja o valor zero

⁴⁸⁷ Ibid., §147. (Werke, 3, p. 118)

⁴⁸⁸ Ibid. (Werke, 3, p. 120)

⁴⁸⁹ Ibid., §149. (Werke, 3, p. 120)

como resultado da soma de todas as diferentes forças que atuam. A lei criminal implica que todas as diferentes ações humanas devem estar em conformidade com seus ditames. Esse caráter constante que relaciona as diferenças é o “tranquilo reino de leis”, que, no entanto, é perturbado pelo fenômeno: chefes tribais perdem com o *mana* o seu posto de chefe por não conseguirem retribuir um presente; mercadorias são vendidas por preços que não correspondem ao quantum de trabalho usado para sua produção; astros apresentam órbitas que não correspondem ao previsto pela teoria da gravitação universal; crimes são cometidos etc. Esse recair do fenômeno fora do universal torna-se o pressuposto para a ampliação do próprio universal, a reformulação da lei como lei mais ampla. Assim, o fato da órbita de dado astro não poder ser explicado por Newton, impele o progresso da teoria física para o sistema de Kepler e depois, posteriormente, para o de Einstein. De modo similar, a troca de equivalentes como *troca justa* (em oposição ao roubo) deve se expandir do comércio, onde surgiu, para a produção tomando a forma de trabalho assalariado, que é justamente a superação – ainda que incompleta – do roubo na produção. A lei criminal tem de constantemente ser revista para abarcar novas formas de crime, etc.

Chegado a esse ponto do capítulo, tendo sido apresentados o fenômeno e o mundo suprassensível, bem como a passagem da *força à lei*, podemos recorrer a um trecho da *Enciclopédia* que retoma esse desenvolvimento do entendimento em uma linguagem muito mais simples e direta que a da *Fenomenologia*, e que provavelmente será de grande valor para o leitor entender o complicado desdobramento até aqui, bem como lançar luz sobre os desenvolvimentos ainda a serem apresentados:

notamos o relâmpago e o trovão. Esse fenômeno nos é bem-conhecido, e o percebemos com freqüência. Mas o homem não se contenta com o simples conhecimento habitual, com o fenômeno sensível apenas, mas quer ver [o que está] por trás para saber o que é ele: quer conhecê-lo. Por isso se reflete, quer-se saber a causa, como algo diferente do fenômeno enquanto tal; [quer-se saber] o interior em sua diferença do puramente exterior. Desse modo, duplica-se o fenômeno; parte-se o fenômeno em dois — em interior e exterior, força e exteriorização, causa e efeito. O interior, a força, é aqui de novo o universal, o pensamento: não esse e aquele relâmpago, essa e aquela planta, mas o que permanece o mesmo em todos eles. O sensível é um singular e evanescente, o que nele permanece aprendemos a conhecer por meio da reflexão. Mostra-nos a natureza uma infinita multidão de figuras e fenômenos singulares. Precisamos levar a unidade a essa multiplicidade variada: por isso nós comparamos e buscamos conhecer o universal de cada coisa. Os indivíduos nascem e perecem; o gênero é neles o permanente, o recorrente em tudo, e só à reflexão se faz presente. Disso fazem parte também as leis, como por exemplo as leis do movimento dos corpos celestes. Vemos os astros hoje aqui e amanhã ali; essa desordem é para o espírito algo

inconveniente, em que não confia, pois tem fé em uma ordem, em uma determinação simples, constante e universal. Nessa fé, voltou sua reflexão para os fenômenos e conheceu suas leis, fixou de uma maneira universal o movimento dos corpos celestes, de forma que a partir dessa lei toda a mudança de lugar se deixa determinar e conhecer. O mesmo ocorre com as potências que regem o agir humano em sua variedade infinita. Também aqui o homem tem a fé em um universal que impera. De todos esses exemplos é mister concluir como a reflexão está sempre à busca do firme, do permanente, do determinado-dentro-de-si, e do que rege o particular. Esse universal não se pode captar com os sentidos, e vale como o essencial e o verdadeiro. Assim, por exemplo, os deveres e direitos são o essencial das ações, cuja verdade consiste em serem conformes àquelas determinações universais. Ao determinar desse modo o universal, encontramos que ele forma o contrário de um Outro, e que esse Outro é o simplesmente imediato, exterior, e singular em face do mediatizado, interior e universal. Esse universal não existe externamente enquanto universal: o gênero como tal não se deixa perceber: as leis do movimento dos corpos celestes não estão escritas no céu. O universal, pois, não se ouve nem se vê; mas é somente para o espírito. A religião nos conduz a um universal que nele abarca todo o resto; a um absoluto, pelo qual tudo o mais é produzido; e esse absoluto não é para os sentidos, mas só para o espírito e o pensamento⁴⁹⁰.

Esta clara passagem (ao menos para os termos hegelianos) revela o conteúdo essencial do entendimento em seu desdobramento da força para a lei, o ganho de generalização que o entendimento tem ao progressivamente reunir em sua unidade as diferenças do mundo exterior. Como Hegel diz, se entende por meio da quebra desse mundo exterior em dualidades na qual se projeta o próprio entendimento, reproduzindo o modelo de relação dual entre sujeito e objeto, que recebeu da percepção e da vida. O entendimento se revela como uma espécie de mediatizador, o uno, que *reflete* essas diferenças do fenômeno que ele recolhe e ordena em uma lei. É de suma importância enfatizar que o mundo exterior permanece do mesmo modo que era antes de ser entendido, mas não para a inteligência que o percebe e o entende, e assim o sujeito adquire poder sobre o mundo exterior. Como diz Hegel ao continuar a passagem acima, já mostrando esse ganho de generalidade também em relação aspecto ético:

O que surge na reflexão é um produto de nosso pensar. Assim Sólon tirou de sua cabeça as leis que deu aos atenienses. Outra coisa, porém, é que vemos o universal, as leis, também como o contrário de algo simplesmente subjetivo, e que aí reconhecemos o essencial, o verdadeiro e o objetivo das coisas. Para experimentar o que seja o verdadeiro nas coisas, não basta a simples atenção, mas é preciso para isso nossa atividade subjetiva que transforma o [que está] presente de modo imediato⁴⁹¹.

Ora, as leis que Sólon tirou de sua cabeça são tiradas da cabeça como algo de subjetivo, mas a generalidade mesma de um sistema social regido por leis é algo de

⁴⁹⁰ HEGEL, 1995a, adendo ao §21. (Werke, 8, p. 77-78)

⁴⁹¹ Ibid., adendo ao §22. (Werke, 8, p.78)

socialmente construído e, uma vez alcançado, de objetivo. Assim esse ganho de generalidade que se vê em relação ao mundo objetivo também forma as *leis* que regem as ações dos indivíduos em coletividade.

Hegel chega mesmo a dizer que “o *conceito* puro da lei não só ultrapassa a lei que como uma lei determinada contrasta com *outras leis determinadas* – mas *ultrapassa* ainda a lei como tal”⁴⁹², porque ele é esse próprio processo de generalização pelo qual as diferenças devem ser reunidas nessa forma universal e que, antes de se mostrar como *infinitude*, aparece nessa forma determinada que é a lei. Esse reino das leis é sempre caracterizado por Hegel como ‘tranquilo’, pois fixa como identidade o que no fenômeno aparecia como diferenças, garantindo previsibilidade de um jeito similar ao que uma lei estatal gera segurança jurídica. Mas, como dissemos, o fenômeno sempre acaba por escapar das determinações fixadas em lei e obriga assim a formulação de uma nova lei, mais geral, que possa relacionar aquelas diferenças ainda não explicadas na anterior. Vemos esse processo na estrutura das revoluções científicas pregressas e ainda o vemos operando em todas as ciências nos dias de hoje, como na Física, que ativamente busca – sem conseguir formular – uma força fundamental que possa integrar os conhecimentos ainda dispersos em diferentes conjuntos teóricos.

Depois de diversas viravoltas em que os polos da unidade e das diferenças se cruzam e se negam mostrando sua determinação congênita como *diferença na mesma unidade* – nas quais Hegel analisa formulações especialmente da física e da química – ele pode passar livremente dessas determinações de generalidade das ciências naturais para o direito, mostrando relações entre a infração à lei, como diferenças dela própria, e a lei como unidade que prevê essas infrações e as reúne, tomando, como a força o fazia, o caráter alternado de atividade e passividade⁴⁹³. Disso Hegel finalmente passa à

⁴⁹² HEGEL, 2011a, §151. (Werke, 3, p. 122)

⁴⁹³ Como se mostra, por exemplo, na seguinte passagem: “se um dos [termos] postos é algo percebido, e seu Em-si, como inversão dele, é igualmente algo sensivelmente representado - nesse caso o amargo, que seria o Em-si da coisa doce, é uma coisa tão efetiva como ela: é uma coisa amarga. O negro, que seria o Em-si do branco é um negro efetivo; o pólo norte, que é o Em-si do pólo sul, é o pólo norte presente no mesmo ímã; o pólo do oxigênio, que é o Em-si do pólo do hidrogênio, é o pólo do oxigênio presente na mesma pilha. O crime efetivo tem sua inversão e seu Em-si como possibilidade na intenção como tal – mas não numa boa intenção, pois a verdade da intenção é somente o ato mesmo. Todavia, segundo seu conteúdo, o crime tem sua reflexão sobre si - ou sua inversão - no castigo efetivo, o qual é a reconciliação da lei com a efetividade que se lhe opôs no crime. Enfim, o castigo efetivo tem sua efetividade invertida nele mesmo: uma efetivação tal da lei que através dela a atividade, que tem por castigo, se suprassume a si mesma. A lei, de ativa que era, volta a ser lei tranqüila e vigente, e se extinguem o movimento da individualidade contra a lei e o movimento da lei contra a individualidade”. Ibid., §159. (Werke, 3, p. 130)

infinitude, que aparece por meio do *pensar a contradição como contradição* (e não como mero erro do entender), o que advém ao se notar que esse jogo que se fazia pulando de um polo ao outro acaba por revelar como essencial os dois lados, o que tira a diferença de fora da unidade e a inscreve junto a si, *como diferença na unidade*, ou em outras palavras, como *diferença interior*:

Assim, da representação da inversão que constitui a essência de um dos lados do mundo supra-sensível, deve-se manter longe a representação sensível da consolidação das diferenças num distinto elemento do subsistir: [deve-se] representar e aprender em sua pureza esse conceito absoluto da diferença como diferença interior - o repelir-se fora de si mesmo do homônimo como homônimo, e o ser-igual do desigual enquanto desigual. Há que pensar a mudança pura, ou a oposição em si mesma: a contradição. Com efeito, na diferença que é uma diferença interior, o oposto não é somente um dos dois - aliás seria um essente, e não um oposto; mas sim o oposto de um oposto, ou seja, nele está dado imediatamente o Outro. Ponho, na certa, o contrário do lado de cá; e, do lado de lá, o Outro de que é o contrário; portanto de um lado, o contrário em si e para si sem o Outro. Mas, justamente porque tenho o contrário em si e para si, é o contrário de si mesmo, ou seja, já tem de fato o Outro imediatamente em si mesmo. Assim o mundo supra-sensível, que é o mundo invertido, tem, ao mesmo tempo, o outro mundo ultrapassado, e dentro de si mesmo: é para si o invertido, isto é, o invertido de si mesmo; é ele mesmo e seu oposto numa unidade. Só assim ele é a diferença como interior, ou como diferença em si mesma, ou como *infinitude*⁴⁹⁴.

O cerne para se alcançar essa *infinitude* é então a apreensão desse conceito de diferença interior, da diferença como existindo na base da própria identidade ou, como vimos na parte sobre a percepção, que diferença e identidade tem de ser vistas como *a mesma coisa* que só *aparece* em sua *unidade* por meio de um par de opostos⁴⁹⁵. Nessa parte da *infinitude* dentro do capítulo do entendimento Hegel traz novamente a *vida* ao dizer, como já citado na primeira parte deste trabalho, que “esta *infinitude* simples – ou o conceito absoluto – deve-se chamar a essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal”⁴⁹⁶ ou ainda que “*infinitude* já era, sem dúvida, a alma de tudo o que houve até aqui; mas foi no interior que primeiro ela mesma brotou livremente”⁴⁹⁷. O sujeito, que se desenvolveu a partir da vida, tem em si sua diferença para consigo

⁴⁹⁴ Ibid., §160. (Werke, 3, p. 130-131)

⁴⁹⁵ “O igual-a-si-mesmo se fraciona, o que portanto significa também que se suprassume, já como fração; que se suprassume como ser-Outro. Costuma-se dizer que a diferença não pode brotar da unidade; mas de fato a unidade é apenas um momento de fracionamento, é a abstração da simplicidade que defronta a diferença. Mas por ser abstração, é só um dos opostos, como já se disse. Ela é o fracionar-se, pois a unidade é um negativo, um oposto; assim é posta justamente como o que tem nele a oposição”. §162. (Werke, 3, p. 132-133)

⁴⁹⁶ Ibid. (Werke, 3, p. 133)

⁴⁹⁷ Ibid., §163. (Werke, 3, p. 133)

mesmo, e o princípio da identidade, caso seja tomado sem a *contradição* que é a diferença consigo mesmo, é apenas uma abstração unilateral. Mas como isso se relaciona com a ideia de *Lei* que estávamos analisando? É que na análise anterior se mostrou sempre esse ganho de generalização do entendimento pelo sucessivo suprasumir dos *resultados* das relações que se colocavam entre sujeito e objeto. Esse suprasumir do resultado anterior rumo a um novo nível de generalização vai desde o unir em um objeto simples as propriedades que nele foram determinadas, passando pela noção de força como operando essa reunião de maneira cada vez mais expandida até a formulação de leis que reúnem estas diferenças num *enunciado* que as relaciona como unidade, passando então ao infinito. Essa passagem ao infinito é justamente o entendimento de que aquela reunião que parecia se dar no objeto ou no mundo objetivo aconteceu *para o sujeito*, isto é, em seu próprio entendimento que, no entanto, reflui para a efetividade que o sujeito transforma por meio de seu *agir*. Estamos aqui lidando com o essencial, como veremos posteriormente, do que se deve ser compreendido como *forças produtivas*, o ganho de poder mediatizador do sujeito como expressão de sua dominação sobre a realidade externa. A operação é um tanto quanto semelhante à do bebê que analisamos com Lacan: o humano primeiro projeta sua subjetividade no mundo objetivo, identifica a si com os objetos que lhe aparecem como exteriores e assim na realidade muda apenas a si mesmo como consciência, que divisa separadamente esses objetos e suas propriedades e apreende essa relação, que está sendo tecida apenas dentro de sua cabeça, como se fosse algo próprio do mundo objetivo. O todo que lhe aparecia como unidade agora é quebrado em fragmentos e a cada objeto e propriedade se dá um nome que lhes diferencia e lhes permite relacionar em um *enunciado*. Mas nesse retornar a si ele agora detém o entendimento dessa relação entre as coisas separadas da qual ele mesmo foi o *meio*, papel do qual ele se retirou e deixou em seu lugar o enunciado de uma lei objetiva que funciona como um *instrumento* de seu *agir*. Esta mediação objetivada em lei é o instrumento que permite deslocar as relações de causalidade do mundo exterior e assim transformá-lo conforme a vontade e esforço orientado para um fim. Essa é a base do *analisar*, o poder humano supremo, a capacidade divina do sujeito de quebrar a realidade e dominá-la ao impor-lhe sua forma, como Hegel já antecipara no prefácio da *Fenomenologia*:

Analisar uma representação, como ordinariamente se processava, não era outra coisa que suprasumir a forma de seu Ser-bem-conhecido. Decompor uma representação em seus elementos originários é retroceder a seus

momentos que, pelo menos, não tenham a forma da representação já encontrada, mas constituam a propriedade imediata do Si. De certo, essa análise só vem a dar em *pensamentos*, que por sua vez são determinações conhecidas, fixas e tranquilas. Mas é um momento essencial esse *separado*, que é também inefetivo; uma vez que o concreto, só porque se divide e se faz inefetivo, é que se move. A atividade do dividir é a força e o trabalho do *entendimento*, a força maior e mais maravilhosa, ou melhor: a potência absoluta. O círculo, que fechado em si repousa, e retém como substância seus momentos, é a relação imediata e portanto nada maravilhosa. Mas o fato de que, separado de seu contorno, o acidental como tal - o que está vinculado, o que só é efetivo em sua conexão com outra coisa - ganhe um ser-aí próprio e uma liberdade à parte, eis aí a força portentosa do negativo: é a energia do pensar, do puro Eu.⁴⁹⁸

Quando Hegel diz “o círculo, que fechado em si repousa, e retém como substância seus momentos, é a relação imediata e portanto nada maravilhosa” está afirmando justamente que o poder de transformação do sujeito não está em sua apreensão do todo como totalidade indivisa (como, por exemplo, encara a realidade o bebê que ainda não se diferenciou de sua mãe), mas sim nessa quebra que ele opera no todo e assim permite, ao deslocar suas causalidades, ordená-lo conforme o *sentido que ele assim inscreve na exterioridade*. A realidade externa não aparece mais, para o entendimento que chegou a esse nível, como o essente que condiciona o sujeito, antes o sujeito⁴⁹⁹ mesmo apreendeu seu poder e a si mesmo como estrutura dessa realidade. Sua *infinitude* interior, que analisamos na vida, agora reconhece a si mesma como base dessa efetividade. Como vimos tudo isso se passa dentro da própria consciência, como também a divisão que apresentamos⁵⁰⁰ entre consciência de si e consciência. Nesse entender a consciência se relaciona consigo mesma, visto que o que ela percebe e entende do mundo exterior é já o *fenômeno* que *apareceu* para ela, e não a coisa em si. Tudo se passa, por assim se dizer, dentro do cérebro e por isso Hegel fala do *explicar* como uma espécie de autoerotismo “no explicar encontra-se tanta auto-satisfação justamente porque a consciência está, por assim dizer, em imediato colóquio consigo mesma: só a si desfruta. Embora, sem dúvida, pareça tratar de outra coisa, de fato está

⁴⁹⁸ Ibid., §32. (Werke, 3, p. 35-36)

⁴⁹⁹ Como Hegel diz na Enciclopédia: “Enquanto na reflexão tanto vem à luz a verdadeira natureza como esse pensar é minha atividade, assim também essa natureza é igualmente o produto do meu espírito, e sem dúvida como sujeito pensante; produto de mim segundo minha universalidade simples, enquanto Eu absolutamente essente junto a si — ou seja, de minha liberdade.” HEGEL, 1995, §23. (Werke, 8, p. 80)

⁵⁰⁰ Cap. 8 da parte sobre a vida.

somente ocupada consigo mesma⁵⁰¹. É por isso também que, ao tomar essa infinitude como seu objeto, a consciência:

é pois consciência da diferença como de uma diferença também imediatamente suprassumida: a consciência é, *para-si-mesma*, o *diferenciar do não-diferenciado ou consciência-de-si*. Eu me distingo de mim mesmo, e nisso é imediatamente para mim que este diferente não é diferente. Eu, o homônimo, me expulso de mim mesmo; mas este diferente, este posto-como-desigual, é imediatamente, enquanto diferente, nenhuma diferença para mim⁵⁰²

A contradição é finalmente encarada e aceita como o essencial e a consciência descobre ser ela mesma a essência infinita daquilo que ela via especularmente reduplicado no objeto. Descobre que no seio dessa forma objetiva ela só poderia ver a si mesma, e que o que via até então como próprio do objeto era a si mesma como esse outro:

Agora estão coincidindo os dois extremos - um, o do puro interior; outro, o do interior que olha para dentro desse interior puro. Mas como desvaneceram enquanto extremos, desvaneceu também o meio termo enquanto algo outro que eles. 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 visto⁵⁰³.

A infinitude, então, é a descoberta dessa infinitude interna que vimos na vida como sendo a base do poder do sujeito, que de posse da linguagem entende as diferenças do mundo exterior relacionando-as e assim instrumentaliza esse relacionar para exercer seu domínio sobre realidade. Os limites que via no mundo exterior, aparecem agora como limites que não são essenciais, mas que podem ser superados pelo poder infinito de mediatização do sujeito.

Nessa exposição, como apresentamos anteriormente a consciência de si, o passar ao infinito do entendimento já permite divisar elementos essenciais do que Hegel chamou de *Saber Absoluto*, que é justamente esse saber do sujeito como fundamento da transformação da realidade, que é assim o saber de sua própria *infinitude* como o essencial diante das limitações finitas que a ele se contrapõe. Na *Fenomenologia do Espírito*, como já dissemos, Hegel trata separadamente da consciência antes de entrar na

⁵⁰¹ HEGEL, 2011a, §163. (Werke, 3, p. 133)

⁵⁰² Ibid., §164. (Werke, 3, p. 134-135)

⁵⁰³ Ibid., §165. (Werke, 3, p. 135-136)

vida e na consciência de si, de modo que ao final do capítulo do entendimento a infinitude se mostra, mas ainda não como Razão (apesar dessa estar pressuposta na formulação de leis universais) ou como Saber Absoluto (que está pressuposto nesse aprofundar-se em sua própria infinitude). Esse desenvolvimento que ele utiliza parece trazer em si uma crítica implícita ao foco no sistema percepção-entendimento das outras filosofias, porque depois de esmiuçá-lo – realizando o trabalho que estas filosofias têm *intenção* de fazer – ele afirma que ainda sequer se entrou na “terra pátria da verdade”, porquanto se trata no início apenas de uma consciência em abstrato à qual não está vinculada nenhum vivente e assim nenhum negativo.

Em nossa exposição importa agora determinar melhor esse *entendimento* primeiramente para fora de seu aumento de generalidade, focando-se diretamente em seu funcionamento efetivo mínimo como linguagem.

b) Saussure diante de Hegel: significante e significado como oposição em uma unidade e a análise da linguagem como sistema de valores

Em 1916 – 109 anos após a *Fenomenologia do Espírito* – foi publicado postumamente o *Curso de Linguística Geral*⁵⁰⁴ de Ferdinand de Saussure, a partir da reunião das notas de aulas feita por seus alunos. Para muitos esta publicação representa o marco fundador da linguística como disciplina autônoma, e nos interessa agora expor como nela Saussure concebia o funcionamento da língua, o que julgamos guardar semelhanças estruturais com a concepção de Hegel. O ponto de partida essencial para essa comparação, aquele do qual dependem todos os outros, é a compreensão de que a língua não é um mero meio de se transmitir conceitos previamente existentes. Nesse sentido, ambos, Hegel e Saussure, se distanciam da análise de Aristóteles, que pressupunha uma espécie de ‘afeição da alma’ anterior à linguagem:

Sons falados são símbolos de afeições da alma, e marcas escritas símbolos de sons falados. E assim como marcas escritas não são as mesmas para todo homem, também não são os sons falados. Mas símbolos do que esses são

⁵⁰⁴ SAUSSURE. Ferdinand de. *Cours de Linguistique Générale*. Paris: Payot, 1968. Tradução livre do francês.

primeiramente – afeições da alma – são o mesmo para todos; e o que estas afeições são semelhanças de – coisas reais – são também o mesmo.⁵⁰⁵

Essa posição aristotélica implica em que os conceitos são anteriores à linguagem que os comunica, as ideias existindo no íntimo de cada um independentemente da existência do meio de comunicação com o exterior. Uma representação que facilmente é encontrada no senso comum, mas que também era dominante⁵⁰⁶ antes da publicação do *Curso de Linguística Geral*, que a criticava, pois ela:

pressupõe as ideias prontas preexistentes às palavras; ela não nos diz se o nome é de natureza vocal ou psíquica, porque ‘árvore’ pode ser considerada sobre um ou outro aspecto; enfim ela deixa supor que o vínculo que une um nome a uma coisa é uma operação simples, o que está bem longe de ser verdade. Contudo essa visão simplista pode nos aproximar da verdade, ao nos mostrar que a unidade linguística é uma coisa dupla, fato da reunião de dois termos⁵⁰⁷

Aqui já percebemos Saussure como um pensador radicalmente especulativo. Ele procede de modo similar ao que analisamos com Aristóteles em relação à passagem do dissemelhante ao semelhante, quando este, a partir da divisão entre ato e potência, mantêm ao mesmo tempo os dois momentos juntos ao invés de deixá-los separados por diferentes pontos de vista. Essa é também o essencial da crítica de Hegel ao entendimento que ainda não alcançou o conceito, e assim abstrai unilateralmente dos termos opostos e os coloca separadamente, como distintos *pontos de vista*, escamoteando a contradição que é deles constitutiva:

Quando em qualquer objeto ou conceito for mostrada a contradição — e, por toda a parte, *não há absolutamente nada* em que não possa e não deva ser mostrada a contradição, isto é, determinações opostas: o abstrair do

⁵⁰⁵ ARISTÓTELES. *De Interpretatione in The Complete Works of Aristotle*. Tradução: J. L. Ackrill. Princeton University Press, 1984, §1º.

⁵⁰⁶ Apesar de dominante, outros linguistas já haviam, antes de Saussure criticado essa forma de conceber a língua, como se evidencia, por exemplo, pelo comentário que Foucault faz sobre Franz Bopp: “Se a palavra pode figurar num discurso em que ela quer dizer alguma coisa, não será por virtude de uma discursividade imediata que ela deteria propriamente e por direito de nascimento, mas porque na sua forma mesma, nas sonoridades que a compõem, nas mudanças que sofre segundo a função gramatical que ocupa, nas modificações enfim a que se acha sujeita através do tempo, obedece a certo número de leis estritas que regem de maneira semelhante todos os outros elementos da mesma língua; de sorte que a palavra só está vinculada a uma representação, na medida em que primeiramente faz parte da organização gramatical pela qual a língua define e assegura sua coerência própria. Para que a palavra possa dizer o que ela diz, é preciso que pertença a uma totalidade gramatical que, em relação a ela, é primeira, fundamental e determinante.” FOUCAULT, 2000, p.387.

⁵⁰⁷ SAUSSURE, 1968, p.97.

entendimento e o fixar-se à força em *uma* só determinidade, é um esforço de obscurecer e de afastar a consciência da outra determinidade.⁵⁰⁸

O entendimento impede a apreensão da contradição como constitutiva ao dividir os polos a partir de distintos pontos de vista, afastando em cada um deles uma das determinidades opostas. Quando o linguista Émile Benveniste, 50 anos após a morte de Saussure, buscou recompor parte do trajeto intelectual desse último, ele cita passagens desse só publicadas em 1954, em que se enfatiza justamente esta questão. Ao invés de “pontos de vista” Saussure fala em “prismas”, tendo ambos os termos aqui o mesmo significado:

Acolá há coisas, há objetos determinados, que temos a liberdade de considerar através de prismas diferentes. Aqui, há em primeiro lugar prismas, exatos ou falsos, mas apenas prismas, com a ajuda dos quais se criam secundariamente as coisas. Acontece que essas criações ou correspondem a realidades quando o ponto de partida é exato ou não correspondem, no caso contrário; mas nos dois casos coisa nenhuma, objeto nenhum é determinado por um instante em si. Nem mesmo quando se trata do fato mais material, mais evidentemente definido em si na aparência, como seria uma sequência de sons vocais [...] Eis aqui a nossa profissão de fé em matéria linguística: em outros domínios, pode falar-se das coisas através deste ou daquele prisma, com a certeza de reencontrar um terreno firme no próprio objeto. Em linguística, negamos em princípio que haja objetos dados, que haja coisas que continuem a existir quando se passa de uma ordem de ideias a outra e que seja possível, conseqüentemente, permitirmo-nos considerar "coisas" em várias ordens, como se fossem determinadas por elas mesmas⁵⁰⁹

Ele nega a relação direta da palavra com a coisa e insiste que essa divisão entre prismas, que visa resguardar a unidade do objeto, não dá conta de representá-lo corretamente, por apenas capturar momentos. A proximidade com a forma geral do pensamento hegeliano é evidente, tanto que chama atenção o fato do Benveniste repetidamente dizer que “Saussure considerava tão importante mostrar ao linguista ‘o que ele faz’. Queria fazer compreender o erro em que se envolveu a linguística desde que estuda a linguagem como uma coisa”⁵¹⁰, de maneira similar ao que Lebrun dizia de Hegel, que sua filosofia visava cassar as licenças que os filósofos se concediam para falar. A diferença principal nesse sentido é que Saussure explicitamente afirma isso apenas para a linguagem, considerando que “em outros domínios” seria possível “encontrar um terreno firme no próprio objeto”, enquanto apresentamos com Hegel, na parte sobre a percepção, que o meio universal que reúne as diferentes determinações do

⁵⁰⁸ HEGEL, 1995a, §89. (Werke, 8, p. 194)

⁵⁰⁹ SAUSSURE apud BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral*. São Paulo: Editora da USP, 1978, p. 42.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 43.

objeto é o próprio sujeito, que o objeto (em oposição à vida) só aparece como meio universal de suas propriedades para um observador externo. Retornando a Benveniste, esse afirma que a língua para Saussure contém como ponto central justamente o ponto essencial para toda a teoria hegeliana, a unidade dividida em opostos:

Que é, então, esse objeto, que Saussure erige sobre uma tábua rasa de todas as noções recebidas? Tocamos aqui no que há de primordial na doutrina saussuriana, num princípio que presume uma intuição total da linguagem, total ao mesmo tempo porque contém o conjunto da sua teoria, e porque abarca a totalidade do seu objeto. Esse princípio é que a *linguagem*, como quer que se estude, *é sempre um objeto duplo* formado de duas partes cada uma das quais não tem valor a não ser pela outra. Aí está, parece-me, o centro da doutrina, o princípio de onde procede todo o aparato de noções e de distinções que forma o *Cours* publicado. Realmente, tudo na linguagem tem de ser definido em termos duplos; tudo traz a marca e o selo da dualidade opositiva:

- dualidade articulatória/acústica;
- dualidade do som e do sentido;
- dualidade do indivíduo e da sociedade;
- dualidade da língua e da fala;
- dualidade do material e do não-substancial;
- dualidade do "memorial" (paradigmático) e do sintagmático;
- dualidade da identidade e da oposição;
- dualidade do sincrônico e do diacrônico, etc.

E, mais uma vez, nenhum dos termos assim opostos tem valor por si mesmo ou remete a uma realidade substancial; cada um deles adquire o seu valor pelo fato de que se opõe ao outro.⁵¹¹

Saussure assim reúne, em toda a extensão da língua, os dois lados que os linguistas anteriores separavam em diferentes pontos de vista ou “aspectos” e os coloca juntos, como duas partes que devem ser consideradas ao mesmo tempo e sob o mesmo ponto de vista. Este problema que Saussure vê na língua é fundamentalmente o mesmo que Hegel vê na totalidade do conhecer enquanto esse se coloca como entendimento, como reflexão, e ainda não superou a dualidade. No entanto, como ele afirmou em uma citação acima, mesmo esse erro de pensar as ideias e as palavras separadas, como existentes em si antes da reunião, ao menos chama a atenção para essa constituição dúplici da unidade linguística, em suas palavras, esta “visão simplista pode nos aproximar da verdade, ao nos mostrar que a unidade linguística é uma coisa dupla”. Aqui vemos claramente a marca do entendimento que busca sempre polarizar o fenômeno em duas partes divididas, como se elas já não fossem, desde o princípio, uma unidade que *aparece* ao *entender* apenas por meio desses polos. Mais que isso, de modo parecido com Hegel, Saussure implicitamente reconhece o momento da divisão não só

⁵¹¹ Ibid.

como mero erro, mas como erro necessário, estágio que coloca o problema como insolúvel no nível da representação, mas que ao menos coloca o problema. De modo similar, Hegel já apontava a indissociabilidade da linguagem e do pensamento:

A palavra enquanto sonora desaparece no tempo; este assim se mostra na palavra como negatividade abstrata, isto é, apenas aniquilante. Mas a negatividade verdadeira, concreta do signo linguístico é a inteligência, porque, por ela, o signo linguístico é mudado de algo exterior em algo interior, e conservado nessa forma modificada. Assim as palavras se tornam um ser-aí vivificante pelo pensamento. Esse ser-aí é absolutamente necessário a nossos pensamentos. Só sabemos de nossos pensamentos, só temos pensamentos determinados, efetivos, quando lhes damos a forma da objetividade, do ser-distinto de nossa interioridade; é, na verdade, como uma exterioridade tal que ao mesmo tempo leva a marca da suprema interioridade. Um exterior tão interior é só o som articulado, a palavra. Querer pensar sem palavras, como Mesmer uma vez tentou, aparece com o uma desrazão, que tinha levado esse homem, segundo afirmação sua, quase à mania delirante. Mas é também ridículo ver, no fato de estar o pensamento ligado à palavra, uma deficiência do pensamento e uma desgraça; pois, embora se pense que o inexprimível seja justamente o mais excelente, essa suposição, nutrida pela vaidade, não tem o mínimo fundamento; porque o inexprimível, na verdade, é somente algo turvo, fermentante, que só ganha clareza quando consegue chegar à palavra. A palavra, portanto, dá ao pensamento seu mais digno e mais verdadeiro ser-aí⁵¹²

A relação de interior e exterior que dominou toda nossa exposição até aqui como *relação* entre um *Em-si* e um *Para-si* como *Ser-para-si-de-um-Outro*, e que vimos na vida e na percepção, agora aparece, no nível do entendimento, como essa forma acabada que é a *palavra*. Ela é que articula o interior com o exterior possibilitando-se com sua forma de universal estabelecer uma comunidade de consciências.

Hegel acima utiliza a palavra *signo* como o que reúne e possibilita essa transição entre interior e exterior, de modo similar a que Saussure propõe, como ele diz “conservar a palavra ‘signo’ para designar o total, e substituir o conceito [o interior] e imagem acústica [o exterior] por significado e significante”⁵¹³. Na *Estética*, ao tratar do *símbolo em geral*, Hegel diz que “o símbolo é um signo” e então, de modo muito parecido com o de Saussure, que devem ser distinguidas “duas coisas no símbolo: primeiro o significado e depois a expressão do significado [o que Saussure chamaria de significante]. Aquele é uma representação ou um objeto, indiferente de qual conteúdo, esta é uma existência sensível ou uma imagem de qualquer coisa”⁵¹⁴. Aprofundar-nos-

⁵¹² HEGEL, 1995a, § 462. (Werke, 10, p. 279-280)

⁵¹³ SAUSSURE, 1968, p. 99.

⁵¹⁴ HEGEL, G. W. F. *Cursos de Estética*, Volume II. Tradução Marco Aurélio Werle, Oliver Tolle, consultoria Victor Knoll. 1ª edição. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: 2014, p. 26. (Werke, 13, p. 394)

emos nessa relação em todo o restante de nossa exposição, de modo que precisamos antes introduzir outros fatores do pensamento saussureano para mostrar quão abrangentes são os paralelos entre os dois pensadores.

Como lemos na passagem anterior retirada da *Enciclopédia*, a exterioridade sonora da palavra “desaparece no tempo” e de modo similar aponta Saussure ao dizer que “o significante, sendo de natureza auditiva, se desenrola apenas no tempo e tem os caracteres que empresta do tempo: a) ele representa um escutado, e b) este escutado é mensurável em uma única dimensão: é uma linha”⁵¹⁵. O pensamento teórico já havia sido descrito pelos gregos, como indicamos na primeira parte desse trabalho, como *pensamento discursivo*, justamente por ter de se apresentar nessa ordem linear. Saussure aponta ainda que “todo mecanismo da língua depende dele [tempo]. Por oposição aos significantes visuais (sinais marítimos etc) [...] os significantes acústicos apenas dispõem da linha do tempo; seus elementos se apresentam um após o outro; eles formam uma cadeia”⁵¹⁶. Nesse aniquilamento da ‘palavra falada’ que se desfaz no tempo e na inteligência que por meio dessa cadeia ‘vivifica o pensamento’ é que temos a relação de interior e exterior bem estabelecida e um pode referenciar-se no outro. A partir dessa reflexão de Saussure também já se pode pensar o que há de diferente entre o pensamento imagético, que se orienta por imagens e sensações, e os pensamentos representativo e conceitual, que se ordenam ambos como pensamento linear (apesar de não explicar a diferença entre esses últimos). No pensamento representativo e no conceitual as diferenças enunciadas estão, por princípio, relacionadas como unidade firme e coerente numa cadeia discursiva, enquanto no pensamento que se guia por imagens as diferenças aparecem fora desse elemento unificador, e assim não se coloca diretamente as coisas em ordem, antes se sobrepõe uma série dispersa de diferenças sem a universalidade que as reuniria de maneira determinada.

Para Saussure não há dúvidas de que a língua é “um produto do espírito coletivo dos grupos linguísticos”⁵¹⁷, um produto social, como ele diz “não é a linguagem falada que é natural ao homem, mas a faculdade de constituir uma língua, é dizer, um sistema de signos distintos correspondentes as ideias distintas”⁵¹⁸. O que há de inato na linguagem é a faculdade de sua apreensão pelos humanos, e não sua utilização. Vimos,

⁵¹⁵ SAUSSURE, 1968, p. 103.

⁵¹⁶ Ibid.

⁵¹⁷ Ibid., p. 19.

⁵¹⁸ Ibid., p. 26.

quando tratamos com Lacan sobre o imaginário, que essa base inata que permite ao humano aprender a linguagem está ligada ao desenvolvimento do caráter abstrato da percepção, como evidenciado no estágio do espelho. O pai da linguística faz uma diferenciação fundamental dentro desse todo da linguagem “em se separando a língua [*la langue*] da fala [*la parole*]” pois assim, diz ele, “nós separamos de um só golpe: 1 – o que é social do que é individual; 2- o que é essencial do que é acessório e mais ou menos acidental”⁵¹⁹. A *língua* é então esse jogo universal de significantes, a totalidade articulada de relações sintagmáticas e associativas que “não é função do sujeito falante, ela é produto que o indivíduo registra passivamente” e que “não pressupõe jamais uma premeditação”⁵²⁰. Já a *fala* “é ao contrário um ato individual de vontade e de inteligência”, que se divide em “1º as combinações pelas quais o sujeito falante utiliza o código da língua tendo em vista exprimir seu pensamento pessoal; 2º o mecanismo psicofísico que lhe permite exteriorizar essas combinações”⁵²¹.

Divisam-se na análise de Saussure então a *linguagem* que negativamente toma mais a posição da capacidade inata para aprender uma *língua* (mas que ao lado dessa parte nessa divisão usamos também com outra significação, a de gênero que engloba as três espécies diferentes), enquanto a *língua* é o sistema universal efetivo operante numa coletividade e a *fala* a utilização desse sistema pelos indivíduos falantes. Em relação ao sistema hegeliano importa ressaltar que isso corrobora o que dissemos antes, de que ao se falar uma única palavra – se é para essa fala que ela constitui ser significativo – pressupõe-se toda a língua, que permanece como o universal negativo, a sombra que evidencia a luz. A fala, assim, pressupõe a linguagem como sistema de código dado de antemão, como “contrato” mínimo entre as consciências para se tornar possível. Nos aprofundemos agora na consideração da *língua*, sobre a qual Saussure nos diz:

Nós podemos a localizar na porção determinada do circuito onde uma imagem auditiva vem a se associar a um conceito. Ela é a parte social da linguagem, exterior ao indivíduo, que sozinho não pode lhe criar e nem lhe modificar; ela só existe em virtude de um tipo de contrato passado entre os membros da comunidade. De outro lado, o indivíduo tem a necessidade de uma aprendizagem para conhecer seu jogo; a criança não lhe assimila senão pouco a pouco. Ela é uma coisa tão distinta que um homem privado do uso da fala conserva a língua, já que ele compreende os signos vocais que ele entende⁵²²

⁵¹⁹ Ibid., p. 30.

⁵²⁰ Ibid.

⁵²¹ Ibid.

⁵²² Ibid., p.31.

Nós identificamos esse “circuito onde uma imagem auditiva vem a se associar a conceito” como o momento em que o entendimento aparece como retorno ao sujeito a partir do objeto da percepção. Como vimos no subtítulo anterior, Hegel diz que “tornou-se um universal a partir do ser sensível; porém esse universal, por se originar do sensível, é essencialmente por ele condicionado, e por isso, em geral, não é verdadeiramente igual-a-si-mesmo, mas é uma universalidade afetada de um oposto”⁵²³. Este “estar afetado de seu oposto” aqui é justamente o nomear, o relacionar do objeto da percepção a uma imagem acústica, ou seja, ao som que assim constitui a palavra. Aqui pode aparecer um problema *aparente*, pois Saussure diz que “o signo linguístico une não uma coisa a um nome, mas um conceito a uma imagem acústica”⁵²⁴, ou seja, ao invés de ligar o som (imagem acústica) ao objeto da percepção, ele a liga já ao conceito. Ora, mas como Aristóteles, que afirmava que não se pensa sem imagens, devemos entender que a primeira forma de manifestação do conceito *linguístico* – e é disso que Hegel trata na passagem citada –, é como sendo uma imagem. É justamente dessa forma primitiva do conceber que se deve *depurar especulativamente* o conceito, e é nesse caminho que colocamos nossa exposição (o conceito originando-se como vida, passando pela percepção, chegando ao entendimento e prosseguindo, como ainda observaremos, rumo ao saber absoluto). Por outro lado essa afirmação de Saussure aprofunda seu paralelo com Hegel, pois não se trata de ligar um nome a uma coisa externa, mas de uma *relação que se passa inteiramente dentro da consciência* como na divisão entre consciência de si e consciência, como duas partes que, se remetendo uma ao interior e outra ao exterior, permanecem ambas interiores. A língua, Saussure chega mesmo a dizer, “é um sistema de signos onde não há nada de essencial que não a união do sentido e da imagem acústica, onde as duas partes do signo são igualmente psíquicas”⁵²⁵, ou seja, ainda que remetam às coisas externas o signo permanece inteiramente interior, do mesmo modo que o entendimento.

Nesse relacionar dos dois lados do signo linguístico, como diz Hegel, “já que ambos estão essencialmente em uma unidade, assim está presente agora a unidade absoluta incondicionada – e só aqui a consciência entra de verdade no reino do entendimento”⁵²⁶. Essa “universalidade incondicionada” já apareceu na parte anterior,

⁵²³ HEGEL, 2011a, §129. (Werke, 3, p. 104)

⁵²⁴ SAUSSURE, 1968, p. 98.

⁵²⁵ Ibid., p.32.

⁵²⁶ HEGEL, 2011a, §129. (Werke, 3, p. 104)

sobre o entendimento, como a noção de *força* e posteriormente como a base que faz aparecer a distinção entre forma e conteúdo. Como noção de *força* ela mesma aparecia lá como o relacionar dos polos contrários, como algo que reúne dessa maneira “universal e incondicionada”, e que já indicamos a relação que mantém com conceitos como *mana* e mesmo *valor*. Hegel insiste em suas diferentes obras que a natureza da *força* é algo desconhecido, que sua explicação seria uma mera tautologia, e, que ela é “nada mais que a forma vazia da reflexão-sobre-si”⁵²⁷, forma que “nada acrescenta ao conteúdo ou à lei”, pois “falta ainda a necessidade da conexão e do conteúdo”. Na *Fenomenologia* ele a caracteriza da seguinte maneira: “força em geral ou o conceito de força: uma abstração que arrasta para si as diferenças do que atrai e do que é atraído”⁵²⁸. Disso retiramos, em relação à análise linguística, que se trata a princípio apenas de um *termo*⁵²⁹, uma abstração ou universal designado para representar esse incondicionado, marcando na cadeia linguística algo variável, ainda a depender de sua conexão e conteúdo para se determinar. Ora, esse *termo* tem no espaço da análise hegeliana do entendimento não o valor determinado como uma variável determinada, mas aparece como uma espécie de *comentário* de Hegel *a partir* da forma habitual da física exprimir esse “universal incondicionado”. Esse relacionar mesmo, retirado do contexto específico de discussão física – pois o entendimento como forma do saber alcança todos os campos – equivale, em nossa opinião, à *palavra, ao universal incondicionado como tal, um significante que tem por significado o próprio fenômeno incondicionado que ela significa*. O próprio desdobrar da força em lei revela isso, porque uma lei é como um enunciado, um encadeamento de palavras. Quando Newton formula a lei de que “as forças atuam sempre em pares, para toda força de ação, existe uma força de reação” não

⁵²⁷ HEGEL, 1995a, §136. (Werke, 8, p. 296)

⁵²⁸ HEGEL, 2011a, §152. (Werke, 3, p. 122-123)

⁵²⁹ “O [fato de] examinar em-si-e-para-si essas determinações tem, além disso, o sentido de que as derivamos do pensar mesmo, e vemos [a partir] delas mesmas se são determinações verdadeiras. Não as recebemos do exterior, nem as definimos ou mostramos seu valor e sua validade comparando-as com o [modo] como aparecem na consciência. [Pois] então partiríamos da observação e da experiência, e diríamos, por exemplo: **Força [é termo que] costumamos usar nisso e para isso**. Tal definição denominamos exata, se está em consonância com o que, de seu objeto, se encontra em nossa consciência ordinária. Entretanto, desse modo, um conceito não é determinado em si e para si, mas segundo uma pressuposição; a qual pressuposição é então o critério, o padrão-de-medida, da exatidão. Não precisamos, contudo, usar tal padrão-de-medida, mas deixar atuar por sua conta as determinações vivas dentro de si mesmas. A questão da verdade das determinações-de-pensamento deve apresentar-se raramente à consciência comum, já que parecem receber a verdade só em sua aplicação a objetos dados; e, conforme isso, não teria sentido indagar sobre sua verdade fora dessa aplicação”. HEGEL, 1995a, adendo 2 ao §24 (grifo nosso). (Werke, 8, p. 85)

se define o que é força, mas já se estabelece uma *relação de valor* entre os termos e assim aquele termo indeterminado ganha determinação nessa estrutura causal que está enunciada. Essa espécie de determinação indeterminada – que é um relacionar – é possível porque está inscrita na própria estrutura da linguagem em que os termos só ganham sua significação na relação com os outros em um contexto, como se tornará mais claro ao fim dessa apresentação.

Aprofundemo-nos agora na análise na qual a língua aparece como a estrutura mesma dos pensamentos, que formam com ela uma coisa *una*. Esta unidade existe como a *relação que já é interna* de algo externo (o som), com algo interno (o pensamento). É justamente na articulação entre estes dois e só por meio deste jogo em que a *identidade* entre ambos – determinado som e determinado pensamento – se articula com a *diferença* entre os sons *entre si* e os pensamentos *entre si*, que pode surgir o *sentido*. Nas palavras de Saussure:

O papel característico da língua em relação ao pensamento não é de criar um meio fônico material para a expressão de ideias, mas de servir de intermediário entre o pensamento e o som, nas condições tais que sua união resultou necessariamente em delimitações recíprocas de unidades. O pensamento, caótico por sua natureza, é forçado a se precisar ao se decompor. Não há então materialização dos pensamentos e nem espiritualização dos sons, mas se trata deste fato de alguma forma misterioso, que o “pensamento-som” implica as divisões e que a língua elabora suas unidades se constituindo entre duas massas amorfas.⁵³⁰

O signo linguístico é composto então desta estrutura dúplice, de um lado o som ou como chamava Saussure, a “imagem acústica” que toma o lugar de *significante*, e; do outro lado, o pensamento de determinada coisa (como conceito depurado ou como imagem), o *significado*. É só por meio da relação de um com o outro que conseguimos não apenas nos expressar, mas também pensar de maneira simbólica, ultrapassar o nível imagético oriundo do nível animal. A língua é então uma *unidade desses opostos* e não faz nenhum sentido perguntar pelo princípio ativo em cada parte, o que equivaleria a ceder à ilusão do entendimento e tomar a divisão como o essencial, como já apontava Hegel:

Na intuição empírica, um é o que intui empiricamente, o outro, o que é intuído empiricamente; um, o que dá o nome, outro, aquele para o qual é dado um nome; e assim um é o que concebe, outro, o que é concebido. É inútil notá-lo e, no entanto, perfeitamente falso considerar, na intuição empírica assim como na memória e no conhecimento conceitual, que tais momentos constitutivos da consciência sejam reunidos a partir dos dois

⁵³⁰ SAUSSURE, 1968, p. 156.

lados da oposição, de tal maneira que cada um deles contribua para uma parte [na formação da] unidade; e falso se perguntar por aquilo que, nessa reunião, seria o princípio ativo de cada parte⁵³¹.

A linguagem se coloca aí, não é o som nem o pensamento, mas ambos no sentido em que é a pura relação interna (à consciência) destes dois momentos, o que gera uma diferença e uma identidade, um significado preso num significante, ou seja, *um relacionar*. Essa indissociabilidade da relação de um lado com o outro, ou, por dizer de outro modo, a compreensão de que se trata de uma unidade de opostos, impede que se considere um lado como o essencial e o outro como inessencial. Na introdução da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel já avisava, sobre a relação da consciência com o objeto, que “*se vê que as duas coisas são o mesmo: o essencial, no entanto, é manter firmemente durante o curso todo da investigação que os dois momentos, conceito e objeto, ser-para-um-Outro e ser-em-si mesmo, incidem no interior do saber que investigamos*”⁵³². Essa insistência de Hegel não é sem motivo, pois o pensamento que se guia por representações sempre busca reafirmar a essencialidade de um lado em oposição a outro, e vemos isso mesmo entre os pensadores mais avançados. É assim que Lacan, por exemplo, entende ter progredido ao inverter a formulação saussureana da indissociabilidade de significante e significado,:

é a descoberta de Freud que dá à oposição significante e significado o alcance efetivo em que convém entendê-la: a saber que o significante tem função ativa na determinação dos efeitos onde o significável aparece como sujeitando-se à sua marca, tornando-se por essa paixão o significado⁵³³.

O significante é claramente colocado por Lacan como essencial, como o que determina ativamente, e o significado como acessório ou passivo, aquele que acompanha sua determinação. A mesma forma de conceber essa relação é compartilhada por Lévi-Strauss:

Tal como a linguagem, o social é uma realidade autônoma (a mesma, aliás); os símbolos são mais reais do que aquilo que simbolizam, o significante precede e determina o significado. Reencontremos este problema a propósito do *mana*⁵³⁴.

Ambos os autores partem de seu campo específico de atividade, a psicanálise e a etnologia, para chegar a essa conclusão. Só esse fato de se analisar o problema a partir

⁵³¹ HEGEL, (Primeira Filosofia do Espírito) APUD LEBRUN (2006), p. 379.

⁵³² HEGEL, 2011a, §84. (Werke, 3, p. 77)

⁵³³ LACAN, Jacques. *A significação do falo* in *Escritos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2014a, p. 265.

⁵³⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Introdução à Obra de Marcel Mauss* in *Ensaio sobre a Dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2011, p. 29.

de uma área do saber destacada da totalidade, já dá notícia de que eles partem do que Hegel consideraria ser o conhecimento *finito*, recaindo na *reflexão* e não no nível do *conceito*. O fato do *falo* ou do *mana*, por exemplo, aparecerem nas respectivas análises como espécies de significantes para os quais o significado não é bem determinável como esse ou aquele significado específico, não implica de forma alguma que o significante “precede e determina o significado”, como já vimos em relação à concepção de força⁵³⁵. É como afirmar que é o polo norte que determina a direção em que está o polo sul, porque a bússola aponta apenas para esse lado, quando na realidade os dois estão numa relação indissociável de opostos, onde um implica *imediatamente* no outro, ainda que a agulha aponte apenas para um. O *falo* significa as relações de desejo e poder em relação ao indivíduo de modo um tanto similar ao qual o *mana* representa as relações numa comunidade ‘primitiva’. Ambos não podem existir enquanto puros significantes, sem nada significar, mas dependem imediatamente do significado para existirem, ainda que esse seja indeterminado ou “flutuante”, como o chama Lévi-Strauss. Assim o próprio desejo que um paciente procure em análise determinar e que é em si algo indeterminado, nem por isso deixa de imediatamente implicar um significado, ainda que não se saiba exatamente qual. Do mesmo modo, muitas coisas têm *mana*, muitas ações geram seu acúmulo ou perda de um modo que se poderia dizer que seu funcionamento é quase indeterminado, mas o puro fato dele ser *efetivo* nas relações daquelas pessoas já implica que ele tem significado. Poderíamos a bem da verdade, afirmar justamente o contrário do que fazem Lacan e Lévi-Strauss, dizendo que todos esses fenômenos exteriores que são designados por significantes como força, mana, falo etc, foram que impeliram a cunhagem desse *termo* posterior. Aqui não só a advertência de Hegel, mas também a de Saussure, são claras: não há porque se procurar o lado que veio primeiro da moeda, ambos estão em uma unidade paradoxalmente constituída.

⁵³⁵ “Costuma-se dizer que a própria natureza da força é desconhecida, e que só é conhecida sua exteriorização. Por um lado, a completa determinação-do-conteúdo da força é exatamente o mesmo que a exteriorização'. a explicação de um fenômeno por sua força é, por isso, uma tautologia vazia. O que deve ser desconhecido de fato é, assim, nada mais que a forma vazia da reflexão-sobre-si, pela qual somente a força é diferente da exteriorização — uma forma que é, igualmente, algo bem-conhecido. Essa forma nada acrescenta, no mínimo que seja, ao conteúdo e à lei, que só devem ser conhecidos a partir do fenômeno. Garante-se, de todos os lados, que nada se deve afirmar sobre a força; assim não se vê por que a forma da força foi introduzida nas ciências. Por outra parte, porém, a natureza da força é certamente algo desconhecido, pois lhe falta ainda a necessidade [*Notwendigkeit*] tanto da conexão de seu conteúdo, como desse mesmo conteúdo, enquanto é para si limitado; e assim tem sua determinidade por meio de um Outro fora dele.” HEGEL, 1995a, §136. (Werke, 8, p.270)

Por meio dessa diferenciação de outros grandes autores que utilizamos nesse trabalho, vemos com maior clareza Saussure alcançar na análise de seu objeto de estudo uma noção muito parecida à que analisamos em Hegel como *diferença interior*, ou a compreensão de que diferença e identidade têm sua determinação mútua e não faz sentido analisar um polo como essencial e o outro como inessencial, ou estabelecer qualquer diferença nesse sentido. Como o linguista ressalta “mesmo que o significado e o significante sejam, cada um tomado separadamente, puramente diferenciais e negativos, sua combinação é um fato positivo”⁵³⁶. A língua só aparece nessa positividade cindida e assim em uma unidade. Ao mesmo tempo, “aplicado à unidade, o princípio da diferenciação pode se formular assim: os caracteres da unidade se confundem com a unidade ela mesma”⁵³⁷. Não se vê aqui em Saussure como estrutura fundante da língua nada da lógica clássica em que o princípio da unidade é seguido do da “não contradição” e do “terceiro excluído”. Antes, em tudo que há de fundamental, ele se coloca no nível da lógica hegeliana com sua dialética em que identidade e diferença são, um para o outro polo, o outro *necessário*. Saussure já enfatizava que isto que é uma pura diferença, uma diferença que é colocada antes da apreensão de qualquer conteúdo, e que assim a identidade desta diferença é o que constitui uma *forma*:

A língua é ainda comparável a uma folha de papel: o pensamento é frente e o som é o verso; nós não podemos recortar a frente sem recortar ao mesmo tempo o verso; do mesmo modo na língua, nós não saberíamos isolar nem o som do pensamento, nem o pensamento do som; nós não conseguiríamos a não ser por uma abstração cujo resultado seria fazer psicologia pura ou fonologia pura. A linguística trabalha então sobre um terreno limítrofe onde os elementos de duas ordens se combinam; *esta combinação produz uma forma, não uma substância*⁵³⁸

Esse nível formal que determina a linguagem é justamente sua estrutura puramente universal, pura forma desprovida de qualquer conteúdo imediato, que é também o que impede o *visar* de “aceder à palavra”. A noção da língua como *pura forma* que Saussure alcança guarda estreita relação com a noção hegeliana de que a linguagem é composta puramente de universais, que não comporta nenhuma substancialidade, a ponto do linguista genebrino dizer que “o essencial da língua (...) é estranho ao caráter fonético do signo linguístico”⁵³⁹, mas não só a este e sim a qualquer

⁵³⁶ SAUSSURE, 1968, p. 166.

⁵³⁷ Ibid., p.167-168.

⁵³⁸ Ibid., p. 156-157.

⁵³⁹ Ibid., p 21.

conteúdo que seja diferente de sua forma. Tudo que pode ser expresso pela linguagem está expresso dentro de sua forma universal, isto é, como *pura forma sem conteúdo*, sem qualquer tipo de *substancialidade*. Saussure enfatiza repetidamente essa vacuidade da língua, sua pura *forma*, e do mesmo modo o faz Roman Jakobson, que recoloca a questão a partir de um importante tema hegeliano que é a impotência significativa do apontar:

O que resta, então, de uma relação direta entre a palavra e a coisa? No interessantíssimo artigo distribuído por Harris e Voegelin é abordada a questão do papel que representa o “apontar com o dedo” (*pointing*) na elucidação do sentido. Permito-me acrescentar-lhe algumas considerações. Suponhamos que eu queira explicar a um índio unilíngue o que é Chesterfield [marca de cigarros] e lhe aponte com o dedo um maço de cigarros. Que é que o índio pode concluir? Ele não sabe se eu estou pensando nesse maço em particular ou num maço em geral, num cigarro ou em muitos, numa certa marca ou em cigarros em geral, ou, mais geralmente ainda, em algo que se fuma, ou, universalmente, nalguma coisa agradável. Além do mais, ele ignora se lhe estou simplesmente mostrando, ou se lhe estou dando, ou se lhe estou vendendo, ou se lhe estou proibindo os cigarros. Ele só fará ideia do que é Chesterfield quando tiver dominado uma série de outros signos linguísticos que funcionarão como “interpretantes do signo em questão”⁵⁴⁰

Vamos dar um passo atrás dessa conclusão de Jakobson para, junto com Saussure, nos perguntarmos: como então se dá a *relação* entre essa forma universal e as coisas que ‘visamos’ e que no começo forneceram as imagens (que servem primeiramente de conceitos) que ligamos ao som? Saussure apresenta então o conceito fundamental de *arbitrariedade* do signo linguístico:

O liame que une o significante ao significado é arbitrário, ou ainda, já que nós entendemos por signo o total resultante da associação de um significante e um significado, nós podemos dizer simplesmente: *o signo linguístico é arbitrário*. Assim a ideia de “irmã” não é ligada por nenhuma relação interior com a sequência de sons “i-r-m-a-n” que lhe serve de significante; ela poderia também ser bem representada por qualquer outro⁵⁴¹.

Dentro do signo linguístico não há nenhuma relação de necessidade entre o significante e o significado, nada no som precisa se relacionar com a coisa que ele visa exprimir. Dessa maneira o signo linguístico (ou símbolo⁵⁴²) se diferencia radicalmente do *índice* (que indica algo a partir de sua existência concreta, como pegadas na areia) e do *ícone* (que representa o objeto por características semelhantes, como um ícone de

⁵⁴⁰ JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix. 1969, p 32.

⁵⁴¹ SAUSSURE, 1968, p. 100.

⁵⁴² Como diz Jakobson ao citar Peirce: “Os signos para os quais o valor simbólico prevalece são os únicos que podem formar proposições, por possuírem uma significação geral, ao passo que “os ícones e os índices não afirmam nada”. JAKOBSON, 1969, p. 117.

lixeira no computador) e assim em sua própria estrutura, afasta as formas recortadas do sensível. De um lado fica a totalidade da língua como *forma* que não toca a coisa visada, de outro lado a totalidade do mundo fenomênico, duas massas que se relacionam entre si como totalidades e não diretamente por sua parcialização em ideias e sons. O princípio da arbitrariedade do signo trata de um ponto fundamental que perpassa toda a reflexão hegeliana e é – junto com a análise da vida como uma abstração que organiza a matéria – base do idealismo absoluto de Hegel. Se os pensamentos todos só existem como linguagem e essa está apartada do mundo exterior, nós só entendemos e racionalizamos o mundo a partir desses universais, e, assim estes têm de ser o ponto de partida. Qualquer tentativa de se partir diretamente do mundo exterior, da matéria, só escamoteia esse nível linguístico que é condição de todo pensar:

É essencial aqui considerar que a *pura matéria* é só o que fica *de resto* se *abstrairmos* do ver, tocar, gostar, etc. O que se enxerga, apalpa e saboreia, etc, não é a *matéria*, e sim, a cor, uma pedra, um sal, etc. A matéria é antes a *pura abstração*; e desse modo está presente a *pura essência do pensar*, ou o puro pensar mesmo, como o absoluto sem-predicados, não diferenciado e não determinado em si⁵⁴³.

Mais adiante trataremos dessa estrutura do pensamento que é necessariamente abstrata porque opera por meio dessa forma impermeável a qualquer conteúdo que é a linguagem. Pode-se parecer que saltamos de maneira muito rápida desse princípio da arbitrariedade para o idealismo absoluto hegeliano, mas Saussure tem razão ao dizer que este princípio “domina toda a linguística da língua, suas consequências são inumeráveis. É verdade que elas não aparecem diretamente com igual evidência; é bem depois de desvios [*détours*] que nós as descobrimos, e com elas a importância primordial do princípio”⁵⁴⁴. Esse princípio tão fundamental perpassará toda nossa exposição do fenômeno linguístico. Apesar dele não estar como *princípio* em Hegel – justamente porque elencar um princípio é colocar um ponto de partida que não se sabe de onde surgiu e que assim contrasta com a crítica imanente – a separação entre a linguagem e o mundo sensível que ele indica é fundamental para o pensador suábico. Na *Estética* ele chega mesmo a indicar essa *arbitrariedade* da relação entre significado e expressão do significado (significante) no que tange aos sons da língua e a representação que eles expressam, antecipando essa característica fundamental da análise saussureana, justamente na parte em que trata do símbolo em geral:

⁵⁴³ HEGEL, 2011a, §577. (Werke, 3, p. 462)

⁵⁴⁴ SAUSSURE, 1968, p.100.

o símbolo [*Symbol*] é um signo [*Zeichen*], mas na mera designação a conexão que possuem o significado e a sua expressão mutuamente é apenas uma junção arbitrária. Esta expressão, esta coisa sensível ou imagem se representa então tampouco a si, de modo que leva diante da representação muito mais um conteúdo estranho a ela, com o qual não precisa estar em nenhuma comunidade peculiar. Assim, por exemplo, os sons são nas línguas signos de alguma representação, sensação etc. Mas a parcela predominante dos sons de uma língua está ligada, quanto ao conteúdo, às representações por eles expressos de um modo casual, ainda que fosse possível mostrar por meio do desenvolvimento histórico que a conexão originária era de outra natureza⁵⁴⁵

Primeiro deve-se ter em mente sobre a arbitrariedade do signo linguístico, se é para se compreender o que Saussure visava com esse termo e que entendemos também ter relevância central no pensamento de Hegel, que “se em relação à ideia que ele representa o significante aparece como livremente escolhido, em revanche em relação à comunidade linguística que a usa, ele não é livre, ele é imposto”⁵⁴⁶. Do mesmo modo diz Jakobson, que “para ser eficiente, o ato da fala exige o uso de um código comum por seus participantes”⁵⁴⁷, que é justamente o conhecimento dessa universalidade da língua, já que “o que fala, via de regra, é apenas um usuário, não um criador de palavras”⁵⁴⁸. O indivíduo enquanto indivíduo não tem poder sobre essa forma social que ele recebe da sociedade e que lhe molda, assim a arbitrariedade não indica uma liberdade na escolha do significante, esse se junta ao significado por uma imposição social. Uma pessoa que se colocasse a chamar as coisas como bem quisesse não se comunicaria com os outros e seria, propriamente falando, um idiota. O caráter formativo e completamente determinante da língua é então muito mais do que um contrato, como vimos acima Saussure designar em uma primeira aproximação, que agora ele retifica:

a língua não pode então ser assimilada a um contrato puro e simples, e é justamente por esse lado que é particularmente interessante estudar o signo linguístico; pois se queremos demonstrar que a lei aceita em uma coletividade é uma coisa a qual nós nos submetemos, e não uma regra consentida livremente, é bem a língua que nos oferece a prova mais esclarecedora⁵⁴⁹

Aqui começamos a tangenciar um ponto fundamental para o conjunto deste trabalho, que é a consideração, a ser tratada mais detalhadamente no capítulo seguinte, de que a linguagem forma a primeira base da *efetividade humana*. Não há aqui a liberdade pura, antes a liberdade de significar só pode se dar por meio da internalização

⁵⁴⁵ HEGEL, 2014, p.26. (Werke, 13, p. 394)

⁵⁴⁶ SAUSSURE, 1968, p. 104.

⁵⁴⁷ JAKOBSON, 1969, p.37.

⁵⁴⁸ Ibid., p.38.

⁵⁴⁹ SAUSSURE, 1968, p.104.

das imposições linguísticas. Quem simplesmente se coloca contra a regra da linguagem é o idiota ou o psicótico, que assim perde sua relação universal com o mundo e dele não dizemos que é livre. Pelo contrário, livre é aquele que aceitando as imposições da língua as domina e então as utiliza para exprimir o que desejar. O mesmo se dá com a efetividade por ela criada já que apenas a língua pode *fundar* essa *efetividade humana*, pois ela é a base da ligação entre as consciências de si que constroem coletivamente, por meio de seu agir, o mundo.

O fato da ligação entre significante e significado ser arbitrária significa ainda que ela não atende a nenhuma regra necessária e assim deve-se fundar na tradição, ou, como diz Saussure “é porque o signo é arbitrário que ele não conhece outra lei que aquela da tradição, e é por ele se fundar sobre a tradição é que ele pode ser arbitrário”⁵⁵⁰. Isso decorre de que não é uma regra exterior, mas “somente o fato social [que] pode criar um sistema linguístico. A coletividade é necessária para estabelecer os valores nos quais a única razão de ser é no uso e consentimento geral; o indivíduo, ele sozinho, é incapaz de fixar nenhum”⁵⁵¹.

Como então a língua pode significar o mundo se ela está apartada dele por princípio? Ou, colocado de outro modo, se a ligação de significante e significado não tem em si nenhuma configuração *necessária*, como a língua significa? Poderíamos responder que de maneira similar ao modo que, no corpo vivo, os órgãos e membros só têm seu sentido em *função* do todo, apesar do silogismo da vida ser um silogismo incompleto. Na língua o local de cada coisa não é dado como uma posição absoluta, mas sim relativa, um posição flutuante dentro da cadeia articulada de identidades e diferenças, diferentemente do ser vivo em que a *função* de um dado órgão é fixa, e por isso “a língua é um sistema no qual todos os termos são solidários e onde o valor de um não resulta que da presença simultânea dos outros”⁵⁵². A descoberta de um nova espécie por vezes impõe ao sistema classificatório o estabelecimento de novas diferenças do seu gênero com outros e também da identidade entre as diversas espécies. Vemos isso na catalogação de novas espécies animais e vegetais, que frequentemente subvertem a distinção de gênero anteriormente aceita. Do mesmo modo vai dizer Saussure sobre a

⁵⁵⁰ Ibid., p. 107.

⁵⁵¹ Ibid., p. 157.

⁵⁵² Ibid., p. 159.

palavra, que “seu conteúdo não é verdadeiramente determinado a não ser pelo concurso disto que existe fora dela”⁵⁵³:

em todo caso nós descobrimos então, ao invés de ideias dadas de antemão, valores emanando do sistema. Quando dizemos que elas correspondem aos conceitos, nós subentendemos que estes são puramente diferenciais, definidos não positivamente pelo seu conteúdo, mas negativamente por suas relações com outros termos do sistema. Sua característica mais exata é de serem aquilo que os outros não são⁵⁵⁴

“Negativamente” aqui parece ser a palavra-chave para a *identificação*. É que é no jogo da identidade e diferença que se encontra a identidade daquele termo e assim possibilidade de uma *significação determinada*, mesmo da própria vida como conceito anterior à linguagem. Esta oposição entre identidade e diferença é o *mínimo múltiplo comum* de tudo que pode ser entendido e significado, ela é, assim, a mínima *unidade* que aparece como dois polos opostos e indissociáveis. A diferença é sempre diferença de identidade e diferença, e a identidade é sempre identidade de identidade e diferença. Saussure percebe esta oposição como fundamental em sua análise da linguagem, como deixa claro repetidamente:

É evidente, mesmo a priori, que nunca um fragmento de língua não poderia ser fundado, em última análise, sobre outra coisa que sobre sua não coincidência com o resto. *Arbitrário* e *diferencial* são duas qualidades correlativas. A alteração dos signos linguísticos mostra bem esta correlação; é precisamente porque os termos a e b são radicalmente incapazes de chegar, como tais, até as regiões da consciência – a qual não percebe perpetuamente nada que não a diferença $a \setminus b$ – que cada um destes termos permanece livre para se modificar segundo leis estranhas à sua função significativa⁵⁵⁵

É por isso que “toda definição feita a propósito de uma palavra é vã; é um método ruim o de partir das palavras para definir as coisas”⁵⁵⁶, pois o sentido só se forma em sua relação. Na *Lógica* Hegel reafirma constantemente algo que, em seus termos filosóficos mais amplos, abrange essa determinação que Saussure vê na linguagem:

Um ser determinado, finito, é um ser que se refere a um outro; é um conteúdo que se encontra numa relação de necessidade com outro conteúdo, com o mundo todo. No que se refere à conexão de determinação recíproca do todo, a metafísica pôde fazer a afirmação – no fundo tautológica – de que quando fosse destruída uma molécula,

⁵⁵³ Ibid., p. 160.

⁵⁵⁴ Ibid., p. 162.

⁵⁵⁵ Ibid., p. 163.

⁵⁵⁶ Ibid., p. 31.

todo o universo desabaria. Nas instâncias que são apresentadas contra o enunciado em discussão [*Ser e não ser é o mesmo*], algo aparece como não sendo indiferente, seja ou não seja, não por causa do ser ou do não ser, mas por causa do *conteúdo*, que conecta um e outro. Se um conteúdo determinado, alguma existência determinada, é *pressuposta*, então essa existência, porque é determinada, está em relação múltipla com outro conteúdo; não é indiferente para a mesma se um certo outro conteúdo, com o qual encontra-se em relação, é ou não é, pois apenas por meio de tal relação ela é essencialmente o que é⁵⁵⁷

A passagem acima está na esteira da *omni determinatio negatio est* espinosana, compreensão de que para se determinar um ente – seja ele linguístico ou não (já que essa determinação de um ser não linguístico passará também pela linguagem) – deve-se levar em conta que se nega todos os outros com os quais aquele esteja em *relação*, e que justamente essa *relação negativa com a totalidade* é que dá a um ente sua determinação. Hegel parece construir seus argumentos sempre em virtude dessa compreensão, assim, em obras como a *Fenomenologia* e a *Lógica* cada termo utilizado é significado em relação não só à totalidade em abstrato, mas especialmente em relação à posição que ocupa no sistema da obra como um todo, sendo frequente que em pontos diferentes da exposição termos idênticos adquiram significações diferentes por conta do contexto. Hegel se utiliza contínua e conscientemente desses *deslocamentos do sentido* e isso torna ainda mais confuso seu texto para um leitor não iniciado. Além disso, essa forma de expor blinda o significado contra as tentativas de compreendê-lo “de fora” do sistema, impedindo a tentativa de capturar o significado de sua obra recorrendo a uma espécie de tipologia dos conceitos que – se supõe erroneamente – deveriam carregar o mesmo significado não importa onde apareçam.

Além das noções de *forma*, *identidade* e *diferença*, encontramos então como determinante na análise de Saussure a noção de *valor*. Ele a vê como o núcleo fundamental na análise da linguagem e para nós possibilita não apenas conhecer melhor o funcionamento da língua, mas também comparar seu funcionamento com o da mercadoria segundo Marx. Importa assim perceber que Saussure não toma a concepção de valor apenas como atinente à língua, mas parte da concepção mais universal de valor, que englobaria também o valor mercantil:

Para além da língua, todos os valores parecem regidos por este princípio paradoxal. Eles são sempre constituídos: 1- por uma coisa *diferente* suscetível de ser trocada contra aquela na qual o valor está

⁵⁵⁷ HEGEL, 2013, p. 75. (Werke, 5, p. 87-88)

para ser determinado; 2 – por coisas similares que nós podemos comparar com aquelas nas quais o valor está em causa⁵⁵⁸

Esta compreensão da linguagem como uma *espécie* de sistema de valores revela ainda mais longe do que a afirmação de um dos maiores linguistas “estruturalistas”, Roman Jakobson, de que “a equivalência na diferença é o problema principal da linguagem e a principal preocupação da Linguística”⁵⁵⁹, ao generalizar este problema como problema de *qualquer sistema que se articule como valor*. Como Saussure diz “na língua, como em todo sistema semiológico, o que distingue um signo, isto é o que o constitui. É a diferença que faz o caráter como ela faz o valor e a unidade”⁵⁶⁰. A diferença na unidade e a unidade na diferença constitui assim o problema mais geral de todo o conhecimento, por um lado, pois todo o conhecimento tem de se colocar numa língua, e por outro, pois o puro ato de conhecer é o diferenciar mantendo as diferenças firmes na unidade do Si. O humano está enredado dentro do simbólico. Tudo que ele pode pensar ele pensa por meio da linguagem e necessariamente o pensa em termos diferenciais. O que ele tem da realidade é o que ele trouxe para dentro de si como significativo, como diferenciação firmemente inscrita na unidade que é a si mesmo. De um modo similar Saussure afirma repetidamente coisas como: “o mecanismo linguístico trabalha inteiramente sobre as identidades e diferenças, estas não sendo mais que a contraparte daquelas”⁵⁶¹; “o valor de qualquer termo é dado por aquilo que o rodeia”⁵⁶²; “esses signos agem (...) não por seu valor intrínseco, mas por sua posição relativa”⁵⁶³ ou ainda “a língua tem a característica de um sistema baseado completamente na oposição de suas unidades concretas”⁵⁶⁴. O acesso direto às coisas, ainda que se possa tocá-las com a mão, é negado ao pensamento. Ele só ocorre por meio da *mediação* pelo sistema no qual um termo só encontra sua posição (sua identidade) em oposição aos outros (sua diferença), justamente o motivo pelo qual Saussure caracteriza não só a língua, mas outros sistemas semiológicos como sistemas baseados na noção de valor, em suas palavras, “nós vemos então que nos sistemas semiológicos como a língua, onde os elementos se têm reciprocamente em equilíbrio segundo regras determinadas, a noção

⁵⁵⁸ SAUSSURE, 1968, p. 159-160.

⁵⁵⁹ JAKOBSON, 1969, p. 65.

⁵⁶⁰ SAUSSURE, 1968, p. 168.

⁵⁶¹ Ibid., p.151.

⁵⁶² Ibid., p.160.

⁵⁶³ Ibid., p.164.

⁵⁶⁴ Ibid., p.149.

de identidade se confunde com aquela de valor e reciprocamente”⁵⁶⁵. A língua então é uma unidade coerente em si, não sendo apenas a soma de seus termos, mas uma relação interna de dependência mútua:

é uma grande ilusão considerar um termo simplesmente como a união de um certo som com um certo conceito. O definir assim seria lhe isolar do sistema do qual ele faz parte; seria crer que nós podemos começar por termos e construir o sistema fazendo sua soma, quando ao contrário é do todo solidário que se deve partir para obter pela análise os elementos que contém⁵⁶⁶

Importa aqui indicar brevemente essa diferença que já apareceu entre o silogismo da vida e o do *espírito que está implicado na linguagem*. Como vimos no exemplo do relógio analisado por Kant e em toda a primeira parte deste trabalho, a articulação das partes (membros e órgãos) do ser vivo é solidária, o todo é o que reúne as partes como também o é na língua. É justamente por isso que há o recair dentro de si mesmo, porque o todo é o *negativo* em relação às partes, que estão numa relação de dependência e não existiriam sem ele. Mas partindo dessa identidade, temos também que poder dizer da diferença entre o silogismo implicado na vida para o implicado na linguagem. Vimos já que o espírito como um todo em seu silogismo recai uma segunda vez para dentro de si mesmo, e defendemos que a razão primordial para isso está intimamente relacionada com a necessidade que leva Saussure a analisar a língua a partir da noção de valor. Na vida o universal é a noção geral de vida que permanece como uma abstração exterior aos viventes efetivos, ou a vida como universal interior em cada indivíduo. A mudança de um ser vivo não é comunicada a uma universalidade viva que reflua para dentro de todos os viventes como um *negativo*, pois a Terra como planeta não é um ser vivo e sim um inorgânico, um universal exterior. Já na linguagem esse refluir é determinante. Como Saussure diz, as mudanças na língua são “como se um dos planetas que gravitam ao redor do sol mudasse de dimensão e de peso: esse fato isolado conduziria a consequências gerais e deslocaria o equilíbrio do sistema solar inteiro”⁵⁶⁷. Uma transformação em um dos termos particulares (seja mudança de sonoridade ou de sentido) tem o poder de transformar a relação interna do sistema como totalidade:

quando dois termos se confundem pela alteração fonética, as ideias tenderão a se confundirem também, por pouco que elas se adequem uma à outra. Um

⁵⁶⁵ Ibid., p.154.

⁵⁶⁶ Ibid., p.157.

⁵⁶⁷ Ibid., p.121.

termo se diferencia? Infalivelmente a diferença que vem a nascer tende a se tornar significativa (...) inversamente, toda diferença ideal percebida pelo espírito procura se exprimir por significantes distintos, e duas ideias que o espírito não mais distingue procuram se confundir no mesmo significante⁵⁶⁸

Assim as mudanças de um termo não são como num ser vivo, exteriores ao universal que seria a vida em geral, antes refluem para dentro do universal que é a língua e a transforma. Em relação à língua, o *uso e desuso* é de fato base da evolução, o que não ocorre, ao menos não imediatamente, com os seres vivos. Esse refluir para dentro de si mesmo no qual a mudança no particular afeta o universal é justamente o motor de transformação e diferenciação histórica das línguas, e que compõe nesse nível o recair duplicado que caracteriza o espírito em oposição ao recair simples da vida.

Saussure encontra então uma dificuldade própria da exposição da linguística a partir da noção de um sistema de valores, e é obrigado a dividir seu estudo em dois eixos, um de simultaneidades (sincronia) e um de sucessividades (diacronia)⁵⁶⁹. É que a língua pode ser analisada a partir de dois pontos de vista excludentes entre si, que são “os sistemas de valores considerados em si e estes mesmos valores considerados em função do tempo”⁵⁷⁰. Considerando as relações de valores das diferentes palavras de uma mesma língua entre si, obtêm-se uma espécie de fotografia que as mostra relacionadas de tal maneira naquele momento, conforme aquele estágio determinado de desenvolvimento da língua, o que seria seu aspecto *sincrônico*. Analisando-se o desenvolvimento dos sons e dos sentidos das palavras, a importação ou criação de novos termos etc, têm-se o aspecto *diacrônico* da língua, isto é, a mudança pela qual se altera a cadeia de valor linguístico. Saussure afirma repetidamente que essa divisão é absolutamente necessária, já que “a multiplicidade dos signos, invocada para explicar a continuidade da língua, nos proíbe absolutamente de estudar simultaneamente as relações no tempo e as relações no sistema”⁵⁷¹. Por um lado “a língua é um sistema no qual todas as partes podem e devem ser consideradas em sua solidariedade sincrônica”⁵⁷², ou seja, todos seus termos podem ser analisados de maneira imanente, isto é, em sua relação de dependência mútua naquele dado tempo. Por outro lado, se se

⁵⁶⁸ Ibid., p. 167.

⁵⁶⁹ “para marcar melhor essa oposição e cruzamento de duas ordens de fenômenos relativos ao mesmo objeto, nós preferimos falar de linguística sincrônica e diacrônica. É sincrônico tudo aquilo que se relaciona ao aspecto estático de nossa ciência, diacrônico tudo que trata das evoluções”. Ibid., p 117.

⁵⁷⁰ Ibid., p.116.

⁵⁷¹ Ibid., p. 116.

⁵⁷² Ibid., p. 122.

desejar analisar a transformação da língua temos que remeter para fatos que são exteriores ao sistema de valor linguístico. Assim, contato entre diferentes povos, mudanças na forma de vida social e na cultura em geral, acordos ortográficos, criação de gírias e *forças* de todo tipo de origem podem influir nessa transformação impactando a cadeia relacional de som e sentido. É por isso que Saussure afirma que “os fatos sincrônicos, quaisquer que sejam, apresentam certa regularidade, mas não têm nenhum caráter imperativo; os fatos diacrônicos, ao contrário, se impõe à língua, mas eles não têm nada de geral”⁵⁷³. *Necessidade e contingência* estão assim separadas nos dois eixos da análise do *valor linguístico*.

c) A língua como *estrutura* ou como *sistema de valores*?

Há na argumentação de Saussure um ponto que tangenciamos e que deve ser criticado, não para ser meramente refutado como falso, mas porque ele é revelador de questões mais profundas. Como vimos, ele afirma que “para as ciências que trabalham sobre os valores, esta distinção [entre sincronia e diacronia] torna-se uma necessidade prática”⁵⁷⁴. No entanto, na análise do valor mercantil por Marx, não existe essa necessidade de estudar em apartado as duas ordens de fenômenos. Isso implica em que não é o fato de ser um sistema de valor que traz a necessidade de se analisar em apartado a relação no tempo ou fora dele, mas o que em outro momento Saussure diz especificamente da língua, de que ela é “assim por dizer uma álgebra que tem apenas termos complexos”⁵⁷⁵, ou seja, termos que diferentemente dos números têm múltiplas significações. Do mesmo modo, como já apareceu sem mencionarmos em passagem acima, o problema está relacionado com a “multiplicidade dos signos” seu fator qualitativo que os tornam algo equívoco quando comparados à univocidade quantitativa dos numerais. Vejamos uma das passagens em que Saussure compara explicitamente o valor linguístico com o valor mercantil:

⁵⁷³ Ibid.. p. 134.

⁵⁷⁴ Ibid., p.115.

⁵⁷⁵ Ibid., p. 168.

uma palavra pode ser trocada contra algo de **dissemelhante**: uma ideia; em outro, ela pode ser comparada com qualquer coisa da mesma natureza: uma outra palavra. Seu valor não é então fixado pelo tanto que nos limitemos a constatar que ela pode ser ‘trocada’ contra esse ou aquele conceito, é dizer, que ela tenha essa ou aquela significação, deve-se ainda a comparar com os valores **similares**, com as outras palavras que lhe são oponíveis. Seu conteúdo não é verdadeiramente determinado a não ser pelo concurso disso que existe para além dela. Fazendo parte de um sistema, não apenas de uma significação, mas também sobretudo de um valor, e isto é uma coisa completamente diferente⁵⁷⁶

Numa troca mercantil se trocariam dois valores de uso diferentes por meio da redução de suas qualidades à pura quantidade e então sua comparação em termos estritamente quantitativos. Diferentemente da linguagem da mercadoria (como a chama Marx) o valor linguístico não é dado em termos absolutamente quantitativos, muito pelo contrário, cada termo vale qualitativamente. Não se reduz tudo a “+” “-” e “=” valor, ou seja, à pura *quantidade*, mas antes os valores são *qualitativamente* comparáveis. Mesmo se tratarmos das palavras ‘valor’, ‘desvalorizado’ ou ‘valorar’, que têm em comum a mesma raiz e colocam *certa* relação de “equivalência” entre si, não encontramos a mesma equivalência absoluta que vemos nos numerais. Essa relação que dá a significação é, nas palavras, puramente qualitativa e nesse sentido deve ser entendida mais em termos de *semelhança* e *dessemelhança* do que em termos de *diferença* e *identidade*, como o próprio texto do *Curso de Linguística Geral* deixa transparecer na passagem citada acima. Isso, pois uma palavra pode ser trocada por outra semelhante, como “valor” e “preço”, que, em determinados casos, se equivalem em seu significado, *mas em outros não*, como fica claro na análise de Marx, por exemplo. Já o valor puramente quantitativo da mercadoria pressupõe, enquanto valor de troca, a equivalência absoluta e assim o contraste definido entre identidade e diferença. Assim se trocam 5 reais em pão por 5 reais em dinheiro, e, em sua determinação meramente quantitativa o valor de 5 reais se mantém igual não importa a mercadoria que lhe sirva de suporte, enquanto se diferencia do valor de 4 ou de qualquer outro numeral.

O reconhecimento de que no sistema de valor implicado na linguagem constitui-se de um jogo de *semelhança* e *dissemelhança*, enquanto o jogo mercantil se funda na *identidade* e *diferença*, já deixa entrever que há algo como uma *condensação impessoal do sentido* na passagem da estrutura de valor que funda a língua para a que funda o mercado, condensação que transforma aquilo que era entendido como relação de *semelhança* e *dissemelhança* em relação de *identidade* e *diferença*. Só se poderia expor

⁵⁷⁶ Ibid., p. 160 (grifo nosso).

detalhadamente essa condensação ao tratar profundamente da mercadoria e da matematização de relações que ela impõe, o que extrapola os limites desse trabalho. No entanto, perceber essa diferença que nos apareceu na própria análise da linguagem já abre um importante campo de considerações, que devem aqui ser brevemente indicadas.

As análises dos pré-socráticos sobre a relação da vida com a possibilidade de conhecer já haviam se colocado em paralelo com a forma de conceber as relações com base na *semelhança* e *dissemelhança* que, conforme a análise de Foucault, dominou o século XVI. Se diferenciavam, assim, da análise aristotélica e daquela que (re)surgiu na Europa a partir do Século XVII, onde o paradigma já havia se tornado o da *identidade* e *diferença*. A mudança do ponto de vista histórico aponta para uma rápida mercantilização da sociedade com base no desenvolvimento das “formas antediluvianas do capital”, o comercial e o financeiro, que em ambos os casos – mesmo com cerca de dois milênios de distância – viviam uma espécie de expansão acelerada. Se tal hipótese estiver correta, a repetição de padrões historicamente aferíveis de concepção do conhecer apareceria então ligada à repetição das transformações que a forma mercantil sobrepôs às relações sociais formadas primeiro sobre o sistema de valor da linguagem.

Outra importante questão que salta aos olhos ao se considerar a análise de Saussure – em vista dos teóricos que posteriormente utilizaram sua teoria – é sua recorrente caracterização como ‘pai do estruturalismo’ quando, no entanto, o linguista não utilizou esse termo para definir qualquer aspecto essencial de sua teoria⁵⁷⁷. Ora, se no núcleo da análise do *Curso de Linguística Geral* o que figura como base para a inteligibilidade do sistema linguístico é a noção de *valor*, por que a ênfase posterior na ideia de *estrutura*? Tornou-se corrente na academia uma distinção que separa como que *a priori* concepções como, por exemplo, a de Marx que se funda no valor e todas as outras que se funda na noção de *estrutura*. Quando analisamos a obra apontada pelos estruturalistas como fundadora da ‘análise estrutural’, no entanto, é espantoso ver em seu núcleo justamente o que é por vezes imputado como seu contrário, a saber: um sistema de valores. Aqui encontramos como o que parece ser o *fundamento* mais ou

⁵⁷⁷ “A tendência estruturalista que se firma a partir de 1928, e que deveria, a seguir, ser posta no primeiro plano, tem assim as suas origens em Saussure. Embora este não tenha jamais empregado num sentido doutrinal o termo “estrutura” (palavra que, aliás, por haver servido de bandeira a movimentos muito diferentes, acabou por esvaziar-se de qualquer conteúdo preciso), é certa a filiação a Saussure de todos os que procuram na relação dos fonemas entre si o modelo da estrutura geral dos sistemas linguísticos”. BENVENISTE, 1978, p. 46.

menos consciente dessa distinção posterior, o mesmo problema que obriga Saussure a, diferentemente de Marx, separar em dois eixos sua análise do valor: o fato da língua ter apenas termos complexos, as ‘palavras’ que em sua multiplicidade significativa se opõe à simplicidade dos números. Seu sistema de valor, como dissemos, não funciona estritamente com base em diferenças e identidades, mas antes em semelhanças e dissemelhanças e assim admite a relação de valor entendida não apenas no sentido *quantitativo*, mas também e principalmente no sentido *qualitativo*. Por isso, mesmo analisando-se apenas o eixo sincrônico – onde faz sentido se falar em *valor linguístico* – vemos que há pelo menos duas ordens de valor, a sintagmática e a associativa:

As relações e as diferenças entre termos linguísticos se desenrolam em duas esferas distintas nas quais cada uma é geradora de uma certa ordem de valores; a oposição entre estas duas ordens faz compreender melhor a natureza de cada uma delas. Elas correspondem a duas formas de nossa atividade mental, todas as duas indispensáveis à vida da língua. De um lado, no discurso, as palavras contraem entre elas, em virtude de seu encadeamento, as relações fundadas sobre o caráter linear da língua, que exclui a possibilidade de pronunciar dois elementos ao mesmo tempo. Essas se ordenam umas em seguida das outras na cadeia da fala. Estas combinações que tem por suporte o ouvido podem ser chamadas de *sintagmas*. O sintagma se compõe então sempre de duas ou mais unidades consecutivas (por exemplo: re-ler; contra todos; a vida humana; Deus é bom; se fizer tempo bom, nós sairemos, etc). Colocado em um sintagma, um termo só adquire seu valor por meio daquilo que ele é oposto ao que lhe precede ou que lhe segue, ou aos dois. De outro lado, para além do discurso, as palavras oferecem algo de comum se associam na memória, e ela se forma assim de grupos ao seio dos quais reinam relações muito diversas. Assim a palavra *enseignement*⁵⁷⁸ fará surgir inconscientemente frente ao espírito uma multidão de outras palavras (*enseigner, renseigner, etc.*, ou então *armement, changement, etc.*, ou então *éducation, apprentissage*); por um ou outro lado, todos tem algo de comum entre eles. Nós vemos que essas coordenações são de uma espécie totalmente diferente que as primeiras. Elas não tem por suporte o ouvido; sua localização é no cérebro; elas fazem parte desse tesouro interior que constitui a língua em cada indivíduo. Nós lhes chamaremos de *relações associativas*. A relação sintagmática é *in praesentia*; ela repousa sobre dois ou mais termos igualmente presentes numa série efetiva. Ao contrário a relação associativa une os termos *in absentia* em uma série mnemônica virtual⁵⁷⁹.

Valor linguístico se diz então em relação ao resultante do encadeamento dos termos na fala, mas também das relações simultâneas que cada membro tem com outros não falados que permanecem na memória para fora da cadeia do discurso. Aqui há toda uma *estrutura* que relaciona, para além dela, aquilo que está em causa na cadeia falada, e o faz entre termos qualitativamente diferentes. Na pura quantidade o termo 1 difere

⁵⁷⁹ SAUSSURE, 1968, p.171.

completamente do termo 2 e é absolutamente igual a $2/2$ – que se diferencia apenas como notação – ao dizer respeito ao mesmo *sensível, uma quantidade* seja do que for. Nesse domínio dos termos unívocos vemos com clareza a utilização determinada do princípio da não contradição e do terceiro excluído, enquanto na linguagem os termos *mandioca, macaxeira* e *aipim* têm valores semelhantes, apesar de significado ganhar pesos diferentes que refletem culturas regionais diferentes (modos de preparo, acompanhamentos, lendas, etc.). Do mesmo modo se nota uma relação mais próxima entre os termos do exemplo anterior com o termo *farinha* do que com, por exemplo, o termo *carne*. De qualquer forma esse termo *carne* está de algum modo mais próximo de *aipim* do que o termo *foguete*, porque os dois primeiros ainda estão ligados pelo fato de serem comestíveis. Na linguagem podemos ver toda a cadeia das similitudes enumerada por Foucault: relações designadas pela *convenientia, aemulatio, analogia* e *simpatia* podem ser formadas no deslocamento e condensação do sentido operado no discurso. Sua sistematização como sistema de valores não é então fundada na univocidade da quantidade e assim não de maneira única, com a parte e o todo sendo da mesma qualidade. Antes permanecem qualitativamente distintos parte e todo, uno e múltiplo, e assim as partes dentro do todo mantêm relações entre si que não são todas do mesmo tipo. A unidade da língua se dá com base numa pluralidade de relações significativas, uma espécie de *trama significativa* em que os espaçamentos e ligações entre os *nós* não são constantes e necessários, mas arbitrários e assim contingentes. E assim a universalidade de um sistema de valores como base da linguagem aparece mais como uma metáfora para explicar a dependência mútua dos termos que, no entanto, aparecem relacionados entre si de maneira casual e não uniforme.

Vimos com Kant no começo desse trabalho a diferença do entendimento para a razão, que “nunca se reporta diretamente a um objeto, mas simplesmente ao entendimento e, por intermédio deste, ao seu próprio uso empírico; não cria, pois, conceitos (de objetos)”. Nossa tese defende aqui a hipótese de que a diferença da estrutura do valor fundado na palavra (linguístico) para o valor fundado no número (mercantil) guarda uma homologia estrutural com a diferença do entendimento para a razão, conforme a descrição kantiana. O entendimento cria os termos e nomeia as coisas enquanto a razão ordena esses conceitos criados por ele “propondo uma certa unidade coletiva, como fim, aos atos do entendimento, o qual, de outra forma, apenas teria de se

ocupar da unidade distributiva”⁵⁸⁰. Essa “unidade distributiva” – ou seja, uma unidade que não está unificada sobre a mesma lógica, mas encontra-se *distribuída* entre lógicas relacionais qualitativamente diferentes – é o que preside a língua e a coloca não diretamente assentada sobre uma estrutura de valor unitária, mas sobre uma estrutura distributiva, isto é uma malha de relações de valor que não está estruturada de maneira uniforme, mas casual.

No próximo capítulo, ao analisar a noção de *bricolage*, que Lévi-Strauss utiliza para definir o pensamento selvagem em sua diferença do pensamento moderno, bem como ao tratarmos da diferença entre a troca dádiva e a mercadoria, veremos como nossa hipótese acima pode ajudar a lançar luz sobre essas relações.

d) Jakobson e a língua analisada como uno e múltiplo, infinito e finito.

Analisemos agora como o sistema de valor opera com as diferentes partículas sonoras e ideias de maneira a produzir as significações, o que gera a oportunidade de rever, na estrutura da língua, diversas determinações lógicas que analisamos na vida como as oposições infinitude x finitude e uno x múltiplo e também necessidade x liberdade. Continuaremos neste ponto dentro da análise geral efetuada por Saussure, mas seguiremos para além do que está posto textualmente no *Curso de Linguística Geral* a partir da obra *Linguística e Comunicação*, de Roman Jakobson, um de seus mais importantes sucessores.

Saussure já havia dito que “o que importa na palavra, não é o som nele mesmo, mas as diferenças fônicas que permitem distinguir esta palavra de todas as outras, pois são elas que carregam a significação”⁵⁸¹. Essa capacidade de carregar significações está ligada à estrutura de valor que relaciona identidades e diferenças, ou melhor, *semelhanças ou dessemelhanças*, como já apresentado. A língua é então esse “domínio das articulações” no qual “cada termo linguístico é um pequeno membro, um artigo

⁵⁸⁰ KANT, 2001, p. 546.

⁵⁸¹ SAUSSURE, 1968, p. 163.

onde uma ideia se fixa num som e onde um som se torna o signo de uma ideia”⁵⁸². Aqui nos interessa essa articulação na *unidade* fônica da fala, que se mostra em *múltiplos* como parágrafos, frases, palavras e sílabas, ou, como dizia Saussure “a subdivisão da cadeia falada em sílabas, ou bem a subdivisão da cadeia de significações em unidades significativas; é nesse sentido que falamos em alemão *gegliederte Sprache* [linguagem articulada]”⁵⁸³. Já vimos também que “a língua é assim por dizer uma álgebra que tem apenas termos complexos”⁵⁸⁴, ou seja, não se resumem a numerais com significação *denotativa*, mas antes traz termos significativos mínimos que *conotam*. Sobre os termos complexos que compõe essa álgebra e sua mobilização na fala, nos diz Jakobson:

Falar implica a seleção de certas entidades linguísticas e sua combinação em unidades linguísticas de mais alto grau de complexidade. Isso se evidencia imediatamente ao nível lexical: quem fala seleciona palavras e as combina em frases, de acordo com o sistema sintático da língua que utiliza; as frases, por sua vez, são combinadas em enunciados. Mas o que fala não é de modo algum um agente completamente livre na sua escolha de palavras: a seleção (exceto nos raros casos de efetivo neologismo) deve ser feita a partir do repertório lexical que ele próprio e o destinatário da mensagem possuem em comum⁵⁸⁵.

Tendo isso em vista, Jakobson vai dizer então que “a análise lingüística conseguiu resolver o discurso oral numa série finita de unidades elementares de informação. Estas unidades discretas finais, os chamados ‘traços distintivos’, acham-se agrupados em feixes simultâneos denominados ‘fonemas’”⁵⁸⁶. Os fonemas – e não as letras ou palavras – são na cadeia do discurso as *unidades diferenciais mínimas*, a base distintiva que pode ser combinada e recombinaada em unidades maiores, as palavras, que assim entram no jogo de valor portando significação. Desse modo, do ponto de vista da unidade, a diferença mínima de sonoridade está na *sílaba*, mas a unidade mínima da significação está na *palavra*⁵⁸⁷, que pode ser composta de uma ou mais sílabas. Assim,

⁵⁸² Ibid., p. 156.

⁵⁸³ Ibid., p. 26.

⁵⁸⁴ Ibid., p. 168.

⁵⁸⁵ JAKOBSON, 1969, p. 37.

⁵⁸⁶ Ibid., p. 73-74.

⁵⁸⁷ “Em toda a língua, existem também grupos de palavras codificadas chamadas palavras-frases. O significado da fórmula *como vai você* não pode ser inferido da adição dos significados de seus constituintes lexicais; o todo não é igual à soma das partes. Grupos de palavras, que, neste particular, se comportam como palavras únicas, representam um caso comum, mas não obstante marginal. Para compreender a esmagadora maioria dos grupos de palavras, basta estarmos familiarizados com as palavras constituintes e com as regras sintáticas de suas combinações. Dentro desses limites, termos liberdade de ordenar as palavras em contextos novos. Evidentemente, tal liberdade de compor contextos totalmente novos é inegável, apesar da probabilidade estatística relativamente baixa de sua ocorrência”. Ibid., p.39.

aponta Jakobson que “a forma, na linguagem, tem uma estrutura claramente granular e é suscetível de descrição quântica”⁵⁸⁸. A língua não é só um contínuo, uma unidade que opera como um todo por meio do sistema de valores, mas pode também ser quebrada em unidades discretas que estão de antemão dadas à escolha do falante para esse usar de modo a se exprimir:

Segundo McKay, a “frase-chave da teoria da comunicação” são as possibilidades preconcebidas; a Lingüística diz a mesma coisa. Em nenhuma das duas disciplinas houve a menor dúvida acêrca do papel fundamental desempenhado pelas operações de seleção nas atividades verbais. O engenheiro admite um “sistema de classificação” de possibilidades pré-fabricadas mais ou menos comuns entre o emissor e o receptor de uma mensagem verbal, e, do mesmo modo, a lingüística saussuriana fala da *langue*, que possibilita uma troca de *parole* entre os interlocutores. Tal conjunto de possibilidades já previstas e preparadas implica a existência de um código, e êsse código é concebido pela teoria da comunicação como “uma transformação convencionalizada, habitualmente de termo e reversível”, por meio da qual um dado conjunto de unidades de informação se converte em outros: por exemplo, uma unidade gramatical numa sequênciade fonemas e vice-versa. O código combina o *signans* (significante) com o *signatum* (significado) e este com aquêle. Hoje, no que respeita ao tratamento dos problemas de codificação na teoria da comunicação, a dicotomia saussuriana entre *langue* e *parole* pode ser reformulada de maneira muito mais precisa, o que lhe dá um novo valor operacional.⁵⁸⁹

O que a teoria da comunicação – com quem Jakobson dialoga – estabelece como código é justamente a língua como imposição para a fala e nisso não se coloca nada de novo em comparação com o que Saussure estabeleceu. O que Jakobson joga luz na lingüística ao compará-la com a teoria da comunicação é justamente esse “novo valor operacional” que está em jogo não tanto pela compreensão da língua enquanto tal, mas pela sua decomposição quasi-matemática em uma estrutura posteriormente analisável matematicamente. Como ele diz, a *gramática* que é “verdadeira *ars obligatoria*, conforme os escolásticos costumavam chamá-la, impõe a quem fala decisões do tipo *sim-ou-não*”⁵⁹⁰. Esse fator da linguagem que permite essa descrição quântica é a base para poder-se, apenas com a combinação e recombinação de decisões sim-ou-não, se construir todo o *atual* mundo virtual, como Jakobson já de certa forma antecipava:

A descoberta progressiva, pela Lingüística, de um principio dicotômico, que está na base de todo o sistema dos traços distintivos da linguagem, foi corroborada pelo fato de os engenheiros de comunicações empregarem signos binários (*binary digits*, ou *bits*, para usar a “palavra-chave”) como uma unidade de medida. Quando eles definem a informação seletiva de uma

⁵⁸⁸ Ibid., p.73-74.

⁵⁸⁹ Ibid., p.76-77.

⁵⁹⁰ Ibid., p. 91.

mensagem como o número mínimo de decisões binárias que permitam ao receptor reconstruir aquilo que precisa extrair da mensagem, com base nos dados já à sua disposição, esta forma realista é perfeitamente aplicável ao papel exercido pelos traços distintivos da comunicação verbal. Tão logo se procurara “o meio de reconhecer universais pelos seus invariantes”, e se esboçara uma classificação de conjunto dos traços distintivos, com base nesses princípios, o problema de traduzir os critérios propostos pelos lingüistas “numa linguagem matemática e instrumental” foi imediatamente suscitado por D. Gabor em suas conferências sobre a teoria da comunicação. E recentemente se publicou um instrutivo estudo de G. Ungeheuer, que apresenta um ensaio de interpretação matemática dos traços distintivos e de sua estrutura binária⁵⁹¹.

Nesse momento da exposição não nos interessa discutir computação, mas tão somente indicar que a base para essa funcionalidade está já dada no funcionamento mínimo da linguagem conforme analisada por Saussure e por Jakobson, e, por outro lado, demonstrar como Hegel estava totalmente ciente desse caráter dicotômico que “que está na base de todo o sistema dos traços distintivos”. Na computação *negativo* e *positivo* são processados de maneira similar à que Hegel encara *ser* e *nada* na Lógica, não como a filosofia anterior que via no *nada* a pura ausência de determinação, mas como os traços distintivos mínimos que estão implicados no jogo de *identidade* e *diferença*. Os objetos virtuais não são assim, matematicamente falando, puras positivities, mas trazem em sua constituição essa formalização matemática da língua que opera dialeticamente num jogo de identidades e diferenças. Como escreve Hegel:

o mesmo que foi dito anteriormente sobre a imediatidade e a mediação (a última contém uma relação *recíproca*, ou seja, uma *negação*) deve ser dito sobre o ser e o nada, a saber, *que não existe em lugar algum, nem no céu nem na terra, algo que não contenha em si mesmo ambos, o ser e o nada*. Sem dúvida, uma vez que aqui se trata de um algo qualquer e de algo efetivo, assim aquelas determinações não existem mais neles em perfeita inverdade, na qual eles são como ser e nada, mas numa determinação ulterior e são, por exemplo, apreendidos como o *positivo* e o *negativo*, aquele o ser posto, refletido, este o nada posto, refletido; mas o positivo e o negativo contém, como seu fundamento abstrato, um o ser, o outro o nada⁵⁹².

Esse puro jogo de identidade e diferença recombinado sucessivas vezes pode então reconstituir todo o jogo de significações que a língua estabelece em sua forma universal. Essa análise – de Jakobson, mas em seus quadrantes mais gerais também presente em Saussure – que recolhe a pluralidade significativa da língua num puro jogo de *identidade* e *diferença* pressupõe para sua formulação um grande desenvolvimento

⁵⁹¹ Ibid., p.74-75.

⁵⁹² HEGEL, 2011b, p.74. (Werke, 5, p.86)

das relações mercantis e assim da matemática. A língua, nesse sentido, tem desde o começo algo de matemático, mas a possibilidade de ser matematicamente descrita é resultado de um processo de desenvolvimento da matemática que é posterior à língua enquanto tal. Poder-se-ia em termos hegelianos dizer que a língua de começo tem *em-si* a matemática, mas não *para-si*, pois essa determinação consciente só se desenvolverá com a matematização das relações operadas pela forma mercantil. A língua é *em-si* “granular”, “susceptível de descrição quântica”, como diz Jakobson, ainda que não tenha, de princípio, formulado seu funcionamento em termos matemáticos. O problema da quantidade, existente na vida antes da linguagem, reaparece já na língua mais primitiva, onde ele já está articulado por meio das combinações significativas das palavras, mas assim ainda não se chega ao reino das quantidades puras, que é o objeto da matemática capaz de desenvolver teoremas. Enquanto esse desenvolvimento matemático não está pronto, o pensamento – como vimos nos pré-socráticos, por meio de Aristóteles, e da teoria do século XVI, por meio de Foucault – se estrutura em termos de semelhança e dessemelhança e ainda não em termos de identidade e diferença. Está análise do sistema de valor linguístico de base qualitativa vir antes do valor econômico, de base quantitativa, atende à lógica hegeliana da quantidade ser qualidade que se tornou negativa:

Muitas vezes a determinação da quantidade é apresentada antes da qualidade, e isso – como na maior parte dos casos – sem fundamento ulterior. Já foi mostrado que o início se faz com o ser *como tal*, por conseguinte, com o ser qualitativo. A partir da comparação da qualidade com a quantidade torna-se claramente evidente que aquela é a primeira segundo a natureza. Pois a quantidade já é a qualidade que se tornou negativa; a grandeza é a determinidade que não está mais unida com o ser, e sim já é distinta dele, é a qualidade superada, tornada indiferente. Ela encerra a mutabilidade do ser, sem que a questão mesma, o ser, de quem ela é a determinação, seja por ela modificada; em contrapartida, a determinidade qualitativa está unida com seu ser, não ultrapassa nem se encontra no interior do mesmo, mas é sua limitação imediata. A qualidade, por conseguinte, como a determinidade imediata, é a primeira e com ela tem que ser feito o início.⁵⁹³

A partir dessa passagem torna-se talvez mais clara a distinção que se procurava fazer, pois a língua está ligada à miríade de objetos em seu fator *qualitativo*, que os diferencia por seu próprio ser, enquanto o valor mercantil como pura quantidade já se desvinculou do ser e assim o nega em sua determinidade qualitativa. Por isso que nessa tese, ao analisarmos a vida, a linguagem e as primeiras formas de sociabilidade, o

⁵⁹³ HEGEL, 2011b, p.62-63. (Werke, 5, p. 80-81)

essencial é aprender essas formas em sua determinação qualitativa, apontando de modo a demonstrar o contraste, a diferença para as formas do pensamento e da efetividade atuais, que operam, conforme a lógica do capital, de maneira cada vez mais quantitativa.

Retornemos agora à língua considerada antes de sua matematização operacional. Por um lado ela é um *uno*, por outro esse uno só aparece por meio da *multiplicidade* de termos, um dos lados não pode existir sem o outro, eles estão como a vida e os membros (e órgãos) numa relação em que o *uno e o múltiplo são oposições na unidade*. Na comparação com a vida a diferença é que, como já dito, por se tratar fundamentalmente de um sistema baseado no valor, na língua os diferentes termos não têm funções dadas como os órgãos, mas um funcionamento próprio ao interior do jogo que relaciona os sons entre si face aos conceitos entre si. A funcionalização presente na língua difere da funcionalização presente na vida pois os termos não têm simplesmente uma *função* como os órgãos, mas essa *função* mesma nela está novamente *funcionalizada*. Aqui aquilo que faz a mediação está, em sua função de *mediador, novamente mediado*. A função dos termos específicos não é fixa, mas está então em função do restante dos termos, e essa dupla funcionalização é o que propriamente caracteriza um sistema de valor. Aqui se vê em outros termos a diferença do silogismo da vida para o silogismo do espírito, o primeiro recai para dentro de si apenas uma vez, o segundo recai para dentro de si uma segunda vez.

O múltiplo aparece primeiramente como um número restrito de *sílabas* que reunidos em termos isolados a qual chamamos *palavras* têm um sentido determinado, finito. O número dessas palavras é muito superior ao número de sílabas com as quais elas são formadas, mas ainda é um número limitado, restrito. Mas quantas mais palavras se encadeiam numa fala mais essa determinação restritiva do sentido, essa finitude, aparece como superada na maior liberdade combinatória na determinação significativa:

Existe pois na combinação de unidades linguísticas uma escala ascendente de liberdade. Na combinação de traços distintivos em fonemas, a liberdade individual do que fala é nula; o código já estabeleceu todas as possibilidades que podem ser utilizadas na língua em questão. A liberdade de combinar fonemas em palavras está circunscrita; está limitada à situação marginal da criação de palavras. Ao formar frases com palavras, o que fala sofre menor coação. E, finalmente, na combinação de frases em enunciados, cessa a ação das regras coercivas da sintaxe e a liberdade de qualquer indivíduo para criar

novos contextos cresce substancialmente, embora não se deva subestimar o número de enunciados estereotipados.⁵⁹⁴

Aqui se percebe mais uma vez que, como o uno e o múltiplo, a infinitude não é algo de complemento diferente da finitude, mas sim seu *outro necessário*, e que ao se falar de uma automaticamente se coloca a outra. Só por meio das palavras e das significações finitas que elas veiculam é que podemos alcançar a infinitude significativa, pois o que essas palavras determinadas possibilitam falar não está em nada determinado. Finito e infinito nas significações se mostram como complementares, e se vê novamente que não há nada de místico em falar da *infinitude*, pois do mesmo jeito que ela é um dado da vida na reprodução, também é um dado da linguagem na produção de significações novas. Por mais que todas as palavras deste trabalho sejam conhecidas, sua significação nesse encadeamento é algo novo, no qual finito e infinito articulam-se mutuamente.

e) A tradução como possibilidade universal

O fato de a língua ser formada apenas por universais sempre possibilita a tradução do significado de uma fala. Como afirma repetidamente Jakobson “as línguas diferem essencialmente naquilo que devem expressar, e não naquilo que podem expressar”⁵⁹⁵. Isso pois, seguindo formulação de Charles Sanders Peirce, ele afirma que “o significado de um signo linguístico não é mais que sua tradução por outro signo que lhe pode ser substituído, especialmente um signo ‘no qual ele se ache desenvolvido de modo mais completo’”⁵⁹⁶. Jakobson dá então um exemplo que ajuda a capturar a universalidade da afirmação anterior: “o termo ‘solteiro’ pode ser convertido numa designação mais explícita, ‘homem não-casado’, sempre que maior clareza for requerida”⁵⁹⁷. Como a linguagem opera por um sistema de valores é sempre possível por meio de outros significantes exprimir um significado similar, um signo é traduzível por outro ou por outros. Assim, “a verdadeira diferença entre as línguas não reside no

⁵⁹⁴ JAKOBSON, 1969, p.39.

⁵⁹⁵ Ibid.

⁵⁹⁶ PIERCE apud JAKOBSON, 1969, p.64.

⁵⁹⁷ Ibid.

que se possa ou não exprimir, mas no que deve ou não ser expresso pelos que falam”⁵⁹⁸. Cada língua impõe certo número de padrões que devem necessariamente ser utilizados para se expressar, assim no que o alemão marca três gêneros e obriga sua utilização, no português obriga-se a utilização de dois gêneros e no inglês de nenhum. A frase “*The book is on the table*”, que não marca o gênero, é perfeitamente traduzível por “*O livro está em cima da mesa*”, que marca o masculino, ou “*Das Buch liegt auf dem Tisch*”, que marca o neutro. Seu significado sempre pode ser traduzido em outra forma justamente porque toda língua é *pura forma universal*, mas para isso devem-se mobilizar os fatores necessários de cada uma, que é soberana em seu regramento interno. Em relação à possibilidade universal de se traduzir, Jakobson então identifica três maneiras diferentes de interpretar um signo verbal, “ele pode ser traduzido em outros signos da mesma língua, em outra língua, ou em outro sistema de símbolos não verbais”⁵⁹⁹. Em relação à tradução para outras línguas, que aqui nos interessa, ele diz:

no nível da tradução interlingual, não há comumente equivalência completa entre as unidades de código, ao passo que as mensagens podem servir como interpretações adequadas das unidades de código ou mensagens estrangeiras. A palavra portuguesa *queijo* não pode ser inteiramente identificada a seu heterônimo em russo corrente, *syr*, porque o requeijão⁶⁰⁰ é um queijo, mas não um *syr*. Os russos dizem *prinesi syru i tvorogu*, “traga queijo e (sic) requeijão”. Em russo corrente, o alimento feito de coágulo espremido só se chama *syr* se for usado fermento. Mais frequentemente, entretanto, ao traduzir de uma língua para outra, substituem-se mensagens em uma das línguas, não por unidades de códigos separadas, mas por mensagens inteiras de outra língua. Tal tradução é uma forma de discurso indireto: o tradutor recodifica e transmite uma mensagem recebida de outra fonte. Assim a tradução envolve suas mensagens equivalentes em dois códigos diferentes⁶⁰¹

Aqui se vê claramente como o fator qualitativo da significação das palavras influencia na possibilidade universal de tradução. Se as partes tivessem uma relação unívoca com o todo, as diferentes línguas não poderiam existir, antes elas seriam a pura matemática. É nessa diferença de como suas partes se articulam para compor o todo por meio de relações qualitativas que existem as diferentes línguas. A articulação do sentido, como vimos, está dada por meio de relações sintagmáticas e associativas de

⁵⁹⁸ Ibid., p.90.

⁵⁹⁹ Ibid., p.64.

⁶⁰⁰ Nesse exemplo pode surgir uma confusão, porque o requeijão português é um queijo sólido como os outros, enquanto no caso brasileiro ele tornou-se um produto líquido, o que pode fazer o leitor brasileiro perder de vista a identidade (entre queijo e requeijão) a partir da qual Jakobson ilustra sua distinção. Tal exemplo se torna, por outro lado, ainda mais interessante, pois vemos aqui operar aquela espécie de economia linguística apontada por Saussure, que busca tornar significativa qualquer diferença fonética e vice-versa.

⁶⁰¹ Ibid., p.65.

qualidades diversas. Nos dois casos a definição do valor de um termo depende da posição relativa de todos os outros termos com a qual se relaciona na fala *ou na memória*. O reconhecimento de que as palavras são universais e que não se ligam às coisas imediatamente, mas tão somente por meio do sistema de valor, impõe o reconhecimento de que só por meio de outros signos é que determinamos os signos que estão colocados. Um termo significativo remete, para se obter sua significação, infinitamente para outros termos que o significam sem nunca tocar no conteúdo ou objeto “visado”. Esta é uma consequência direta da afirmação de que na língua por todo lado só encontramos universais, como afirma Hegel e confirma-o Saussure ao enfatizar a língua como uma *forma* e não substância. O puro fato de ser uma *forma* implica que ela não remete diretamente para a substância ou conteúdo, mas que, como um *fractal*, repete indefinidamente o mesmo padrão, encontrando sua expressão apenas em outro termo que lhe reinterprete. Não há assim a possibilidade de encontrar a coisa visada em meio à linguagem, mas tão somente uma cadeia infinita de reinterpretações que transmitam um sentido similar.

Do mesmo modo a tradução de uma língua para outra é sempre possível, a inteligibilidade está na *relação* entre o universal de uma língua e seus termos que significam qualitativamente. A pergunta sobre como é possível a tradução deve ser colocada assim: em relação àquele *uno* que é uma língua, qual é combinação de *múltiplos* capaz de produzir uma significação *semelhante* àquela que o conjunto de *múltiplos* de *outra língua expressa* em relação ao seu *uno*? A significação se dá então na relação entre o universal e o jogo dos termos particulares utilizados para expressar o singular ‘visado’. O que importa na tradução de um sistema de universais para o outro então é o *como* o sentido se produz em cada um dos sistemas de valor por meio dos diferentes termos articulados diante do universal da língua. Poderíamos dizer com Hegel que a estrutura do silogismo funciona como base para todas as línguas e a determinação do singular visado está justamente nessa tensão entre universal e particular. De outra maneira diz Jakobson que “o nível cognitivo da linguagem não só admite, mas exige a interpretação por meio de outros códigos, isto é, a tradução. A hipótese de dados cognitivos inefáveis ou intraduzíveis seria uma contradição em termos”⁶⁰². De fato o próprio entendimento pressupõe a capacidade de parafrasear, isto é, de colocar *para-si* em suas próprias palavras, o que foi entendido por meio de outras. Fala-se

⁶⁰² Ibid., p.70.

coloquialmente em “dizer com suas próprias palavras” e isso implica desde já que se reconhece que o mesmo (ou melhor, *similar*) sentido é traduzível por termos diferentes dos utilizados, e ainda que essa capacidade de traduzir é propriamente o que comprova o entendimento. Em uma passagem da *Ciência da Lógica* Hegel compara a lógica com a gramática em suas relações com, respectivamente, as outras ciências e as outras línguas:

No que diz respeito à formação e à relação do indivíduo com a lógica, observo por fim ainda que essa ciência, assim como a gramática, aparece em duas perspectivas diferentes ou valores distintos. Ela é algo de diferente para quem em geral se defronta pela primeira vez com ela e com as ciências e para quem retorna das ciências para ela. Quem começa a conhecer a gramática, encontra nela formas e leis de abstrações secas, regras casuais, em geral um conjunto isolado de determinações que apenas mostram o valor e o significado do que reside com seu sentido imediato; o conhecer conhece neles nada além deles. Quem, ao contrário, domina uma língua e ao mesmo tempo conhece outras línguas em comparação a essa, pode primeiramente sentir o espírito e a cultura de um povo na gramática de sua língua; as mesmas regras e formas possuem a partir de então um valor pleno, vivo. Ele pode conhecer por meio da gramática a expressão do espírito em geral, a lógica⁶⁰³.

Nessa passagem evidencia-se não somente o papel formativo da gramática para a lógica, como já apontamos, mas também a noção de que o “sentir o espírito e a cultura de um povo na gramática de sua língua” depende essencialmente de conhecer “outras línguas em comparação a essa”. Essa capacidade de entender de maneira determinada depende então da *comparação*, o entendimento de algo não se dá por análise desse algo, mas na análise da diferença desse algo para o restante, já que *toda determinação é uma negação*. O que está fora do que se determina é o que possibilita sua interpretação, do mesmo modo que um signo pode ser interpretado pelo outro.

Na citação acima fica expressa a importância da linguagem para Hegel (que permite em sua comparação reinterpretar o lugar da Lógica), o que justificaria – para além de todas as homologias que encontramos em nossa análise – essa extensa comparação com Saussure. No entanto, implica também que conhecer verdadeiramente uma língua é conhecê-la em sua unidade e diferença para outras línguas, o mesmo que para as ciências em relação à Lógica e qualquer significante em relação aos outros significantes. Defendemos aqui que algo similar deve ocorrer em relação à compreensão das teorias, o que justifica a multiplicidade dos autores mobilizados nesse trabalho. Num autor difícil o entendimento de sua obra passa necessariamente por pensar conjuntamente uma série de outras teorias que possibilitam sua (re)interpretação. Cada

⁶⁰³ HEGEL, 2011b, p.37. (Werke, 5, p. 53)

autor aqui apresentado possibilita, como se um comentário fosse, uma diferente expressão daquilo colocado por Hegel de maneira muitas vezes hermética, e por meio de sua *comparação* o adensamento de uma malha significativa que permite determinar melhor o sistema hegeliano. Os pontos mobilizados para esse diálogo com Hegel são de difícil apreensão nas teorias dos autores, mas comumente se colocam de maneira mais apreensível do que no sistema hegeliano, no qual elas se mostram como um uno em que as partes estão suprassumidas. Hegel não tratou da língua como um objeto separado, como fez Saussure, mas como elemento da Lógica que a tudo perpassa ao estruturar o pensamento. No entanto, analisando o que ele expressamente falou sobre a linguagem e também como a mobiliza como fator fundamental em suas análises, revela-se que, em diversos sentidos, seu entendimento da linguagem antecipa muitas das conclusões mais centrais do pai da linguística. Quem conhece a linguística tem, quando se defronta com a Lógica, muito mais facilidade de a reconhecer em seu valor pleno do que quem ainda a capta como um conjunto de “abstrações secas e regras casuais”. Inversamente, trazer a análise saussureana da linguagem para explicar uma ‘parte’ do sistema hegeliano é dar-lhe densidade significativa, é reinterpretar seus momentos possibilitando sua amarração de maneira mais determinada.

f) Como a vida irrompe como Sujeito dentro do jogo morto de significantes

A ideia que Jakobson traz a partir de Pierce ao afirmar que “o significado de um signo linguístico não é mais que sua tradução por outro signo que lhe pode ser substituído”, encontrou formulações análogas em outras teorias. Assim, o filósofo canadense Marshal McLuhan expressou-se similarmente em relação à mídia ao dizer que “o conteúdo de um meio é sempre outro meio”⁶⁰⁴, como o “conteúdo” de uma notícia de rádio pode ser convertido na notícia de um jornal impresso ou televisivo. Quando ele afirma que “o meio é a mensagem” ele aponta para o mesmo núcleo significativo do qual fala Jakobson, de que essa interpretação do conteúdo só se dá pelo meio e que não há qualquer possibilidade de interpretação fora da mediação. Por um

⁶⁰⁴ MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. São Paulo: Cultrix, 1969, p.21.

lado não é possível alcançar o conteúdo diretamente, como vimos com Saussure, e, por outro, ele é sempre (re)interpretável por outro meio.

Lacan também enunciou a ideia de que "um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante"⁶⁰⁵ que seria conversível no inverso, no afirmar de que "um sujeito é aquilo que representa um significante para outro sujeito". Nisso ele parecia chamar a atenção não apenas para a possibilidade infinita de reinterpretação de um significante, de sua tradutibilidade por outros, mas também a vacuidade do sujeito *enquanto* um elemento na cadeia da linguagem. "Sujeito" assim aparece como outro significante que só ganha sua significação pelos predicados que se lhe atribui ou pelo contexto no qual se insere em um discurso. A linguagem aparece como um Outro que determina o sujeito, que o coloca como mais um elo de sua cadeia:

O significante produzindo-se no campo do Outro faz surgir o sujeito de sua significação. Mas ele só funciona como significante *reduzindo* o sujeito em instância a não ser mais do que um significante, *petrificando-o* pelo mesmo movimento com que o chama a funcionar, a falar, como sujeito.⁶⁰⁶

A linguagem coloca tudo o que significa o sujeito como algo morto, como palavras já determinadas pelo social. "Sujeito" é uma palavra, um universal a princípio tão indeterminado como qualquer outro, algo vazio que só adquire significação pelo jogo de valor em que entra na cadeia da linguagem. Como ele diz do "sujeito em sua realidade" que "como tal foracluído no sistema e só entrando sob o modo do *morto* no *jogo dos significantes*, mas tornando-se sujeito verdadeiro à medida que esse jogo dos significantes *vem dar-lhe significação*"⁶⁰⁷. Esse jogo em que um significante sempre remete a outro para obter sua significação coloca justamente a cadeia da linguagem e é, como bem notou Lacan, um jogo morto, no sentido que tudo que entra nele são palavras já existentes, coisas já determinadas como um código sem vida. A afirmação de Jakobson de que a língua pode ser descrita em termos quânticos e mesmo ter sua multiplicidade significativa reduzida a uma cadeia de termos binários está baseada nesse caráter automático da linguagem. Cada língua é assim um intrincado sistema relacional de identidades e diferenças estabelecido no jogo de valor entre os signos linguísticos em que importa a diferença representada pelo som e não o som em si. São as combinações discretas do jogo de unidade e diferença dos dois polos,

⁶⁰⁵ LACAN, 2014a, p.833.

⁶⁰⁶ LACAN, J. *O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a, p. 197.

⁶⁰⁷ LACAN, J. *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b, p. 558.

pensamento e som, que dão forma à linguagem e ao pensamento, permitindo assim não apenas a inteligibilidade entre os indivíduos, mas mesmo o pensar interior de um indivíduo isoladamente. Por esse motivo é que a linguagem, ao mesmo tempo constituindo nosso mais íntimo, é também algo de estranho, um Outro, uma espécie de possessão por esta forma social simbólica que domina nosso corpo, modela nosso comportamento e fala por meio de nós. Como Lacan diz “o Outro é o lugar em que se situa a cadeia do significante que comanda tudo que vai poder presentificar-se do sujeito, é o campo desse vivo onde o sujeito tem que aparecer”⁶⁰⁸. O *discurso* é justamente esta cadeia da linguagem internalizada que nos determina os comportamentos e coloca nosso eu em *função* do que ele estabelece, prescrevendo os comportamentos aceitáveis ou não, mobilizando a culpa e dando a forma de nosso desejo. O *discurso* está para os humanos de certa forma como os algoritmos estão para as máquinas, como uma espécie de rotina prescrita pela ação reificadora da cadeia linguística. Vimos já com Lacan no estágio do espelho que, no entanto, o poder abstrato do sujeito vem antes, como uma espécie de pré-requisito para a aquisição da linguagem. De forma mais ampla expusemos o poder abstrato da vida como *negativo* na análise de Hegel e como ela é a base mais profunda do sujeito.

No puro automatismo da cadeia da linguagem, que só remete a si mesma como ‘jogo morto’ dos significantes, veio a ser o *sujeito*, agora não mais considerado apenas como outro termo dessa cadeia, mas como um elemento dessa cadeia que tem por detrás de si o negativo da vida e que de fato *articula* essa cadeia como *herança* recebida de outros sujeitos. Aqui os termos *finitos*, as palavras já determinadas que formam esse *tesouro*, são animados pela infinitude da vida que penetra dentro da cadeia e lhe possibilita alcançar o *além* da pura repetição. O sujeito aqui além de se expressar por signos linguísticos também percebe por meio dos sentidos e assim ‘visa’ o que ele tenta atingir por meio da língua. Ele tem *em si* e *para si*, antes de penetrar nessa cadeia de repetição, o *desejo*, a falta gerada pelo desprezar do todo, a “inversidade mesma” em relação ao universo e que assim é a *falta que move*, a estrutura primordial. Ocorre que essa falta que é o desejo deve ser simbolizada ao entrar na linguagem, deve significar para si e também para os outros sujeitos que àquele se ligam. Na teoria freudiana essa primeira simbolização – que é a base de todas as outras – adere ao pênis, ao *falo* como espécie de metonímia de todo o sujeito e assim de *todo o movimento* e de todo o poder

⁶⁰⁸ LACAN, 1998a, p. 193-194.

de criar e transformar a efetividade, o *guia* do investimento libidinal. De fato entre as partes que compõe materialmente o corpo masculino essa é uma das de natureza mais complexa, que toma configuração diferente conforme o estado geral inconsciente de excitação, torna-se rígido ou mole, capaz ou incapaz, por algo que é o puro pensar, e justamente no que ele é de mais imprevisível e incontrollável. Representa a cópula sexual, mas também a cópula lógica que diz o que “é”⁶⁰⁹. O pênis assim simboliza como *coisa em si* o que no humano é justamente o imaterial, mostra na materialidade nua a *efetividade do pensar*, de um modo que a vagina ou o clitóris, por sua morfologia, não colocam em evidência. Por um lado em sua *potência* é o símbolo da fertilidade e da vida, que de seu agir depende para a concepção de um novo ser vivo, e, por outro é o aparelho urinário, conjugando assim não só material e abstrato, mas também as funções mais altas com as mais baixas⁶¹⁰. O pensamento de Freud captura bem essa constituição paradoxal e reproduz em si essa dualidade, de que por vezes entendermos o falo como algo concreto (o pênis), por vezes como algo abstrato, difícil de representar. Lacan apenas radicaliza esse dado tornando clara sua *funcionalização*, isto é, tornar claro que ele é uma *função* que *simboliza*:

Fala-se no Outro, dizemos, designando pelo Outro o próprio lugar que evoca o recurso à fala em toda a relação onde ele intervém. Se isto [*es*] fala no Outro, quer o sujeito o ouça ou não com seu ouvido, é porque é ali que o sujeito, por uma *anterioridade* lógica a qualquer despertar do significado, encontra *seu lugar* significante. A descoberta de que ele articula nesse lugar, isto é, no inconsciente, permite-nos apreender à custa de qual divisão (*Spaltung*) ele assim se constituiu. O falo é aqui esclarecido em sua função. Na doutrina freudiana, o falo não é uma fantasia, caso se deva entender por isto um efeito imaginário. Tampouco é, como tal, um objeto (parcial, interno, bom, mau etc.), no que esse termo tende a apreciar a realidade interessada numa relação. E é menos ainda o órgão, pênis ou clitóris, que ele simboliza. E não é sem razão que Freud tomou sua referência no simulacro que ele constituía para os Antigos. Pois o falo é um significante, um significante cuja função na economia intra-subjetiva da análise, levanta talvez o véu daquela que ele mantinha nos mistérios. Pois é o significante

⁶⁰⁹ “Pode-se dizer que o significante é escolhido como sendo o mais saliente do que se pode apreender no real da copulação sexual, e também o mais simbólico no sentido literal (tipográfico) desse termo, visto que ele equivale à cópula lógica. Pode-se dizer também que ele é, pela sua turgidez, a imagem do fluxo vital na medida em que se transmite na geração”. LACAN, 2014a, p. 269.

⁶¹⁰ “A *profundez*a que o espírito tira do interior para fora, mas que só leva até sua *consciência representativa* e ali a larga, como também a *ignorância* de tal consciência sobre o que diz são a mesma conexão do sublime e do ínfimo, que no organismo vivo a natureza exprime ingenuamente, na combinação do órgão de sua maior perfeição - o da geração - com o aparelho urinário. O juízo infinito, como infinito, seria a perfeição da vida compreendendo-se a si mesma. Mas a consciência da vida comporta-se como o urinar, ao permanecer na representação”. HEGEL, 2011a, §346. (Werke, 3, p. 262)

destinado a designar no seu conjunto os efeitos de significado, no que o significante os condiciona por sua presença de significante.⁶¹¹

O sujeito entra na cadeia da linguagem antes mesmo de falar, ele já é falado e desejado antes mesmo de falar e de desejar, já encontra seu lugar ou condição na fala dos outros que colocam *para ele antes mesmo de nascer*, seu significado, ou melhor, a posição que exprime seu *valor* nessa cadeia significante que é a sociedade. O falo como metonímia do sujeito é assim uma expressão clara do imbricamento entre abstração e materialidade. Por outro lado, em sua pureza imaterial do aparelhamento do *desejo* pela linguagem, como puro significante que articula os demais significantes, ele é também o imbricamento do social e do individual, pois mostra sua relação com os outros sujeitos na cadeia, simboliza a posição de como ele deseja e é desejado. O que importa não se trata do pênis como algo material, mas justamente de simbolizar por meio de uma *imagem* aquilo que é o oposto do material, *o desejo*, que, no entanto, penetrou na teoria por meio de considerações acerca da função social e psíquica analisadas a partir da peculiaridade desse órgão masculino.

O falo é assim “o significante privilegiado dessa marca onde a parte do *logos* se une ao acontecimento do desejo”⁶¹², e aqui cabe uma importante ressalva em relação ao pensamento de Lacan. É que nessa passagem acima, bem como em outras, *desejo* se opõe à *necessidade* como *desejo humano* x *instinto animal*, ao mesmo tempo em que *logos* aparece como algo próprio da linguagem. Como ele diz “a fenomenologia que se extrai da experiência analítica pode demonstrar perfeitamente no desejo o caráter paradoxal, desviante, errático, excentrado, e mesmo escandaloso, pelo qual se distingue da necessidade”⁶¹³ e chega mesmo a apontar a psicanálise como “vanguarda do obscurantismo de sempre (...) na negação do fato num ideal de redução teórica e prática do desejo à necessidade”⁶¹⁴. Essa distinção entre desejo e *logos* não se colocaria dessa maneira em Hegel: os dois são para ele essencialmente o mesmo *conceito*. A noção mesma de pulsão como um princípio estaria descartada, pois ela está para Hegel não como um mero princípio pensado que se escolheu arbitrariamente entre outros, mas encontra-se no animal como *intencionalidade* dessa ‘Coisa em si’, esse *em si significante* antes mesmo de operar essa cadeia da fala. Também se deve compreender o nível animal do desejo como já tendo em si a *infinitude* e com ela algum grau de

⁶¹¹ LACAN, 2014a, p.266-267.

⁶¹² Ibid., p.269.

⁶¹³ Ibid., p.267.

⁶¹⁴ Ibid.

consciência de si e *livre arbítrio*, algo diferente da pura necessidade, como expusemos na primeira parte deste trabalho.

Lacan diz ainda que o falo “não pode exercer seu papel a não ser quando velado, isto é, como o próprio signo da latência pela qual é atingido o todo significável, desde o momento em que ele se eleva (*aufgehoben*) à função de significante”⁶¹⁵. Ora, esse objeto de seu desejo que primeiro a criança julga ser posse da sua mãe e que, depois de castrada pelo pai, julga estar nesse, é justamente o que significa o mundo para a criança. Aparece primeiro como sendo de propriedade de um sujeito, depois de outro, e nesse deslocar do objeto do desejo também se desloca o lastro de sua realidade simbólica e constrói a cadeia de significantes que estrutura o primeiro âmbito de relações, aquelas com as pessoas ao redor, sejam elas sua família moderna ou a tribo ancestral. O falo é assim como a psicanálise capta a forma primordial da passagem do desejo animal para o desejo simbolicamente lastreado, e com ele da inscrição na linguagem, e nisso é um deslizar do desejo sob a cadeia de relações sociais em seu entorno. Aqui a cadeia de valores não é apenas a da língua, mas essa como socialmente encarnada no corpo dos indivíduos em sociedade, onde cada sujeito opera como um significante para os outros em uma trama significativa que constitui o próprio espírito como efetividade. O valor que cada sujeito adquire para outro sujeito não é algo dado em si, mas se apresenta como valor por meio dessa cadeia de relações. Nessa passagem que inscreve o desejo na linguagem deve-se compreender todo o peso que a sociedade tem para o indivíduo, toda ligação afetiva, mas também o saciar das necessidades básicas e o desenvolvimento da habilidade cognitiva correspondente ao nível de desenvolvimento social. É nessa amplitude que se deve entender que “o falo é o significante dessa mesma *Aufhebung* que ele inaugura pelo seu desaparecimento”⁶¹⁶. É o significante que no deslocar do desejo projetando-o de um para outro dos humanos no entorno, vai ligando os sujeitos entre si em uma cadeia significativa, e no próprio tecer dessa malha de significações aquilo que era colocado num ponto único (o desejo pela mãe), agora se distribui entre os demais sujeitos da cadeia, que passam a ser significantes para a criança. É por isso que os entes mais próximos jogam um papel tão importante na vida posterior do bebê, eles estabeleceram em suas próprias relações entre e si e com a criança, a cadeia significativa *para ela*, a trama inicial que servirá, de uma maneira ou de outra, como modelo para se entender qualquer outra relação significativa. Nisso o falo mesmo, como

⁶¹⁵ Ibid., p.269.

⁶¹⁶ Ibid.

esse primeiro significante, é recalcado restando em seu lugar a trama significativa a qual ele deu causa. Assim a noção de que “um sujeito é o que representa um significante para outro sujeito” começa a ganhar sua densidade social. O falo não importa como uma coisa, mas como essa *funcionalização* do desejo pela cadeia da linguagem, que assim instaura o sujeito onde havia o *isto*:

É assim que se produz uma condição de complementariedade na instauração do sujeito pelo significante: a qual explica a *Spaltung* [divisão] e o movimento de intervenção onde ela se acaba. A saber: 1. Que o sujeito não designa senão ao barrar tudo o que ele significa, como se nota no fato de ele querer ser amado pelo que é, miragem que não se reduz ao ser denunciada como gramatical (visto que ela abole o discurso). 2. Que aquilo que é vivo desse ser na *ürverdrängt* [deslocamento originário] encontra seu significante ao receber a marca da *Verdrängung* [deslocamento] do falo (pelo que o inconsciente é linguagem).⁶¹⁷

O sujeito é um sujeito barrado, como afirma Lacan, justamente porque o que ele significa só está, como na cadeia do valor linguístico, dado para fora dele. Cada um tem seu papel social e veste suas máscaras conforme a cadeia de relações que estabelece, e não *em si*. Ninguém pode ser amado simplesmente pelo que é, mas o é pelo que *representa* em suas relações, porque seu próprio ser foi por elas constituído. O vivente torna-se significante assim, por essa barra que o divide, e nesse meio de continuidade de relações em cadeia, coloca assim também a descontinuidade. Esta divisão e essa descontinuidade é que dá a razão do desejo, como diz Lacan: “O falo como significante dá a razão do desejo (na acepção em que o termo é empregado como “média e extrema razão” da divisão harmônica). Da mesma maneira é como um algoritmo”⁶¹⁸. Algoritmo⁶¹⁹, aqui completaríamos, não baseado numa aritmética de termos simples, matemáticos, mas como rotina *qualitativamente* designada pela rede de relações, do mesmo modo que o valor linguístico. Esse sentido de algoritmo aqui deve ser entendido como se afirmando que o falo é um interpretante de interpretantes, a primeira base em que o simbólico determina o desejo, como Lacan afirma ao terminar seu escrito “a função do significante fálico converge aqui para sua relação mais profunda: aquela pela

⁶¹⁷ Ibid., p.270.

⁶¹⁸ Ibid.

⁶¹⁹ “1. Mat. Conjunto de regras e operações próprias para se fazer um cálculo. 2. Método ou procedimento geral para se resolver determinado tipo de problema em um número finito de etapas, segundo regras predefinidas e uma série de operações (ger. repetidas) numa ordem estipulada. 3. Restr. Inf. Sequência finita e não ambígua de instruções computáveis que, aplicadas a um conjunto de dados, conduzem à solução de um problema ou permitem realizar certa tarefa. 4. P.ext. Série fixa de tarefas, ações, raciocínios etc. que, realizados passo a passo, levam a determinado resultado pretendido”. *Dicionário Caldas Aulete*. Disponível em <http://www.aulete.com.br/algoritmo#ixzz5BvtoN8Wi>. Acesso em abril de 2018.

qual os Antigos aí encarnavam o *Noûs* e o *λογος* [discurso, fala, razão]”⁶²⁰. O *discurso* está para os humanos de certa forma como os algoritmos estão para as máquinas, como uma espécie de rotina prescrita, com a diferença de se relacionar contraditoriamente com nosso livre arbítrio, com nossa incompletude estrutural que pode gerar *o novo*, algo que é mais que a pura repetição preordenada. Como vimos, desde o princípio a língua já tem em si algo de matemático, e isso equivale a dizer que ela já era algo de determinado, de morto, que precisa ser vivificado pelo negativo vivo do sujeito. Por outro lado, a polissemia da linguagem não matemática faz a indeterminação penetrar na repetição, tornando-a algo para além do puramente determinado. No entanto, ao passo em que a linguagem fala por nós, que ela nos domina como algo que vem de fora e que foi estabelecido por outros, ela é algo da ordem da *repetição*, um tipo de mecanismo (morto, em oposição ao organismo) que nos perpassa e nos determina. As instituições, costumes, formas de ser e de se relacionar com os outros estão dadas no nível do agir, mas só podem tomar esta ou aquela forma dentro do mundo simbólico estabelecido pela linguagem e são assim estruturas de comportamento criadas pelo seu poder castrador, que se reproduzem tendo por suporte os humanos. Feita essa apresentação a partir de Lacan, parece-nos mais fácil retornar à Hegel e analisar a questão a partir de sua teoria. A passagem a Hegel é complicada, pois no ponto em que trata disso na Fenomenologia muitos outros fatores entram em jogo.

Hegel afirma que “o verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade”⁶²¹. Como ele prossegue “sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si mesmo. Embora pareça contraditório conceber o absoluto essencialmente como resultado, um pouco de reflexão basta para dissipar esse semblante de contradição”. Como se percebe Hegel trata do todo, da verdade, da noção de sujeito, do problema do fim e da mediação, tudo conjuntamente. O núcleo dessa análise está, no entanto, antes de qualquer outra coisa, no reconhecimento de que as palavras não designam diretamente as coisas:

O começo, o princípio ou o absoluto - como de início se enuncia imediatamente - são apenas o universal. Se digo: “todos os animais”, essas palavras não podem valer por uma zoologia. Do mesmo modo, as palavras

⁶²⁰ LACAN, 2014a, p. 273.

⁶²¹ HEGEL, 2011a, §20. (Werke, 3, p. 24)

"divino", "absoluto", "eterno" etc. não exprimem o que nelas se contém; - de fato, tais palavras só exprimem a intuição como algo imediato. A passagem - que é mais que uma palavra dessas - contém um *tornar-se Outro* que deve ser retomado, e é uma mediação; mesmo que seja apenas passagem a outra proposição⁶²².

As palavras em si são universais vazios de sentido que só adquirem sua significação plena por meio da mediação, e por isso Hegel completa dizendo que “o que horroriza é essa mediação: como se fazer uso dela fosse abandonar o conhecimento absoluto”⁶²³. O mesmo vale para seu sistema filosófico e para tudo mais, começa-se com palavras, mas essas palavras mesmas são no início termos vazios que só serão plenamente significados ao final, no *resultado*. A mediação assim retroativamente estabelece a significação, como num jogo de valores em que o valor do primeiro termo só pode ser estabelecido após ser colocado o último. Hegel então retorna a esse “horror da mediação” e ao descrevê-la mostra que a mediação é antes de tudo uma capacidade do ser vivo:

Na verdade, esse horror se origina da ignorância a respeito da natureza da mediação e do próprio conhecimento absoluto. Com efeito, a mediação não é outra coisa senão a igualdade-consigo-mesmo semovente, ou a reflexão sobre si mesmo, o momento do Eu para-si-essente, a negatividade pura ou reduzida à sua pura abstração, o *simples vir-a-ser*. O Eu, ou o vir-a-ser em geral - esse mediatizar -, justamente por causa de sua simplicidade, é a imediatez que vem-a-ser, e o imediato mesmo.⁶²⁴

Aqui a cadeia da linguagem não é examinada separadamente em seu caráter de código puramente formal baseado numa espécie de cadeia fechada, em que um termo só remete para outro como o “jogo morto dos significantes”, para usar a expressão de Lacan. Ela é desde o início colocada como parte viva dessa estrutura do sujeito que a produziu, é parte integral do conceito que *é ele mesmo a mediação*. Ao analisarmos o *tempo*, a partir da vida na parte anterior deste trabalho, vimos que ele só faz sentido ser considerado em relação a um ser vivo que mantenha a identidade para si no fluxo dos acontecimentos, ao mesmo tempo em que faça a experiência das diferenças. Ora, a vida é essa “igualdade-consigo-mesmo semovente”, têm em si e para si o *movimento*, o *negativo* que faz a *mediação* entre os diferentes momentos enquanto permanece como igual a si mesma. A linguagem só pode existir como linguagem viva a partir desse *sujeito*, desse mediatizador, e aqui já é possível perceber que os códigos que compõem uma língua, sem ter esse sujeito como sua base, só pode se prestar à repetição. Assim a

⁶²² Ibid. (Werke, 3, p. 24-25)

⁶²³ Ibid. (Werke, 3, p. 25)

⁶²⁴ Ibid., §21. (Werke, 3, p. 25)

pura repetição de códigos, por mais recombinação que for, não pode dar origem a uma consciência de si porque lhe falta esse *negativo*. Isso seria suficiente para mostrar, por exemplo, que uma mera combinação de códigos formados por termos preestabelecidos, como uma linguagem de programação ou máquina de turing, nunca será suficiente para gerar uma consciência de si, ou, como comumente a chamam, uma *singularidade*. É por isso que a seguinte crítica de Lacan, aparentada à que vimos no final do capítulo sobre a percepção, mas proveniente de outro *escrito*, incapaz de atingir Hegel:

A promoção da consciência como essencial ao sujeito, na conseqüência histórica do cogito cartesiano, é para nós a acentuação enganosa da transparência do [Eu] como ato, à custa da opacidade do significante que o determina, e o deslizamento pelo qual o Bewusstsein serve para abranger a confusão do Selbst vem justamente demonstrar, na Fenomenologia do espírito, pelo rigor de Hegel, a razão de seu erro⁶²⁵

Não se trata da parte de Hegel, como quer Lacan, de considerar que a consciência vem antes, mas pelo contrário, de que a primeira forma do suprassensível é a vida, e que ela é imediatamente o Conceito, bem como o fato de que a língua com seus significantes e significados é desdobrar dela. De fato, o corpo é já o significante que expressa a alma como significado, assim o que Hegel faz não é se perder no “esquema percepção consciência” gerando uma opacidade do significante, mas justamente mostrar como a língua pressupõe o vivente que a utiliza. A fala de Lacan de que “o sujeito não designa senão ao barrar tudo o que ele significa” deve então ser entendida também nesse sentido de que o mundo de objetos ao redor do sujeito também é o mundo do sujeito e assim parte *dele mesmo* que é barrada para que ele possa significar. Sujeito e objeto se interpenetram desde a vida e isso é propriamente a base da concepção do *sujeito substância* hegeliano. A relação reflexiva que se coloca entre sujeito e objeto na qual ao mesmo tempo o mundo conforma os sujeitos, mas os sujeitos formam o mundo, permite isolar um do outro apenas por meio das palavras, colocando essa barra típica do analisar próprio ao entendimento. Quando expusemos o problema da percepção e depois a passagem ao entendimento, uma das coisas que se revelou é que essa reflexão entre sujeito e objeto penetra na constituição do entendimento e assim todas as coisas aparecem como um desdobrar desses pares de opostos.

O leitor de Hegel encontra essa dificuldade, o refletir não é considerado esse processo puro do entendimento, mas é também a percepção penetrando nele e assim a

⁶²⁵ LACAN, Jacques. *Subversão do Sujeito e dialética do desejo* in *Escritos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2014b, p. 824.

característica básica do conceito como *Ser-para-si-de-um-outro*. Quando Hegel fala sobre reflexão geralmente está a falar conjuntamente dos dois pontos, a divisão sujeito e objeto e ao mesmo tempo a divisão operada pelo entendimento sobre os entendíveis, já que são, ao fim das contas, a mesma divisão. Disso decorre outra dificuldade, que vêm dessa crítica de Hegel ao pensamento por imagens e do pensamento por oposições. Muitos entendem sua crítica à reflexão como um completo abandono dessa forma de pensar, como se Hegel pensasse que imagens ou o dividir típico do entendimento fossem inúteis. Como apresentamos anteriormente, no entanto, esse poder do dividir é o que Hegel considera o analisar, “o poder mais maravilhoso”. Sua crítica não está voltada a essas formas em si, mas à vinculação a elas que impede o progredir do conceito como pensamento conceitual. Por isso que no prefácio da Fenomenologia ele diz, tratando conjuntamente da reflexão do entendimento e da relação sujeito e objeto (que ao fim, é a mesma coisa), que é “portanto um desconhecer da razão [o que se faz] quando a reflexão é excluída do verdadeiro e não é compreendida como um momento positivo do absoluto”⁶²⁶. O momento positivo daquilo que se encontra separado como algo *dado*, é a própria divisão que aparece nos entendíveis como divisão entre sujeito e objeto. Hegel está afirmando textualmente que a reflexão está incluída no absoluto. Ele continua esse comentário da seguinte maneira:

É a reflexão que faz do verdadeiro um resultado, mas que ao mesmo tempo suprassume essa oposição ao seu vir-a-ser; pois esse vir-a-ser é igualmente simples, e não difere por isso da forma do verdadeiro, [que consiste] em mostrar-se como *simples* no resultado - ou, melhor, que é justamente esse Ser-retornado à simplicidade. Se o embrião é de fato homem *em si*, contudo não o é *para si*. Somente como razão cultivada e desenvolvida - que se fez a si mesma o que é *em si* - é homem para si; só essa é sua efetividade. Porém esse resultado por sua vez é imediatez simples, pois é liberdade consciente-de-si que em si repousa, e que não deixou de lado a oposição e ali a abandonou, mas se reconciliou com ela.⁶²⁷

Para se alcançar o sentido de uma passagem complexa como essa e as seguintes é necessário mobilizar virtualmente tudo que desenvolvemos até aqui sobre a vida e a linguagem, ou seja, sobre o conceito. Hegel parece afirmar que a reflexão é o fundamental e que é ela em seu desdobrar que ao dividir e recombina as oposições gera o verdadeiro, o resultado, mas que esse deve ser apreendido como o movimento (vir-a-ser) que se efetua por meio desse separar. Mas o sujeito é ao mesmo tempo essa diferença consigo mesmo e também a unidade consigo mesmo que se mantém no

⁶²⁶ HEGEL, 2011a, §21. (Werke, 3, p. 25)

⁶²⁷ Ibid. (Werke, 3, p. 25)

tempo, justamente como unidade que mantém firme o que foi separado. Essa unidade do diverso, ou o negativo da vida é assim a simplicidade, que é justamente o verdadeiro também como unidade e não somente como separação. Hegel então apresenta um exemplo, o do embrião que é o homem *em si*, mas não *para si*. Aqui o que se enfatiza primeiro é essa divisão, se separou o conceito de homem em dois polos e só se concede um deles para o embrião, o homem *em si*. O vir a ser em sua simplicidade tem que reconciliar esses polos do conceito em uma unidade, o que ocorre quando a razão cultivada se faz a si mesma nesse homem. A consciência de si se coloca então apenas por meio dessa oposição, mas ela é como unidade dessa oposição, que é o *resultado* e assim o verdadeiro. É por isso que ele diz que “pode exprimir-se também o acima exposto dizendo que ‘a razão é o *agir conforme a um fim*’⁶²⁸ e que “o fim é o imediato, *o-que-está-em-repouso*, o imóvel que é *ele mesmo motor*, e que assim é sujeito”. O ser consciente de si, assim, dividido entre o em si que é sua vida e a consciência de si, tem então o agir conforme a um fim como o agir conforme a si mesmo, e assim reconcilia as partes que estavam separadas. Feitas essas considerações podemos adentrar no parágrafo seguinte do texto da *Fenomenologia*, onde o problema da vida ou do sujeito retornam juntos com o problema da linguagem e da reflexão:

A necessidade de representar o absoluto como *sujeito* serviu-se das proposições: “*Deus é o eterno*” ou “*a ordem moral do mundo*” ou “*o amor*” etc. Em tais proposições, o verdadeiro só é posto como sujeito diretamente, mas não é representado como o movimento do refletir-se em si mesmo. Numa proposição desse tipo se começa pela palavra “*Deus*”. De si, tal palavra é um som sem sentido, um simples nome; só o predicado diz o *que Deus é*. O predicado é sua implementação e seu significado; só nesse fim o começo vazio se torna um saber efetivo. Entretanto é inevitável a questão: por que não se fala apenas do eterno, da ordem moral do mundo etc; ou, como faziam os antigos, dos conceitos puros do ser, do uno etc, daquilo que tem significação, sem acrescentar o som *sem-significação*? Mas é que através dessa palavra se indica justamente que não se põe um ser, ou essência, ou universal em geral, e sim algo refletido em si mesmo: - um

⁶²⁸ E continua o parágrafo, falando do tema que analisamos na primeira parte deste trabalho: “A forma do fim em geral foi levada ao descrédito pela exaltação de uma pretendida natureza acima do pensamento - mal compreendido -, mas sobretudo pela proscricção de toda a finalidade externa. Mas importa notar que - como *Aristóteles* também determina a natureza como um agir conforme a um fim - o fim é o imediato, *o-que-está-em-repouso*, o imóvel que é *ele mesmo motor*, e que assim é *sujeito*. Sua força motriz, tomada abstratamente, é o *ser-para-si* ou a negatividade pura. Portanto, o resultado é somente o mesmo que o começo, porque o *começo é fim*; ou, [por outra], o efetivo só é o mesmo que seu conceito, porque o imediato como fim tem nele mesmo o Si, ou a efetividade pura. O fim implementado, ou o efetivo essente é movimento e vir-a-ser desenvolvido. Ora, essa inquietude é justamente o Si; logo, o Si é igual àquela imediatez e simplicidade do começo, por ser o resultado que a si mesmo retornou. Mas o que retornou a si é o Si, exatamente; e o Si é igualdade e simplicidade, consigo mesmas relacionadas”. Ibid., §22. (Werke, 3, p. 26)

sujeito. Mas isso também é somente uma antecipação. Toma-se o sujeito como um ponto fixo, e nele, como em seu suporte, se penduram os predicados, através de um movimento que pertence a quem tem um saber a seu respeito, mas que não deve ser visto como pertencente àquele ponto mesmo; ora, só por meio desse movimento o conteúdo seria representado como sujeito. Da maneira como esse movimento está constituído, não pode pertencer ao sujeito; mas, na pressuposição daquele ponto fixo, não pode ser constituído de outro modo: só pode ser exterior. Assim, aquela antecipação - de que o absoluto é sujeito - longe de ser a efetividade desse conceito, torna-a até mesmo impossível, já que põe o absoluto como um ponto em repouso; e no entanto, a efetividade do conceito é o automovimento⁶²⁹.

Sujeito é o que se desenvolve permanecendo, no entanto, igual a si, e na modernidade se torna figura agora não apenas *em-si*, mas *para-si*, de uma era em que o mundo se transforma rapidamente e coloca a totalidade como *progresso*. Esse todo deve ser concebido em seu desenvolvimento como *sujeito*, aquilo que se modifica e ao mesmo tempo continua igual a si mesmo. O problema das línguas só significarem por meio do jogo de valor que entre seus termos elas estabelecem vem para o primeiro plano quando Hegel declara que “Deus” sem predicados é um mero som sem sentido. Só com os predicados que se ligam a essa palavra vazia é que ela começa a ser significada. Hegel pergunta então porque não colocar diretamente as determinações de conceito como os antigos faziam, ao invés de ligar eles a essa palavra vazia “Deus”? Sua resposta é que essa necessidade (própria da era atual, em oposição à antiga) de conceber o todo como *sujeito*, como algo refletido nele mesmo, pede esse universal “Deus”. Ele é, no entanto, tomado como ponto fixo ao qual se atribuem os predicados, como se fosse mera coisa da linguagem. Quando Hegel diz acima que “se penduram os predicados, através de um movimento que pertence a quem tem um saber a seu respeito, mas que não deve ser visto como pertencente àquele ponto mesmo” ele está afirmando a noção de conceito como existente na *coisa em si*, como *negativo ou vivo*, e não como movimento existente apenas na cabeça de alguém que meramente atribui o conceito “de fora”. Nesse nível criticado por Hegel, do conceito como mero conceito pensado, o sujeito “Deus” é apenas mais uma palavra da cadeia significante, mais um termo dado que deve sua significação a outros termos e por isso aparece como mais um significante no “jogo morto dos significantes”. O sujeito absoluto como “Deus”, no entanto, não deve ser concebido como ponto fixo que recebe de fora sua significação, ele antes é o todo no desdobrar de sua incompletude estrutural e por isso é *automovimento*. Hegel não está como Saussure lidando apenas com a linguagem, mas sim está

⁶²⁹ Ibid., §23. (Werke, 3, p. 26)

especulativamente ligando os pontos mais distantes do todo. Ele entende o jogo de significação em cadeia da linguagem, mas não para aí e mostra a necessidade da reflexão como momento fundante, mas que deve ser recolocado a partir do nível do Conceito. Está implicado aqui que na era atual (em oposição à antiga) a concepção da totalidade já coloca *para-si* a consideração do sujeito como necessária, mas ainda a concebe num nível *representativo*, isto é, como se fosse a pura cadeia da linguagem em que o conceito não é mais do que o que representa um significante para outro. Neste nível a palavra sujeito continua assim como uma palavra em meio às outras, presa e dependente do ‘jogo morto de significantes’ que lhe significa do exterior, pois assim o sujeito é representado sem a densidade do negativo, enquanto para Hegel:

o sujeito é o significativo por si mesmo e o que se explica a si mesmo. O que ele sente, pensa, faz, realiza, suas propriedades, ações, seu caráter, são ele mesmo; e todo o círculo de seu aparecer espiritual e sensível não possui outro significado que o sujeito, o qual em sua expansão e desdobramento traz apenas a si mesmo.⁶³⁰

O tomar o sujeito como ponto fixo, criticado por Hegel, é o nível típico do pensamento já colocado inteiramente na linguagem, mas ainda como representação e não como conceito. A pura cadeia da linguagem coloca todos os termos no mesmo nível como meros termos, enquanto é necessária uma amarração diferente, que focalize as determinações do conceito como algo colocado como significativo antes do jogo da própria linguagem. Jakobson parece apreender, por caminho bastante diferente, o mesmo problema ao afirmar que sujeito e objeto não estão no mesmo plano da realidade linguística⁶³¹. Hegel então comenta essa dificuldade de tratar o sujeito por conta desses dois modos, o raciocinante (reflexivo) e o especulativo (conceitual):

Uma dificuldade a evitar é a mistura do modo especulativo e do modo raciocinante quando o que se diz do sujeito, ora tem a significação de seu conceito, ora tem apenas a significação de seu predicado ou acidente. Um procedimento estorva o outro, e só conseguirá plasticidade aquela exposição filosófica que excluir rigorosamente a maneira como habitualmente são relacionadas as partes de uma proposição⁶³².

⁶³⁰ HEGEL, 2014, p. 35. (Werke, 13, p. 406)

⁶³¹ “É o sujeito, o único termos independente da oração, que põe em evidência aquilo a que se aplica a mensagem. Qualquer que seja, com efeito, a posição do agente, ele é necessariamente o promovido à dignidade de herói da mensagem logo que assume o papel de sujeito dela (...) Como o colocaram em evidência séculos de minuciosa investigação gramatical e lógica, a predicação é um ato semântico de tal modo diferente de todos os outros que se mister rejeitas o raciocínio forçado que tende a por no mesmo plano sujeito e objeto” JAKOBSON, 1969, p.106-107.

⁶³² HEGEL, 2011a, § 64. (Werke, 3, p. 60)

O nível especulativo deve ligar indissociavelmente as partes mais distantes do conhecimento e assim entender o que é a concepção do sujeito para além de sua configuração como mero elemento da linguagem. A amarração necessária para isso pressupõe o sistema, já que “o que está expresso na representação, que exprime o absoluto como *espírito*, é que o verdadeiro só é efetivo como sistema, ou que a substância é essencialmente sujeito”⁶³³. A noção de sistema filosófico de Hegel é comumente atacada como expressão de um logicismo que supostamente julgaria dar conta da totalidade de maneira abrangente, de modo que não restasse nada fora dele. É entendida por muitos como se Hegel pretendesse esgotar completamente a totalidade, de modo que não restaria nada a ser dito para além desse edifício teórico, um sistema hermeticamente fechado sobre si mesmo coroado pelo “saber absoluto”, que se supõe dizer do ser perfeito, aquele que superou a falta e está totalmente acabado em si mesmo⁶³⁴.

Lendo cuidadosamente a *Fenomenologia* vemos que essas afirmações não correspondem à obra de Hegel, pois, como ele afirma “entre as várias consequências decorrentes do que foi dito, pode-se ressaltar esta: que o saber só é efetivo – e só pode ser exposto – como ciência ou como *sistema*”⁶³⁵. O especulativo necessita ligar as partes mais distantes num todo coerente e articulado e, dessa forma, apresentar o conceito em sua significação mais universal. Do mesmo jeito numa obra ou teoria, as palavras são primeiramente colocadas num sentido imediato que só vai se preenchendo conforme elas se ligam às outras. Esse movimento, que vimos como sendo próprio da cadeia linguística por conta de sua articulação como valor, vai reunindo os múltiplos termos na unidade de um discurso, e assim cada termo não vale mais por si, mas pelas múltiplas relações que entre eles se estabelecem constituindo um todo, que, por sua vez,

⁶³³ Ibid., §25. (Werke, 3, p. 28)

⁶³⁴ Erro que vemos, por exemplo, Lacan cometer ao considerar o saber absoluto esse esgotamento completo, bem como incorrer ainda no erro, também grave, de considerar a consciência de si como sendo a consolidação desse momento, quando ela é, ao contrário, o indicativo de que ainda não se alcançou o saber absoluto: “Crise real em que o imaginário se resolve, para empregarmos nossas categorias, por engendrar uma nova forma simbólica. Essa dialética é convergente e chega à conjuntura definida como saber absoluto. Tal como é deduzida, ela só pode ser a conjunção do simbólico com um real do qual nada mais há a esperar. Que é isso, se não um sujeito consumado em sua identidade consigo mesmo? No que se lê que esse sujeito já é perfeito ali e constitui a hipótese fundamental de todo esse processo. Com efeito, ele é nomeado como sendo seu substrato, e se chama *Selbstbewusstsein*, o ser de si consciente, todo-consciente”. LACAN, 2014b, p. 812.

⁶³⁵ HEGEL, 2011a, §24. (Werke, 3, p. 27)

retroativamente ressignifica as partes. O valor específico daquela palavra em um discurso é dado por todas as outras e isso só já pressupõe que elas signifiquem em um sistema, um todo coerentemente articulado. Em Hegel esse todo longe de ser *impermeável* é marcadamente *poroso*, isto é; não um todo fechado que exclua outras teorias, mas um todo que coerentemente articula os dados mais distantes em si sem exaurir o que possa ser dito deles, dando seu contorno mais amplo. É por isso também que Hegel se nega a tratar de detalhes e miudezas que são estranhas à filosofia⁶³⁶, e por essa generalidade porosa que entendemos que os quadrantes mais gerais da teoria de Saussure estão em conformidade com o geral do sistema, e assim a segunda teoria pode ser mobilizada comparativamente para aprofundar a apreensão de uma *parte* da primeira. Como dissemos, Hegel está tratando do todo e não de um objeto específico como a linguagem, por isso suas obras não estão *condensadas* na análise de um objeto científico, como Saussure se esforça para fazer. A intenção de estabelecer uma área específica do conhecimento como *ciência* no sentido atual, isto é, com um objeto bem definido por exclusão dos outros, é fundamental para outros pensadores grandiosos como Marx, Freud e Durkheim, mas não para Hegel, seu interesse está na *lógica* como o que há de universal no conjunto das ciências.

Na análise das ciências particulares é fácil perceber que elas transbordam de seus campos a princípio bem definidos em direção aos campos epistemológicos de outras ciências, porque elas todas explicam como *particular* esse todo da relação do humano com o mundo, são a coisa particular estudada a partir desse universal da experiência humana. Nesse sentido as ciências em geral podem ser entendidas a partir do prisma da fala de Lacan de que “o sujeito não designa senão ao barrar tudo o que ele significa”, poderíamos assim dizer que “a ciência não designa senão ao barrar tudo o

⁶³⁶ Como no prefácio da *Filosofia do Direito* ele expressamente declara ao criticar Fichte e Platão: “São infinitas as diversas situações que surgem nesta exterioridade durante a aparição da essência, mas não cumpre à filosofia regulá-las. Se o fizesse, misturar-se-ia com assuntos que não lhe pertencem, e pode portanto dispensar-se de dar conselhos sobre eles. Bem podia Platão ter-se dispensado de recomendar às amas que nunca estivessem quietas com as crianças e incessantemente as embalassem nos braços, como Fichte de querer aperfeiçoar o policiamento das identificações a ponto de pretender que se pusesse nos bilhetes de identidade dos suspeitos não apenas os seus sinais, mas também os seus retratos. Em tais declarações não há o menor traço de filosofia, que antes deve despreocupar-se de tão extrema prudência, precisamente porque lhe cumpre mostrar-se liberal para com essa imensa espécie de pormenores. Assim se apresentará imune daquela hostilidade que uma crítica vazia dirige às circunstâncias e às instituições, hostilidade em que a mediocridade quase sempre se compraz porque nela obtém a satisfação de si mesma”. HEGEL, G. W. F, 1997, introdução p. XXXVII. (werke, 7, p. 25)

que ela significa”, pois seu significado mesmo está para fora de seu campo específico, no uno que sustenta o que está nelas como múltiplo, como fragmento. É nesse sentido que dissemos anteriormente nesse capítulo, sobre Lacan e Lévi-Strauss, que eles partem do conhecimento *finito* de suas respectivas áreas e assim acabam estabelecendo a prioridade do significante em relação ao significado, porque não colocam a relação primeiro em sua universalidade lógica, mas a recortam essa universalidade a partir de um campo barrado, que sempre traz algo de instrumentalização, de captura como objeto, em seu bojo.

Por meio da linguagem é mais fácil perceber essa relação no próprio campo da ciência fundada para analisá-la, pois ela é a forma do pensamento e tem essa generalidade em seu próprio elemento. Por isso a análise ‘estrutural’ do valor linguístico em Saussure serviu como modelo para o desenvolvimento de análise científica numa variedade de outros campos sobre o qual ela é aplicada como um ‘método’, o estruturalismo. Talvez por essa proximidade do entendimento da linguagem por Hegel e a linguística saussureana (e não por herança direta, via Marx, como com os ‘críticos da mercadoria’) os ‘estruturalistas’ tenham encontrado no filósofo suábio alguém que antecipava de forma aproximada problemas fundamentais de seu próprio modo de pensar. A universalidade da filosofia hegeliana estende os problemas perceptíveis no campo da linguagem para muito além do campo da linguagem, pois só nesse elemento é que o pensar encontra sua determinação e liberdade. Aqui está a beleza desses universais em sua capacidade de acolher a natureza da coisa:

É ridículo considerar o estar-ligado do pensamento à palavra como uma deficiência que afetaria o pensamento, e é risível ver nisso uma desgraça; embora se tenha o costume de pensar que o inexprimível seja justamente o mais importante, essa opinião, nutrida pela vaidade, não tem o mínimo fundamento; pois o inexprimível, na verdade, é somente algo turvo e confuso, que só ganha clareza quando consegue ter acesso à palavra. É a palavra que dá ao pensamento sua presença mais digna e mais verdadeira. Certamente, também é possível vaguear com palavras, sem saber a coisa. Isso porém não é culpa da palavra, mas somente de um pensamento defeituoso, indeterminado, sem conteúdo. Assim como o pensamento verdadeiro é a coisa, assim também é a palavra, quando empregada por um pensar verdadeiro. Quando a inteligência se preenche com a palavra, acolhe em si mesma a natureza da coisa⁶³⁷.

A linguagem consegue acolher tanto da estrutura da coisa que as palavras podem dizer, por conta da sua estrutura universal, mais do que as pessoas que as usam *visam*

⁶³⁷ HEGEL, 1995a, §462. (Werke, 10, p. 280)

dizer. O conceito de arbitrário, por exemplo, pode parecer no princípio dessa exposição apenas se referir à relação de significado e significante, mas nisso mesmo está contido que esse princípio fundamental se projeta para muito além da linguagem, posto que é estrutura do funcionamento do pensamento em geral e assim do *mundo humano*, que dele é indissociável. Enquanto no nível representativo – e não conceitual – do entendimento da língua, a palavra “arbitrário” parece *representar* coisas muito diferentes, como a arbitrariedade do signo ou o predicado de uma decisão política ou judicial. A princípio as coisas *representadas* são assim muito diferentes, porque aparecem para a consciência que as *representa* como refletidas no objeto, naquilo que supostamente seria *ele mesmo*. Já vimos, no entanto, que o que sabemos de um objeto é o que dele temos na nossa consciência, e não o que ele é em-si. Esse nível representativo do uso da linguagem revela então sua marca de superação incompleta do nível imagético, no qual o que vale por verdade é diretamente a imagem da coisa, sem perceber que essa imagem é a forma universal recortada pelos sentidos e não a coisa mesma. O inteligível não é colocado como relação indissociável entre sujeito e objeto, entre o que entende como *uno* a e *multiplicidade* dos objetos entendidos, mas aparece como objeto exterior supostamente dado, e que a palavra simplesmente *representaria* no interior. Assim “arbitrário” aparece, para o nível representativo do pensar, como mero termo que representa duas coisas que nelas seriam completamente distintas, algo da linguística e algo da política ou do direito. O nível conceitual obriga maior cuidado com a língua e assim a depuração do conceito, que deve ser entendido no puro elemento da inteligibilidade, ou seja, como o universal que é, e não como algo puro do sujeito ou do objeto. A relação das palavras com as coisas não é entendida *representativamente* como ligação de um polo ou de outro, mas como uma espécie de *função* operada pelo jogo de valores que *diz em relação ao sujeito o que é o objeto*. Assim o conceito de ‘arbitrário’ aparece em todo seu caráter inteligível como o ‘mesmo’ na linguística, na política e no direito, porque esse ‘mesmo’ não é uma imagem, nem como palavra que diretamente representaria uma coisa, mas uma palavra que expressa uma modalidade da *relação* entre subjetivo e objetivo, um *balizamento* que só pode se mostrar como pleno de sentido em um *sistema*.

Quando na *Fenomenologia* Hegel trata do direito, ele mostra como ele é uma universalidade vazia, uma casca ou forma exterior que nunca toca o interior, e assim um sujeito de direito é (ou melhor, deveria ser) totalmente idêntico ao outro perante a lei. O sujeito de direito é um particular que oposto ao universal da norma nunca acede ao

singular, de maneira similar ao que as palavras estão diante da língua e da coisa ‘visada’:

a independência pessoal do *direito* é, antes, essa igual confusão universal e dissolução recíproca. Pois o que vigora como essência absoluta é a consciência-de-si como o puro *Uno vazio* da pessoa. Em contraste com essa universalidade vazia, a substância tem a forma da *plenitude* e do *conteúdo*; e agora esse conteúdo é completamente deixado livre e desordenado, já que não está presente o espírito que o subjugava e mantinha coeso em sua unidade. Portanto, em sua *realidade*, *esse* Uno vazio da pessoa é um ser-aí contingente, e um mover e agir carentes-de-essência, que não chegam a consistência alguma (...) o valor positivo consiste em que o efetivo seja o 'Meu' na significação da categoria, como uma vigência *reconhecida e efetiva*. Os dois são o mesmo *universal abstrato*: o conteúdo efetivo ou a *determinidade* do 'Meu' - quer se trate agora de uma posse exterior, ou então da riqueza ou da pobreza interiores do espírito e do caráter - não está contido nessa forma vazia, e não lhe diz respeito. **O conteúdo efetivo pertence, assim, a uma potência própria, que é algo diverso do Universal-formal; [potência] que é o acaso e o arbítrio.** Por isso a consciência do direito experimenta, antes, em sua própria vigência efetiva, a perda de sua realidade, e sua inessencialidade completa; e designar um indivíduo como uma *pessoa* é expressão de desprezo. [grifo meu]⁶³⁸

Aqui está o essencial do problema de forma e conteúdo de uma lei ou decisão política ou judicial, mas também da linguagem. Para a universalidade importa quem é a autoridade competente, os ritos formais etc., e não o conteúdo. Assim uma decisão judicial pode ser considerada válida e ser imposta aos indivíduos se forem seguidas suas condições formais de validade, sua *gramática* que diz se uma *sentença* é possível ou não, independentemente do conteúdo ser verdadeiro. Uma condenação sem provas é possível porque o reconhecimento de uma prova, uma vez seguidos os ritos para sua produção, depende do arbítrio do magistrado que pode entender que no caso há provas. Do mesmo modo uma frase como “a menina matou a lua” é gramaticalmente correta, apesar de não exprimir um conteúdo verdadeiro. O interior da pessoa que profere a *sentença*, sua convicção, pelo contrário, tem o caráter da singularidade e expressa uma decisão conforme seu *arbítrio*. A frase de Lacan de que o “sujeito é o que representa um significante para outro sujeito” aqui pode ser lida da mesma maneira, como puros termos vazios de conteúdo, no qual o “jogo morto dos significantes” aparece como essa cadeia formal. A decisão mesma, que pressupõe a escolha e assim o livre arbítrio, pressupõe então igualmente o negativo vivo que possa decidir, e vemos novamente a necessidade de uma consciência de si para operar o sistema formal estruturado pela cadeia predeterminada, apesar de que devemos agir como se essa decisão não fosse

⁶³⁸ HEGEL, 2011a, §480. (Werke, 3, p. 356-357)

arbitrária, mas condicionada. Esse encadeamento significativo é o da linguagem, mas também o próprio do poder político e jurídico, pois uma ordem proferida por alguém tem por pré-requisito de que esse alguém *deva efetivamente ser considerado por todos os outros como um significante vazio*: não é o Sérgio ou o Luiz, mas o “juiz” ou o “presidente” como *significantes vazios* que na cadeia significativa do direito ou da política, independentemente de sua singularidade, proferem decisões.

g) Da reflexão ao especulativo: concretude e abstração como opostos linguísticos a partir do *Quem pensa Abstratamente?*

Já expusemos anteriormente a consideração de Saussure de que a língua é formada pela união de dois fatores, som e pensamento, que ao se ligarem acabam por se decompor em unidades discretas significativas gerando *uma forma e não uma substância*. Essa oposição em uma unidade, tão central para Saussure, foi, no entanto, pouco compreendida mesmo por seus seguidores, de maneira um tanto quanto similar ao que aconteceu com a dualidade da *forma* mercadoria na obra de Marx. Benveniste em 1963 comentava ainda que essa “parte” do ensinamento de Saussure estava “ainda por examinar”:

Como todos os pensamentos fecundos, a concepção saussuriana da língua trazia conseqüências que não se perceberam logo. Existe, mesmo, uma parte do seu ensinamento que permaneceu meio inerte e improdutiva durante muito tempo. É a parte relativa à língua como sistema de signos e a análise do signo em significante e significado. Havia aí um princípio novo, o da unidade de face dupla. Nestes últimos anos, a noção de signo foi discutida entre os linguistas: até que ponto as duas faces se correspondem, como se mantém ou se dissocia a unidade através da diacronia, etc. Muitos pontos da teoria estão ainda por examinar⁶³⁹.

Esta análise mostra significante e significado como opostos em uma unidade, e a análise da língua deve partir dessa unidade cindida como sua partícula mínima, de modo similar ao que Marx faz para explicar o capital ao partir da mercadoria como *forma* cindida entre valor de uso e valor. Também de maneira similar ao revolucionário alemão, que ao começar a análise da mercadoria adverte que esta é “cheia de sutilezas

⁶³⁹ BENVENISTE, 1978, p. 46.

metafísicas e manhas teológicas”, Saussure enfatiza constantemente na língua o fundamental como um “paradoxo”, algo que escapa à forma tradicional de pensamento. Sobre esse caráter paradoxal da análise de Saussure, Benveniste afirma:

Tese de aparência paradoxal, que ainda hoje pode surpreender. Certos lingüistas censuram a Saussure o comprazer-se em sublinhar paradoxos no funcionamento da linguagem. A linguagem, porém, é realmente o que há de mais paradoxal no mundo, e infelizes daqueles que o não vêem. Quanto mais nos adiantarmos, mais sentiremos esse contraste entre a unicidade como categoria da nossa percepção dos objetos e a dualidade cujo modelo a linguagem impõe à nossa reflexão. Quanto mais penetrarmos no mecanismo da significação, melhor veremos que as coisas não significam em razão do seu *serem-isso* substancial, mas em virtude de traços formais que as distinguem das outras coisas da mesma classe e que nos cumpre destacar⁶⁴⁰.

Como analisamos no capítulo anterior, na verdade a percepção também é dominada pela reflexão entre sujeito e objeto, como percebente e percebido, e isso é o que penetra no entendimento, constituindo-o. Benveniste tem razão, no entanto, quando diz que o modelo da linguagem – esse mesmo que surgiu como desdobrar da percepção – impõe à reflexão a dualidade, algo de puramente relacional, que deve ser mantido firmemente em uma unidade para poder se proceder com a análise. Vimos também, no início desse trabalho, Aristóteles proceder de maneira semelhante ao manter firmes as diferentes perspectivas da passagem da potência ao ato entre semelhante e dessemelhante como *momentos que coexistem*. Analisamos ainda como a teoria de Hegel aborda essa questão de modo mais puro e universal, independentemente do foco em qualquer ‘objeto’ particular, ao identificar essa cisão na unidade como estrutura do próprio entendimento. Os opostos na unidade são o modo do entendimento proceder como *reflexão* que quebra os entendíveis como positivo e negativo, repetindo a unidade cindida entre sujeito e objeto já presente na vida e na percepção como *ser-para-si-de-um-outro*. É por conta dessa base firme que Saussure vai tão longe em sua análise da língua, ele não simplesmente abandona a reflexão, antes a reconhece nos dois opostos que estão em uma unidade, mas não se deixa enganar tendo que optar por um lado da divisão como essencial. Nisso reside seu poder especulativo: manter bem firmes os opostos ao criticar a oposição reflexiva não como mera adição de dois lados que seriam em si separados, mas como unidade indissociável desses elementos opostos, *essente apenas nessa oposição*. Por esse e por outros pontos que aqui expusemos, cremos que Saussure deveria ser considerado um dos mestres da dialética, já que sua estrutura de pensamento constantemente toca em pontos fundamentais do pensamento dialético de

⁶⁴⁰ Ibid., p. 45.

Hegel. Vemos a profundidade dessa relação também em sua consideração da dificuldade de se libertar o pensamento do nível substancial, se libertar de um pensamento-de-coisas:

Unidade e fatos da gramática não se confundiriam se os signos linguísticos fossem constituídos por outra coisa que não as diferenças. Mas a língua no que ela é, de qualquer jeito que nós a abordemos, não encontraremos nada de simples; por todo lado está sempre esse mesmo equilíbrio complexo de termos que se condicionam reciprocamente. Dito de outra maneira, *a língua é uma forma e não uma substância*. Nós não saberíamos bem penetrar nessa verdade, porque todos os erros de nossa terminologia, todas nossas jeitos incorretos de designar as coisas da língua provêm dessa suposição involuntária de que haveria uma substância no fenômeno linguístico⁶⁴¹

Como reafirma Benveniste “Saussure insiste nisso: é só o ponto de vista que cria essa substância. Todos os aspectos da linguagem que temos como dados são o resultado de operações lógicas que praticamos inconscientemente”⁶⁴². A crítica de que há uma “suposição involuntária de que haveria uma substância no fenômeno linguístico”, mas não só nele, é uma das mais importantes trincheiras abertas por Hegel contra o restante das teorias representativas, que insistem em se reportar à materialidade como se pudessem significar por imagens, como que imaginando que se pode pular para fora do nível linguístico. A insistência no fato de que a língua só lida com universais e que assim que aquilo que é visado não pode aceder à palavra significa isso justamente, que a compreensão do fenômeno está numa espécie de *forma*, algo de imaterial, o que Hegel não coloca apenas para a língua, mas para todo o pensamento que é por ela determinado:

O pensamento, portanto, não ultrapassa a si mesmo em sua receptividade e enformação [*Formieren*] da matéria, sua receptividade e sua acomodação a ela permanecem uma modificação de si mesmo, ele não se torna desse modo o seu outro. E o determinar consciente de si pertence de todo modo apenas a ele; ele também não consegue, portanto, em sua relação com o objeto, sair de si mesmo e chegar ao objeto: este permanece, como uma coisa em si, pura e simplesmente além do pensamento.⁶⁴³

O abandono da expectativa de se construir um conhecimento direto das coisas, um conhecimento que supostamente seria ou representaria o próprio objeto, implica no

⁶⁴¹ SAUSSURE, p.169. Em outro ponto Saussure afirma, de maneira semelhante, que: “a linguagem não oferece, em nenhuma das suas manifestações, uma substância, mas somente ações combinadas ou isoladas de forças fisiológicas, psicológicas, mentais; e como apesar disso todas as nossas distinções, toda a nossa terminologia, todas as nossas maneiras de falar são moldadas sobre essa suposição involuntária de uma substância”. SAUSSURE apud BENVENISTE, 1978, p.44.

⁶⁴² BENVENISTE, 1978, p.44.

⁶⁴³ HEGEL, 2011b, p. 23. (Werke, 5, p. 37)

reconhecer dessa lacuna entre a palavra e a coisa e assim do sujeito e objeto, que, se por um lado nunca se tocam, por outro não podem ser considerados separadamente a não ser por meio de uma abstração unilateral. O limite de Saussure, quando comparado à teoria de Hegel, é principalmente o de não levar à radicalidade o resultado de sua análise do fenômeno linguístico como *forma sem substância*, e assim não elevar a totalidade do conhecimento a essa concepção, mantendo a crença no alcançar da substancialidade, para os demais ‘objetos’. No entanto, esse ponto de vista é menos marcado nele do que, por exemplo, expressa Benveniste:

Parece-nos que se deveria estabelecer uma distinção fundamental entre duas ordens de fenômenos: de um lado os dados físicos e biológicos, que apresentam uma natureza "simples" (qualquer que seja a sua complexidade) porque pertencem inteiramente ao campo em que se manifestam, e porque todas as suas estruturas se formam e se diversificam em níveis sucessivamente atingidos na ordem das mesmas relações; e, de outro lado, os fenômenos próprios ao meio interumano, que têm essa característica de não poderem jamais ser tomados como dados simples nem definir-se dentro da ordem da sua própria natureza, mas devem sempre ser recebidos como duplos, pelo fato de que se ligam a outra coisa, qualquer que seja o seu "referente". Um fato de cultura não o é a não ser na medida em que remete a algo diferente⁶⁴⁴.

Ora, a análise da vida – objeto da biologia – se revelou já na primeira parte desse trabalho como uma abstração ou suprassensível que organiza a matéria e que se coloca fundamentalmente como conceito. Não há natureza simples ali, mas uma forma unitária que só existe na oposição entre um termo sensível e um suprassensível; corpo e alma, de modo similar ao que a língua tem na divisão significado e significante, bem como a mercadoria entre valor de uso e valor. Dentro de seu objeto de estudo Saussure alcança o nível mais alto do especulativo, mas sem estender essa forma do saber para outras áreas. Mesmo no esforço de Benveniste acima, de estender essa conclusão para a cultura em geral, vemos como ele passa longe de penetrar no problema da vida, e acaba assim, em relação ao seu campo específico, como a maioria dos marxistas, que veem a dialética como adequada apenas para um objeto específico, a mercadoria.

Em Hegel o saber conceitual é a superação desses níveis imagético e representativo (reflexivo), que respectivamente, sobrepõe e separa. É assim a consciência da vacuidade do objeto e da constituição dúplice da unidade em todos os objetos que a ela se apresente. O especulativo deve justamente superar essas imagens e abstrações unilaterais colocando juntos na cadeia da língua esses aspectos separados

⁶⁴⁴ BENVENISTE, 1978, p.47.

pelo entendimento, e aqui está parte da dificuldade que muitos encontram para compreender Hegel, pois normalmente as pessoas aprendem a pensar e julgar o mundo apenas por meio da forma do juízo. O especulativo, no entanto, como já analisamos na primeira parte desse trabalho, foi caracterizado por Kant como um atuar necessário da razão para compreender os objetos para além de qualquer experiência possível. O entendimento não alcança essa forma especulativa que pressupõe a infinitude da razão, mas antes se contenta com o limitado que é a forma do juízo. De fato Kant já dizia que “podemos (...) reduzir a juízos todas as ações do entendimento, de tal modo que o *entendimento* em geral pode ser representado como uma *faculdade de julgar*. Porque, consoante o que ficou dito, é uma capacidade de pensar”⁶⁴⁵. Pensar na forma do entendimento e julgar por meio da cópula são a mesma coisa – o que, diga-se de passagem, mais uma vez mostra o paralelo que traçamos anteriormente entre o caráter puramente formal da linguagem e do direito –, enquanto a habilidade do especulativo solicita a suspensão do juízo. Hegel expressamente chama a atenção dos leitores para o fato de que “o enunciado, na *forma de um juízo*, não é apropriado para expressar verdades especulativas”⁶⁴⁶ e que assim “a familiaridade com essa circunstância seria apropriada para afastar muitos mal entendidos das verdades especulativas”⁶⁴⁷.

Analisemos isso mais detalhadamente a partir do exemplo fundante da primeira parte da *Ciência da Lógica*. Quando Hegel diz que ao se dizer “*o ser e o nada são um e o mesmo*” – tema inicial da *lógica do ser* – o problema mais comum de interpretação, no nível da representação, é que “o acento é especialmente colocado no *ser um e o mesmo*”, e assim:

O sentido parece ser, por conseguinte, que se nega a diferença que, no entanto, ao mesmo tempo surge mediamente no enunciado; pois ele exprime ambas as determinações, ser e nada, e as contém como distintas. Esse sentido resultaria por si mesmo como unilateral, que aquilo do qual se deve abstrair está, todavia, presente no enunciado e é nomeado. – Na medida em que o enunciado “o ser e o nada é o mesmo” exprime a identidade dessas determinações, mas de fato contém igualmente ambos como distintos, ele se contradiz a si em si mesmo e se dissolve. Se apreendermos isso de modo mais preciso, temos aqui, portanto, posto um enunciado que, considerado mais atentamente, possui o movimento de desaparecer por meio de si mesmo. Mas, com isso ocorre nele mesmo o que deve constituir seu conceito próprio, a saber, o *dever*. O enunciado *contém*, assim, o resultado, ele é esse resultado *em si* mesmo. A circunstância, porém, para a qual aqui tem de ser

⁶⁴⁵ KANT, 2001, p. 129.

⁶⁴⁶ HEGEL, 2011b, p. 80. (Werke, 5, p. 93)

⁶⁴⁷ Ibid., p. 80-81. (Werke, 5, p. 93)

chamada a atenção é a deficiência que o resultado não é ele mesmo *expressado* no enunciado; é uma reflexão exterior que o reconhece nele⁶⁴⁸

Ora, o enunciado de que “*o ser e o nada são um e o mesmo*” configura um *oximoro*, uma formulação que expressa um *paradoxo*, pois para um nível conceitual de utilização da língua deve-se perceber que nessa formulação está expresso que o ser e o nada são diferentes – já que são designados por nomes diferentes – permanecendo *ao mesmo tempo* iguais. O princípio da não contradição e do terceiro excluído não existem aqui onde a contradição aparece como essencial da mensagem, e o princípio da identidade tem que ser imediatamente pensado com o da diferença. Como Hegel diz, ao invés de dois enunciados separados que expressariam uma antinomia aparente (ser e nada como diferentes e como a mesma coisa), o especulativo deve manter os dois lados firmemente unidos gerando assim:

uma unificação que então apenas pode ser expressa como um *inquietação de incompatíveis* ao mesmo tempo, como *um movimento*. A injustiça mais comum contra o conteúdo especulativo é torna-lo unilateral, isto é, ressaltar apenas um dos enunciados nos quais ele pode ser dissolvido. Então não pode ser negado que esse enunciado é afirmado; a indicação é tão correta quanto falsa, pois quando é tomado do especulativo um enunciado, teria ao menos de ser observado e indicado igualmente o outro⁶⁴⁹

Para as verdades especulativas surge essa necessidade de se expressar a contradição, pois a contradição aqui não é um defeito da análise, mas justamente o verdadeiro que é nele mesmo contraditório⁶⁵⁰ e que no enunciado que toma a forma do oximoro encontra sua expressão adequada por meio da língua. A divisão própria do entendimento, que quebra as coisas em duas partes repetindo a divisão sujeito e objeto, pode ser considerada como caso em que a linguagem ajuda, por meio de sua estrutura, a velar essa contradição. A antinomia real se torna difícil de perceber, pois as duas palavras arbitrariamente designadas não mantêm, como significantes, a princípio nenhuma relação entre si, como os sons “quente” e “frio”, que não guardam qualquer

⁶⁴⁸ Ibid., p.80. (Werke, 5, p. 92-93)

⁶⁴⁹ Ibid., p.81. (Werke, 5, p. 93)

⁶⁵⁰ “Se o entendimento mostra que a idéia se contradiz a si mesma, porque, por exemplo, o subjetivo é só subjetivo, e o objetivo é, antes, oposto a ele; que o ser é algo totalmente outro que o conceito, e por conseguinte não se pode fazer sair dele; também que o finito é só finito, e exatamente o contrário do infinito; portanto não lhe é idêntico, e assim por diante, através de todas as determinações; a Lógica mostra antes o contrário, a saber, que o subjetivo que deve ser só subjetivo, o finito que deve ser só finito, o infinito que deve ser só infinito, e assim por diante, não têm verdade alguma; contradizem-se e passam para o seu contrário. Com isso, esse passar e a unidade em que os extremos estão enquanto suprasumidos — como um aparecer ou momentos — revelam-se como sua verdade. HEGEL, 1995a, §214. (Werke, 8, p. 360-361)

relação de similaridade entre si, antes são colocados como se retratassem duas coisas reais exteriores como pau e pedra. No entanto ambos estão indissociavelmente ligados como negativo e positivo, ou seja, no nível do significado dizem respeito a dois polos diferentes da mesma “coisa” imaterial: a *temperatura* como espécie de escala que vai de um extremo a outro, e que coloca frio e quente com opostos necessários. Esse ir de um extremo a outro foi apresentado nas categorias básicas da vida, como uno e múltiplo, infinito e finito, tempo e espaço etc. como sendo indissociáveis entre si, o fundamento de um polo estando no outro. Os *significantes* da língua, no entanto, afastam um e outro como se ambos os termos (por exemplo, quente e frio) fossem suficientes separadamente, como se com as palavras diferentes se tratasse de coisas materialmente diferentes, cada uma existindo por si. Assim, por exemplo, é possível usar a estrutura da língua para abstrair da contradição que é anterior a ela e dizer que o contrário do negativo não seria o positivo, mas o ‘não-negativo’, e que assim o contrário do positivo não é o negativo, mas o ‘não-positivo’. Desse modo a relação de alteridade necessária entre positivo e negativo é escamoteada por uma manobra que se dá no nível superficial da língua, e a aparência de não contradição é salva. A crítica de Hegel à *reflexão* (forma do pensar própria do entendimento) vai nesse sentido fundamental de reconhecer ambos os lados como dizendo respeito à mesma coisa, e que assim tomar um lado como verdadeiro e outro como falso é um erro induzido pela própria estrutura da língua, acostumada a designar imagens e não abstrações. Ela induz a aparência, por exemplo, de que primeiro haveria sujeito e objeto separados, já que no próprio pensamento se parte primeiro dessas palavras que já estão separadas, para apenas posteriormente ligarmos elas por meio da reflexão. O inverso, no entanto, é o verdadeiro: nunca houve um humano criado numa bolha esvaziada ao qual posteriormente pudéssemos por meio da reflexão colocarmos o mundo de objetos. Desde a mais simples forma de vida a divisão entre interior e exterior está implicada, um lado é constitutivo do outro, e apenas a *abstração unilateral* induzida pela própria língua é que pode os *representar* separadamente.

É por isso que Hegel, ciente dessa armadilha do entendimento, afirma na primeira de suas 11 teses anexas à sua tese de doutorado sobre a órbita dos planetas, como já citamos, que “a contradição é o domínio do verdadeiro, a não contradição o

domínio do falso”⁶⁵¹. A não contradição é efeito desse nível do entendimento que separa as coisas em aspectos em si distintos, enquanto o especulativo é o que revela a unidade contraditória anterior desses fatores unilateralmente abstraídos.

Uma dessas oposições do entendimento que nos é relevante analisar aqui e que abre um importante campo para a análise do efeito da língua sobre o entendimento é a que se estabelece entre os termos ‘abstrato’ e ‘concreto’. Ela é comumente utilizada de maneira mistificante, na qual se entende de maneira apressada o abstrato como sendo aquilo que é apenas expressão de erro ou algo que não tenha existência efetiva, enquanto o concreto seria o que tem existência real e assim constitui um objeto científico. É assim que mesmo um gênio como Saussure utiliza a palavra *abstração* com conotação negativa, afirmando repetidamente que seu objeto científico é algo *concreto*, como ao dizer que “os signos linguísticos, por serem essencialmente psíquicos, não são abstrações; as associações ratificadas pelo consentimento coletivo, no qual o conjunto constitui a língua, são realidades que tem seu lugar no cérebro”⁶⁵². Isso é resultado, como já notamos, de que ele alcançou o nível hegeliano de perceber a vacuidade do objeto, mas apenas para a análise da linguagem, continuando a acreditar na solidez dos objetos de outros campos do saber. Não percebe que todo o saber enquanto saber está justamente colocado apenas por meio dessa estrutura da língua, não levando, assim, até o fim sua própria conclusão. A palavra ‘abstração’ aparece então quase como um insulto que deve ser evitado, e, para se garantir que a ciência tenha lastro deve-se enfatizar a ideia de realidade ou de concreto. Desse modo, o enfatizar continua se referenciando no que já era, apenas palavras vazias. A *efetividade* não é pensada como algo que também depende do *abstrato* da vida, da linguagem, da mercadoria, do estado etc., mas é rebaixada a mera expressão da materialidade. Saussure diz que os signos são “entidades concretas desta ciência”⁶⁵³ mesmo tendo declarado que a relação de significante e significado gera “*uma forma e não uma substância*”, ou seja, algo em que não penetra nenhuma materialidade. O fato de Saussure ter percebido claramente que “todos os erros de nossa terminologia, todos nossos jeitos incorretos de designar as coisas da

⁶⁵¹ HEGEL, G. W. F. *Philosophical Dissertation on the Orbits of the Planets*. Graduate Faculty Philosophy Journal, Vol. 12, n. 1 & 2. Disponível em <http://blogs.newschool.edu/graduate-faculty-philosophy-journal/2014/08/05/philosophical-dissertation-on-the-orbits-of-the-planets-1801-preceded-by-the-12-theses-defended-on-august-27-1801-by-g-w-f-hegel/>. Acesso em maio de 2018, p. 276. (Werke, 2, p. 533)

⁶⁵² SAUSSURE, 1968, p.32.

⁶⁵³ Ibid., p.143.

língua provém dessa suposição involuntária de que haveria uma substância no fenômeno linguístico” não o impede de continuar a *representar* o verdadeiro como algo substancial e assim a linguagem como algo concreto, como realidade coisal que se oporia ao abstrato inefetivo. Esse lapso mostra a validade de sua afirmação dessa busca inconsciente, por parte da consciência, de uma representação que emule o substancial. A consciência se preenche de objetos, eles em sua materialidade parecem ser o essencial, e assim a própria noção de verdade, que em si independe da materialidade, tem de ser retratada como *coisa*. A noção de *abstração real* que permitiria melhor designar essa *efetividade simbólica* sem querer representá-la como se coisa fosse, parece não ser conhecida por Saussure.

Antes de entrarmos na formulação hegeliana da noção de abstrato e concreto no texto *Quem pensa abstratamente?* devemos insistir um pouco mais na forte conexão existente entre aquilo que Saussure chama de ‘princípio da arbitrariedade do signo linguístico’ e o idealismo objetivo de Hegel. Talvez a melhor forma de se compreender o que está implicado aí e que coloca, nesse ponto, Saussure mais próximo de Hegel que dos linguistas posteriores, seja analisar as críticas que esses fizeram ao princípio da arbitrariedade. Tanto Jakobson quanto Benveniste, por exemplo, repudiam o cânone da teoria de Saussure – de que a relação entre significado e significante seja arbitrária – ainda que de modos diferentes.

A crítica do linguista russo vai ao sentido de estabelecer, a partir de Peirce e principalmente Whorf, que a língua funciona de maneira algébrica (como, aliás, já a definia Saussure), tendo sua estrutura a forma de um diagrama que se imporia como necessidade à toda a língua e assim “os constituintes incontestavelmente diagramáticos do sistema de símbolos verbais são universalmente impostos ao vocabulário”⁶⁵⁴, o que, para ele, implicaria que “o ‘sistema de diagramatização’ de um lado evidente e obrigatório em toda a estrutura sintática e morfológica da linguagem, de outro lado latente e virtual no seu aspecto lexical, arruína o dogma saussureano do arbitrário”⁶⁵⁵. O

⁶⁵⁴ “Whorf, chamando a atenção para a “natureza algébrica da linguagem”, soube abstrair das frases individuais os “desenhos da estrutura da frase”, e sustentou que “o aspecto de estruturação (*patternment*) da linguagem domina e governa sempre seu aspecto de *lexation* ou de nominação”. Assim, acontece que os constituintes incontestavelmente diagramáticos do sistema de símbolos verbais são universalmente impostos ao vocabulário” JAKOBSON, 1969, p.110.

⁶⁵⁵ “Atribuindo condição de postulado a dois caracteres primordiais da língua – o arbitrário do signo e o caráter linear do significante -, Saussure conferia a ambos uma importância

que Jakobson está afirmando, no entanto, não parece atingir a formulação de Saussure, porque, como ele mesmo diz, em relação ao ‘aspecto lexical’ o ‘sistema de diagramação’ não é evidente e obrigatório, mas “latente e virtual”. Ou seja, ainda que a inferência de uma estrutura de diagrama seja verdadeira e possibilite a decomposição matemática dos ‘átomos’ significativos da língua, isso não significa que essa estrutura matemática da língua imponha como necessária uma imagem acústica determinada para cada ideia a ser representada. ‘Cadeira’, ‘chair’, ‘chaise’, ‘Stuhl’, representam a mesma ideia de algo em que podemos sentar, mas o motivo que levou a ser chamado dessa maneira determinada em cada língua não é necessário, mas *arbitrário*. Essa *arbitrariedade*, no entanto, não significa para Saussure que em relação ao conjunto de uma dada língua, em seu interior, as palavras diferentes não sejam *relativamente motivadas* entre si⁶⁵⁶. É assim, por exemplo, que vemos uma relação entre as palavras ‘cadeira’, ‘cadeirante’ e ‘descadeirado’, relação que está compreendida como *motivação relativa* dentro da linguística saussureana. A arbitrariedade tem o sentido geral de que uma ideia não precisa estar relacionada por nenhuma identidade com o som que a expressa, mas isso não significa que, olhando-se por dentro de uma língua, as palavras não tenham relações umas com as outras. É assim que os exemplos de Jakobson que deveriam refutar a “arbitrariedade do signo” se mostram já dentro da compreensão saussureana, como quando ele diz:

igualmente fundamental. Ele estava cômico de que, se fossem verdadeiras, essas leis teriam “consequências incalculáveis” e determinariam “todo o mecanismo da língua”. Todavia, o ‘sistema de diagramatização’ de um lado evidente e obrigatório em toda a estrutura sintática e morfológica da linguagem, de outro lado latente e virtual no seu aspecto lexical, arruína o dogma saussureano do arbitrário, enquanto o segundo destes dois ‘princípios gerais’ – o caráter linear do significante – ficou abalado pela dissociação dos fonemas em traços distintos. Uma vez abolidos esses dois princípios de base, seus corolários, por sua vez, exigem uma revisão”. Ibid., p.116. O fato dos fonemas serem dissociados em traços distintos também, não parece implicar que a linearidade do significante em relação à fala esteja abalada, na realidade essa compreensão dos fonemas como traços diferenciais constitui um dos pilares do pensamento saussureano.

⁶⁵⁶ “O princípio fundamental da arbitrariedade do signo não impede distinguir, em cada língua, o que é radicalmente arbitrário, vale dizer, imotivado, daquilo que só o é relativamente. Apenas uma parte dos signos é absolutamente arbitrária; em outras, intervém um fenômeno que permite reconhecer graus no arbitrário sem suprimi-lo: o signo pode ser relativamente motivado. Assim, vinte é imotivado, mas dezenove não o é no mesmo grau, porque evoca os termos dos quais se compõe e outras que lhe estão associados, por exemplo, dez, nove, vinte e nove, dezoito, se tenta etc.; tomados separadamente, dez e nove estão nas mesmas condições que vinte, mas dezenove apresenta um caso de motivação relativa. O mesmo acontece com pereira, que lembra a palavra simples pera e cujo sufixo -eira faz pensar em cerejeira, macieira etc.; nada de semelhante ocorre com freixo, eucalipto etc”. SAUSSURE, 1968, p. 180-181.

Em francês, *ennemi*, conforme o diz Saussure, “não está motivado por nada” e no entanto, em face da expressão *ami* e *ennemi*, um francês não pode ficar insensível à afinidade entre as duas palavras que rimam. *Father*, *mother* e *brother* não se dividem em raiz e sufixo; todavia a identidade de sonoridade destes termos de parentesco – na segunda sílaba – é sentida como uma espécie de alusão fonológica à sua proximidade semântica. Em inglês, não existe nenhuma regra sincrônica que governe a conexão etimológica entre – *ten*, –*teen* (sufixo dos numerais entre treze e dezenove) e –*ty* (sufixo de dezena), assim como entre *three* (três), *thirty* (trinta) e *third* (terceiro) ou entre *two* (dois), *twelve* (doze), *twenty* (vinte), *twi-* (o prefixo *bi-*) e *twin* (gêmeos), mas permanece uma relação paradigmática evidente, que continua a reunir estas formas em séries cerradas. Por mais opaco que seja o vocabulário *eleven* (onze), uma ligeira conexão com a forma sonora de *twelve* (doze), sustentada pela posição imediatamente vizinha dos dois algarismos, pode, apesar de tudo, ser percebida⁶⁵⁷

O fato das palavras terem “uma ligeira conexão” com suas respectivas formas sonoras não escapa em nada ao princípio da arbitrariedade, se entendermos que no interior das línguas os termos devem guardar certa relação entre si, por conta de sua motivação relativa. Nem o fato do plural, nas línguas pesquisadas, ser marcado geralmente por um acréscimo e nunca por um decréscimo de sons⁶⁵⁸, faz desmoronar o princípio da arbitrariedade, antes resultam numa motivação interna à língua, já concebida na teoria criticada. Só se tomando a concepção de Saussure de maneira superficial, se entenderia que essas críticas tem condão de refutá-la, e aqui importa ver como esse princípio da arbitrariedade fala de algo que Hegel tornou também central em sua teoria. A crítica feita por Benveniste, mais radical, nos leva mais longe na compreensão de seu limite e assim da importância de manter a formulação saussureana. Jakobson parece com ela não concordar, porque o aspecto que é essencial para Benveniste é simplesmente deixado de lado quando o primeiro fala do ponto de vista do segundo, ressaltando aquilo de sua teoria mais se aproxima de sua própria crítica ao pai da linguística:

No seu artigo muito oportuno, “Natureza do Signo Linguístico”, E. Benveniste colocou em relevo o fato de importância crucial de que somente

⁶⁵⁷ JAKOBSON, 1969, p.110-111.

⁶⁵⁸ “Existem línguas nas quais as formas do plural se distinguem da do singular pela adição de um morfema, enquanto, segundo Greenberg, não existe língua alguma onde esta relação seja inversa e onde, por oposição à forma do singular, as do plural sejam inteiramente desprovidas de tal morfema adicional. O significante do plural tende a responder à significação de um aumento numérico por um acréscimo na longura da forma”. (Ibid., p. 108). E “Quando se recenseiam os diversos procedimentos históricos que não cessaram de reconstituir, nas diferentes línguas eslavas, o diagrama: formas mais longas no plural/formas mais breves no singular, é-se atraído pelos numerosos fatos da experiência linguística do mesmo gênero que elas e que contradizem a tese saussureana de que “o significante, na sua estrutura fônica, não tem nada que lembre nem o valor nem o significado do signo” Ibid., p.109.

ao olhar do observador desligado, estranho, é que o liame entre significante e significado constitui uma simples contingência, pois para quem utiliza a mesma língua materna, tal relação se torna uma necessidade.⁶⁵⁹

A crítica assim é a mesma feita por Jakobson, que se revelou suficientemente antecipada na análise de Saussure. Esse ponto da crítica, que recai no tema saussureano do relativamente arbitrário/motivado, como dissemos não constitui o núcleo do dissenso de Benveniste⁶⁶⁰ com seu antecessor. Seu ponto central de crítica à arbitrariedade, nas palavras do próprio linguista sírio, é o de que:

Saussure toma o signo linguístico como constituído por um significante e um significado. Ora - isto é essencial - ele entende por "significado" o conceito. Declara literalmente, que "o signo lingüístico une não uma coisa e um nome, mas um conceito e uma imagem acústica". Garante, logo depois, que a natureza do signo é arbitrária porque não tem com o significado "nenhuma ligação natural na realidade". Está claro que o raciocínio é falseado pelo recurso inconsciente e sub-reptício a um terceiro termo, que não estava compreendido na definição inicial. Esse terceiro termo é a própria coisa, a realidade. Saussure cansou-se de dizer que a idéia de "*soeur*" não está ligada ao significante *s-ö-r*, porém não pensa menos na realidade da noção. Quando fala da diferença entre *b-ö-f* e *o-k-s*, refere-se, contra a vontade, ao fato de que esses dois termos se aplicam à mesma realidade. Eis, pois, a *coisa*, a princípio expressamente excluída da definição do signo, e que nela se introduz por um desvio e aí instala para sempre a contradição. De fato, se se estabelece em princípio - e com razão - que a língua é forma, não substância, é preciso admitir - e Saussure o afirmou claramente que a lingüística é ciência das formas exclusivamente. Tanto mais imperiosa é então a necessidade de deixar a "substância" irmã ou boi fora da compreensão do signo. Ora, é somente se se pensa no animal "boi" na sua particularidade concreta e "substancial" que se tem base para julgar "arbitrária" a relação entre *boi* de um lado, *oks* do outro, com uma mesma realidade. Há, pois, contradição entre a maneira como Saussure define o lingüístico e a natureza fundamental que lhe atribui⁶⁶¹

⁶⁵⁹ Ibid., p. 103.

⁶⁶⁰ Aqui iremos tratar da crítica de Benveniste que, em seu erro, nos é produtiva para a explicação da concepção hegeliana. Críticas menos compromissadas, em que facilmente se percebe o erro - como a seguinte em que se toma o termo "signo linguístico" como "arbitrário" sem se explicar que isso se refere à relação do significante e significado - serão deixadas de lado: "Decidir que o signo lingüístico é arbitrário porque o mesmo animal se chama *boi* num país, *Ochs*, noutra, equivale a dizer que a noção do luto é "arbitrária" porque tem por símbolo o preto na Europa, o branco na China. Arbitrária, sim, mas somente sob o olhar impassível de Sirius ou para aquele que se limita a comprovar, de fora, a ligação estabelecida entre uma realidade objetiva e um comportamento humano e se condena, assim, a não ver aí senão contingência". Benveniste, p. 55. Aqui não é a noção de luto que seria, segundo Saussure, arbitrária, mas a ligação do som 'luto' com a ideia de sofrimento pela perda de alguém. Do mesmo modo a possibilidade de uma cultura usar branco e outra preto para mostrar tal sofrimento, mostra que a escolha de uma determinada cor para representar este determinado tipo de sofrimento é sim, arbitrária.

⁶⁶¹ BENVENISTE, 1978, p. 54-55.

Benveniste entende então que foi um raciocínio falso, do qual teria sido acometido Saussure, que primeiro definia o signo linguístico como ligação de um conceito (significado) a uma imagem acústica (significante), para depois supostamente trazer, de maneira inconsciente, um ‘terceiro elemento’: a ‘realidade’ ou ‘coisa’ para a análise. Para Benveniste, “na realidade Saussure pensa sempre, embora fale de "idéia", na representação do objeto real e no caráter evidentemente não necessário, imotivado, do elo que une o signo à coisa significada”⁶⁶². Esse suposto erro é curiosamente muito similar ao que há de central no pensamento hegeliano: como já apresentamos, para Hegel a unidade da consciência é mesmo cindida entre consciência de si e consciência: ambas sendo interiores à consciência, uma é a intuição de si mesmo, a outra é todas as coisas exteriores, que só nos aparecem por meio da consciência. O problema saussureano se formula da mesma maneira, *significante e significado são ambos interiores à consciência*, e não, como pareceria, um interior e outro exterior. É pelo mesmo motivo que Saussure insiste repetidamente, como o próprio Benveniste percebe sem compreender, que "o signo linguístico une não uma coisa e um nome, mas um conceito e uma imagem acústica". Tanto o conceito *inteligível* quanto a imagem *percebidas* são interiores, ainda que a percepção seja *de* algo exterior, não é possível atingir diretamente com o pensamento as coisas exteriores. Do mesmo jeito as coisas que aparecem à consciência (em oposição à consciência de si) já são o que nossa consciência delas captou, e não a realidade mesma.

Na teoria Saussure há então, no interior, as duas faces do signo, e não se capturaria, com o *sentido* que o signo possibilita, a *substância* ou *coisa real*, mas tão somente a *forma*. Como vimos com Aristóteles, a percepção mesma “recorta formas sem a matéria”. Se por vezes a obra oral do genebrino é vacilante na utilização do vocabulário, no geral seu sentido continua claro, ele repudia reiteradamente a crença de que poderíamos alcançar diretamente a realidade em si. Diferentemente de Saussure, o linguista sírio entende que a relação entre significante e significado dentro do signo é necessária e não arbitrária, e que a arbitrariedade existe apenas entre a totalidade do signo e o objeto exterior⁶⁶³, pois como ele afirma:

⁶⁶² Ibid., p. 58.

⁶⁶³ “Não é entre o significante e o significado que a relação ao mesmo tempo se modifica e permanece imutável, é entre o signo e o objeto; é, em outras palavras, a motivação objetiva da designação, submetida, como tal, à ação de diversos fatores históricos. O que Saussure demonstra permanece verdadeiro, mas a respeito da significação, não do signo”. Ibid.

Um dos componentes do signo, a imagem acústica, constitui o seu significante; a outra, o conceito, é o seu significado. Entre o significante e o significado, o laço não é arbitrário; pelo contrário, é necessário. O conceito ("significado") "boi" é forçosamente idêntico na minha consciência ao conjunto fônico ("significante") boi. Como poderia ser diferente? Juntos os dois foram impressos no meu espírito; juntos evocam-se mutuamente em qualquer circunstância. Há entre os dois uma simbiose tão estreita que o conceito "boi" é como que a alma da imagem acústica boi⁶⁶⁴.

Olhada a partir da teoria hegeliana, essa crítica de Benveniste seria na realidade o recair do nível do conceito para o nível da representação. Que o significante e o significado estão ligados numa unidade *imediata* não há dúvidas para Saussure, mas ele não deixa de ver que essa unidade é cindida em dois termos opostos, e assim mantém essa oposição firme, enquanto Benveniste a afrouxa ao enfatizar a unidade. Ele transforma a *dualidade* que Saussure compreendia como representando, *no interior*, os próprios interior e o exterior, numa unidade interior que teria sua verdadeira oposição na coisa real externa. Como ele afirma, “o arbitrário só existe aqui em relação com o fenômeno ou o objeto *material* e não intervém na constituição própria do signo”⁶⁶⁵. A ênfase de Saussure era de justamente mostrar que é impossível sequer falarmos da *coisa em si*, ou referenciar nossa análise nela, de maneira que ao invés do objeto real ele dizia de ‘conceito’ ou mesmo ‘ideia’. Benveniste parece não ter percebido bem as implicações disso, porque mesmo continuamente reafirmando que a língua não tem substância, mas apenas forma, ele recai na busca de uma substancialidade ao querer lastrear sua teoria não no conceito ou ideia de uma coisa, mas diretamente na coisa em si, como se pudesse saltar para fora dos universais da linguagem e amarrar diretamente a matéria em seu conhecimento. Benveniste assim se coloca de forma parecida à que criticamos, em Lévi-Strauss e Lacan, ao dizer que:

Para o falante há, entre a língua e a realidade, adequação completa: o signo encobre e comanda a realidade; ele é essa realidade (nomen Ômen, tabus de palavra, poder mágico do verbo, etc). Na verdade, o prisma do sujeito e o do lingüista são tão diferentes a esse respeito que a afirmação do lingüista quanto ao arbitrário das designações não refuta o sentimento contrário do falante. Seja como for, porém, a natureza do signo lingüístico não tem nada que ver com isso, se o definimos como o fez Saussure, pois o próprio dessa definição consiste precisamente em não encarar senão a relação do significante com o significado. O domínio do arbitrário fica assim relegado para fora da compreensão do signo lingüístico⁶⁶⁶.

⁶⁶⁴ Ibid., p. 55-56.

⁶⁶⁵ Ibid., p. 57.

⁶⁶⁶ Ibid.

O falante pode até não saber, mas ele não pode encontrar a realidade diretamente, e sim apenas por *meio* de sua consciência. O procedimento de alternar pontos de vista entre o falante e o linguista em nada ajuda a resolver essa contradição fundamental, mas tão somente a escamoteá-la. Quando Benveniste diz que “o signo encobre e comanda a realidade” ele está como Lacan e Lévi-Strauss *visando* afirmar que o simbólico é efetivo, mas do jeito que eles afirmam não dizem apenas isso, pois acabam por pressupor, *contrario sensu*, que a ‘realidade’ é categoria funcional como tal, isso é, sem ser mediada pela consciência. Julgam assim, talvez de maneira inconsciente, que a divisão central da qual se deve partir é entre o interior e o exterior *real*, mas não *como interior e exterior que já estão representados no interior da consciência*. Recai assim do nível do conceito, da pura inteligibilidade da relação entre sujeito e objeto, para o nível da representação que recoloca o problema no nível da *substância, e não da forma*. Aqui, no entanto, deve-se colocar a seguinte “advertência” à crítica da representação, ainda que elas forneçam apenas “o que flutua na superfície da época”, pois como afirma Silvio Rosa:

De uma parte, a figura sistêmica da cientificidade está para o agregado da paracientificidade, assim como as dificuldades da apreensão conceitual estão para as facilidades em que se emoldura o registro da representação: expor as primeiras equivale a encontrar, em certo sentido, as condições para levar a efeito uma travessia crítica das segundas. Mas de outra parte, isso significa que a crítica do registro representativo, mesmo quando coextensivo à esfera das ciências particulares, não autoriza a encetar, pura e simplesmente, uma desqualificação destas últimas. Ao contrário, não somente é preciso pressupor a particularidade científica, como ainda é imprescindível, ao saber filosófico, não se substituir a ela.”⁶⁶⁷

É preciso compreender que o nível representativo, que cuida das ciências particulares e assim do que é finito, não tem seu conteúdo colocado como *falso* por não se colocar no nível do conceito. Isso seria o contrário do procedimento hegeliano, que não procede dividindo entre verdadeiro e falso. As representações científicas, ainda que sejam forjadas isolando partes que deveria ser tratadas em conjunto, funcionam, isto é, não se impede sua efetividade por conta da falta de totalização. É como já vimos com o analisar, que procede quebrando tudo em pedaços, possibilitando recompor as relações de uma nova forma, ainda que operando sob aspectos parciais da realidade. Apresentadas estas críticas feitas pelos linguistas ao princípio da arbitrariedade do signo

⁶⁶⁷ ROSA FILHO, Sílvio. *Eclipse da Moral. Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo*. São Paulo: Barcarolla, 2009. p. 80

linguístico, bem como a “advertência” acima, retornemos a Hegel para indicar em sua teoria a convergência com Saussure.

Há um pequeno artigo – um artigo de jornal com apenas 06 páginas – escrito por Hegel provavelmente em 1807⁶⁶⁸, ou seja, logo depois de escrever a *Fenomenologia do Espírito*, que deveria ser lido por todos que consideram Hegel um idealista, de forma a começar a entender em que sentido essa imputação é verdadeira e em que sentido é falsa. Seu título é *Quem Pensa Abstratamente?* e, ao apresentar o argumento de maneira muito mais simples e explícita do que em suas grandes obras, ajuda a retirar a aparência de misticismo de sua teoria. O Hegel que emerge do texto é um crítico do que ele mesmo chama de *pensamento abstrato*, como ele mesmo diz logo na primeira frase “Pensar? Abstrato? – *Sauve qui peut!*”. O núcleo do argumento que desenvolve esta crítica do que ele considera “pensar abstratamente” é dado a partir de exemplos assustadoramente atuais:

Um assassino é conduzido ao local de execução. Para o povo em geral trata-se somente de um criminoso e nada mais. Algumas damas comentam talvez que ele é um homem forte, belo, interessante. O povo reage com repulsa: ‘o quê?’ ‘um assassino belo’ ‘Como se pode pensar tão equivocadamente a ponto de chamar um assassino de belo?’ ‘vocês não são melhores do que ele!’ O padre, que conhece bem a razão das coisas e os corações, acrescenta talvez, que isto é um sinal da corrupção dos costumes que permeia as classes superiores. Uma pessoa que realmente conheça o ser humano (*Menschkenner*) traça o caminho de formação do criminoso: ele encontrará na história do criminoso uma educação deficiente; péssimas relações familiares entre seu pai e sua mãe; alguma punição monstruosa (*ungeheure Härte*) após um leve delito, que deixa esse homem amargurado com a ordem civil; uma primeira reação desta ordem contra ele, excluindo-o da sociedade e possibilitando-lhe a partir daí a sobrevivência somente através do crime. Provavelmente existem pessoas que ao ouvirem tais coisas dirão: este quer isentar o criminoso de sua culpa! Eu me lembro bem ter ouvido, quando era jovem, um prefeito reclamando que os escritores estavam passando dos limites, pois procuravam destruir totalmente o cristianismo e a honradez (*Rechtschaffenheit*). Segundo o prefeito, um deles teria escrito uma apologia do suicídio; horrível, horrível demais! Algumas perguntas mais e descobriu-se que se tratava dos Sofrimentos de Werther. Pensar abstratamente significa isso: ver no assassino somente o fato abstrato que ele é um assassino e através desta simples qualidade anular (*vertilgen*) toda a essência humana ainda remanescente nele.⁶⁶⁹

Este primeiro exemplo é uma crítica direta não apenas dos reacionários que rebaixam os homens a um mero adjetivo, mas também àqueles que julgam Hegel um

⁶⁶⁸ FEITOSA, Charles. *O Flerte do Filósofo (o Ensaio Quem pensa abstratamente?)* in *Síntese Nova Fase*, vol. 22, n. 69, 1995, p. 226.

⁶⁶⁹ HEGEL, G. W. F. *Quem pensa abstratamente?* in *Síntese Nova Fase*, vol. 22, n. 69, 1995b, p. 237. (Werke, 2, 577-578)

idealista, entendendo esse termo no sentido mais superficial. A palavra “assassino” torna-se uma espécie de marca abstrata que permite reduzir todo o ser humano com suas múltiplas características, uma espécie de rótulo que impede a consideração de qualquer outra determinação. Poderíamos, aliás, dizer o mesmo de quem rejeita Hegel abstratamente a partir do rótulo de ‘idealista’. Outro exemplo marcante pela profundidade do argumento desenvolvido dá-se a partir de um acontecimento tão comezinho como uma feira:

Velha, os seus ovos estão podres, diz uma freguesa para uma vendedora. “O que?” ela responde. “Meus ovos, estragados? Você é que deve estar estragada! Você? O seu pai não comia piolhos na rua? A sua mãe não fugiu com os franceses e a sua avó não morreu num hospital público? Deixe-na primeiro conseguir um vestido de verdade ao invés deste cachecol. Todos sabem a origem deste cachecol e dos chapéus que ela tem: se não fossem os oficiais, muitas delas não estariam vestidas desta maneira. E se algumas esposas prestassem mais atenção ao controle da própria casa, muitas delas estariam na prisão. Deixem-na remendar os furos das meias!” para resumir, ela só vê os defeitos da outra. Ela pensa abstratamente e subsume a freguesa ao cachecol, ao chapéu, ao vestido, etc... assim como aos dedos e outras partes dela, e ainda ao pai e ao resto dos parentes também – tudo por causa do crime de ter considerado os ovos podres. Tudo o que ela vê na freguesa é filtrado através desses ovos podres, ao passo que aqueles oficiais mencionados pela vendedora (caso haja algo de verdade neste comentário, o que no entanto é bastante duvidoso), poderiam ser capazes de ver coisas muito diferentes⁶⁷⁰.

Temos por detrás destas breves passagens uma concepção simples e ao mesmo tempo muito sofisticada do que seria *pensar abstratamente* como pensamento que se foca em uma determinação específica por meio da palavra e abstrai, desconsidera, todas as demais determinações. A totalidade da pessoa é reduzida a um adjetivo ou enunciado, um *significante* vazio que representa a totalidade de um sujeito para outro sujeito. Desta redução da pluralidade de determinações tão própria do senso comum, Hegel se afasta. Mas se ele não pensa abstratamente, então isso significa que ele *pensa concretamente*? A resposta para uma pergunta formulada de maneira tão direta, sem a devida precaução linguística, só poderia ser respondida com um “depende”, e é justamente este ponto em que depende o que mais importa entender, o ponto de onde surge grande parte dos erros ‘materialistas’ na apreciação de Hegel.

Eu imagino uma cadeira e assim em meu cérebro forma-se a imagem de uma cadeira. Esta cadeira de fato se materializou em minha cabeça ou em algum lugar exterior? As diferentes moléculas que formam a madeira, os metais dos pregos que

⁶⁷⁰ Ibid., p. 238. (Werke, 2, 579-580)

unem as tábuas, a espuma do estofado e o tecido que o reveste realmente surgiram “do nada” a partir de meu pensar e amoldando-se fizeram brotar a cadeira? Óbvio que não, a cadeira é apenas uma ideia em minha cabeça, um “puro desvanecer” que no instante posterior já não é. Aventar esta possibilidade de materializar coisas simplesmente com o pensar é – ao menos no atual momento tecnológico – tão infantil que já deveria estar excluída de antemão, não fossem os súcubos que rodeiam estas questões sempre procurando brechas para seduzir o pensamento não advertido para a *representação* de uma *substância*, para a sedutora solidez da carne.

O *pensar concretamente* que se opõe ao *pensar abstratamente* não significa assim que haja qualquer “material” diretamente colocado na cabeça. Quer dizer tão somente que ao invés de se fixar em uma única determinação, uma única qualidade como “criminoso”, ele se abre para apreender a multiplicidade de qualidades desse homem que agora será executado. Busca assim na cabeça conceitualizar o conjunto de determinações que existem fora, sem se apegar a uma única, como faz a feirante. No entanto, estas determinações mesmas aparecem e só podem aparecer em nossa cabeça como ideias, como universais expressos por meio da língua e não como a *coisa em si*. Como diz Hegel “enunciamos também o sensível como um universal”⁶⁷¹ e assim que, como já citamos, “o mais verdadeiro é a linguagem; nela refutamos imediatamente nosso visar, e porque o universal é o verdadeiro da certeza sensível, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está pois totalmente excluído que possamos dizer o sensível que ‘visamos’”⁶⁷².

O pensar, justamente por operar não com esta matéria em si, mas com ideias, com universais, é assim *necessariamente* abstrato. Abstrai da materialidade e procura reconstituí-la internamente por meio de universais. Funciona como o falar, que “tem a natureza divina de inverter imediatamente o ‘visar’, de torná-lo algo diverso, não o deixando assim aceder à palavra”⁶⁷³. Só após esta constatação de que *todo pensamento é abstrato* é que podemos diferenciar um pensamento que *pensa abstratamente*, isto é, se fixa em uma ou algumas das determinações e desconsidera as demais, de outro que *pensa concretamente*, isto é, se abre para relacionar a *multiplicidade infinita das determinações*. Eu vejo uma árvore: meus sentidos enviam sinais para meu cérebro e a figura da árvore aparece em minha consciência; um cachorro vê a árvore e a mesma

⁶⁷¹ HEGEL, 2011a, §97. (Werke, 3, p. 85)

⁶⁷² Ibid. (Werke, 3, p. 85)

⁶⁷³ Ibid.,§110. (Werke, 3, p. 92)

coisa acontece na consciência dele. A diferença é que aquilo que se vê no humano ganha uma significante por meio da palavra “árvore”, agora inteligível a partir da linguagem, enquanto no animal não é assim e o pensamento permanece confuso sem nunca se estruturar. O homem compartilha com os animais (ao menos os mais evoluídos) o mesmo sistema que permite essa imagem cerebral, mas não o sistema de signos linguísticos que permite a inteligência por meio de universais. “O princípio do objeto (...) se mostra como a *coisa de muitas propriedades*”⁶⁷⁴, quer dizer, quando percebo a árvore percebo imediatamente muitas propriedades, o formato das folhas, sua abundância, cor e o farfalhar ao vento, mas neste nível percebo isso tudo de uma vez só, numa multiplicidade indistinta, como os animais. Apenas com a linguagem e com o poder do analisar é que quebro as diferentes propriedades e as relaciono na unidade do discurso, significando-as, pois como vimos com Hegel na parte da percepção:

Enquanto expressas na *simplicidade* do universal, essas *determinidades* – que só são a rigor propriedades por meio de uma determinação ulterior que lhes advém – relacionam-se *consigo mesmas*, são *indiferentes* umas às outras: cada uma é para si, livre da outra⁶⁷⁵

O verde é indiferente ao formato que é indiferente ao farfalhar, pois são todas propriedades dormentes percebidas pelos sentidos, mas não entendidas, isto é, determinações ainda não abraçadas pela língua e neste sentido similar ao nível animal. A riqueza do que percebemos, só pode ser compreendida quando a explicamos, isto é, formulamos suas propriedades relacionando-as por meio dos universais. É por isso que, mesmo as determinações lógicas mais básicas tendo vindo antes da linguagem, toda a forma de conhecimento tem que se dar numa espécie de narrativa e é pelo mesmo motivo que o *verbo* ou *logos*, no sentido próprio de *palavra e não de conceito hegeliano*, é o que diferencia o homem do animal.

E eis que nos colocamos já em condições de adentrar melhor o que seria o *pensamento concreto* que se opõe ao pensamento abstrato pela “busca” infinita da multiplicidade das determinações. Esta busca obviamente deve partir do ponto já repisado de que o pensamento é necessariamente abstrato. Nada diretamente concreto lastreará o pensamento, pois ele é esse puro esvanecer oposto à materialidade. É impossível penetrar diretamente no objeto pois essa “penetração” só se dá propriamente *no* pensamento. Por se dar no pensamento justamente é necessário lançar mão da língua, do pensamento estruturado em universais, a abstração que visa reproduzir o exterior à

⁶⁷⁴ Ibid., § 112. (Werke, 3, p. 94)

⁶⁷⁵ HEGEL, 2011a, §113. (Werke, 3, p. 94)

consciência ou mesmo reconstruir seu caminho interior. Mas nesse abstrair que é a apreensão do fenômeno é comum que a consciência acredite ter capturado o *em-si*, o objeto tal como é, não percebendo que o que tem em sua posse é apenas a si mesmo como pensamento daquele Outro. O que acontece aqui é que o pensamento que capturou apenas algumas *determinações* do objeto julga ter posse da totalidade do objeto mesmo. *Por meio de apenas estas determinações que tem em sua posse e que ele julga se tratar do objeto mesmo é que ele acaba por apagar todas as outras determinações que lhe poderiam vir a ser em um exame mais cuidadoso.* O maior inimigo do saber não é a falta de saber, mas a aparência de saber. Assim ao invés de dominar o pensamento do objeto acaba na verdade *pensando abstratamente* como aqueles que, ao considerarem alguém por meio do universal “bandido” nega a ele todas as demais determinações. É neste sentido que Hegel irá dizer, de um modo tanto quanto semelhante à citação de Saussure no começo desse ponto, que “o entendimento percebente não chega à consciência de que tais essencialidades simples são as que nele dominam; mas acredita estar lidando sempre com matérias e conteúdos perfeitamente sólidos”⁶⁷⁶. Sua fixação em determinações abstratas que julga ser o objeto mesmo, mas que assim apenas o reduz e mistifica, é o que constitui esse *pensar abstratamente*. E quem então pensa concretamente? Poder-se-ia perguntar, ao que Hegel responde na figura que a filosofia toma em oposição ao senso comum:

Sem dúvida, a filosofia lida também com isso, e reconhece os entes de razão como puras essências, como absolutos elementos e potências. Mas, sendo assim, reconhece-os, ao mesmo tempo, na sua *determinidade* e deles se assenhora; enquanto aquele entendimento percebente os toma pelo verdadeiro, e por eles é jogado de erro em erro⁶⁷⁷.

A consciência trabalha apenas com as abstrações, ainda que julgue estar tratando de algo evidente, material, real ou qualquer outra *palavra* que use para afirmar essa suposta primazia do material. Outro modo de dizer isso é o de que o ‘visar nunca consegue aceder à palavra’, ou ainda, a de que a relação do significante com o significado é *arbitrária*. A arbitrariedade representa, na teoria saussureana, o mesmo que a constatação hegeliana de que o pensamento não consegue atingir diretamente a coisa.

Isto deve ser radicalmente aceito, pois é apenas por meio desta aceitação que podemos nos desvincular de tomar estas abstrações como verdades em si e para si,

⁶⁷⁶ Ibid., §131. (Werke, 3, p. 106)

⁶⁷⁷ Ibid. (Werke, 3, p. 106)

podendo então reconhecê-las como produto *nosso* e assim dominá-las. De modo similar a um tradutor, que só depois de reconhecer que as línguas que utiliza são *diferentes* e que assim uma tradução literal levará à perda de seu sentido original, pode então se sentir livre para dobrar as estruturas predeterminadas da língua em favor do sentido que se deve expressar. Não se modifica o rumo de um rio indo contra as leis da física, antes mudamos seu fluxo usando aquilo mesmo pelo que ele se constituía: cavamos o leito conforme o entendimento de que ele seguirá a gravidade, e assim nos tornamos senhores da causalidade não ao negá-la abstratamente, mas ao assumi-la integralmente. Esse é o modelo básico de *Aufhebung*, negar e manter, e não apenas negar.

h) O que a análise linguística explica do movimento e da meta que o Espírito coloca para si mesmo?

Por estarmos tratando da linguagem e de seu poder de abstração que forma a base da efetividade social, convém já abordarmos o efeito que ela tem sobre o impulso para a *perfectibilidade* que é próprio do espírito, bem como sua “meta”. Já vimos que a vida, ao colocar a si mesmo como fim e se reproduzir rumo ao infinito já tem essa espécie de impulso para frente, esse desejo ou falta que a coloca em movimento. Vimos também que a diferença do silogismo da vida para o silogismo do espírito é que na vida as experiências do vivente não refluem para o universal, antes morrem com ele, enquanto no espírito elas recaem novamente sobre si, enriquecendo-o. No *Filosofia da História* Hegel então afirma:

De modo abstrato, há muito que as mudanças que ocorrem na história são caracterizadas igualmente como um progresso para o melhor, o mais perfeito. As transformações na natureza, apesar da diversidade infinita que oferecem, mostram apenas um ciclo que sempre se repete. Na natureza “nada de novo sob o Sol” é produzido, e o jogo polimórfico de suas estruturas acarretam certa monotonia. Apenas nas transformações que acontecem no campo espiritual surge o novo. Esse fenômeno espiritual mostra, de maneira geral, no caso do homem, uma determinação diferente da dos objetos naturais, nos quais sempre se manifesta um caráter único e estável, para o qual reverte toda a mudança, vale dizer, uma capacidade real de transformação, e para melhor – um impulso de perfectibilidade.⁶⁷⁸

⁶⁷⁸ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da história*. Brasília: Editora UNB, 2008, p. 53. (Werke, 12, p. 74)

Essa crença na necessidade do progresso é correta, pois se mostra efetivamente no desdobrar histórico, embora, como veremos no final deste trabalho, esta *necessidade* esteja em vias de desaparecer. E a que leva esta *perfectibilidade*? Hegel responde que ela “é quase tão indefinível quanto à transformação em geral. Ela não tem alcance nem objetivo, e não há medida para se avaliar a transformação; o melhor, o mais perfeito para o qual se encaminha, é completamente indeterminado”⁶⁷⁹, de um modo tão aberto quanto o que conceituou seu amigo Wilhelm Von Humboldt⁶⁸⁰. Diante disso restaria a pergunta de como o pensador suábico pode falar em uma “meta” se ele logo de início afirma que o ponto de chegada “é completamente indeterminado”?

Ora, quando Hegel trata da *meta* que leva ao *saber absoluto* – conceitos que figuram entre os mais atacados e pior compreendidos da teoria hegeliana – ele vê uma espécie de necessidade dada justamente pela separação consciência e consciência de si, que, no entanto, se opõe apenas *dentro* do cérebro dos sujeitos, e que assim deve no final perceber que essa oposição é constitutiva de si mesmo. Como ele diz “o saber tem sua meta fixada tão necessariamente quanto a série do processo. A meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito”⁶⁸¹. O problema do desenvolvimento da consciência rumo ao saber absoluto é imanente à própria consciência, no sentido que ela já projeta para si a necessidade de resolver na efetividade esta oposição que está dentro de si e que não é oposição nenhuma a não ser *para si mesma*. Por isso é que ele afirma que “o processo em direção a essa meta não pode ser detido, e não se satisfaz com nenhuma estação precedente”⁶⁸². Qual é a forma positiva dessa relação? Como será a vida desse humano nesse estágio mais alto de perfectibilidade? São perguntas que Hegel não pretende responder, porque a meta que o espírito coloca para si é uma meta lógica. Nesse tópico tentaremos tornar mais clara estas afirmações a partir da comparação de Hegel com a teoria da linguagem, não tanto em relação à meta em si, mas em relação a

⁶⁷⁹ Ibid. (Werke, 12, p. 74)

⁶⁸⁰ Como esse diz em sua *Teoria da Formação dos Humanos*: “A tarefa final de nossa existência: dar ao conceito de humanidade em nossa própria pessoa, tanto durante o tempo de nossas vidas quanto além, através dos traços do trabalho ativo que deixamos para trás, um conteúdo tão grande quanto possível. A realização dessa tarefa só se resolve através da conexão do nosso eu com o mundo na interação mais geral, mais ativa e mais livre”. HUMBOLDT, Wilhelm Von. *Theorie der Bildung des Menschen*. Bruchstück. I. Klassische Problemformulierungen. In: Heinz-Elmar Tenorth (Hrsg.) *Allgemeine Bildung: Analysen zu ihrer Wirklichkeit. Versuche über ihre Zukunft*. Juventa-Verlag, Weinheim/München: 1986.

⁶⁸¹ HEGEL, 2011a, §80. (Werke, 3, p. 74)

⁶⁸² Ibid. (Werke, 3, p. 74)

como pode existir esse impulso rumo a uma “meta”. Continuando as passagens citadas aqui, Hegel vai comparar a capacidade abstrata da consciência humana de se tornar um outro – ter novos pensamentos, adquirir novas determinações – com a incapacidade da vida natural, onde a abstração permanece meramente encarnada sem poder se retirar da substancialidade do corpo sem morrer:

O que está restrito a uma vida natural não pode por si mesmo ir além de seu ser-aí imediato, mas é expulso-para-fora dali por um Outro: esse ser-arrancado-para-fora é sua morte. Mas a consciência é para si mesma seu *conceito*; por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e - já que este limite lhe pertence - é o ir além de si mesma. Junto com o singular, o além é posto para ela; embora esteja ainda apenas *ao lado* do limitado como no caso da intuição espacial. Portanto, essa violência que a consciência sofre - de se lhe estragar toda a satisfação limitada - vem dela mesma.⁶⁸³

A vida é uma abstração real, mas essa abstração, diferentemente da abstração do pensamento humano, não pode ir além de seu corpo, pois esse ir além seria retirar o abstrato do corpo e assim significaria sua morte. Já a consciência (humana), por ter a si mesma como seu conceito, pode como abstrato superar suas determinações em outras determinações, indo além de si mesma. Os pensamentos são puros evanescentes, algo que no momento posterior já se desfez, e em um átimo a mente sai do assunto da tese e se vê do outro lado do mundo, admirando paisagens muito distantes e ‘materialmente’ ausentes, que são presentificadas pelo pensamento. Se pensamos em algo, pensamos a totalidade da língua por exclusão, porque toda determinação é uma negação de tudo o mais que se opõe ao que foi determinado. Por isso no pensar *o além sempre está posto com o particular que é pensado*, e por isso que a mera linguagem já pressupõe o universal e o absoluto, e com eles a possibilidade de contínua perfectibilidade pelo ganho de novas determinações. A passagem acima ainda aponta para o fato, muito bem conhecido da psicanálise, de que a permanente insatisfação humana deriva desse caráter ilimitado do próprio pensar e desejar, que não se contenta com nenhuma satisfação limitada. O “objeto pequeno a” lacaniano, o objeto causa do desejo, quando obtido – sendo ele, por exemplo, um carro – desfaz-se em sua aparência de objeto, e mostra-se a falta como constitutiva do sujeito, como espaço vazio ávido a ser sempre preenchido com novos objetos. A pessoa já não mais se empolga com o carro, e o vazio do seu desejo pede o preenchimento com outro objeto. O problema é que é essa vacuidade – e não o objeto *representado* nela – é que é a verdade do desejo, tendendo assim ao infinito.

⁶⁸³ Ibid. (Werke, 12, p. 74-75)

Essa é a base hegeliana – a partir da vacuidade do pensar e do desejar – para se compreender a meta que o espírito se coloca. Cabe-nos aqui, no entanto, mostrar como a própria estrutura da linguagem gera já uma espécie de projeção do futuro que depois se revestirá de novas formas. Essa abertura para o futuro está então dada já no nível da linguagem, como aponta Peirce, conforme Jakobson:

o modo de ser do símbolo é diferente do ícone e do índice. O ser de um ícone pertence à nossa experiência passada. O ícone só existe como uma imagem no espírito. O ser de um índice é o da experiência presente. Mas o ser de um símbolo consiste no fato real de que qualquer coisa será certamente conhecida por experiência se se preencherem determinadas condições. Isto quer dizer que influenciará o pensamento e a conduta de seu intérprete. Toda palavra é um símbolo (...) O valor de um símbolo é servir para tornar racionais o pensamento e a conduta e permitir-nos predizer o futuro⁶⁸⁴

Ora, aqui já se percebe o símbolo como portador do gênero, como uma forma geral que representa de antemão também suas formas futuras concretas. Isso justamente por não aparecer mais como mera *imagem*, mas justamente como Conceito ou Potencialidade no qual o verdadeiro não é um objeto determinado, mas a pura abstração que reúne seus momentos e impõe sua forma ao que ainda será. Como Hegel diz em seu *Filosofia da Religião*, “O conceito, a potencialidade, não é um estado, não é uma existência. Pelo contrário, é pela realização do conceito que ocorrem os estados, a existência”⁶⁸⁵. É por isso que é necessário conceber a vida como abstração que veio antes da linguagem, como ponto a partir do qual começa o desdobrar da contradição, ou, na formulação kantiana, como *horizonte lógico*. Para além da vida, como Hegel repetidamente aponta “a palavra ‘exemplo’ [*Beispiel*] contém que o universal seja o principal e que o particular do que se trata, o acessório”⁶⁸⁶, isso pois o termo *Beispiel* é composto do sufixo *bei* (ao lado) e *Spiel* (jogar), sendo literalmente “o que se joga ao lado”, o que implica que não é aquele objeto utilizado de exemplo, mas sim o conceito, o universal que é o principal do qual o objeto determinado é mera forma de manifestação. Justamente dessa forma o *Conceito* antecipa todos os objetos particulares que podem ser subsumidos em sua significação e retira o pensamento não apenas do nível do sentimento, mas também de sua vinculação a um eterno presente. Saussure expressa algo parecido ao dizer que:

⁶⁸⁴ PEIRCE apud JAKOBSON, 1969, p. 117.

⁶⁸⁵ HEGEL, 1895, p. 275. (Werke, 16, p. 264)

⁶⁸⁶ HEGEL, G. W. F. *Die Philosophie des Rechts: Die Mitschriften Wannemann* (Heidelberg 1817/1818) Ed. Klett-Cotta, 1983, p. 05.

À medida que aprofundamos a matéria proposta para o estudo lingüístico, mais nos convencemos dessa verdade que, seria inútil disfarçá-lo, dá muito o que pensar: o elo que se estabelece entre as coisas preexiste, nesse domínio, *às próprias coisas*, e serve para determiná-las⁶⁸⁷

Aqui está a estrutura especulativa desde o início implicada na linguagem, pois os símbolos abrem a porta para a compreensão das coisas “para além de qualquer experiência possível”, para utilizar a definição de Kant. Como Jakobson diz sobre a noção peirceana do símbolo como base para entender o futuro: “essa ideia não cessou nunca de ser aprofundada pelo filósofo: ao *hic et nunc* indicial, ele opôs constantemente a “lei geral” que está na base de todo o símbolo”⁶⁸⁸. Essa oposição do “aqui e agora” próprio do *índice*, à lei geral própria da *palavra*, é exatamente o que faz o entendimento, na análise hegeliana, com o conceito de lei. Esse supera qualquer lei determinada e até seu próprio conceito ao desdobrá-lo na infinitude: a lei relaciona as coisas e explica o fenômeno, mas esse *explicar* vai muito além das leis determinadas, tendendo ele mesmo a superar essas em leis cada vez mais gerais. A palavra, de maneira similar, condiciona desde o princípio as representações, mas constitui ao mesmo tempo o ultrapassar de qualquer representação determinada rumo à sua forma geral. Esse poder do entendimento de reunir as representações num “universal incondicionado” é que nos fez afirmar no começo desse capítulo que esse incondicionado não é apenas a noção física de *força*, mas tudo o que representa esse suprassensível do mundo conceitual, essa universalidade que, mesmo podendo dizer de condições, se coloca *como universal* para além de todas elas: o “universal incondicionado” é de modo geral a *palavra*. É de modo similar que Peirce parece então dizer que:

Tudo aquilo que é verdadeiramente geral relaciona-se com o futuro indeterminado, porque o passado contém apenas uma coleção de casos particulares que efetivamente se realizaram. O passado é de fato puro. Mas uma lei geral não se pode realizar plenamente. É uma potencialidade; e seu modo de ser *esse in futuro*.⁶⁸⁹

Além dessa universalidade das palavras ser a potência capaz de antecipar experiências particulares futuras, ainda outro fator opera na projeção da significação, o fator da unidade de conjunto que deve ser capaz de significar a totalidade de uma existência determinada. O sistema de valor lingüístico, que determina a possibilidade de significação, por se estruturar como esta rede em que a posição de um termo afeta a de outro, não pode em seu surgimento ser concebida como um mero ganho quantitativo,

⁶⁸⁷ SAUSSURE apud BENVENISTE, 1978, p. 45

⁶⁸⁸ JAKOBSON, 1969, p. 117.

⁶⁸⁹ PEIRCE apud JAKOBSON, 1969, p. 117.

como parcela de significação definida que progressivamente se adiciona à outra rumo a um todo incrementalmente construído. Seja como for a significação dos primeiros grupos humanos implica imediatamente que ela mesma seja um todo, uma espécie de teoria geral do mundo, como se verá no sistema totêmico. Quando a significação aparece ela se estabelece com a necessidade de ser total, pois como bem percebeu Lévi-Strauss “quaisquer que tenham sido o momento e as circunstâncias do seu aparecimento na escala da vida animal, a linguagem não pôde nascer senão de repente. As coisas não se puderam pôr a significar progressivamente”⁶⁹⁰. Assim se efetuou “a passagem de um estado em que nada tinha sentido a um outro que tudo possuía”⁶⁹¹. Significação aqui deve ser distinguida de conhecimento, pois como explica Strauss:

No momento em que o Universo inteiro, de uma vez só, se tornou significativo, não foi, por isso, mais bem conhecido, mesmo se for verdade que o aparecimento da linguagem haveria de precipitar o ritmo do desenvolvimento do conhecimento. Existe, pois, uma oposição fundamental, na história do espírito humano, entre o simbolismo, que oferece o caráter de descontinuidade, e o conhecimento, marcado de continuidade. Que resulta deste facto? É que as duas categorias do significante e do significado constituíram-se simultânea e solidariamente, como dois blocos complementares; mas que o conhecimento, isto é, o processo intelectual que permite identificar uns em relação aos outros determinados aspectos do significante e determinados aspectos do significado – poder-se-ia mesmo dizer para escolher, no conjunto do significante e no conjunto do significado, as partes que apresentam entre si as relações mais satisfatórias de conveniência mútua – só muito lentamente avançou. Tudo se passou como se a humanidade tivesse adquirido de uma só vez um imenso domínio e o seu plano pormenorizado, com a noção da sua relação recíproca, mas tivesse passado milênios a aprender que determinados símbolos do plano representavam os diferentes aspectos do domínio. O Universo significou muito antes de se começar a saber o que ele significava; isso é óbvio, sem dúvida, mas da análise anterior resulta também que ele significou, desde o princípio, a totalidade do que a humanidade poderia conhecer”⁶⁹²

Isto nos coloca talvez o maior problema para uma investigação social do sentido. De um lado ele aparece como algo humano que surgiu num dado tempo histórico, por outro ela carrega uma espécie de universalidade que se desprende de sua origem. Quando o universo significante surge, tudo que nos aparece de modo não imediato na consciência⁶⁹³ é mediado por ele, assim, ainda que haja uma cadeia de acontecimentos antes ou depois de seu surgimento, nós só conseguimos nos referir a ela a partir dele.

⁶⁹⁰ LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 42.

⁶⁹¹ Ibid.

⁶⁹² Ibid., p. 43.

⁶⁹³ Como seria, por exemplo, o caso da percepção, tomada de maneira imediata.

Do mesmo modo o futuro: toda a indeterminação do que está por vir pode ser especulativamente imaginada a partir de sua estrutura universal. O jogo de valor da língua constitui o Alfa e o Ômega do que tem significado, a unidade que busca integrar – ainda não como razão, mas de maneira distributiva – cada elemento disperso, a totalidade que existe como caráter puramente relacional de tudo com tudo ou, do mesmo modo que Strauss fala sobre a noção indígena de *mana* “é apenas a reflexão subjetiva da exigência de uma totalidade não manifestada”. Por conta do jogo linguístico a totalidade é pressuposta, querendo isso dizer que mesmo aquilo que ainda não foi nomeado ou determinado pelo jogo significativo é, no entanto, por ele desde já significável como parte. Do mesmo modo opera a noção de *sistema*, que, como vimos, em Hegel há de se pensar de maneira *porosa* e não exaustiva, ou seja, pressupondo não o esgotamento de todos os fatos e minúcias passíveis de análise, mas sim as relações lógicas que permitem interpretar qualquer novo dado que apareça. A possibilidade de dar sentido implica que tudo tenha sentido ou nada tenha sentido. Parece ser por meio de um pensamento semelhante que Hegel afirma que:

o espírito conhece a si mesmo, ele é o julgamento de sua própria natureza e, ao mesmo tempo, é a atividade de voltar-se para si e assim se produzir, fazer o que ele é em si. Conforme essa determinação abstrata, pode-se dizer que história universal é a representação do espírito no esforço de elaborar o conhecimento de que ele é em si mesmo. E, como a semente carrega em si toda a natureza da árvore, o sabor e a forma dos frutos, assim os primeiros traços do espírito já contém também, virtualmente, toda a história⁶⁹⁴

O universo significativo é o início de qualquer processo que busque, por exemplo, compreender o que vem antes de seu surgimento, bem como especular sobre o depois. Mesmo quando buscamos algo anterior a ele, buscamos por meio dele e é isso que gera esta descontinuidade na continuidade ou esta continuidade na descontinuidade. Numa linha histórica é sempre a partir do presente que, por meio da língua, nos projetamos para o passado ou para o futuro. Uma vez que o Espírito – esse universo significativo, a substância de liberdade que forma o humano – tenha surgido, ele como *sentido ainda que muito incipiente*, já coloca o problema do momento futuro em que o mundo poderia ser seu reflexo. O sentido já aparece com a comunidade humana, ainda que os membros dessa comunidade não possam percebê-lo, como de fato por muito tempo o fazem. Os fins para si mesmo que os animais se colocam continuam como fins individuais nos humanos, mas sua vontade está entrelaçada na linguagem e na cultura, e mesmo o interesse sendo individual, sua constituição no indivíduo já é em si coletiva.

⁶⁹⁴ HEGEL, 2008, p. 24. (Werke, 12, p. 31)

As coisas não se passam como críticos de Hegel dizem, que ele compreenderia a ideia como um demiurgo que constrói por si a história, antes ele reconhece que há nela um sentido colocado por meio da atividade dos homens, mas que esse sentido que vem dessa atividade mesma é para eles obscuro:

Creio ser isso o bastante, sobre esse aspecto dos meios dos quais o espírito universal se utiliza para a realização de seu conceito: de forma simples e abstrata, é a atividade dos sujeitos, nos quais a razão existe como sua existência substancial, que é, inicialmente, ainda obscura e oculta deles⁶⁹⁵

Essa compreensão de Hegel de um sentido histórico anterior ao reconhecimento dele por parte dos homens é muito parecida com o “desenvolvimento post festum” do conhecimento em relação às formas sociais que herdamos das gerações passadas, conforme a formulação de Marx. De fato, tal forma hegeliana de conceber a história como um *aumento inconsciente do sentido* parece antecipar o núcleo da concepção de fetichismo em Marx, o famoso “eles não sabem que fazem, mas fazem”.

⁶⁹⁵ Ibid., p. 38. (Werke, 12, p. 54)

Cap. 3 – AS PRIMEIRAS FORMAS DA EFETIVIDADE: HEGEL E A ANTROPOLOGIA

A construção de uma casa é, inicialmente, um objetivo interior e mera intenção. Os meios constituem-se dos elementos naturais, tendo como material o ferro, a madeira e a pedra. Os elementos naturais são utilizados para o processamento: fogo para derreter o ferro, ar para atizar o fogo, água para colocar em movimento as rodas, para cortar madeira, etc. O resultado é que o ar, que ajudou na construção, será mantido fora da casa, bem como a água das chuvas e a ação nefasta do fogo, na medida em que a casa é resistente ao fogo. Embora as pedras e as vigas obedeçam à gravidade e tendam para a profundidade, são construídas sobre eles altas paredes. Assim, os elementos são utilizados conforme a sua natureza e juntamente elaboram um produto, pelo qual são limitados. Da mesma forma, as paixões são satisfeitas guiando a si mesmas e a seus objetivos, segundo sua determinação natural, construindo o edifício da sociedade humana, onde essas paixões autorizam o direito e a ordem a atuarem contra si mesmas. Nesse contexto, percebemos que, na história universal, resulta das ações humanas algo além do que foi intencionado. Por meio de suas ações os seres humanos conseguem o que querem de imediato. Porém, ao concretizar seus interesses, eles realizam algo mais abrangente⁶⁹⁶.

Na consecução de um objetivo que primeiro estava apenas na cabeça, um *sentido* escondido em seu interior, o sujeito humano mobiliza os elementos que “são utilizados conforme a sua natureza e juntamente elaboram um produto, pelo qual são limitados” de modo similar ao que já dissemos antes, sobre se dominar o curso de um rio indo conforme seu fluxo. Deve-se cavar mais o leito em um sentido ou em outro, conforme se quer que o rio flua, e não por meio de algo que pudesse ser diferente de sua natureza, que é em seu fluir seguir a *força* da gravidade. O tema da “astúcia da razão” está aqui posto, o fato de se colocar dentro do processo natural indo conforme sua necessidade, sem ser consumido nele e assim se retirando ao obter o resultado. É desse modo que o fogo e o ar necessários para construir a casa, depois são, pela ação deles mesmos que possibilitaram sua construção, dela afastados. O pensamento já se mostra aqui como um elemento ordenador da natureza, que apesar de ordenar mantém-se como algo diferente do resultado, ao qual dá a forma. Hegel compara isso com as paixões humanas: por mais que os indivíduos *visem* uma ação determinada, seu resultado ultrapassa muito a ação visada, e isso inscreve a racionalidade humana na própria efetividade ao mesmo tempo em que modela suas paixões para o resultado, criando novas formas de desejar. Nisso se constrói também a comunidade humana, que assim limita as paixões individuais, do

⁶⁹⁶ HEGEL, 2008, p. 31. (Werke, 12, p. 42)

mesmo jeito que o construir da casa é um limitar da ação dos elementos. Tanto esse modelar interno das paixões quanto a própria efetividade que foi materialmente construída têm de serem entendidas como desenvolvimento do Espírito.

Desde que o ser humano tem a linguagem e assim o *sentido*, tem também no mundo modelado por sua ação o sentido inscrito na materialidade. Vimos que a vida como negativo implica que o animal já era esse fator que transforma a efetividade. É assim necessário ter claro que antes mesmo do humano ter linguagem e pensar, ou seja, antes mesmo de ser *humano*, ele já transformava a efetividade. A diferença é que agora cada um tem, por meio desse entrelaçar das consciências de si na Cultura por meio da língua, o *sentido*, a capacidade de antecipar o futuro e assim de conceber *o que ainda não é*, transformando a efetividade conforme sua *liberdade*, que assim superou o nível animal:

Como, pois, a efetividade é susceptível de uma dupla significação em virtude dessa liberdade, então o mundo do indivíduo tem de ser concebido a partir do indivíduo mesmo. A *influência* da efetividade, que é representada como *essente* em si e para si, sobre o indivíduo, *recebe* através desse indivíduo o sentido absolutamente oposto: o indivíduo, ou *deixa correr* imperturbado o fluxo da efetividade que o influencia, ou então o interrompe e o inverte. Desse modo porém a *necessidade psicológica* toma-se uma palavra tão vazia, que se dá a possibilidade absoluta de que o indivíduo que teria tido aquela influência pudesse também não ter tido⁶⁹⁷.

Aqui podemos ver o desdobrar da crítica de Hegel aos materialistas, que segundo ele deveriam ser reenviados à “escola inferior da sabedoria” – os Mistérios de Elêusis – explicando que os animais não ficam parados diante dos objetos sensíveis como se fossem essentes, mas que os agarram e os devoram, o que mostra a verdade desses sensíveis que não é ser essência nenhuma diante da vida. Do mesmo jeito, à primeira vista, a efetividade aparece como essa potência que se impõe aos indivíduos, como uma necessidade de fora que os domina. Olhando mais de perto surge o “sentido absolutamente oposto” de que fala Hegel, e o indivíduo passa a ser percebido como o poder que é capaz de interromper ou inverter esse “fluxo da efetividade”. Esse é o núcleo da liberdade humana, poder alterar a efetividade e dar a ela uma forma diversa conforme seu interesse. Como essa *liberdade humana* coloca a capacidade de *escolha* num nível muito superior ao dos animais, diante dela eles em sua liberdade *apenas viva* aparecem mesmo como muito mais facilmente tomados como coisa, pois são menos

⁶⁹⁷ HEGEL, 2011a, §307. (Werke, 3, p. 232)

individualizados em suas inclinações⁶⁹⁸. Essa liberdade do indivíduo é limitada pelo convívio em comunidade, e assim pelo conceito geral de liberdade desenvolvido num determinado estágio do espírito. A liberdade humana, que é desde o princípio socialmente produzida, pode inclusive ir contra a liberdade individual e tomar o indivíduo como coisa, como vemos na escravidão. Ela está aqui como o arbitrário do signo, que em sua arbitrariedade pode mesmo – como nas onomatopéias – emular no significante algo do significado. O fato social da escravidão não deve assim ser aceito como negação da liberdade humana, mas como exceção que confirma a regra. O Espírito concebido por Hegel não é de forma alguma um bloco sólido monolítico, mas sim esse sentido amplo e *poroso* – ao menos a princípio inconsciente – de que as ações individuais ao inscrever aquela sua intenção na efetividade geram o universal, que, por sua vez, refluí para as paixões individuais num ciclo infinito que produz o nível socialmente determinado de liberdade.

Nessa parte da apresentação, no entanto, ainda não estamos tratando do progresso do conceito de direito – e assim de liberdade – que caracteriza, segundo Hegel, a chamada *história universal*. Trataremos aqui das primeiras formas de efetividade social, ou seja, das primeiras formas de sociedade, que pressupõe as primeiras formas de consciência humana e assim, como veremos, de religião. Utilizaremos como guia aqui a análise que Hegel faz da *Religião Natural* na *Fenomenologia do Espírito*, e da parte com o mesmo título presente no primeiro tomo da *Filosofia da Religião*, publicado em 1932. A teorização hegeliana será apresentada comparando-a com algumas das mais influentes análises que a antropologia e a psicanálise puderam fazer a partir do material etnográfico coletado nas regiões onde ainda se encontravam sociedades “selvagens” – em especial as Américas e a Oceania – ou como queiram chamar as sociedades que ainda não constituíram um Estado perene.

⁶⁹⁸ “Na enumeração dessas diversas faculdades, a observação está no lado universal: a unidade dessas múltiplas capacidades é o lado oposto a essa universalidade: a individualidade *efetiva*. Tem menos interesse do que descrever as espécies de insetos, musgos etc, isso de apreender as diferenças efetivas, de modo a descrever um homem como tendo mais inclinação a isso, e um outro, mais inclinação àquilo; que fulano tem mais inteligência que sicrano. De fato, espécies vegetais e animais dão à observação o direito de tomá-las assim, de modo singular e carente-de-conceito, pois pertencem essencialmente ao elemento da singularização contingente. Ao contrário, tomar a individualidade consciente de uma maneira carente-de-espírito, como fenômeno *singular* essente, tem a contradizê-lo [o fato de] que sua essência é o universal do espírito. Aliás, à medida que o apreender faz ao mesmo tempo a individualidade entrar na forma da universalidade, ele encontra a *lei* da *individualidade*; e parece então ter um fim racional e desempenhar uma tarefa necessária” HEGEL, 2011a, §304. (Werke, 3, p. 230)

Assim se vê mais claramente a relação entre a linguagem, as estruturas de crença e a efetividade, fornecendo uma espécie de complemento ao que no capítulo anterior é introduzido sem se tratar da efetividade.

Importa aqui primeiramente apontar, visando delimitar o campo que analisaremos, que para Hegel não constituir um Estado significa também não ter desenvolvido a forma escrita da linguagem, característica que amplia a dificuldade de entender esses povos:

As épocas que transcorreram para os povos antes da história escrita, representadas em séculos e milênios, podem ter sido cheias de revoluções, migrações e transformações muito violentas, mas não têm história objetiva, porque não apresentam narrativa subjetiva, narrativa histórica. Não é que os documentos dessas épocas tenham desaparecido acidentalmente, mas nós não o temos porque eles não puderam existir. Apenas no Estado, com a consciência das leis, ocorreram ações claras, e com elas a claridade de sua conscientização, conferindo a capacidade e mostrando a necessidade de registros duradouros⁶⁹⁹

A falta de registro escrito implica que Hegel não teve acesso a dados confiáveis dessas formas em que as primeiras comunidades humanas se desenvolviam, como ele mesmo reconhece em diferentes passagens. Ao analisar *a religião* da magia – que ele considera um desenvolvimento por introduzir uma *mediação* sobre a magia imediata – que é a primeira forma, ainda incompleta, da religião ele diz que:

As notícias sobre o estado desses povos é em grande parte derivada dos antigos missionários; os relatos mais recentes, por outro lado, são escassos e, portanto, algumas das narrativas de datas mais antigas devem ser recebidas com suspeita, especialmente porque os missionários são inimigos naturais da magia⁷⁰⁰.

Além de reconhecer a suspeição desses relatos, Hegel também percebe – como era de se esperar – a dificuldade que temos para representar para nós a forma dessas religiões, ou, ainda pior, da fase em que a magia não havia sequer se tornado uma religião:

Com referência a esta fase da religião da natureza que não podemos considerar digna do nome da religião, devemos, para compreendê-la, esquecer as idéias e pensamentos que são, pode ser, completamente familiares para nós e que até mesmo pertencem à natureza superficial de nossa educação e cultura. Para a consciência natural, que é o que temos aqui diante de nós, as categorias prosaicas, como causa e efeito, ainda não valem, e as coisas naturais ainda não são degradadas em coisas externas⁷⁰¹.

⁶⁹⁹ HEGEL, 2008, p. 59. (Werke, 12, p. 84)

⁷⁰⁰ HEGEL, 1895, p. 295-296. (Werke, 16, p. 282)

⁷⁰¹ Ibid., p. 288. (Werke, 16, 275)

Esse tipo de precaução antropológica de não transportar a própria forma de ver as coisas para a análise de formas sociais muito diferentes, é absolutamente necessária para Hegel, como foi para a antropologia posterior. No entanto, mesmo assim o suábio considera que “os fatos gerais” que embasam sua análise “são inquestionáveis, sendo estabelecidos por uma grande variedade de relatos”⁷⁰². Apesar da pobreza desses relatos e dos preconceitos de quem vivenciou os fatos, Hegel parece conseguir ver para além deles ao considera-los especulativamente. Disso dá notícia o prefácio escrito em 1910 por Sir James Frazer, um dos mais importantes antropólogos de todos os tempos, à terceira edição do *A Rama Dourada*, onde surpreendentemente pode-se ler que:

Amigos versados em filosofia alemã me mostraram que minhas visões de magia e religião e suas relações entre si na história concordam em certa medida com as de Hegel. O acordo é bastante independente e, para mim, inesperado, pois nunca estudei os escritos do filósofo nem estive presente às suas especulações. Como, no entanto, chegamos a resultados semelhantes por caminhos muito diferentes, a coincidência parcial de nossas conclusões pode talvez ser tomada para fornecer uma certa presunção em favor de sua verdade. Para se poder julgar a extensão da coincidência, eu dei em um apêndice alguns trechos das palestras de Hegel sobre a filosofia da religião. Os curiosos podem compará-los com o meu capítulo sobre Magia e Religião, que foi escrito na ignorância dos pontos de vista do meu ilustre antecessor⁷⁰³

Veremos nesse capítulo que essa concordância não é de pequena monta, mas que contém diversos dos pontos mais essenciais desenvolvidos posteriormente pela antropologia. A maior parte do material etnográfico – isto é, recolhido com cuidado científico – bem como as análises mais profundas que se pôde dele extrair, se tornou disponível apenas no século XX, uma menor parte já no final do século XIX. Isso, pois só nesse momento o tratamento científico conseguiu se desvencilhar das abstrações unilaterais que só permitiam perceber as civilizações diferentes como fundadas em formas místicas ou supersticiosas, negando-lhes qualquer validade e não penetrando assim no *sentido* estruturado inconscientemente por meio dessas formas. Mesmo não tendo tido acesso a esses registros etnográficos, nota-se a profundidade especulativa do que Hegel escreveu sobre as formas religiosas desses povos, pois o *sentido* para ele estava já colocado, e se assim o era, deveria ser interpretado como estando mais próximo de suas origens. Se a vida já se mostrava como embrião do *logos* e assim do *sentido*, com tanto mais direito as primeiras formas de comunidade humana deveriam estar compreendidas nesse fio condutor do *crescimento do sentido*, ainda que de

⁷⁰² Ibid., p. 296 (Werke, 16, 276)

⁷⁰³ FRAZER, J. G. *The Golden Bough*. Vol I, 3th Edition. Cambridge University Press, 2012. Prefácio da 3ª Edição.

maneira muito menos clara do que os povos que formaram Estados e deixaram registros. Diferentemente do senso comum de seu tempo, Hegel não pensava os ‘selvagens’ como ‘primitivos’ no sentido de lhes faltar conhecimento teórico, muito pelo contrário, via no *trabalho intelectual* que eles haviam realizado antes do começo da história a base para tudo o que veio após, o fundamental *desenvolvimento das línguas*:

a expansão e o crescimento orgânico no reino dos sons articulados (...) permaneciam mudos e sem voz — foi um progresso furtivo, que passou despercebido. A evidência filológica demonstra que as línguas que estes povos falavam em suas rudimentares condições eram muito elaboradas, sua compreensão era uma tarefa a que era preciso lançar-se por inteiro e com enorme engenhosidade. Uma gramática abrangente e coerente é um trabalho intelectual para mostrar as suas categorias. Além disso, é fato que, com o avanço social e político da civilização, este produto sistemático da inteligência é neutralizado e a língua se torna mais pobre e menos sutil. É um fenômeno estranho que o avanço em direção a uma espiritualidade maior e o cultivo da racionalidade desprezem esta complexidade inteligente e esta expressividade, achando nisso um incômodo dispensável. A fala é obra da inteligência teórica, em seu verdadeiro sentido — é a sua expressão exterior. Sem a linguagem, os exercícios de memória e de imaginação são manifestações diretas (não teóricas). Essa realização teórica e seu conseqüente desenvolvimento e também os fatos objetivos a ela associados — a disseminação dos povos sobre a terra, a separação uns dos outros, seu entrelaçamento e suas perambulações — permanecem encobertos na obscuridade de um passado silencioso. Não são atos de uma vontade que se torna consciente, nem atos de uma liberdade que se dá uma forma fenomenal e uma realidade. Esses povos não compartilham o verdadeiro elemento da história, apesar do desenvolvimento de sua língua. Por essa razão, eles não atingiram existência histórica. O rápido crescimento da língua e o progresso e dispersão das nações ganham um significado e um interesse pela Razão apenas quando entram em contato com os Estados ou quando começam a formar Estados autônomos.⁷⁰⁴

Não só Hegel reconhece esse desenvolvimento propriamente *teórico*, esse *trabalho intelectual* dos ‘selvagens’, que resulta em línguas extremamente gramaticais (isto é, no qual a sintaxe é dada por sistemas de casos e declinações), como afirma que as línguas modernas (onde a sintaxe é dada cada vez mais pela posição das palavras na frase) se tornam mais pobres e menos sutis. Vê-se na citação acima que Hegel, mesmo dizendo algo de tão profundo sobre o desenvolvimento da linguagem em seus primórdios, continua a enfatizar a necessidade do Estado para gerar não apenas a existência histórica, mas mesmo “um interesse pela Razão”. Veremos que, no entanto, ele se debruça sobre o problema das primeiras formas de religião que correspondem a esse estágio do desenvolvimento do espírito que é anterior à história. Ainda que nesses povos a razão não esteja ainda colocada na efetividade como Estado, *para nós* a razão

⁷⁰⁴ HEGEL, 2001, p. 113-114.

está dada e permite esse retroagir para analisar as formas de entendimento e da linguagem já colocadas nesses primeiros estágios da humanidade, se é para se considerar o humano *como tal* e não o animal a partir do qual ele surgiu. Devemos voltar nossos olhos então para esse nível do entendimento e da linguagem que já formam a base de uma coletividade humana antes do surgimento da razão, e ver que eles entram em cena e se estruturam em conjunto com formas de crença.

Na *Fenomenologia*, no final da parte sobre o espírito e justamente antes de entrar na análise da Religião, Hegel vai dizer:

Vemos assim a *linguagem* novamente como o ser-aí do espírito. A linguagem é a consciência-de-si essente *para outros*, que está imediatamente *presente como tal* e que é universal como *esta* consciência-de-Si. É o Si separando-se de si mesmo que como puro 'Eu = Eu' se torna objetivo e nessa objetividade tanto se mantém como *este* Si quanto se aglutina imediatamente com os outros e é a consciência-de-si deles. Tanto se percebe como é percebido pelos outros, e o perceber é justamente o *ser-aí que se-tornou Si*⁷⁰⁵.

Quando Hegel diz o 'ser-aí' da linguagem, ele se refere justamente à concretude do espírito, seu elemento substancial. A linguagem é assim o que há de mais concreto no espírito, seu verdadeiro corpo, que se divide nos diferentes indivíduos que sem ela não existiriam como indivíduos humanos. A capacidade da linguagem, em seu desenvolvimento efetivo como uma *língua determinada*, é então a base da universalidade social que gera a universalidade do Si. Nesse nível mais básico do fenômeno linguístico temos que incluir os 'povos sem história'. Ao tratar da *Cultura e o seu reino da efetividade*, Hegel faz um parênteses no tratamento da linguagem no nível em que fala – e que como *eticidade* pressupõe o Estado – para falar da linguagem em geral, que entendemos caber também para tratar dos povos sem história:

essa alienação somente ocorre na *linguagem* que se apresenta aqui em sua significação característica. No mundo da eticidade, [como] *lei e mandamento*; no mundo da efetividade, [como] conselho apenas, - a linguagem tem por conteúdo a *essência*, e é a forma desse conteúdo. Aqui porém recebe por conteúdo a forma mesma que é a linguagem, e tem valor como *linguagem*: é a força do falar como um [falar] tal que desempenha o que é para desempenhar. Com efeito, a linguagem é o *ser-aí* do puro Si, como Si; pela linguagem entra na existência a *singularidade para si essente* da consciência-de-si, de forma que ela é *para os outros*. O *Eu*, como este *puro* Eu, não está aí de outra maneira: em qualquer outra exteriorização está imerso em uma efetividade e em uma figura da qual pode retirar-se; é refletido sobre si mesmo a partir de sua ação, como também de sua expressão fisiognômica, deixando jazer inanimado um tal ser-aí imperfeito

⁷⁰⁵ HEGEL, 2011a, §652. (Werke, 3, p. 478-479)

no qual está sempre tanto demasiado, como demasiado pouco. Mas a linguagem contém o Eu em sua pureza; só expressa o *Eu*, o Eu mesmo. Esse *ser-aí* do Eu é, como *ser-aí*, uma objetividade que contém a verdadeira natureza dele. O *Eu* é *este* Eu, mas é igualmente o Eu *universal*. Seu aparecer também é imediatamente a extrusão e o desvanecer *deste* Eu, e por isso seu permanecer em sua universalidade. O *Eu* que se expressa é *escutado*: é um contágio, no qual passou imediatamente à unidade com aqueles para os quais 'está-aí', e é consciência-de-si universal. Em ser *escutado*, nisso *expira* imediatamente seu *ser-aí* mesmo: esse seu ser-outro retornou a si, e justamente isso é seu ser-aí como [um] *agora* consciente-de-si: já que está aí, não [mais] estar-aí, - e através desse desvanecer, estar aí. Assim, esse desvanecer é ele mesmo, imediatamente, seu permanecer; é seu próprio saber de si, e seu saber de si como de alguém que passou para outro Si, que foi escutado e é universal⁷⁰⁶.

Hegel diferencia explicitamente a linguagem como eticidade da linguagem como efetividade, para depois tratar simplesmente da linguagem enquanto linguagem, e aqui vemos novamente sua formulação como “ser aí do Eu”, como “objetividade” que “contém da verdadeira natureza dele”. A linguagem é então designada como um *contágio*, como uma espécie de troca em que o Eu se *expressa* e é *escutado* formando uma comunhão momentânea com outros Eus, que por esse meio recebem a representação interior do primeiro Eu. Nisso ele se desfaz naquela configuração específica daquele dizer, como o pensamento que num momento se fixa em algo e no outro já é algo diferente. Isso é o Eu, ser diferente a cada momento permanecendo igual, uma identidade que só existe como unidade dessas diferenças que para ela aparecem⁷⁰⁷. A língua é aqui o elo entre as consciências de si, que por meio de sua estrutura não somente determina os pensamentos dos indivíduos para si, mas também os trocam na mesma forma que possibilita os manter como memória, a forma do universal que é a palavra. Determinando ainda melhor essa ligação entre linguagem e efetividade, ao criticar a fisiognomia e a frenologia Hegel, na parte sobre a *Razão Observadora*,

⁷⁰⁶ HEGEL, 2011a, §508. (Werke, 3, p. 376)

⁷⁰⁷ “Pode-se ouvir com frequência a expressão “pensar por si” [Selbstdenke] como se com isso se dissesse algo de importante. De fato, pelo outro ninguém pode pensar, como tampouco pode comer e beber; portanto aquela expressão é um pleonasma. No pensar reside imediatamente a liberdade, por ser a atividade do universal, [e] nisso um “relacionar-se-consigo” abstrato, um “ser-junto-a-si” sem determinação segundo a subjetividade; o qual, segundo o conteúdo, está ao mesmo tempo somente na coisa e nas suas determinações. Por conseguinte, caso se trate de humildade ou modéstia, e de orgulho em relação ao filosofar; se a humildade ou modéstia consiste em nada de particular atribuir, em [matéria de] propriedade e atividade, à sua subjetividade, então o filosofar será absolvido ao menos de orgulho, já que o pensar, segundo o conteúdo, só é verdadeiro na medida em que está absorto na Coisa, e segundo a forma não é um ser ou agir particular do sujeito, mas precisamente consiste em que a consciência se comporte como Eu abstrato, como liberta de toda a particularidade, de propriedades e estados outros etc.; e só efetue o universal no qual ela é idêntica com todos os indivíduos”. HEGEL, 1995a, adendo ao § 23. (Werke, 8, p. 80)

recoloca o problema sobre a visibilidade do interior como problema de um órgão específico que pode agir, gerando assim uma efetividade separada do indivíduo. O que se torna possível ver do interior por meio do órgão exterior é a *atividade* mesma, e assim um transformar da efetividade, que também é afetada pelos outros:

Em primeiro lugar, esse exterior só torna o interior visível como órgão ou - em geral - faz do interior um ser para um outro, uma vez que o interior, enquanto está no órgão, é a *atividade* mesma. A boca que fala, a mão que trabalha - e também as pernas, se quiserem - são órgãos que efetivam e implementam, que tem neles o agir *como agir* ou o interior como tal. Todavia, a exterioridade que o exterior ganha mediante os órgãos é o ato, como uma efetividade separada do indivíduo. Linguagem e trabalho são exteriorizações nas quais o indivíduo não se conserva nem se possui mais em si mesmo; senão que nessas exteriorizações faz o interior sair totalmente de si, e o abandona a Outro. Assim, tanto se pode dizer que essas exteriorizações exprimem demasiado o interior, como dizer que o exprimem demasiado pouco. *Demasiado* - porque o interior mesmo nelas irrompe, e não resta nenhuma oposição entre ele e suas exteriorizações, que não só fornecem uma *expressão* do interior, mas são imediatamente o interior mesmo. *Demasiado pouco* - porque o interior na linguagem e na ação se faz um Outro, abandona-se ao elemento da transformação, que, subvertendo a palavra falada e o ato consumado, faz deles algo diverso do que são em si e para si, enquanto ações de um indivíduo determinado. As obras, [frutos] das ações, perdem, por essa exterioridade [vinda] da ingerência de Outro, o caráter de serem algo permanente em contraste com as outras individualidades.⁷⁰⁸

Vê-se nessa passagem que Hegel coloca não só a *linguagem*, mas também o *trabalho* – como esse local privilegiado da relação entre interior e exterior. Nos dois casos a exteriorização do indivíduo dele se separa ao passo em que transforma a efetividade, colocando seu resultado agora como uma espécie de material comum, no qual a “palavra falada e o ato consumado” passam à esfera de influência de outras subjetividades que também falam e agem, transformando continuamente o que o indivíduo havia transformado. Aqui a efetividade se mostra como produto coletivo que, ao mesmo tempo em que depende do conjunto de indivíduos, é em sua realização independente e diverso do que os indivíduos singulares pretendiam construir. Por outro lado “esse agir é ao mesmo tempo refletido, sobre si, e exterioriza esse ser-refletido sobre si. É o agir teórico – ou a linguagem do indivíduo consigo mesmo sobre seu agir – , que é também inteligível para outros, pois a própria linguagem é exteriorização”⁷⁰⁹. O separar-se de si do resultado da linguagem e do trabalho também repercute para dentro de si, modificando o sujeito ao lhe mostrar essa diferença entre sua intenção e o

⁷⁰⁸ HEGEL, 2011a, §312. (Werke, 3, p. 234-235)

⁷⁰⁹ HEGEL, 2011a, §317. (Werke, 3, p. 238-239)

resultado, tornando ele consciente para coisas que antes não era. Veremos como a constituição dessa efetividade a partir da linguagem pressupõe também uma estrutura de crença, a base sobre a qual se erige a religião.

Assim está colocada, a partir de Hegel, o fundamental para podermos analisar a linguagem como a primeira e mais fundamental base da *efetividade*, ao mesmo tempo em que se analisam as formas iniciais da efetividade propriamente humana, aquelas objeto da perquirição antropológica por meio do material reunido pela etnografia. Assim o problema da religião já aparece como fundamental. O desdobramento busca solidificar o analisado no capítulo precedente, sobre a linguagem e o entendimento, ao mesmo tempo em que se apresenta como a base teórica de Saussure – comumente chamada de *estruturalismo*, mas que se fundamenta numa teoria do *valor linguístico como valor qualitativo* – é apropriada para analisar essas formas sociais. É que nelas, como veremos com Hegel, o universal está objetivado *apenas formalmente*, isto é, existe por meio da linguagem como interior nos indivíduos e, *a posteriori*, por entre suas relações, sem se fixar numa forma única exterior que enquadre a totalidade antecipadamente. Nessas sociedades o poder social, o universal, ainda é disperso entre as diferentes agremiações ‘totêmicas’, sendo sempre redistribuído pela troca dádiva e sua disputa pelo *mana*. São sociedades sem Estado, onde o poder social de *decisão* não se fixou numa figura concreta, e assim o universal ainda não se efetivou *como universal*, antes recai na particularidade. Como veremos mais detalhadamente, nessas ‘primeiras’ formas sociais é a lógica propriamente linguística da semelhança e dessemelhança que opera na formação das relações, ao invés da lógica da identidade e diferença que se afirma com a objetivação do universal.

Esse capítulo visa, dessa forma, apresentar: a) A religião concebida por Hegel como forma essencial da efetividade; b) O problema da culpa e sua relação com a lei, comparando para nesse ponto a teoria de Freud com o de Hegel; c) a magia como primeira forma de dominação do espírito sobre a natureza, comparando as análises de Mauss e Hegel; d) a *luminosidade* como segundo estágio de objetivação do universal, que constitui a passagem especulativa entre a magia pura e as ‘religiões totêmicas’; e) A religião totêmica ou religião da magia como fundamento do universal, comparando para isso Durkheim com Hegel; f) A análise da forma primitiva da troca, conforme a descrição de Mauss no *Ensaio Sobre a Dádiva*, como elemento da objetivação formal

do universal, e; g) A aproximação antropológica ao pensamento hegeliano, efetuada por Lévi-Strauss.

a) A religião como forma essencial da efetividade

Antes de adentrarmos na comparação com a antropologia, que parte da análise das formas sociais e religiosas mais primitivas, no entanto, faz-se necessário apresentarmos a visão de Hegel sobre a religião. Ela é componente chave da noção de efetividade e orienta todo o sistema hegeliano, que, como o próprio suábio caracterizou, pode ser considerada em certa medida uma *teodiceia*, uma justificação de Deus⁷¹⁰ a partir da filosofia. Importa assim sair da visão do senso comum do que seria a religião, a fé, para adentrar no *saber efetivo* da religião: digamos preliminarmente que ela é forma *efetiva* de conhecimento do mundo, e assim base da efetividade que depende da consciência, por ela mesma modelada, implicando na própria forma dos indivíduos pensarem e agirem⁷¹¹.

Aqui aparece como essencial para a exposição a diferença entre *efetividade* [*Wirklichkeit*] e *realidade* [*Realität*], que geralmente o senso comum – e também, por vezes, autores como Durkheim – utiliza como sinônimos, mas que na filosofia designam coisas muito diferentes. *Realidade* vem do termo latino *res*, que significa ‘coisa’, implicando uma estrutura material, enquanto a *efetividade* é aquilo que gera *efeitos*, o que influencia em outras coisas e que pode prescindir da materialidade. Assim uma lei estatal ou mesmo um campo magnético têm efetividade, geram efeitos, apesar de não ter estrutura de coisa e assim não serem ‘reais’, nesse sentido imediato de possuir uma materialidade. Veremos então que a religião – bem como a linguagem e o entendimento – apesar de, a princípio, não ter uma estrutura de coisa, constitui a base da efetividade social. Aqui poderíamos novamente tratar do termo *abstração real*, utilizado principalmente a partir de Sohn-Rethel para designar a abstração que não é meramente

⁷¹⁰ “Nossa observação é, em certa medida, uma teodiceia, uma justificação de Deus que Leibniz tentou ao seu modo, metafisicamente, mediante categorias ainda indeterminadas e abstratas” HEGEL, 2008, p. 21. (Werke, 12, p. 28)

⁷¹¹ Para uma análise detida dessa perspectiva, construída a partir de outros pensadores, vide LION, T. F. *Para a Crítica do Ateísmo*. Revista Crítica do Direito, vol. N. 35, 38 e 39 (2012).

subjetiva, mas que constitui *enquanto abstração* a base da própria objetividade. É certo que no marxismo tal termo foi utilizado para indicar a *abstração efetiva* encontrada na base do fenômeno mercantil, mas de maneira geral ela designa uma forma abstrata que detém efetividade e, por isso, deve ser também aplicável aos fenômenos que agora estudamos.

Já adentrando na análise da religião por Hegel, uma das primeiras coisas que um leitor da *Fenomenologia* percebe sobre o assunto – e que causa estranheza – é o fato da religião aparecer apenas no sétimo capítulo dessa obra, depois não apenas da *consciência* e da *consciência-de-si*, mas também da *razão* e do *espírito*, constituindo o último capítulo antes do *saber absoluto*. Por que motivo Hegel colocava a religião tão próxima da “meta do espírito”, enquanto o senso comum científico de nossos dias a coloca como o que há de atraso e superstição? Ele responde logo na abertura do capítulo:

Nas figuras até agora [vistas], que se distinguem em geral como *consciência*, *consciência-de-si*, *razão* e *espírito*, decerto já se apresentou também a *religião* como *consciência da essência absoluta* em geral, - mas só do *ponto de vista da consciência*, que é consciente da essência absoluta. Contudo, naquelas formas não aparecia a essência absoluta *em si e para si* mesma, não aparecia a *consciência-de-si* do espírito.⁷¹²

Ele afirma expressamente que nas figuras anteriores a religião já estava pressuposta como “consciência da essência absoluta”, mas isso estava dado apenas para a consciência, e que não aparecia ainda a “consciência de si do espírito”. Ora, o espírito que tem consciência de si *como espírito* é o que se sabe nessa unidade não mais como indivíduo, ou seja, o que se entende como parte da unidade espiritual que é o entrelaçar de todas as consciências. A religião é essa unidade espiritual, ela já existe e gera seus efeitos na sociedade desde que há entendimento (e assim linguagem), e a consciência que crê tem nessa crença a consciência dessa unidade, que ela sempre representa, no entanto, como um além místico. A consciência do fiel é formada a partir da ‘teoria geral do mundo’ que a religião *representa*, e forma a consciência do fiel em conformidade com os ditames daquela sociedade. A unidade das consciências permanece, no entanto, do ponto de vista do fiel, algo que não pode ser conceitualizado e que fala mais ao sentimento do que à razão. Ele não percebe que o fundamental é a unidade das consciências daquela sociedade em torno de uma crença comum, antes disso ele vê

⁷¹² HEGEL, 2011a, §672. (Werke, 3, p. 459)

mesmo a divindade – ou o que quer que coloque o sistema de crença – como sendo o essencial. Como Hegel diz, “já a *consciência* enquanto é *entendimento* se torna consciência do *suprassensível*, ou do *interior* do ser-aí objetivo”⁷¹³, ou seja, se torna consciente desse “algo mais” que estrutura a realidade objetiva, algo que estaria por detrás ou no interior dela, “mas o suprassensível, eterno – ou como aliás queiram chamá-lo – é *carente-de-si*: é apenas inicialmente o *universal* que ainda está muito longe de ser o espírito que se sabe como espírito”⁷¹⁴. Ou seja, o fiel toma consciência de que o mundo não é apenas o mundo sensível dos sentidos, que há nele como seu fundamento um *sentido* que não é material, mas esse *sentido*, o *universal*, é compreendido de maneira mística. Não se trata de mera ilusão do fiel que haja um *sentido oculto* – o mistério do espírito da comunidade – mas também sua explicação para essa espécie de *imanência do sentido* é claramente insuficiente e mistificadora, é *carente-de-si*, pois não vê a si mesma como parte dessa divindade.

O cristianismo – que Hegel chama de *consciência infeliz* – é a base a partir da qual se forma a razão. Essa visão da religião cristã como base do racional também se encontra, de outro modo, em Marx, que a coloca como geradora da igualdade formal entre os humanos, fundamento do capitalismo⁷¹⁵. Continuando as passagens citadas acima, Hegel então diz que “o ser-aí imediato da *razão*, que para nós brota dessa dor [do cristianismo], e suas figuras peculiares, não têm religião: porque sua consciência-de-si se sabe – ou se busca – no *imediato* Presente”⁷¹⁶. Essa passagem afirma que a razão, conforme se desenvolveu a partir do cristianismo, é o saber imediato da consciência de si, que não percebe esse *além*, essa unidade que a gera e que está inserida no fenômeno religioso. É uma racionalidade preocupada com a objetividade ao seu redor, negando assim o religioso e se colocando como ateia. Ela nasce da religião, mas rejeita o religioso em bloco e acaba ‘por jogar fora o bebê com a água suja’, rejeitando também, sem tomar consciência disso, a própria unidade espiritual base da sociedade. É dizer, o

⁷¹³ Ibid., §673. (Werke, 3, p. 459)

⁷¹⁴ Ibid. (Werke, 3, p. 495)

⁷¹⁵ Como por exemplo, em Para a Questão Judaica, onde pode-se ler que: “O judaísmo atinge o seu ponto alto com a realização plena da sociedade burguesa; mas a sociedade burguesa só se realiza plenamente no mundo cristão. Somente sob a dominação do cristianismo, que torna todas as relações nacionais, naturais, morais e teóricas exteriores ao homem, a sociedade burguesa foi capaz de separar-se completamente da vida do Estado, romper todos os laços que prendiam o homem ao seu gênero, substituir esses laços de gênero pelo egoísmo, pela necessidade egocêntrica e dissolver o mundo humano em um mundo de indivíduos atomizados, que se hostilizam mutuamente”. MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. Tradução: Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 59.

⁷¹⁶ HEGEL, 2011a, §673. (Werke, 3, p. 495)

modo pelo qual a razão vê o mundo é o modo em que imediatamente ela tem para si suas categorias, sua forma de analisar o mundo, mas sem compreender ainda de onde vieram essas categorias, de qual unidade mais profunda ela retirou esses conceitos pelo qual analisa o mundo. O ateísmo em geral – que Hegel critica na figura do iluminismo – têm também sua espécie de religião que “reinstaura o Além suprasensível do entendimento, mas de modo que a consciência-de-si fica satisfeita [no] aquém, e não sabe nem como Si, nem como potência o além supra-sensível, o [Além] *vazio* que não há que reconhecer nem temer”⁷¹⁷. Ou seja, o ateísmo iluminista mantém, por exemplo a noção física de *força* e correlatas como um *além*, algo não completamente explicado, mas ao mesmo tempo se contenta com o que ela vê diretamente, negando a religião ou qualquer outra explicação de um *além*. Não percebe essa unidade espiritual *que deve haver*, e assim toma a religião como mera ilusão, mero delírio subjetivo.

Num desenvolvimento posterior, na ‘bela alma do espírito’, como a chama Hegel, no entanto, ele tem a si mesmo “*representado como objeto*”, ou seja, o espírito “tem para si a significação de ser o espírito universal, que em si contém toda a essência e toda a efetividade”⁷¹⁸. Ao se colocar a si mesmo como objeto de sua representação, o espírito percebe que toda a efetividade é fundada por ele mesmo, não é algo imediatamente natural, como encontramos antes do humano inserir aí suas *mediações*, como afirma Hegel “a efetividade que o espírito contém está nele encerrada – ou está suprasumida nele – justamente na maneira como dizemos ‘*toda a efetividade*’: trata-se da efetividade universal *pensada*”⁷¹⁹. Não podemos manter a consciência de cada humano separada do desenvolvimento geral do espírito (e assim da arte, da cultura, do estado, em suma, de tudo que é humano), pois só a partir desse espírito é que a consciência de si individual se forma: fala, age, pensa *como humano* e não como um animal.

Os dois lados, o da consciência de si individual e o da religião, aparecem como separados pelo entendimento, que não os percebe como de fato são, como uma unidade do qual só pode se pensar um lado abstraindo do outro. Por isso Hegel diz que “É, na verdade, *um* [só] o espírito de ambas, mas sua consciência não abarca a ambas de uma vez; – e a religião aparece como uma parte do ser-aí, e do agir e ocupar-se – sendo sua

⁷¹⁷ Ibid., § 675. (Werke, 3, p. 496)

⁷¹⁸ Ibid. (Werke, 3, p. 496)

⁷¹⁹ Ibid., §677. (Werke, 3, p. 497)

outra parte a vida em seu mundo efetivo”⁷²⁰. Ou seja, ora se olha para a religião, ora para a consciência do indivíduo como se fossem coisas separadas e o próprio indivíduo não tivesse, ele mesmo, dependido da religião para se formar daquela maneira, e também, como se a religião pudesse ser daquela forma sem os indivíduos nela crerem. Ao contrário do que muitos imaginam, não há assim nenhuma dúvida de que, para Hegel, a “essência absoluta da fé” é “o espírito da comunidade”, e que assim o agir coletivo dos humanos é o que há de essencial nela, já que o suábio mesmo o afirma expressamente:

a essência absoluta da fé essencialmente não é a essência *abstrata* que se encontre além da consciência crente; é, sim, o espírito da comunidade, é a unidade da essência abstrata e da consciência-de-si. Que a essência absoluta seja o espírito da comunidade, nisso está implícito que o agir da comunidade é um momento essencial: ele *só é mediante o produzir* da consciência, - ou melhor, não é sem ser produzido pela consciência.⁷²¹

Hegel vê assim religião e efetividade como sendo dois lados do que é a mesma coisa: um é o indivíduo com as categorias pelo qual entende o mundo; o outro é a unidade religiosa, a comunidade humana que por meio do seu *agir* produz essa forma de consciência. A imagem que geralmente se faz de um idealista, de que ele pensa de algum modo a ideia separada da prática, certamente não é aplicável a Hegel. As religiões, na visão hegeliana, são assim *ao mesmo tempo* o produto do *agir coletivo* como sua forma de consciência e a base mesmo para esse agir, que depende da consciência para ser *esse agir determinado*. Aqui novamente, como citamos na passagem da comparação com Saussure, é “falso se perguntar por aquilo que, nessa reunião, seria o princípio ativo de cada parte”, os dois pólos, *social* e *individual*, bem como *crença* e *efetividade*, se retroalimentam infinitamente. A divisão operada pelo entendimento, aqui como sempre busca tomar um lado como essencial e *representar* o outro como inessencial, ou então colocar um como *causa* e outro como *efeito*, estabelecendo algum tipo de anterioridade. O resultado que se obtém assim é, no entanto, inexoravelmente parcial, pois sempre se pode demonstrar que o contrário dele também tem seu direito, quando o que justificou a escolha de um dos lados é justamente o impulso do entendimento para afastar a contradição. Essa, no entanto, continua a reaparecer na análise mesmo quando escamoteada, de modo que o que importa é manter a ambos os polos firmes em sua oposição na mesma unidade. As visões que repudiam a religião como uma ilusão são unilaterais, pois não percebem que a crença religiosa é a

⁷²⁰ Ibid., §678. (Werke, 3, p. 497)

⁷²¹ Ibid., §549. (Werke, 3, p. 407)

unidade primeira que o espírito sabe de si e que nisso ela estrutura mesmo as formas de sociedade. A visão do crente, de que tudo provém daquela divindade base da crença e de que ele próprio diante dela seria um mero acessório, é também parcial.

Estabelecido isso, é interessante iniciar aqui a comparação com Durkheim, que de modo muito mais acessível – e também menos complexo, determinado e abrangente – defende posição similar à de Hegel ao dizer que:

O postulado essencial da sociologia é que uma instituição humana não poderia repousar sobre o erro e a mentira: sem isso ela não conseguiria durar. Se não tivesse por base a natureza das coisas, encontraria nas coisas resistências que não conseguiria vencer. Portanto, quando enfrentamos o estudo das religiões primitivas já temos certeza de que se prendem ao real e que o exprimem; veremos esse princípio voltar continuamente no decorrer das análises que seguirão, e o que condenaremos nas escolas de que vamos nos afastar é precisamente tê-lo ignorado. Certamente, quando se considera apenas a letra das fórmulas, essas crenças e essas práticas religiosas parecem, às vezes, desconcertantes, e podemos ser tentados a atribuí-las a uma espécie de aberração da natureza. Todavia, sob o símbolo, é preciso saber atingir a realidade que representa e que lhe dá sua significação verdadeira. Os ritos mais bárbaros ou mais extravagantes, os mitos mais estranhos traduzem alguma necessidade humana, algum aspecto da vida, quer individual, quer social. As razões que o fiel dá a si próprio para justifica-las podem ser, e são realmente, no mais das vezes, falsas; as razões verdadeiras existem, não obstante; cabe à ciência descobri-las. Não há, pois, no fundo, religiões que sejam falsas. Todas são verdadeiras à sua maneira: todas respondem, ainda que de maneira diferentes, a determinadas condições da vida humana⁷²²

Durkheim não somente afasta a visão de que as religiões seriam uma ilusão, mas também afirma expressamente que elas “se prendem ao real e que o exprimem”. Elas são a base mesma da efetividade, que se põe ao mesmo tempo como linguagem e como sistema de crença, bem como instituição social. Durkheim salienta que as “razões que o fiel dá a si próprio para justifica-las” podem “ser falsas”, mas que as verdadeiras existem a despeito disso. É importante lembrar que aqui não se trata ainda da religião separada das outras esferas da vida social, como a experienciamos atualmente, no qual a questão da religião se tornou algo tão subjetivo como a escolha de um time de futebol. Essa forma subjetiva que a religião toma no capitalismo é indicativa de que uma nova *forma de religião*, a mercantil, se tornou universal, mas não que deixou de existir a estrutura de crença no universal que caracteriza as religiões. Aqui tratamos da religião como totalidade social, da cosmologia que fundamenta o todo, ou, como Durkheim afirma, dos “primeiros sistemas de representações que o homem produziu do mundo e

⁷²² DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. 3ª edição. Tradução: Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulus, 2008, p.30-31.

de si mesmo [que] são de origem religiosa. Não há religião que não seja, ao mesmo tempo, a cosmologia e especulação sobre o divino”⁷²³. Se a religião é a base da efetividade – a estrutura mesma que possibilita a reunião de consciências num todo – esta base está colocada em um desenvolvimento que vai das religiões mais simples para as mais complexas. Durkheim parte disso para escolher analisar as religiões das formas mais simples de sociedade – aquelas totêmicas⁷²⁴ das tribos aborígenes australianas – já que “as religiões primitivas não permitem apenas depreender os elementos constitutivos da religião; apresentam também a grande vantagem de facilitar a sua explicação. Como nelas os fatos são mais simples, as relações entre os fatos são também transparentes”⁷²⁵. De certo modo também é esse o interesse de Hegel nas primeiras formas religiosas, elas são as primeiras formas *immediatas* e assim tornam mais clara “a verdade de que Deus sempre foi para o homem algo que pertence ao Presente, e para que nós possamos abandonar a concepção de Deus como um ser abstrato além do presente”⁷²⁶. A universalidade que é Deus, a unidade das diversas consciências, é *presente imediatamente* como algo igual e ao mesmo tempo diferente dos indivíduos. Não existem assim diferentes religiões, mas diferentes figuras que a mesma religião como espírito funda:

O espírito total, o espírito da religião, é por sua vez o movimento desde sua imediatez até alcançar o *saber* do que ele é *em si* ou imediatamente; e [o

⁷²³ Ibid., p. 37.

⁷²⁴ Ao comentar a origem da palavra Totem, Durkheim acaba por trazer-nos um testemunho da formação arbitrária da relação entre significante e significado: “Quanto à palavra totem, é o que os Ojibway, tribo algonquina, empregam para designar a espécie de coisas de que o clã traz o nome. Ainda que a expressão não tenha nada de australianas e que só se encontre em uma única sociedade da América, os etnógrafos adotaram-na definitivamente e utilizam-na para denominar, de maneira geral, a instituição que estamos descrevendo. Foi Schoolcraft o primeiro que estendeu assim o sentido da palavra e falou de “sistema totêmico”. Essa extensão, de que há numerosos exemplos em etnografia, não se produz, seguramente, sem inconvenientes. Não é normal que uma instituição dessa importância tenha o nome improvisado, emprestado de idioma estritamente local e que não lembre absolutamente as características distintivas da coisa que exprime. Mas hoje, essa maneira de empregar a palavra é tão universalmente aceita que haveria excesso de purismo em insurgir-se contra seu uso”. Ibid., p. 141.

⁷²⁵ Ibid., p.35. “a própria simplicidade as torna instrutivas; porque elas constituem experiências cômodas onde os fatos e suas relações são mais fáceis de se perceber. O físico, para descobrir as leis dos fenômenos que estuda, procura simplifica-los, desvencilha-los das suas características secundárias”. Ibid., p. 37.

⁷²⁶ A religião natural “é a religião do espiritual, mas em sua condição de exterioridade, naturalidade, imediação. Temos interesse em nos familiarizar com a religião da natureza também por essa razão, para que possamos até mesmo trazer diante da consciência a verdade de que Deus sempre foi para o homem algo que pertence ao Presente, e para que nós possamos abandonar a concepção de Deus como um ser abstrato além do presente”. HEGEL, 1895, p. 287. (Werke, 16, p. 275)

movimento] de conseguir que *a figura*, em que o espírito aparece para sua consciência, seja perfeitamente igual à sua essência, e que ele se contemple tal como é. Nesse vir-a-ser, o espírito está assim em figuras *determinadas*, que constituem as diferenças desse movimento; ao mesmo tempo, a religião determinada tem por isso igualmente um espírito *efetivo determinado*. Se portanto ao espírito que-se-sabe pertencem, em geral, consciência, consciência-de-si, razão e espírito, assim pertencem às figuras *determinadas* do espírito que-se-sabe as formas *determinadas* que dentro da consciência, [da] consciência-de-si, da razão e do espírito, se desenvolveram em cada qual de modo particular. A figura *determinada* da religião extrai para seu espírito efetivo, das figuras de cada um de seus momentos, aquela que lhe corresponde. A determinidade *única* da religião penetra por todos os lados de seu ser-aí efetivo, e lhes imprime esse caráter comum.⁷²⁷

O espírito da religião compreende em sua totalidade o movimento de seus *estágios determinados*, as diferentes formas de religião. Vai assim da religião mais simples – tão antiga quanto o humano e a linguagem – indo desse ponto em que ela é percebida diretamente como um fiel percebe, até o *saber* do que ela é nela mesma. Esse *saber* é o de que uma religião determinada é *figura* dessa reunião das consciências de si de uma sociedade, uma *configuração* determinada de um estágio do desenvolvimento humano em que o *Universal* – que é o entrelaçar dessas consciências – aparece sob essa ou aquela forma. Não é como pensam os ateus, que se retirarmos o misticismo da religião nada sobra, pelo contrário, se retirarmos o misticismo sobra tudo: sobra o universal, a conexão fundamental do espírito num dado nível de desenvolvimento que explica toda a forma de ser de uma dada civilização. Sem essa conexão os seres humanos seriam como os animais, não teriam linguagem e nem as categorias pelos quais pensam como humanos. A religião não é mera *projeção* que simplesmente exprimiria a “realidade”, como se essa “realidade” pudesse existir sem ela. A religião é a própria estrutura da efetividade humana, embora no capitalismo tenhamos que - como Hegel ao dizer de uma *religião do esclarecimento* – entender esse fenômeno religioso de uma maneira diferente, como religião mercantil em que o universal toma a forma do dinheiro e do mercado. O fato da religião se colocar de modo particular em uma figura não deve, segundo Hegel, impedir-nos de perceber que ela é *só uma religião* que toma essas formas diversas: o sistema totêmico, o panteão grego, o deus cristão e o mercado mundial são todas formas de manifestação do mesmo universal que o humano só percebe como se fosse um Outro, algo objetivamente existente por si, mas que na realidade é sua atividade enquanto corpo social colocada numa narrativa. Não se trata de uma projeção enganosa, mas do laço universal efetivo que aparece sob essas formas

⁷²⁷ HEGEL, 2011a, §680. (Werke, 3, p. 499-500)

mistificadas. Assim, se livrar da ilusão que adere ao Universal como crença determinada é algo muito diferente de querer se livrar do Universal em si. Por outro lado, o Universal não se realiza como um negativo, como mera potência que ainda não seja, mas precisa justamente ser colocado numa *figura* efetiva, numa forma determinada de religião, para poder existir.

Aqui precisamos fazer um longo parênteses e apresentar a relevância que a não compreensão dessa concepção hegeliana da religião assume para o pensamento posterior. É que foi a partir da crítica à concepção hegeliana de religião, pela pena de Feuerbach, que se efetuou dentro dos jovens hegelianos a passagem do idealismo ao materialismo. Acompanhem algumas passagens de Feuerbach em seu *A Essência do Cristianismo*, publicado em 1841. Primeiramente é preciso enfatizar que Feuerbach está certo quando afirma que Hegel, nas aulas sobre a prova da existência de Deus, defende que a religião tenha razão, apesar de apontar a falha de que a existência de Deus não poderia ser pensada separadamente, como fazem os fiéis:

As provas da existência de Deus foram declaradas como contraditórias à essência da religião. Elas o são, mas somente quanto à forma de demonstração. A religião apresenta imediatamente a essência interior do homem como uma essência diversa, objetiva. E a demonstração nada deseja além de provar que a religião tem a razão (...) O contraditório ao sentido religioso está somente no fato da existência ser pensada separadamente, surgindo daí a ilusão de que Deus seria um ser somente pensado, existente na ideia, ilusão esta que é imediatamente suprimida; pois a demonstração prova exatamente que Deus é um ser diverso do pensado, um ser exterior ao homem, ao pensamento, um ser real, um ser por si.⁷²⁸

Nesse sentido Hegel dá sim razão à religião, ele se recusa a ver no pensamento religioso um mero delírio subjetivo, uma ilusão. Deus não é apenas ser pensado, mas é a expressão, naquele nível de desenvolvimento, do próprio universal, do entrelaçar das consciências de si com suas práticas, cultura geral, língua etc. A teoria de Hegel não se identifica diretamente com o modo religioso de pensar, mas mostra a narrativa religiosa como verdadeira pois ela está profundamente relacionada com o *agir da comunidade*, com uma espécie de desenvolvimento geral do espírito que toma forma determinada gerando um dado tipo de universal. A questão assim não é meramente formal, como afirma Feuerbach:

⁷²⁸ FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Tradução: José da Silva Brandão. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 204.

A prova só se distingue da religião por sintetizar, desenvolver o pensamento secreto da religião numa conclusão formal e assim por discernir o que a religião une imediatamente; pois o que é o mais elevado para a religião, Deus, não é para ela um pensamento, mas para é para ela imediatamente uma verdade e uma realidade⁷²⁹.

Ora, esse “discernir o que a religião une imediatamente” é justamente o passar pela reflexão, pela polarização própria do entendimento, para depois dialeticamente apreender como os dois polos separados são opostos em uma unidade. Trata-se não de uma questão puramente formal, mas do núcleo mesmo da dialética que é reunir num nível mais alto as partes que foram analisadas pelo entendimento, mostrando como a consideração individual de uma parte sem as outras é uma abstração unilateral. Quando Hegel está tratando da possibilidade de reconciliação após a queda do paraíso, que faz surgir a consciência da culpa e a divisão própria ao entender, ele diz que “para a consecução dessa reconciliação ou que o espírito torne-se bom e corresponda ao seu conceito, esse ponto de vista da consciência, da reflexão, da divisão ou do dualismo é tão necessário quanto o abandono dele”⁷³⁰. A união depende da separação, porque o *separado* não é mera ilusão que não tenha efetividade, mas um *momento* que traz os diversos elementos do todo para dentro do saber. A divisão operada pelo entendimento se trata de algo fundamental, é o poder ‘maravilhoso’ do analisar que quebra o todo e permite assim sua nova configuração. Esse momento separa a primeira unidade inconsciente em partes, quebra sua totalidade em diferentes elementos e os fixa como coisas diferentes preparando caminho para o propriamente dialético. O nível da reflexão toma então estes pólos separados como sendo existentes em si, e não apenas para o pensamento, enquanto a dialética permite a reconciliação ao mostrar que estes momentos separados, que em conjunto aparecem como contraditórios, são na verdade momentos componentes da mesma da coisa, que não poderiam existir de maneira separada. Feuerbach, ao criticar Hegel sem dar conta desse movimento recai no nível da reflexão, e de lá coloca sua crítica, não percebendo, a não ser como “mera conclusão formal”, a diferença da unidade inicial opaca para a unidade recomposta após o dualismo, aquela que se sabe como unidade das diferenças. Feuerbach diz então coisas como:

As provas da existência de Deus têm por meta exteriorizar o interior, separá-lo do homem. Através da existência torna-se Deus uma coisa em si. Deus não é somente um ser para nós, um ser em nossa fé, em nossa afetividade,

⁷²⁹ Ibid., p. 204.

⁷³⁰ HEGEL, 1895, p. 278. (Werke, 16, p. 266)

em nossa essência, ele é também um ser por si, um ser fora de nós – em síntese, não só fé, sentimento, pensamento, mas também um ser real, diverso do crer, do sentir e do pensar. Mas um tal ser não é outro a não ser um ser sensorial⁷³¹.

Feuerbach infere então que Hegel procura defender a ideia de Deus ao tentar exteriorizar aquilo que é interior, separando-o do homem como se fosse algo diferente dele. Deus é tomado por Feuerbach então como ser interior ao homem ou como mera projeção que não tem realidade. Aqui poderíamos encontrar o mesmo problema em relação à linguagem, pois poder-se-ia dizer, do mesmo modo que ele diz da religião, que a língua seria algo meramente interno aos indivíduos, que só existe por meio deles. No entanto assim se esquece de todo o mundo material que se construiu com base no entendimento possibilitado pela linguagem, todos os costumes coletivos que conformam o indivíduo, que os pensamentos todos só existem com base na língua que se exterioriza, ou seja, esquece-se, em suma, que em sociedade a unidade é maior do que a mera soma dos indivíduos. O problema que parece ser a princípio a diferença entre materialismo e idealismo toma assim mais a forma da diferença entre o individual e o coletivo. Há apenas homens individuais ou a coletividade tem um poder por si? Se se aceita que há uma espécie de poder da coletividade que difere dos indivíduos individualmente considerados, aí está Deus ou o Estado, um *universal efetivo* que se coloca como diferente dos indivíduos, que *ao mesmo tempo* o compõe. Alcançamos aqui novamente a noção de abstração real ou de uma efetividade simbólica, algo que apesar de gerar efeitos e modelar o mundo material não tem a forma de coisa. Feuerbach, no entanto, só concebe o efetivo como real, como o que é perceptível pelos sentidos, tudo mais restando como um mero pensado:

O ser real, sensorial, é aquele que não depende do meu determinar-me-a-mim-mesmo, da minha atividade, mas pelo qual eu sou determinado automaticamente; que existe mesmo que eu não exista, pense e sinta. A essência de Deus deveria então ser uma essência determinada sensorialmente. Mas Deus não é visto, ouvido e sentido sensorialmente. Ele não existe para mim se eu não existir para ele; se eu não creio e penso em nenhum Deus, então não existe nenhum Deus para mim. Ele só existe então ao ser pensado, crido – e o acréscimo *para mim* é desnecessário⁷³².

Aqui se vê o abismo entre as compreensões de Feuerbach e Hegel, e para este aquele deveria ser ‘reenviado à escola inferior da sabedoria’, aprender os mistérios dos eleusis e com eles que a vida é o negativo que, com sua atividade, nega e produz o

⁷³¹ FEUERBACH, 2009, p. 205.

⁷³² Ibid., p. 205-206.

mundo exterior. Os objetos sensoriais não são coisas independentes que automaticamente determinam os humanos; pelo contrário, em nosso mundo atual é difícil encontrar qualquer coisa que já não seja mediada pela ação humana, não consumimos sequer um fruto silvestre que não tenha sido tecnicamente selecionado por gerações e gerações, mesmo a água e a ar são totalmente modificados e se encontram em condições que não são as naturais. Além disso, quando consideramos as próprias condições naturais livres da influência humana, vemos que elas são produto metabólico dessa abstração anterior que é a vida e não de um sensorial independente da atividade do negativo. O erro de Feuerbach aqui, no entanto, vai além: veremos mais à frente como para Hegel a universalidade de Deus não é mero enriquecimento cultural que fica interno aos humanos, mas que depende de uma objetivação do espírito, da produção do mundo material exterior como realização de Deus. Não é como Feuerbach diz acima, que Deus não é sensível, muito pelo contrário, ele é *também* sensível e está em todas as coisas. Uma mesa, por exemplo, é uma ideia que tomou forma por meio da atividade humana, o artesão só pode se desenvolver como artesão por meio daquela comunidade, absorvendo sua cultura, sua língua e suas técnicas, que estão, como veremos, ligadas à religião por nascimento. Os objetos produzidos pelo humano, mediações que ele estabelece entre si e o mundo, são assim a objetivação desse universal⁷³³ por meio de esforços particulares que estão a ele subsumidos. O artesão produz por motivos sociais, a partir de ideias socialmente desenvolvidas e que dependem da língua para serem formuladas. A diversidade dos objetos produzidos expressa, em cada um deles, a unidade do sistema de ideias que rege as relações numa dada sociedade. Nada pode ser mais parcial do que tratar um objeto como pura objetividade existente por si, especialmente quando ele não é natural. Se, por exemplo, caísse na terra uma espécie de artefato não humano muito desenvolvido, como uma nave espacial, não consideraríamos ela como um mero objeto, mas o veríamos como produto de toda uma civilização superior, imaginaríamos que tipos de seres a produziram utilizando que tecnologia, que forma social eles têm, sua índole etc. Se de um ‘mero’ objeto é possível deduzir a

⁷³³ Feuerbach recai, nesse sentido, no nível kantiano ao dizer que: “Kant afirmou em sua crítica das provas da existência de Deus que este não se deixa provar pela razão. Kant não mereceu por isso a repreensão por parte de Hegel. Ao contrário, Kant está totalmente certo: de um conceito eu não posso deduzir a existência. Ele só merece a repreensão enquanto pretendeu com isso expressar algo especial e ao mesmo tempo fazer uma objeção à razão. Isto é automático. A razão não pode transformar um objeto que é seu num objeto dos sentidos. Eu não posso, no ato de pensar, apresentar aquilo que eu penso como um objeto sensorial ao mesmo tempo fora de mim”. Ibid., p. 206.

existência de todo um universal é porque, por outro lado, esse objeto é a objetivação desse universal.

O que Hegel está apontando é que a consciência religiosa, ainda que expresse de modo ingênuo esse saber de que Deus (o universal) é a causa de tudo, expressa-se verdadeiramente. O religioso coloca a unidade diretamente ao se ver como um nada e Deus como tudo, unidade de seu nada com a totalidade que lhe aparece como um senhor. Feuerbach, que está no nível da reflexão, vê os dois lados separados e representa o humano como único verdadeiro, Deus sendo apenas uma projeção falsa. No nível do conceito Hegel vê que não poderiam os fiéis terem aquela forma de consciência, aquela técnica, aquela arquitetura, sem essa determinada forma da unidade social, de modo que essas ordens de coisas opostas: individual x coletivo, ideal x material não poderiam existir uma sem a outra. Por não entender esse momento da *reconciliação no elemento do saber*, Feuerbach recai no ateísmo e sua visão simplista da objetividade:

a imaginação é em geral o verdadeiro lugar de uma existência ausente, não presente aos sentidos, mas sensorial quanto à essência. Somente a fantasia soluciona a contradição entre uma existência ao mesmo tempo sensorial e não sensorial; somente a fantasia a protege contra o ateísmo. Na imaginação tem a existência efeitos sensoriais – a existência se afirma como um poder; a imaginação associa à essência da existência sensorial também os fenômenos da mesma. Quando a existência de Deus é uma verdade viva, uma questão da imaginação, então são cridas também todas as manifestações de Deus. Mas, por outro lado, quando se apaga o fogo da imaginação religiosa, quando acabam os fenômenos e efeitos sensoriais necessariamente ligados a uma existência em si sensorial, aí torna-se a existência uma existência morta, que se contradiz a si mesma, que cai inevitavelmente no ateísmo.⁷³⁴

Não só o fenômeno religioso é assim descartado como mera coisa da imaginação, mas na insistência de que “somente a fantasia soluciona a contradição entre uma existência ao mesmo tempo sensorial e não sensorial” todos os outros fenômenos em que está em jogo uma *efetividade simbólica* ou *abstração real* seriam vistos como meramente imaginários. Se Deus é mero delírio subjetivo por supostamente não ter existência material, poderíamos dizer o mesmo do Estado, que ele seria só algo da imaginação, já que só existe por meio dos homens. De fato, como um índio norte-americano relatou “nunca um índio comum pôde ver 'o governo'. Envia-no de uma repartição a outra, de funcionário a funcionário e cada um desses pretende, muitas vezes, ser 'o patrão'; mas o verdadeiro governo nunca é visto, pois tem o cuidado de se

⁷³⁴Ibid., p. 207-208

manter oculto"⁷³⁵. Sabemos bem em nossa experiência cotidiana que o Estado e o governo, ainda que não tendo corpo material, tem efetividade, e algo similar ocorre com a religião. Esse retrocesso teórico feuerbachiano seria menos relevante na história das ideias, não fosse ele o ponto de partida para o desenvolvimento do marxismo, pois como diz o velho Engels sobre o início de seus estudos:

Enquanto o materialismo apreendia a Natureza como o unicamente real, esta representava, no sistema de Hegel, apenas a «exteriorização» [*Entäusserung*] da Ideia absoluta, por assim dizer, uma degradação da Ideia; em todas as circunstâncias, o pensar e o seu produto de pensamento — a Ideia — são aqui o originário, a Natureza [por sua vez é] o derivado que, em geral, só existe por condescendência da Ideia. E era à volta desta contradição que melhor ou pior, se andava. Veio então a *Wesen des Christenthums* de Feuerbach. Com *um só golpe*, pulverizou a contradição, ao pôr de novo no trono, sem rodeios, o materialismo. A Natureza existe independentemente de toda a filosofia; ela é a base sobre a qual nós, homens, nós mesmos produtos da Natureza, crescemos; fora da Natureza e dos homens não existe nada, e os seres superiores que a nossa fantasia religiosa criou são apenas o reflexo [*Ruckspiegelung*] fantástico do nosso próprio ser. O encantamento foi quebrado; o «sistema» foi feito explodir e atirado para o lado, a contradição, porque existente apenas na imaginação, foi resolvida. — Uma pessoa tem, ela própria, que ter vivido o efeito libertador deste livro, para fazer uma ideia disso. O entusiasmo foi geral: momentaneamente nos tornamos todos feuerbachianos. Quão entusiasticamente Marx saudou a nova concepção e quanto ele — apesar de todas as reservas críticas — foi por ela influenciado, pode ler-se na *Heilige Familie*.⁷³⁶

Vemos aqui como a crítica insuficiente de Feuerbach foi importante para o Marx da juventude, bem como o velho Engels ainda mantinha essa concepção após a publicação do primeiro volume d'O Capital. É notável, na primeira parte da citação acima, como a teoria hegeliana era interpretada de uma maneira simplista que rebaixava toda a riqueza teórica construída a partir da análise aristotélica da alma e da finalidade interna kantiana. O que era a vida como Conceito ou potência, que se colocava como *horizonte lógico* de todas as coisas vivas e produzidas por seres vivos, é rebaixado à uma concepção simplista, um idealismo do mais vulgar, que postularia a ideia como mero produto do pensamento. Percebe-se aqui mais uma vez a grande dificuldade que o conceito de vida *como conceito* em Hegel apresenta para o conhecer, tão grande que o

⁷³⁵ “Como o fazia observar um velho índio, eles se assemelham ao governo, em Otawa. Nunca um índio comum pôde ver 'o governo'. Envia-mo de uma repartição a outra, de funcionário a funcionário e cada um desses pretende, muitas vezes, ser 'o patrão'; mas o verdadeiro governo nunca é visto, pois tem o cuidado de se manter oculto” JENNESS, 1930, p. 61 apud LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução: Tânia Pellegrini. Campinas: Papyrus, 1989, p. 265, nota 78.

⁷³⁶ ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*. Disponível em <https://www.marxists.org/portugues/marx/1886/mes/fim.htm>. Acesso em agosto de 2018.

marxismo e o próprio Marx permaneceram, sem compreendê-lo, lendo-o como se fosse mera abstração pensada. Por outro lado, percebeu-se rapidamente a outra deficiência da posição expressa no *A Essência do Cristianismo*, como Marx criticou em sua primeira das Teses contra Feuerbach, escrita cerca de 4 anos após a publicação daquele:

A principal insuficiência de todo o materialismo até aos nossos dias - o de Feuerbach incluído - é que as coisas [*der Gegenstand*], a realidade, o mundo sensível são tomados apenas sobre a forma do *objecto* [*des Objekts*] ou da contemplação [*Anschauung*]; mas não como *atividade sensível humana, práxis*, não subjectivamente. Por isso aconteceu que o lado *activo* foi desenvolvido, em oposição ao materialismo, pelo idealismo - mas apenas abstractamente, pois que o idealismo naturalmente não conhece a actividade sensível, real, como tal. Feuerbach quer *objectos* [*Objekte*] sensíveis realmente distintos dos *objectos* do pensamento; mas não toma a própria actividade humana como actividade *objectiva* [*gegenständliche Tätigkeit*]. Ele considera, por isso, na *Essência do Cristianismo*, apenas a atitude teórica como a genuinamente humana, ao passo que a *práxis* é tomada e fixada apenas na sua forma de manifestação sórdida e judaica. Não compreende, por isso, o significado da actividade "revolucionária", de crítica prática⁷³⁷.

A crítica de Marx à Feuerbach vai no mesmo sentido que expusemos a partir de Hegel, tomar o mundo como objeto e não como atividade. Marx mesmo admite que esse lado havia sido desenvolvido pelo idealismo, “mas apenas abstractamente, pois que o idealismo naturalmente não conhece a actividade sensível, real, como tal”. Essa suposição de Marx baseada na importância do sensível não parece, no entanto, atingir Hegel. Já vimos com ele que o *agir da comunidade*, e por meio desse agir o produzir da consciência, é que é o fundamental, bem como vimos, na parte sobre a linguagem, a crítica de Hegel ao pensamento abstrato como aquele que se fixa em algumas poucas determinações e abstrai das demais. Importa então ressaltar que décadas depois, em sua grande obra, o cerne do problema para Marx não é mais a relação coisal, sensível, mas justamente um sensível-suprassensível que só pode existir como uma forma de crença, o que ele designa como fetichismo:

a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem (...) absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais [*dinglichen*] que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Desse modo, para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias,

⁷³⁷ MARX, Karl. *Teses contra Feuerbach*. Disponível em <https://www.marxists.org/portugues/marx/1845/tesfeuer.htm>. Acesso em agosto de 2018.

os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias. Esse caráter fetichista do mundo das mercadorias surge, como a análise anterior já mostrou, do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias⁷³⁸.

É como se Marx aqui abandonasse seu ponto anterior de crítica a Hegel, de que ele não parte do sensível, do real, mas de uma espécie de *abstração real* ou *efetividade social*, para adotar o contorno geral desse problema como sendo o seu próprio. De fato, a mercadoria é um sensível-suprassensível; e o valor é uma abstração que se vê em tudo que é produzido, mas que também não se vê em nada; o mercado é um universal que, como Deus, permanece como uma imaterialidade efetiva. As características da prova da existência de Deus que Feurbach repudiava na teoria de Hegel retornam agora em Marx como elementos necessários à explicação da realidade capitalista, porque essa tem em seu núcleo também uma estrutura de crença socialmente constituída, o fetiche da mercadoria, base do fetiche do dinheiro e do capital. Encerrando esse longo parêntese poderíamos dizer, entretanto, que quando Hegel trata do fetiche ele o entende como algo que pode ser modificado caso não agrade seu possuidor, constitui assim uma espécie de crença que poderia ser descartada facilmente⁷³⁹ em oposição à permanência e fixidez dos objetos propriamente religiosos. Nesse sentido, o fetichismo da mercadoria deveria ser chamado, na realidade, de *religião da mercadoria*.

É primeiramente em conformidade com essa análise da religião tomando em cada figura uma forma correspondente da efetividade, com a qual se liga como opostos numa unidade, que vemos ainda mais interesse na comparação de Hegel com a análise das primeiras formas de religião. Durkheim, por exemplo, diz que sua pesquisa, apesar de constituir uma análise das religiões totêmicas, “não interessa apenas à ciência das religiões”, e para sustentar tal afirmação ele explica que “toda religião, com efeito, tem

⁷³⁸ MARX, 2013, p. 206-207.

⁷³⁹ “Fetiche’ é uma palavra portuguesa corrompida e tem o mesmo significado que “ídolo”. Fetiche pode significar qualquer coisa, qualquer trabalho esculpido, um pedaço de madeira, um animal, um rio, uma árvore, etc. Da mesma forma existem fetiches para povos inteiros, e fetiches para qualquer pessoa especial. Os negros têm uma grande variedade de ídolos, objetos naturais que eles fazem de seus fetiches. A primeira pedra que vem à mão, gafanhotos, etc., são os seus Lares, dos quais eles esperam obter boa sorte. Este é, portanto, um poder indefinido desconhecido, que eles criaram-se de maneira imediata. Adequadamente, se alguma coisa desagradável acontecer a eles, e eles não acham o fetiche proveitoso, eles se livram dele e escolhem outro. Uma árvore, um rio, um leão, um tigre são fetiches nacionais comuns. Se algum infortúnio ocorre, como inundações ou guerra, eles mudam seu deus. O fetiche está sujeito a ser mudado, e afunda tornando-se um meio de obter algo para o indivíduo”. HEGEL, 1895, p. 309. (Werke, 16, p. 294-295)

um lado por onde ultrapassa o círculo das ideias propriamente religiosas e, assim sendo, o estudo dos fenômenos religiosos fornece um meio de se rediscutir problemas que, até agora, só foram debatidos por filósofos”⁷⁴⁰. Como dissemos antes parafraseando Lacan, “a ciência não designa senão ao barrar tudo o que ela significa”, e assim os campos apartados do saber só podem aparecer como separados ao instituir essa barra que rompe a continuidade que perpassa a todos. Em sua efetividade são todos eles parte da mesma vida social, da mesma unidade que perpassa as diferentes relações. A noção de Durkheim da origem social das categorias do pensamento, formulada a partir da experiência que se fez sobre as religiões totêmicas, apesar de não ter o alcance especulativo de Hegel, opera de maneira similar ao compreender que as religiões são a própria base efetiva do pensar e com ele da sociedade:

Na raiz de nossos julgamentos existe certo número de noções essenciais que dominam toda a nossa vida intelectual; é as que os filósofos, desde Aristóteles, denominam de categorias do intelecto: noções de tempo, de espaço, de gênero, de número, de causa, de substância, de personalidade etc. Elas correspondem às propriedades mais universais das coisas. São como as molduras sólidas que engastam o pensamento que parece não poder se desvencilhar delas sem se destruir; pois não parece que possamos pensar objetos que não estejam no tempo ou no espaço, que não sejam contáveis etc. As outras noções são contingentes e móveis; acreditamos que possam faltar a um homem, a uma sociedade, a uma época; aquelas nos parecem quase inseparáveis do funcionamento normal do espírito. São como a ossatura da inteligência. Ora, quando analisamos metodicamente as crenças religiosas primitivas, encontramos, naturalmente, as principais dessas categorias. Nasceram na religião e da religião; são produto do pensamento religioso. Isso é constatação que devemos fazer várias vezes no correr dessa obra⁷⁴¹

Durkheim afirma então que as categorias mais básicas, oriundas da vida social, já se encontram entre os povos que concebem o mundo a partir das religiões totêmicas, e que nasceram mesmo a partir desses sistemas de crença. Ele não cai no erro de Feuerbach de ver a religião como mera projeção. Muito pelo contrário, religião aqui está já entendida como a base da vida social, como fica mais patente na análise das religiões primitivas. Na *Filosofia da História* Hegel afirma algo semelhante, de que o ponto de partida para o “desenvolvimento do espírito pensante (...) foi a manifestação do Ser divino” e que esse “deve elevar-se finalmente até apreendê-lo pelo pensamento, aquilo que foi apresentado inicialmente ao espírito sentimental e representativo

⁷⁴⁰ DURKHEIM, 2008, p. 37.

⁷⁴¹ Ibid., p. 38.

[*vorstellenden*], para também abranger com o pensamento”⁷⁴². Aqui radica a questão da apreensão de Deus pela filosofia, a própria constituição do pensamento como categorias deve ser apreendida pelo pensamento – ou seja, o pensar deve questionar suas próprias bases – e a unidade social de onde elas provinham pode então se despojar da forma mística. Deus é então reconhecido pelo que é: o Universal, a unidade das consciências que pressupõe assim o entendimento e a linguagem e toma a forma de diferentes figuras. É assim que, ao comentar o desenvolvimento teórico das línguas primitivas, Hegel afirma que, com essas, “o entendimento humano, completamente desenvolvido como sentido, ocupou seu espaço no terreno teórico com grande engenhosidade. A gramática ampliada e consistente é obra do pensamento, que nela revela suas categorias”⁷⁴³. O entendimento, por meio da gramática, determina para si suas categorias e coloca o *sentido*. Durkheim, por sua vez, desenvolve a tese de que “se a filosofia e a ciência nasceram da religião é porque a própria religião, no princípio, fazia as vezes de ciência e de filosofia”⁷⁴⁴ e, desta forma, para poder revelar as estruturas subjacentes na própria ciência e filosofia, ele parte para a análise das formas mais primitivas da vida religiosa – na qual as estruturas se revelariam em seu caráter mais simples –, segundo ele aquelas encontradas nas tribos aborígenes australianas.

É importante aqui frisar a imaterialidade que compõe essas formas da efetividade, pois o que geralmente se pensa ser o efetivo é o material. Acima enfatizamos com Hegel e Durkheim a relação indissociável entre as categorias, o pensamento, a religião, a língua etc como base da efetividade social. O espírito não é meramente o mundo material, embora esse seja uma de suas formas. Um objeto material como uma ‘mesa’ existe fora do pensamento de um ou outro indivíduo, mas não fora do pensamento em geral, porque a natureza não produz mesas. Elas são objetos que foram idealizados antes de serem produzidos e atendem a uma ideia geral que é produto do desenvolvimento dos hábitos, desejos e técnicas de gerações de indivíduos. Sua visão, como de algo material que foi modelado numa forma determinada pelo *sentido*, é de uma coisa que já tem em sua própria configuração *como coisa* o pensamento (não meramente subjetivo, mas socialmente desenvolvido) e assim em sua própria existência

⁷⁴² HEGEL, 2008, p. 21. (Werke, 12, p. 27-28)

⁷⁴³ Ibid., p. 59. (Werke, 12, p. 85)

⁷⁴⁴ DURKHEIM, 2008, p. 37.

como matéria, transmite uma ideia àqueles que a *percebem*⁷⁴⁵. É assim que, como um objeto material é modelado pelo pensar, também o pensar mesmo é modelado pelas sucessivas gerações que o pensam e inscrevem esse pensamento não apenas na efetividade espiritual, mas também na própria realidade. Isso é geralmente o que é mais desconhecido, como bem notou Lacan:

Ser-lhe-á necessário [ao homem] ainda muito tempo para que abandone a ideia de que o mundo foi fabricado à sua imagem e para que reconheça que o que ele encontrava, dessa imagem, sob a forma de significantes que sua indústria começara a espalhar pelo mundo, era, desse mundo, a essência.⁷⁴⁶

A parte enfatizada especialmente no capítulo anterior, mas central também para todo o restante desse trabalho – de que não há no reino do sentido e das línguas a ‘substância mesma’, mas apenas a forma intercambiável dos universais - deve ser levada às últimas consequências. Deve-se assim dissolver a materialidade dos objetos fabricados pelos humanos, entendendo eles como essa significação que os próprios humanos colocam no mundo e não como em-si essentes. Isso não porque não sejam materiais em-si, mas porque essa forma material foi produzida a partir do ideal e vice versa, de forma que a passagem de um lado ao outro (ideal e real) têm de ser vista em sua fluidez efetiva, e não como uma fixidez pressuposta. Durkheim parece ter consciência disso ao dizer que as categorias “aparecem então (...) como instrumentos científicos de pensamento que os grupos humanos forjaram laboriosamente no correr dos séculos e onde acumularam o melhor do seu capital intelectual”⁷⁴⁷. Durkheim ainda radicaliza essa afirmação se aproximando ainda mais de Hegel ao afirmar que “é por isso que é legítimo comparar as categorias a ferramentas; porque a ferramenta, no que lhe diz respeito, é capital material acumulado. Aliás, entre as três noções de ferramenta, de categoria e de instituição, existe estreito parentesco”⁷⁴⁸. Para além da utilização anacrônica do termo ‘capital’, a noção de Durkheim, ao colocar no mesmo nível imaterial e relacional as categorias, instituições e ferramentas, aproxima-se da de Hegel que coloca a tudo no elemento do *saber*. Essa semelhança aparece também quanto à

⁷⁴⁵ De modo similar ao que Hegel viu o racional efetivando-se por meio de ações individuais (como no exemplo da construção da casa, no início desse capítulo), seu resultado que dependeu do entendimento linguístico refluí para dentro da percepção. O *sentido*, uma vez constituído, se transfere também por um caminho diferente do da língua, refluindo para a ‘unidade dos indivisíveis’ já dada na percepção.

⁷⁴⁶ LACAN, Jacques. *Discurso aos Católicos* in *O Triunfo da Religião*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 40.

⁷⁴⁷ DURKHEIM, 2008, p. 49.

⁷⁴⁸ *Ibid.*, nota 24.

consideração de dois níveis, o individual e o coletivo, que toma a seguinte forma no sociólogo francês:

as representações coletivas são o produto de uma imensa cooperação que se estende não apenas no espaço, mas no tempo; para produzi-las, uma multidão de espíritos diversos se associaram, misturaram, combinaram suas ideias e seus sentimentos; longas séries de gerações acumularam aí sua experiência e seu saber. Uma intelectualidade muito particular, infinitamente mais rica e mais complexa que a do indivíduo aí está como que concentrada. Compreende-se desde então como a razão tem o poder de ultrapassar o alcance dos conhecimentos empíricos. Ela não o deve a uma virtude misteriosa qualquer, mas simplesmente ao fato de que, segundo a fórmula conhecida, o homem é duplo. Há nele dois seres: um ser individual que tem a sua base no organismo e cujo círculo de ação encontra-se, por isso mesmo, estreitamente limitado, e um ser social que representa em nós a mais alta realidade, na ordem intelectual e moral, que possamos conhecer pela observação, ou seja, a sociedade. Essa dualidade da nossa natureza tem como consequência, na ordem prática, à irredutibilidade do ideal moral ao móbil utilitário, e, na ordem do pensamento, a irredutibilidade da razão à experiência individual. À medida que participa da sociedade o indivíduo vai naturalmente além de si mesmo, seja quando pensa, seja quando age.⁷⁴⁹

Durkheim corta através da oposição colocada pelo entendimento ao dizer que o homem, como essa unidade, “é duplo”, que ele tem em si dois seres. Ele não se vê obrigado a tomar o ponto de vista individual ou coletivo como essencial, mas mantém essa contradição firme na mesma unidade. Está, na consideração dessa duplicidade como existente, para além de Feuerbach em um sentido similar ao de Hegel. Assim ele alcança a noção de espírito ao menos como *intelecto geral*, como base em que repousam o que Kant entendia como categorias a priori do entendimento e que permitem não apenas os *juízos sintéticos a priori*, mas também o pensamento especulativo, aquele que, como vimos na primeira parte desse trabalho, se coloca para além de qualquer experiência possível. É por esse encadeamento de indivíduos humanos que inscrevem em suas relações e no mundo exterior seus saberes e práticas que esse ser social, o espírito, ultrapassa cada indivíduo e permite aos indivíduos ultrapassarem sua própria experiência. O especulativo não é um mero pensar afastado do mundo efetivo, mas o próprio entrelaçar do pensamento na comunidade espiritual, o universal que possibilita ao indivíduo acessar experiências que estão para além dele.

⁷⁴⁹ Ibid., p. 46.

b) A culpa e a lei: Freud diante de Hegel

Hegel inicia a parte em que trata da religião natural no *Filosofia da Religião* com o humano que se coloca imediatamente, isso é, sem o construir coletivo das instituições, ferramentas e categorias do pensamento, ou seja, ainda no nível da animalidade irreprimida:

Devemos considerar o homem imediatamente, como ele existe por si só na terra e, portanto, no princípio, como totalmente sem reflexão ou o poder de elevar-se ao pensamento. É com essa entrada do pensamento que as concepções mais dignas de Deus aparecem pela primeira vez. Aqui o homem é visto em sua força e paixão imediatas, no exercício e na atitude de disposição imediata. Ele não faz perguntas teóricas, como "Quem fez isso?" etc. Essa separação de objetos em um lado contingente e essencial, em relação à causalidade e àquilo do que é meramente dependente, meramente um efeito, ainda não existe para ele. É o mesmo com a vontade. Esse dualismo ou divisão ainda não está presente nele, ainda não há repressão de si mesmo dentro dele. Na vontade, o elemento teórico é o que chamamos de direito universal, lei, determinações estabelecidas, limites para a vontade subjetiva. São pensamentos, formas universais que pertencem ao pensamento, à liberdade⁷⁵⁰.

O humano ainda não detém o entendimento, ainda não pensa por meio dos universais e com eles da lei, mas apenas percebe e imagina. Hegel trata então de formular as bases mínimas sob as quais se desenvolve essa forma primitiva de religião e assim a primeira efetividade construída pelos humanos. O antepassado do humano deve primeiro sair do estágio de inocência, que “é aquele estado em que não há nada de bom e nada de mal para o homem: é a condição dos animais”⁷⁵¹ e atingir o “estado do homem” que “é o estado de imputação, de responsabilidade para imputação. A culpa é no sentido geral de imputação”⁷⁵². Hegel determina melhor o conceito de culpa afirmando que por ele “geralmente entendemos que um homem fez o mal; o termo é tomado em seu sentido maligno”, mas que “a culpa, no sentido geral, no entanto, significa que o homem pode ter algo atribuído ou imputado a ele, que o que é feito é seu ato de conhecimento e de vontade”⁷⁵³. O humano tem discernimento, é capaz de escolher, e, se pode escolher, pode ser responsabilizado por suas escolhas. Hegel afirma

⁷⁵⁰ HEGEL, 2008, p. 289. (Werke, 16, 276-277)

⁷⁵¹ Ibid., p. 275. (Werke, 16, 264)

⁷⁵² Ibid., p. 276. (Werke, 16, 264)

⁷⁵³ Ibid., p. 276. (Werke, 16, 264)

que na bíblia há a representação dessa passagem – ainda que de forma abstrata, exterior e mítica – como a queda do paraíso⁷⁵⁴, e que:

A representação [da queda do paraíso], portanto, não é sem um elemento de inconsistência, mas os contornos essenciais da Ideia estão contidos nela, a saber, aquele homem, uma vez que ele é implicitamente essa unidade, e porque ele é Espírito, sai do natural, desse em-si para a diferenciação, e que o ato de julgamento, o julgamento judicial em referência a si mesmo e ao natural, deve entrar em jogo. É assim que ele vem a conhecer a Deus e a bondade. Se ele tem conhecimento deles, ele os tem como objeto de sua consciência; se ele os tem como objeto de sua consciência, então o indivíduo se distingue deles⁷⁵⁵.

Aqui vemos novamente aquilo que tratamos no capítulo sobre a percepção, especialmente com Lacan no estágio do espelho, o momento da diferenciação de si em relação ao outro. O humano, de modo similar ao bebê com mãe, está primeiro numa unidade que Hegel chega a comparar com o sonambulismo: ele está fundido com a natureza sem se diferenciar dela e então, com o sopro do entendimento, surgem o bem e o mal, e ele passa a julgar a natureza e a si mesmo. Como vimos anteriormente com Kant, pensar é fundamentalmente julgar, e para isso já se coloca a diferenciação. O fato da unidade não ser como relatada no paraíso bíblico ou em outro mito da idade do ouro não torna esse tipo de representação completamente falso. Por isso que o livre arbítrio implica o surgimento da culpa:

É com o livre-arbítrio que a culpa primeiro aparece, e isso significa que a paixão se estabelece em uma liberdade própria, que o sujeito tira apenas de si mesmo as determinações que lhe distinguiram do que é natural. As plantas estão nesse estado de unidade; sua alma está nesta unidade da natureza. A planta individual não se torna falsa para sua natureza; torna-se o que deveria ser; nela o ser e sua determinação não são diferentes. Essa separação entre o dever ser e sua natureza parece primeiramente com o livre-arbítrio, e este último é primeiramente encontrado na reflexão; mas essa mesma reflexão e divisão não estavam presentes originalmente, dizem-nos, e a liberdade era tão idêntica à lei e à vontade racional quanto a planta individual é idêntica à sua natureza⁷⁵⁶.

Nesta passagem chama a atenção o exemplo que Hegel utiliza para expressar a unidade real que religiões representam nos mitos: a unidade da planta e não a do animal. Por que ele escolheria as plantas como o exemplo? Nossa leitura aqui é de que, como apresentamos, os animais já têm em si a diferenciação de si mesmo para o restante, o

⁷⁵⁴ “Encontramos na Bíblia uma concepção bem conhecida, chamada de forma abstrata a Queda, e expressa em uma forma exterior e mítica. Essa ideia é muito profunda e representa o que não é apenas um tipo de história acidental, mas a história eterna e necessária da humanidade”. Ibid. (Werke, 16, 265)

⁷⁵⁵ Ibid., p. 277. (Werke, 16, 265)

⁷⁵⁶ HEGEL, 1895, p. 271-272. (Werke, 16, p. 260-261)

momento da reflexão perpassa toda a percepção animal e funda o entendimento humano como cisão que vem antes dele, como reconstitui toda a exposição da *Fenomenologia*. Aqui se mostra novamente a necessidade, que vimos na primeira parte desse trabalho, de considerar a diferença entre consciência de si e consciência como já existindo de forma embrionária entre os animais, aos quais deve ser então atribuído um nível correspondente de livre-arbítrio. Assim também pode-se entender o motivo de Hegel remeter aos terceiros religiosos, o “dizem-nos”, em relação à afirmação de que, originalmente, a “reflexão e divisão não estavam presentes”. A reflexão não existia enquanto entendimento, não era *para-si*, mas ela já estava presente como animal *em-si*, já que o mover-se implica desejo de algo diferente de si. É fato, no entanto, que por mais que os animais tenham algum grau de escolha, o começo da humanidade se trata de uma mudança qualitativa muito acentuada, não apenas a culpa surge, mas o discernimento é alçado a um nível qualitativamente muito diferente. Os próprios desejos se transformam e são deslocados, adquirindo agora a forma própria dos desejos humanos, que:

se distinguem do capricho subjetivo, paixão, inclinação; tudo isso é reprimido, dominado por meio deste Universal, construído ao redor deste Universal; a vontade natural se transforma em um querer e agir de acordo com tais pontos de vista universais⁷⁵⁷.

Esse ser treinado em harmonia com o universal não é então uma repressão que permaneça puramente externa, mas antes algo que cultiva nosso interior e modela já nossas paixões conforme o universal. As pessoas são ensinadas pelo universal a desejarem de acordo com sua lei. Como apresentamos preliminarmente em Durkheim, o pensamento já se mostra como dependente das estruturas sociais para alcançar sua forma propriamente humana, categorial, isto é, há uma relação de interdependência entre o pensamento “interno” a cada pessoa e as estruturas “externas” da sociedade. Uma coisa que aparece como externa (a estrutura social) na realidade *é ao mesmo tempo* o que estrutura o pensamento interno (de cada indivíduo).

Na investigação que Freud conduz em *Totem e Tabu*, publicado em 1913, algo de homólogo é observado em torno da noção de tabu⁷⁵⁸, que é muito mais desenvolvida

⁷⁵⁷ Ibid., p. 289-290. (Werke, 16, p. 277)

⁷⁵⁸ Sobre o termo Tabu, nos diz Freud: “Tabu’ é um termo polinésio. É difícil para nós encontrar uma tradução para ele, desde que não possuímos mais o conceito que ele conota. A palavra era ainda corrente entre os antigos romanos, cujo ‘sacer’ era o mesmo que o ‘tabu’ polinésio. Também o ‘ayos’, dos gregos e o ‘kadesh’ dos hebreus devem ter tido o mesmo significado expressado em ‘tabu’ pelos polinésios e, em termos análogos, por muitas outras raças da

no livro do que a de totem. Isso pois, segundo o próprio Freud, “os tabus ainda existem para nós”, ainda que não como o tabu primitivo. Este consiste no seu aspecto mais fundamental em uma proibição de relação sexual entre membros de um mesmo clã⁷⁵⁹ (o que em certos casos permitiria a relação entre pais e filhos biológicos, diferente, portanto, de nossa concepção atual de incesto). Aqui encontramos novamente o universal condicionando o comportamento dos indivíduos, deslocando, por meio de seu *mandamento*, a forma de seu desejo:

O tabu é uma proibição primeva forçadamente imposta (por alguma autoridade) de fora, e dirigida contra os anseios mais poderosos a que estão sujeitos os seres humanos. O desejo de violá-lo persiste no inconsciente; aqueles que obedecem ao tabu têm uma atitude ambivalente quanto ao que o tabu proíbe. O poder mágico atribuído ao tabu baseia-se na capacidade de provocar a tentação e atua como um contágio porque os exemplos são contagiosos e porque o desejo proibido no inconsciente desloca-se de uma coisa para outra. O fato de a violação de um tabu poder ser expiada por uma renúncia mostra que esta renúncia se acha na base da obediência ao tabu.⁷⁶⁰

O tabu é uma espécie de injunção social “externa” dirigida ao indivíduo, que deve se comportar não apenas como uma proibição externa, mas antes deve colonizar seu íntimo, *constituir* sua esfera mais pessoal. O indivíduo deve, por si mesmo, renunciar aquele seu desejo de forma a atender à proibição, e aqui radica sua ambivalência, seu dualismo. Por isso é que Freud afirmará que “a explicação do tabu também lança luz sobre a natureza e a origem da *consciência*”, demonstrando a justeza desta afirmação ao explicar que:

América, África (Madagascar) e da Ásia Setentrional e Central. O significado de ‘tabu’, como vemos, diverge em dois sentidos contrários. Para nós significa, por um lado, ‘sagrado’, ‘consagrado’, e, por outro, ‘misterioso’, ‘perigoso’, ‘proibido’, ‘impuro’. O inverso de ‘tabu’ em polinésio é ‘noa’, que significa ‘comum’ ou ‘geralmente acessível’. Assim, ‘tabu’ traz em si um sentido de algo inabordável, sendo principalmente expresso em proibições e restrições. Nossa aceção de ‘temor sagrado’ muitas vezes pode coincidir em significado com ‘tabu’”. FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu e Outros Trabalhos* (1913-1914). Edição Standard das Obras Completas Vol. XIII. Ed. Imago: Rio de Janeiro, 1999, p. 18.

⁷⁵⁹ “E chegamos agora, por fim, à característica do sistema totêmico que atraiu o interesse dos psicanalistas. Em quase todos os lugares em que encontramos totens, encontramos também uma lei contra as relações sexuais entre pessoas do mesmo totem e, conseqüentemente, contra o seu casamento. Trata-se então da ‘exogamia’, uma instituição relacionada com o totemismo. Esta proibição é notável por sua severa obrigatoriedade. Não existia nada no conceito ou atributos do totem que até agora mencionei que nos levasse a prevê-la, de maneira que é difícil compreender como ela veio a se tornar parte do sistema totêmico. Não é de surpreender, portanto, que alguns investigadores suponham na realidade, que a exogamia originalmente - nos primeiros tempos e em seu verdadeiro significado - nada tivesse a ver com o totemismo, mas se tivesse vinculado a ele (sem existir qualquer conexão subjacente) em uma época em que as restrições matrimoniais tornaram-se necessárias. Se bem que isto seja possível, o fato é que a ligação entre totemismo e exogamia existe, sendo indiscutivelmente uma ligação muito firme. *Ibid.*, p.09.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, p. 30.

A consciência tabu é provavelmente a forma mais remota em que o fenômeno da consciência é encontrado" (...) "A consciência é a percepção interna da rejeição de um determinado desejo a influir dentro de nós. A ênfase, contudo, é dada ao fato de esta rejeição não precisar apelar para nada mais em busca de apoio, de achar-se inteiramente 'certa de si própria'. Isto é ainda mais claro no caso da consciência de culpa - a percepção da condenação interna de um ato pelo qual realizamos determinado desejo. Apresentar qualquer razão para isso pareceria supérfluo: quem quer que tenha uma consciência deve sentir dentro de si justificção pela condenação, sentir autocensura pelo ato que foi realizado. Essa mesma característica pode ser observada na atitude do selvagem para com o tabu. Trata-se de uma ordem emitida pela consciência, qualquer violação dela produz um temível senso de culpa que vem como coisa natural e do qual a origem é desconhecida⁷⁶¹

O Tabu coloca um elemento externo, social, que é ao mesmo tempo uma proibição interna na consciência de cada membro da tribo. É forma de internalização de um conteúdo eminentemente social e, por outro lado, de criação do próprio espaço simbólico que não existiria sem a internalização. Por isso esta proibição não pode permanecer meramente externa. Tem de criar conjuntamente com o âmbito social uma separação – uma diferença – dentro da unidade da própria consciência individual, de modo a colocar um condicionante social (*Überich*) às pulsões oriundas de nosso instinto animal (*es*). A consciência (*ich*) é para Freud justamente o resultante, que agora se torna ativo, a instância de controle do movimento⁷⁶², da mediação entre estas duas esferas, aquela que pode dizer algo como ‘eu desejo x, mas o socialmente estabelecido é y, e eu (*ich*), como sujeito que sou, posso escolher entre eles e sofrer ou não a culpa’. Do mesmo modo que na análise de Hegel e Durkheim o fenômeno social “externo” é também algo “interno” que constitui cada indivíduo em sua *forma* não apenas de representação do mundo, mas também como freio interno de suas pulsões, como

⁷⁶¹ Ibid., p. 80-81.

⁷⁶² “o ego [eu] procura aplicar a influência do mundo externo ao id [isso] e às tendências deste, e esforça-se por substituir o princípio de prazer, que reina irrestritamente no id [isso], pelo princípio de realidade. Para o ego, a percepção desempenha o papel que no id [isso] cabe ao instinto. O ego [eu] representa o que pode ser chamado de razão e senso comum, em contraste com o id [isso], que contém as paixões. Tudo isto se coaduna às distinções populares com que estamos familiarizados; ao mesmo tempo, contudo, só deve ser encarado como confirmado na média ou ‘idealmente’. A importância funcional do ego [eu] se manifesta no fato de que, normalmente, o controle sobre as abordagens à mobilidade compete a ele. Assim, em sua relação com o id [isso], ele é como um cavaleiro que tem de manter controlada a força superior do cavalo, com a diferença de que o cavaleiro tenta fazê-lo com a sua própria força, enquanto que o ego [eu] utiliza forças tomadas de empréstimo. A analogia pode ser levada um pouco além. Com frequência um cavaleiro, se não deseja ver-se separado do cavalo, é obrigado a conduzi-lo onde este quer ir; da mesma maneira, o ego [eu] tem o hábito de transformar em ação a vontade do id [isso], como se fosse sua própria.” FREUD, Sigmund. *O ego, o Id e outros trabalhos* (1923-1925). Edição Standard das Obras Completas, Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p.16.

mediação entre o animal e o social. À repressão do superego, que se apresenta como externa, soma-se, no íntimo do indivíduo, ao então construído ideal do eu. Esse já não é uma repressão externa, mas o resultante da introjeção do conteúdo social que define o modo como o indivíduo deseja. Assim se opera a passagem daqueles ditames externos para o próprio desejo interno:

agora que empreendemos a análise do ego, podemos dar uma resposta a todos aqueles cujo senso moral ficou chocado e que se queixaram de que, certamente, deveria haver uma natureza mais alta no homem: ‘Muito certo’, podemos dizer, ‘e aqui temos essa natureza mais alta, neste ideal do ego ou superego, o representante de nossas relações com nossos pais. Quando éramos criancinhas, conhecemos essas naturezas mais elevadas, admiramo-las e tememo-las, e, posteriormente, colocamo-las em nós mesmos. O ideal do ego, portanto, é o herdeiro do complexo de Édipo, e, assim, constitui também a expressão dos mais poderosos impulsos e das mais importantes vicissitudes libidinais do id [isso]. Erigindo esse ideal do ego, o ego dominou o complexo de Édipo e, ao mesmo tempo, colocou-se em sujeição ao id [isso]. Enquanto que o ego é essencialmente o representante do mundo externo, da realidade, o superego coloca-se, em contraste com ele, como representante do mundo interno, do id [isso]. Os conflitos entre o ego e o ideal, como agora estamos preparados para descobrir, em última análise refletirão o contraste entre o que é real e o que é psíquico, entre o mundo externo e o mundo interno⁷⁶³

O superego que era externo ao ego como coerção social, agora é introjetado constituindo o ‘ideal do eu’, aparecendo, dessa forma, do lado interno. O indivíduo aqui, na própria forma de desejar é contagiado pelo universal. A instauração da ordem simbólica por meio do tabu, do mesmo modo, estabelece uma relação em que se torna possível *diferenciar* o “certo” estabelecido socialmente, fazendo com que “onde era o isto [*es*], deva se tornar o eu [*ich*]”. O que rompe essa proibição socialmente imposta coloca essa estrutura social mesma em risco, assim o universal deve reprimir esse agir em desconformidade com seu preceito, essa é a base da noção de crime:

Somente quando a violação de um tabu não é automaticamente vingada na pessoa do transgressor é que surge entre os selvagens um sentimento coletivo de que todos eles estão ameaçados pelo ultraje; e em seguida, apressam-se em efetuar eles próprios a punição omitida. Não há dificuldade em explicar o mecanismo desta solidariedade. O que está em questão é o medo do exemplo infeccioso, da tentação a imitar, ou seja, do caráter contagioso do tabu. Se uma só pessoa consegue gratificar o desejo reprimido, o mesmo desejo está fadado a ser despertado em todos os outros membros da comunidade. A fim de soffrear a tentação o transgressor invejado tem de ser despojado dos frutos de seu empreendimento e o castigo, não raramente, proporcionará àqueles que o executam uma oportunidade de cometer o mesmo ultraje, sob a aparência de um ato de expiação. Na verdade, este é um dos fundamentos do sistema penal humano e baseia-se,

⁷⁶³ Ibid., p. 22.

sem dúvida corretamente, na pressuposição de que os impulsos proibidos encontram-se presentes tanto no criminoso como na comunidade que se vingará. Nisto, a psicanálise apenas confirma o costumeiro pronunciamento dos piedosos: todos nós não passamos de miseráveis pecadores⁷⁶⁴.

Essa proibição, esse “não” dito pela sociedade aos impulsos, pode ser formulado socialmente de muitas maneiras, como tabu totêmico, mandamento bíblico, lei estatal etc. Estas diferenças recaem principalmente no grau de universalização e na forma das proibições, mas não no fato dessas proibições terem como resultado a formação de um ambiente simbólico. Por isso Freud diz que os tabus primitivos embora sejam “expressos sob uma forma negativa e dirigidos a um outro objeto, não diferem, em sua natureza psicológica, do 'imperativo categórico' de Kant, que opera de uma maneira compulsiva e rejeita quaisquer motivos conscientes”⁷⁶⁵. O fator psíquico é de fato similar, mas o tabu não opera seguindo o “age como se a máxima de tua ação devesse tornar-se, através da tua vontade, uma lei universal”, mas antes se divide em uma série de proibições não universais: específicas para os membros de cada totem e de cada subtotem, de cada classe matrimonial, de tipo individual etc. Nas sociedades totêmicas a única universalidade nesse sentido é de que todos estão sujeitos a algum tipo de proibição, mas não que a proibição seja a mesma para todos. O caráter da proibição é, no entanto, o fundamental e se aplica independentemente do grau de universalidade em que se encontra. Isso deve ser observado também em relação ao complexo de Édipo, que Freud nomeia assim pelo seguinte motivo:

Se Oedipus Rex comove tanto uma platéia moderna quanto fazia com a platéia grega da época, a explicação só pode ser que seu efeito não está no contraste entre o destino e a vontade humana, mas deve ser procurado na natureza específica do material com que esse contraste é exemplificado. Deve haver algo que faz uma voz dentro de nós ficar pronta a reconhecer a força compulsiva do destino no Oedipus, ao passo que podemos descartar como meramente arbitrários os desígnios do tipo formulado em *die Ahnfrau* [de Grillparzer] ou em outras modernas tragédias do destino. E há realmente um fator dessa natureza envolvido na história do Rei Édipo. Seu destino comove-nos apenas porque poderia ter sido o nosso - porque o oráculo lançou sobre nós, antes de nascermos, a mesma maldição que caiu sobre ele. É destino de todos nós, talvez, dirigir nosso primeiro impulso sexual para nossa mãe, e nosso primeiro ódio e primeiro desejo assassino, para nosso pai. Nossos sonhos nos convencem de que é isso o que se verifica. O Rei Édipo, que assassinou Laio, seu pai, e se casou com Jocasta, sua mãe, simplesmente nos mostra a realização de nossos próprios desejos infantis. Contudo, mais afortunados que ele, entretimentos conseguimos, na medida em que não nos tenhamos tornado psiconeuróticos, desprender nossos impulsos sexuais de nossas mães e esquecer nosso ciúme de nossos pais. Ali está

⁷⁶⁴ FREUD, 1999, p.56.

⁷⁶⁵ Ibid., p. 17-18.

alguém em quem esses desejos primevos de nossa infância foram realizados, e dele recuamos com toda a força do recalçamento pelo qual esses desejos, desde aquela época, foram contidos dentro de nós. Enquanto traz à luz, à medida que desvenda o passado, a culpa de Édipo, o poeta nos compele, ao mesmo tempo, a reconhecer nossa própria alma secreta, onde esses mesmos impulsos, embora suprimidos, ainda podem ser encontrados.⁷⁶⁶

Esse tema universal da repressão dos desejos mais primevos e assim do desenvolvimento da relação entre consciente e inconsciente simbolizada pelo Édipo já havia, de forma um tanto quanto similar à de Freud, sido percebida por Hegel. Quando na *Fenomenologia do Espírito* ele está, na parte sobre o espírito, tratando do que chama de “Ação ética. O saber humano e o divino, a culpa e o destino” encontramos uma referência à famosa peça de Sófocles. Hegel está falando do mundo ético e das ações humanas, divididas entre a lei humana e a lei divina, quando ele diz que o *ato*:

Ao operar só se expõe à luz do dia um lado da decisão, em geral. Mas a decisão é, em si, o negativo, ao qual se contrapõe um Outro, um estranho para ele, que é o saber. A efetividade, pois, guarda oculto nela o outro lado, estranho ao saber, e não se mostra à consciência tal como é em si e para si. Ao filho, o pai não se mostra no ofensor que ele fere, nem a mãe na rainha que toma por esposa. Desse modo, está à espreita da consciência-de-si ética uma potência avessa-à-luz que, quando o fato ocorreu, irrompe, e a colhe em flagrante. Com efeito, o ato consumado é a oposição suprasumida do Si que-sabe e da efetividade que se lhe contrapõe. Quem opera, [Édipo,] não pode renegar o delito e sua culpa. O ato é isto: mover o imóvel, e produzir o que antes só estava encerrado na possibilidade; e com isso, unir o inconsciente ao consciente, o não-essente ao ser. Nessa verdade, o ato surge assim à luz do dia, - como algo em que está unido um elemento consciente a um inconsciente, o próprio a um estranho: como a essência dividida; a consciência lhe experimenta o outro lado, e o experimenta também como lado seu, mas como potência violada por ela e feita sua inimiga⁷⁶⁷.

Os atos humanos são assim uma dualidade de consciente e inconsciente, pois ao se mover algo – como em citação anterior que vimos Freud comparando o *Eu* a um cavaleiro e o *isto* a um cavalo – nossa intenção não se efetiva sem o seu contrário, isso é, sem o que não foi intencionado. Essa essência dividida é o tema pelo qual o Édipo Rei chama tanta atenção, pois lá o desejo pela mãe e a vontade de assassinar o pai se efetivam enquanto no desenvolvimento da vida normal, de acordo com a proibição, esses desejos têm que ser manter virtuais. No entanto, nessa virtualidade eles aparecem como necessários, como necessidade de um momento em que não se conhecia a lei e por isso o incorrer na culpa aparece também como uma necessidade. A culpa é assim determinante no estabelecimento da consciência quando a proibição ainda não é bem

⁷⁶⁶ FREUD. *A Interpretação dos Sonhos* (1900). Edição Standard das Obras Completas Vol. V. Ed. Imago: Rio de Janeiro, 1988, p. 179.

⁷⁶⁷ HEGEL, 2011a, §469. (Werke, 3, p. 347-348)

conhecida. É só pela geração dela como uma necessidade dos primeiros desenvolvimentos, que posteriormente formas mais elaboradas de mandamento social poderão surgir, como Hegel indica ao contrapor a Antígona ao Édipo Rei:

Pode ser que o direito, que se mantinha à espreita, não esteja presente para a consciência operante em sua figura peculiar; mas somente esteja em si, na culpa interior da decisão e do operar. Porém a consciência ética é mais completa, sua culpa mais pura, quando conhece antecipadamente a lei e a potência que se lhe opõem, quando as toma por violência e injustiça, por uma contingência ética; e como Antígona, comete o delito sabendo o que faz⁷⁶⁸.

Nesse desenvolver do mundo ético vemos o desenvolver do universal e com ele de formas mais objetivamente determináveis de culpa, como também vemos a ideia do direito evoluir de um estado em que o dolo não existe para outro em que ele passa a existir. A imputabilidade deixa de ser um fato puramente objetivo e se torna agora dependente da intenção da subjetividade. Esse progredir mesmo, que aqui ainda não é objeto de análise, se dá dentro da universalidade que já pressupõe a proibição e a culpa como algo anterior.

A partir da descoberta anterior à Freud de que o clã é diferente da família e não envolve necessariamente laços consanguíneos, tornou-se uma representação comum repudiar o complexo de Édipo como retirado de uma forma social específica, portando portanto uma significação não universal. Os selvagens tem a relação pai-mãe-filho diferentes da grega, bem como no mundo atual se torna cada vez mais comum crianças que não são criadas no modelo de família da Viena de 1900⁷⁶⁹, o que, supõe-se, provaria a não validade universal de tal complexo. No entanto, na formulação do Édipo importa menos a estrutura da família do que da proibição, pois ela é o verdadeiro universal que pode historicamente se apresentar em formas mais ou menos universais. Assim o papel

⁷⁶⁸ HEGEL, 2011a, §470. (Werke, 3, p. 348)

⁷⁶⁹ Freud descreve um caso exemplar da seguinte maneira: “Em sua forma simplificada, o caso de uma criança do sexo masculino pode ser descrito do seguinte modo. Em idade muito precoce o menininho desenvolve uma catexia objetal pela mãe, originalmente relacionada ao seio materno, e que é o protótipo de uma escolha de objeto segundo o modelo anaclítico; o menino trata o pai identificando-se com este. Durante certo tempo, esses dois relacionamentos avançam lado a lado, até que os desejos sexuais do menino em relação à mãe se tornam mais intensos e o pai é percebido como um obstáculo a eles; disso se origina o complexo de Édipo. Sua identificação com o pai assume então uma coloração hostil e transformase num desejo de livrar-se dele, a fim de ocupar o seu lugar junto à mãe. Daí por diante, a sua relação com o pai é ambivalente; parece como se a ambivalência, inerente à identificação desde o início, se houvesse tornado manifesta. Uma atitude ambivalente para com o pai e uma relação objetal detipo unicamente afetuosos com a mãe constituem o conteúdo do complexo de Édipo positivo simples num menino.” FREUD, 1976, p. 19-20.

de mãe e de pai podem ser assumidos por outras pessoas, e a *função* que o complexo designa permanece a mesma. Aliás, o papel do complexo é desencadear seus efeitos e desaparecer em sua expressão direta, colocando assim a mediação universal do simbólico como interna aos indivíduos e possibilitando a sociabilidade:

É fácil demonstrar que o ideal do ego responde a tudo o que é esperado da mais alta natureza do homem. Como substituto de um anseio pelo pai, ele contém o germe do qual todas as religiões evoluíram. O autojulgamento que declara que o ego não alcança o seu ideal, produz o sentimento religioso de humildade a que o crente apela em seu anseio. À medida que uma criança cresce, o papel do pai é exercido pelos professores e outras pessoas colocadas em posição de autoridade; suas injunções e proibições permanecem poderosas no ideal do ego e continuam, sob a forma de consciência (conscience), a exercer a censura moral. A tensão entre as exigências da consciência e os desempenhos concretos do ego é experimentada como sentimento de culpa. Os sentimentos sociais repousam em identificações com outras pessoas, na base de possuírem o mesmo ideal do ego. A religião, a moralidade e um senso social - os principais elementos do lado superior do homem - foram originalmente uma só e mesma coisa. Segundo a hipótese que apresentei em *Totem e Tabu*, foram filogeneticamente adquiridos a partir do complexo paterno: a religião e a repressão moral através do processo de dominar o próprio complexo de Édipo, e o sentimento social mediante a necessidade de superar a rivalidade que então permaneceu entre os membros da geração mais nova⁷⁷⁰

O espaço puramente formal da consciência – um nada que se estrutura entre o animal e o social e que não tem em si nada de material, como há de ser algo que se passa dentro do infinito evanescer da mente e das ações – coloca todos como estando *assujeitados* a uma proibição, seja essa as proibições totêmicas, os mandamentos do Deus de Abraão e de Moisés, os decretos do imperador ou o direito moderno. Poderíamos dizer que, dentro da identidade desta estrutura mais geral de castração simbólica cabem as grandes diferenças históricas da constituição da subjetividade e do social. Lacan ao criticar a separação *a priori* entre religião e ciência faz uma citação de São Paulo que trata basicamente da mesma coisa que tratamos com Hegel e com Freud, o surgimento da culpa pela instauração da proibição:

não conheci o pecado senão pela Lei. Porque não teria ideia da cobiça se a Lei não me tivesse dito 'Não cobiçará'. Foi o pecado, portanto, que se aproveitando da ocasião que lhe foi dada pelo preceito excitou em mim todo o tipo de cobiça. Pois, sem a lei, o pecado não vive⁷⁷¹

É por meio do universal dirigido aos sujeitos que eles se colocam em sua forma histórica específica de relação, posto que a relação de um indivíduo com outro não é

⁷⁷⁰ Ibid., p. 22-23.

⁷⁷¹ TARSO, Paulo de *apud* LACAN. *O Triunfo da Religião precedido de o Discurso aos Católicos*. Zahar: Rio de Janeiro, p. 24-25.

puramente uma relação singular entre os dois, mas uma relação entre os dois *mediada* pela forma social, pelo Outro. A maneira de ser deste Outro aparece aos indivíduos como algo dado *a priori*, como um universal que eles são obrigados a aceitar “de fora”, mas que, por outro lado, nada mais é do que a unidade sintética de todos em sua *relação*, sua obra passada e sua expectativa futura, que lhes são como *a priori* de sua vida presente. Aqui, no entanto, em nossa apresentação estamos tratando do momento em que a *consciência humana* e o espírito começam a surgir.

c) Magia como primeira forma de dominação do espírito sobre a natureza: Hegel, Mauss, e o desenvolvimento da técnica.

Nas duas obras de Hegel que lastreiam este estágio de nossa apresentação, a *Fenomenologia do Espírito* e a *Filosofia da Religião*, Hegel trata do que ele chama de *Religião Natural* e, apesar da diferente divisão do tema e o desenvolvimento do conteúdo nas duas obras, veremos que o sentido geral das duas exposições é similar.

Este “sentido geral” poderia ser brevemente introduzido dividindo-se ele em três ‘momentos’: (1) é o do que seria o surgimento inicial da consciência humana, o momento em que alguma forma de espiritualidade começa a surgir como *magia*, mas sem ainda a presença de qualquer forma de mediação ou divindade. Tal momento tão primitivo não corresponde a nenhuma sociedade estudada pela etnografia, apesar do engano de Hegel, a partir dos relatos de que dispunha, que o levou a classificar os Inuit (“esquimaux”) nessa categoria. Na *Fenomenologia* esse momento – que ainda não pode sequer ser considerado uma religião – está pouco detalhado, enquanto na *Filosofia da Religião* é bem mais desenvolvido; (2) é o estágio em que se formam as primeiras mediações e o espírito começa seu processo de objetivação e aqui vemos já as características propriamente totêmicas, a representação de uma planta ou animal como fundamento do que passa então a ser considerado a *religião da magia*. Na *Fenomenologia* a passagem é muito breve, focada no animal e no vegetal, e muito do que constitui seu conteúdo no *Filosofia da Religião* está, na primeira obra, colocado no terceiro estágio; (3) é na *Fenomenologia* o estágio da produção do mundo objetivo pelo

espírito, o artesão que objetiva o espírito em suas obras, enquanto no *Filosofia da Religião* constitui uma brevíssima análise do culto na *religião da magia*.

Esse ponto visa comparar as análises que Hegel fazia dessa forma primeira do espírito, em especial como *magia*, com aquelas produzidas por Marcel Mauss em seu *Esboço para uma Teoria da Magia*. Tratamos a princípio do ponto “1” acima, mas como as análises de Mauss se referem ao material etnográfico que, como dissemos, aparecem apenas em “2”, não seguiremos exatamente nenhuma das divisões colocadas por Hegel, apesar de acompanhar seu sentido de desenvolvimento, que se estenderá até o próximo ponto onde a comparação se dará com a descrição do sistema totêmico por Durkheim.

O termo *Religião Natural* pode parecer confuso, dado que a religião já é o espírito começando a se manifestar em oposição à natureza. O mesmo ocorre em outras passagens em que Hegel utiliza o termo “natural”, como na introdução da *Fenomenologia* onde ele diz “segundo uma representação natural (...)”, sem deixar claro o que designaria por esse “natural”. Na *Filosofia da Religião* ele afirma que “a religião imediata é o que recentemente foi chamado de religião natural. Coincide com a religião da natureza na medida em que o pensamento é colocado em proeminência no anterior”⁷⁷². O ponto de partida “natural” é então a imediatez, o humano sem as mediações que colocou entre si e a ‘natureza’. Esse ponto de partida imediato é o que se coloca da passagem do animal para o humano, que pressupõe o espiritual e não a mera vida. E como Hegel vê as diferenças entre o “pensar” animal, o pensar dos primeiros humanos e dos humanos civilizados?

Dois tipos de elementos devem ser distinguidos nas coisas: primeiro, seu caráter definido, sua qualidade, seu caráter especial em relação a outras coisas. Este é o lado natural, o aspecto finito. Nesse aspecto especial, as coisas podem ser mais familiares para um homem em seu estado natural; ele pode ter um conhecimento muito mais definido de suas qualidades particulares do que no estado civilizado. Este é um aspecto que foi discutido até mesmo na filosofia da Idade Média, na *Signatura rerum*, a qualidade externa através da qual a natureza especial peculiar de uma coisa é indicada, de modo que a peculiaridade específica de sua natureza é sugerida por sua qualidade externa. Isso pode ser encontrado nos homens no estado natural, e no animal também essa conexão entre si e a qualidade externa é muito mais marcante do que nos homens instruídos. Um animal é impulsionado pelo instinto em direção àquilo que requer para seu sustento; consome apenas certas coisas e deixa todo o resto intocado. Sua relação com as coisas consiste nisso, que se coloca contra seu outro apenas, não o que é outro em

⁷⁷² HEGEL, 1895, p. 270. (Werke, 16, p. 259)

geral, e acaba com a oposição. Assim tem um instinto para as ervas, por meio das quais é curado quando doente. Da mesma forma, a aparência mortal, o cheiro das plantas são, para o homem natural, indícios de sua capacidade de machucar, de seu caráter venenoso. Ele é mais sensível a qualquer coisa prejudicial do que o homem civilizado, e o instinto dos animais ainda é mais seguro do que a consciência natural do homem, pois ela enfraquece o instinto animal. Pode-se então dizer que o homem natural enxerga no coração das coisas, apreende suas qualidades específicas de maneira mais correta. Este, no entanto, é o caso apenas com referência a qualidades específicas como são total e exclusivamente de caráter finito. Este instinto vê no coração de coisas particulares, mas na fonte da vida das coisas em geral, neste coração divino, seu olhar não pode penetrar..⁷⁷³

Hegel não precisa rebaixar o pensamento dos primeiros humanos e nem mesmo os dos animais, eles já diferenciam as coisas cuidadosamente, mas as tomam de maneira ainda sensorial, percebem o outro sem a mediação universal. Aqui consideramos o homem imediato, e por isso ainda não estamos tratando da “ciência do concreto”, típica dos selvagens, de que fala Lévi-Strauss, mas já se torna perceptível, pela passagem acima, que Hegel não despreza o conhecimento sensível dos primeiros humanos, antes parece entender num sentido similar ao do antropólogo⁷⁷⁴, como retomaremos à frente. É por essa vinculação à sensibilidade que o conhecimento é finito, porque não faz como o humano educado numa sociedade que desenvolveu a razão; ele ainda não desenvolveu o pensamento universal, aquele que entende as coisas não como cada coisa por vez, mas como *função* (ainda que não consciente) do próprio espírito, como abstrato que referencia-se em categorias, posto que esse nível só será desenvolvido justamente com as mediações que ele colocará entre si e a natureza. Não estamos tratando aqui, ainda, dos humanos das sociedades analisadas pela antropologia, mas dos primeiros humanos pré-históricos, cujas sociedades só podemos apreender especulativamente. Apresentadas estas considerações, que não podem mais ser analisadas pela experiência já que tratam de um passado da humanidade, adentremos agora na comparação da análise de Hegel com a análise efetuada por Marcel Mauss em seu *Esboço de uma Teoria Geral da Magia*, publicado em 1904. O livro começa tratando dos antecessores que teorizaram a magia:

Há muito a magia é objeto de especulações. Mas as dos antigos filósofos, alquimistas e teólogos, sendo puramente práticas, pertencem à história da

⁷⁷³ Ibid., p. 280-281. (Werke, 16, p. 268-269)

⁷⁷⁴ De modo semelhante ao que Hegel falava do desenvolvimento teórico representado pela língua, diz Strauss “se bem que não haja ligação necessária entre as qualidades sensíveis e as propriedades, existe pelo menos uma relação de fato num grande número de casos, e a generalização dessa relação, mesmo sem base na razão, pode, durante muito tempo, ser uma operação teórica e praticamente satisfatória” LÉVI-STRAUSS, 1969, p. 32.

magia e não devem ter lugar na história dos trabalhos científicos que o nosso tema ensinou. A lista destes começa com os escritos dos irmãos Grimm, que inauguraram a longa série de pesquisas na qual se situa nosso trabalho⁷⁷⁵.

Nota-se nessa passagem acima o habitual desprezo pelo especulativo, tomado em oposição ao tratamento científico, como também a indicação de que o tema teria sido iniciado pelos irmãos Grimm, contemporâneos mais jovens que Hegel, ambos falecendo cerca de 30 anos após o suábio. Mauss afirma, no entanto, que “nossos predecessores diretos são os estudiosos da escola antropológica, graças aos quais constituiu-se uma teoria já suficientemente coerente da magia”⁷⁷⁶ para depois pontuar que foi, no entanto “com Frazer e Lehmann” que “chegamos a verdadeiras teorias”⁷⁷⁷. Apesar disso e da proximidade com a teoria de Frazer, Mauss afirma que “Todos esses trabalhos têm um caráter ou um defeito comum. Não se buscou fazer uma enumeração completa das diferentes espécies de fatos mágicos e, por conseguinte, é duvidoso que se tenha conseguido constituir uma noção científica que abranja o conjunto”⁷⁷⁸. Na identificação desse “defeito” já se mostra a importância central, para Mauss, da experiência em contraposição ao especulativo.

Isso torna tanto mais espetacular a referência a Hegel que vimos, no começo desse capítulo, no prefácio escrito por Frazer à terceira edição do *A Rama Dourada*. Também no apêndice ao qual ele faz referência no prefácio, Frazer diz que:

Meu amigo professor James Ward indicou-me que a visão que tirei da natureza e das relações históricas da magia e da religião foi antecipada por Hegel em suas “Aulas sobre a Filosofia da Religião”. Tanto quanto eu entendo a exposição do filósofo, o acordo entre nós equivale a isso: ambos acreditamos que na evolução mental da humanidade uma era de magia precedeu a era da religião, e que a diferença característica entre magia e religião é que, enquanto a mágica visa controlar diretamente a natureza, a religião visa por controlá-lo indiretamente através da mediação de um poderoso ser sobrenatural ou seres a quem o homem apela por ajuda e proteção, o que considero ser a substância do significado de Hegel nas seguintes passagens que extraio de suas palestras sobre a filosofia da religião⁷⁷⁹

Do reconhecimento dessa surpreendente antecipação por um dos pais da antropologia, deveria resultar algum tipo de análise sobre como é possível Hegel ter especulativamente antecipado aspectos essenciais da teoria da magia que, como veremos, na realidade vão muito além dos indicados por Frazer. Tivesse sido esse o

⁷⁷⁵ MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri, 2003, p. 49.

⁷⁷⁶ Ibid.

⁷⁷⁷ Ibid.

⁷⁷⁸ Ibid., p. 51,

⁷⁷⁹ FRAZER, 2012, Apêndice à 3ª edição.

caso talvez Mauss pudesse ter colocado o especulativo em um grau mais alto. Não procederemos aqui com uma comparação de Frazer e Hegel, mas, de modo a iniciar a comparação com Mauss, é interessante trazeremos o resumo que esse faz do seu antecessor e que acaba por ser muito próximo de sua própria teoria:

Em primeiro lugar, o rito mágico age diretamente, sem a mediação de um agente espiritual; ademais, sua eficácia é necessária. Dessas duas propriedades, a primeira não é universal, pois se admite que a magia, em sua degenerescência, contaminada pela religião, desta tomou emprestado figuras de deuses e de demônios; mas a verdade da segunda não foi afetada por isso, pois, no caso em que se supõe um intermediário, o rito mágico age sobre ele como sobre os fenômenos; ele força, obriga, enquanto a religião concilia. Essa última propriedade, pela qual a magia parece distinguir-se essencialmente da religião sempre que fôssemos tentados a confundi-las, permanece, com efeito, segundo Frazer, a característica mais durável e a mais geral da magia. Essa teoria complica-se com uma hipótese, cujo alcance é mais vasto. A magia assim entendida torna-se a forma primeira do pensamento humano. Ela teria outrora existido em estado puro e, na origem, o homem não teria sabido pensar senão em termos mágicos. A predominância dos ritos mágicos nos cultos primitivos e no folclore é, pensa-se, uma prova cabal em apoio dessa hipótese. Além disso, afirma-se que esse estado de magia vigora em algumas tribos da Austrália central cujos ritos totêmicos teriam um caráter exclusivamente mágico. A magia constitui assim, ao mesmo tempo, toda a vida mística e toda a vida científica do primitivo. Ela é a primeira etapa da evolução mental que podemos supor ou constatar. A religião resultou dos fracassos e dos erros da magia. O homem, que havia, inicialmente, sem hesitação, objetivado suas idéias e seus modos de associá-las, que imaginava criar as coisas assim como sugeria a si mesmo pensamentos, que se acreditara senhor das forças naturais assim como era senhor de seus gestos, acabou por perceber que o mundo lhe resistia; imediatamente, dotou-o das forças misteriosas que se arrogara para si mesmo; depois de ter sido deus, povoou o mundo de deuses. Esses deuses, ele não mais os coage, mas devota-se a eles pela adoração, isto é, pelo sacrifício e a prece. Certamente, Frazer não propõe essa hipótese senão com prudentes reservas, mas ele a defende firmemente. Aliás, completa-a explicando de que maneira, partindo da religião, o espírito humano se encaminha para a ciência; capacitado a constatar os erros da religião, ele volta à simples aplicação do princípio de causalidade; mas, doravante, trata-se de causalidade experimental e não mais de causalidade mágica⁷⁸⁰.

Veremos como praticamente todas as características colocadas acima estão compreendidas na teoria que Hegel faz da magia, a título de exemplo: 1) que ele também a considera se dar sem mediação espiritual; 2) que sua eficácia é necessária e assim é o que verdadeiramente a caracteriza; 3) que ela age diretamente sobre os fenômenos, em oposição à religião, que age de maneira mediada; 4) que é a primeira forma de pensamento; 5) que assim é a base para a ciência, voltada desde o início para a dominação da natureza.

⁷⁸⁰ MAUSS, 2003, p.51.

Hegel inicia sua exposição sobre a magia da seguinte maneira:

A forma absolutamente primeira de religião, à qual damos o nome de magia [*Zauberei*], consiste em que o espiritual é o poder dominante sobre a natureza. Este elemento espiritual ainda não existe, porém, como Espírito; ainda não se encontra em sua universalidade, mas é meramente a autoconsciência empírica, contingente e particular do homem, que (embora seja apenas simples *desejo*), sabe-se ser mais elevada em sua consciência-de-si do que a natureza, sabe que é um poder a governar sobre a natureza⁷⁸¹.

É desconcertante ler uma definição tão sintética e direta da magia que, no entanto, está na total contramão do que o senso comum e o científico de nossos dias dela imagina. A magia não é uma mera ilusão ou truque, mas verdadeiro poder do espírito sobre a natureza. Hegel afirma então que “duas coisas diferentes devem ser observadas aqui”, e assim que “na medida em que a consciência-de-si imediata sabe que esse poder está dentro dela, que é a sede desse poder, ela imediatamente se diferencia como estando fora daquele estado em que é tal poder em comparação à sua condição comum”⁷⁸². É assim a “consciência de si mesmo como um poder sobre o poder universal da natureza, e sobre as vicissitudes ou mudanças da natureza” que desse modo se difere de um indivíduo que tem seus afazeres normais, práticos, como “na pesca ou na perseguição, e limita suas energias apenas a esses objetos particulares”⁷⁸³. Esse estado não é para todos os indivíduos, mas “um presente que pertence a pessoas particulares, que têm de aprender por tradição todos os meios e modos pelos quais esse poder pode ser exercido. Um seleto número de indivíduos que são sensíveis à presença dessa sombria qualidade subjetiva em si mesmos, que dirigem-se para a instrução dos mais antigos”⁷⁸⁴. Mauss expressa algo similar quando enfatiza que “Os ritos mágicos, e a magia como um todo, são, em primeiro lugar, fatos da tradição. Ato que não se repetem não são mágicos”⁷⁸⁵.

O segundo aspecto que Hegel enfatiza na abertura de sua exposição é o de que “este poder é um poder direto sobre a natureza em geral, e não deve ser comparado ao poder indireto, que exercemos por meio de ferramentas sobre objetos naturais em suas particularidades⁷⁸⁶”. Trata-se de um poder ainda não mediado por nossas invenções, não é ainda o que a tradição marxista entende habitualmente com o termo “forças

⁷⁸¹ HEGEL, 1895, p. 290. (Werke, 16, p. 278)

⁷⁸² Ibid., p. 291. (Werke, 16, p. 278)

⁷⁸³ Ibid. (Werke, 16, p. 278)

⁷⁸⁴ Ibid. (Werke, 16, p. 278)

⁷⁸⁵ MAUSS, 2003, p. 56.

⁷⁸⁶ HEGEL, 1895, p. 291. (Werke, 16, p. 279)

produtivas”, mas de um poder ainda mais primário e direto que é o antecedente dessas mediações que serão produzidas. Como Hegel diz aqui “o princípio principal é a dominação direta da natureza por meio da vontade, da consciência-de-si, em outras palavras, de que o Espírito é algo de um tipo superior à natureza” e mesmo reconhece que “por pior que essa magia pareça ser considerada em um aspecto, ainda assim em outro é mais alta do que uma condição de dependência da natureza e medo dela”⁷⁸⁷. É que esse poder espiritual nascente que é a magia primeiro deve ser vista não como faz Mauss, como técnica, mas justamente como aquilo que vimos com Freud, a magia é primeiramente a força espiritual reprimindo os impulsos internos e fazendo o Eu tomar controle de seus atos, a forma prototípica do *Wo es war, soll ich werden*:

Magia, no entanto, no sentido geral, simplesmente equivale a isso, que o homem tem o domínio sobre como ele é em seu estado natural, como possuidor de paixões e desejos. Tal é o caráter geral deste ponto de vista primordial e totalmente imediato, a saber, que a consciência humana, qualquer ser humano definido, é reconhecido como o poder dominante sobre a natureza em virtude de sua própria vontade. O natural não tem, no entanto, esse amplo alcance que tem em nossa idéia dele. Por aqui a maior parte da natureza ainda permanece indiferente ao homem, ou é exatamente como ele está acostumado a vê-lo. Tudo é estável. Terremotos, tempestades, inundações, animais, que o ameaçam com a morte, inimigos e afins, são outra questão. Para defender-se contra esses elementos foi preciso a magia⁷⁸⁸.

A primeira forma de dominação da natureza pelo espírito é então a dominação do próprio corpo. Desta forma mais básica depende todo o desenvolvimento posterior do espírito, toda a construção da efetividade. Hegel ilustra ela com o relato de um missionário que presenciou um africano realizando encantamentos contra um furacão⁷⁸⁹. No ato que comumente seria lido como puro misticismo inefetivo, Hegel viu o selvagem dominando seu medo e ganhando controle sobre si mesmo, ao mesmo tempo em que considerava essa natureza exterior como suscetível de dominação. Os sinais, as

⁷⁸⁷ Ibid., p. 297. (Werke, 16, p. 283)

⁷⁸⁸ Ibid., p. 293. (Werke, 16, p. 280)

⁷⁸⁹ “O caráter dessa magia é mostrado com mais precisão pelo modo e maneira de seu exercício. O mago se retira para uma colina, descreve círculos ou figuras na areia, e profere palavras mágicas, faz sinais para o céu, sopra para o vento, retém o fôlego. Um missionário que se encontrava à frente de um exército português relata que os negros que eram seus aliados trouxeram consigo um mago desse tipo. Um furacão tornou suas artes de conjuração necessárias, e por mais que o missionário tenha feito forte oposição, a elas recorreu-se. O mago apareceu em um peculiar vestido fantástico, olhou para o céu e as nuvens e depois mastigou raízes e murmurou frases. Quando as nuvens se aproximaram, ele começou a uivar, fez sinais para as nuvens e cuspiu em direção ao céu. Não obstante a tempestade, ficou furioso, atirou flechas no céu, ameaçou-a com maus tratos e atirou-se às nuvens com sua faca”. Ibid., p. 296. (Werke, 16, p. 283)

palavras, os desenhos, são índices da consciência de que o *sentido*, o espírito, é superior à natureza e assim que esta poderia ser dominada por meio de uma correta decifração do fenômeno. Já vemos aqui, como analisamos na parte sobre o entendimento, a quebra entre o fenômeno e o interior dele, onde o si se reflete e surge algo indeterminado como o conceito de *força*, que deve presidir o fenômeno. Assim, por mais sem sentido que o rito mágico possa parecer para nós, ele já pressupõe que os fenômenos tem sentido, ou seja, que a consciência pode dominá-los. Esse sentido é a própria liberdade do homem, que agora pensando adquire a liberdade de agir de um modo ou outro e nisso influenciar o fluxo da efetividade em um sentido ou outro, conforme seu querer. Como Hegel diz, “para a realização disto é necessário que o homem seja livre em si mesmo. Não até que ele próprio seja livre, ele permite que o mundo externo, outras pessoas e coisas naturais existam contra ele como livres. Para aquele que não é livre, os outros também não são livres”⁷⁹⁰. A liberdade humana, no entanto, depende da construção do seu mundo como mediação que possibilita sua liberdade, e por isso essa liberdade imediata sobre o próprio corpo é ainda uma liberdade não livre⁷⁹¹.

Apesar de Mauss não tratar desse começo que só pode ser analisado especulativamente, vemos que suas ideias vão em sentido similar às de Hegel. Como ele diz “as práticas mágicas não são vazias de sentido. Elas correspondem a representações, geralmente muito ricas (...). Vimos que todo rito é uma espécie de linguagem. É que ele traduz uma idéia”. O rito é linguagem enquanto é o penetrar do sentido entre as coisas, inclusive o próprio corpo material, para então permitir à consciência de si dominá-las. Por mais ilusório que o ato mágico possa parecer, o “mínimo de representação” que ele comporta “é a representação de seu efeito. Mas essa representação, por rudimentar que se possa concebê-la, já é muito complexa. Envolve vários tempos, vários componentes”⁷⁹², como a percepção da liberdade em relação à natureza. E é desse modo rudimentar que “a magia liga-se às ciências, do mesmo modo que às técnicas. Ela não é apenas uma arte técnica, é também um tesouro de idéias. Dá uma importância extrema ao conhecimento, e este é um dos seus principais recursos”⁷⁹³.

⁷⁹⁰ Ibid., p. 292. (Werke, 16, p. 279)

⁷⁹¹ “A religião da natureza, sendo a da magia, começa com a liberdade sem liberdade, de modo que a autoconsciência individual ou individual se conhece como algo superior às coisas naturais, e esse conhecimento é, para começar, sem mediação”. Ibid., p. 293-294. (Werke, 16, p. 280)

⁷⁹² MAUSS, 2003, p. 97.

⁷⁹³ Ibid., p. 175.

Antes de analisarmos a magia como técnica ou como meio para criação dessa mediação que o humano coloca entre si e a natureza, cabe-nos aqui retomar o tema inicial do capítulo sobre o entendimento, agora analisado no entrelaçamento entre linguagem, crença e efetividade. Retornemos agora ao conceito de *força*. Na *Fenomenologia*, como vimos, é um dos conceitos mais difíceis de se alcançar justamente porque ele não pode ser muito bem definido, e aqui na análise da magia encontramos esse conceito novamente operando como o que há de inicial e mais fundamental para o entendimento. É que o sentido humano é algo diferente de todas as coisas sensoriais, é algo *a mais* que estrutura e dá sentido ao que é meramente material. É por isso que, na Ciência da Lógica, Hegel diz que esse inserir da linguagem em tudo é que torna o animal algo humano e assim contrapõe o natural físico ao lógico como *sobrenatural*:

As formas do pensamento estão, primeiramente, expostas e depositadas na linguagem do ser humano; em nossos dias pode muitas vezes não ser suficientemente lembrado que aquilo pelo qual o ser humano se distingue do animal é o pensar. A linguagem se inseriu em tudo aquilo que se torna para ele [o ser humano] em geral um interior, uma representação, em tudo aquilo de que ele se apropria, e o que ele torna linguagem e exprime nela contém de modo mais encoberto, mais misturado ou mais elaborado uma categoria; tão natural lhe é o lógico, ou, precisamente: o mesmo é sua própria natureza peculiar. Mas se se contrapõe à natureza em geral, como o físico ao espiritual, seria preciso dizer que o lógico é, pelo contrário, o *sobrenatural*, que se insere em todo o comportamento natural do ser humano, no seu sentir, intuir, desejar, na sua necessidade, no seu impulso e, por meio disso, em geral, torna-o algo humano, ainda que apenas de modo formal, tornando-o representações e finalidades⁷⁹⁴.

O sentido humano, que é dependente da linguagem, é, em relação às coisas sensoriais, um verdadeiro *sobrenatural*. Em sua forma primeira é justamente a magia que opera como uma espécie de *força inconsciente que dá sentido ao todo da existência humana*. Os antropólogos encontraram essa substância mágica na noção polinésia de *mana*⁷⁹⁵, que tem correlatos em diversos povos⁷⁹⁶ que se encontram nos primeiros

⁷⁹⁴ HEGEL, 2013, p. 42. (Werke, 5, p. 19)

⁷⁹⁵ “Essa noção é a que encontramos designada na melanésia sob o nome de *mana*. Em parte alguma ela é melhor observável, e, por felicidade, foi admiravelmente observada e descrita por Codrington (op.cit.: 119-ss, 191-ss). A palavra *mana* é comum a todas as línguas melanésias propriamente ditas, e mesmo à maior parte das línguas polinésias”. MAUSS, 2003, p. 142.

⁷⁹⁶ Como enumera Mauss: “O mundo malaio-polinésio não tem o privilégio dessa noção. Na América do Norte, ela nos é assinalada em vários pontos. Entre os Huron (Iroqueses), é designada pelo nome de *orenda*”. Ibid., p. 147; e Segundo Hewitt, entre os Sioux, as palavras *mahopa*, *Xube* (Omaha), *wakan* (Dakota), significam também o poder e a qualidade mágicos. Entre os Shoshone em geral, a palavra *pokunt* possui, segundo Hewitt, o mesmo valor, o mesmo sentido que a palavra *manitu* entre os Algonquinos; e Fewkes, o observador dos Hopi ou Moki,

estágios civilizacionais, fazendo crer que possa ser o mesmo caso em todos os povos primitivos, bem como em outros mais avançados. Segundo Mauss na Grécia antiga, por exemplo, “esvaziaram sua antiga noção de poder mágico de uma parte de seu conteúdo místico inicial” e assim “ela tornou-se então semicientífica”⁷⁹⁷. Mauss explica o mana da seguinte maneira:

O *mana* não é simplesmente uma força, um ser, é também uma ação, uma qualidade e um estado. Em outros termos, a palavra é ao mesmo tempo um substantivo, um adjetivo, um verbo. Diz-se de um objeto que ele é *mana*, para significar que possui essa qualidade; e, nesse caso, a palavra é uma espécie de adjetivo (não se pode dizer o mesmo de um homem). diz-se de um ser, espírito, homem, pedra ou rito, que ele tem *mana*, o “*mana* de fazer isso ou aquilo”. Emprega-se a palavra *mana* nas diversas formas das diversas conjugações, ele significa então ter *mana*, dar *mana* etc. Em suma, a palavra compreende uma quantidade de ideias que designaríamos pelas palavras: poder do feiticeiro, qualidade mágica de uma coisa, ser mágico, ter poder mágico, estar encantado, agir magicamente; ela nos apresenta, reunidas num único vocábulo, uma série de noções cujo parentesco entrevimos, mas que alhures nos eram dadas isoladamente. Ela realiza aquela confusão do agente, do rito e das coisas que nos pareceu ser fundamental em magia⁷⁹⁸.

A total diversidade dos fatores que são *mana* encontra-se em manifesta oposição ao único nome que indistintamente os designa e aqui já se torna patente essa função do entendimento de dar sentido às coisas. O sentido implica que tudo deve ser significável, tudo tem que se colocar em relação com tudo. No entanto, aqui ainda não se trata de uma relação classificatória bem estabelecida, mas do começo do entendimento humano que, ainda que incipientemente formulado, deve dar conta da significação de tudo com tudo. Como o universal ainda não está desenvolvido, não há a razão ordenando os conceitos do entendimento, estabelecendo entre eles relações com base no universal. Aqui as pontes das relações entre os conceitos ainda estão sendo construídas, a causalidade não é pensada em termos universais de causa e efeito, mas somente intuída e assim entendida de maneira distributiva, isso é, sem um ordenamento prévio. O modo

afirma que, entre os Pueblos em geral, a mesma noção está na base de todos os ritos mágicos e religiosos. Mooney parece nos designar um equivalente entre os Kiowa”. Ibid., p. 149.

⁷⁹⁷ “Estamos muito mal informados sobre esse tipo de fatos; há três séculos que se conhecem os Iroqueses, mas somente há um ano nossa atenção foi chamada o *orenda*. Aliás, a noção pode ter existido sem ter sido expressa: um povo tem tão pouca necessidade de formular ta idéia quanto teria de enunciar as regras de sua gramática. Em magia, como em religião e em linguística, são as idéias inconscientes que agem. Ou alguns povos não tiveram uma consciência distinta dessa idéia, ou alguns outros ultrapassaram o estágio intelectual em que ela pode funcionar normalmente. De qualquer maneira, elas não puderam dar-lhe uma expressão adequada. Uns esvaziaram sua antiga noção de poder mágico de uma parte de seu conteúdo místico inicial; ela tornou-se então semicientífica; é o caso da Grécia”. Ibid., p. 150.

⁷⁹⁸ Ibid., p. 142.

de reunir esses conceitos do entendimento é então disperso, ocasional, mas efetivo de forma que se possa reunir esses momentos casualmente dados em uma unidade:

os efeitos produzidos pelas operações mágicas têm sempre, apesar de sua infinita diversidade, algo em comum; os procedimentos divergentes associaram-se em tipos e cerimônias complexos; as noções mais diferentes completam-se e harmonizam-se, sem que o total perca nada de seu aspecto incoerente e desconjuntado. Suas partes formam claramente um todo. Mas a unidade do todo é ainda mais real que cada uma das partes. Pois esses elementos, que consideramos sucessivamente nos são dados simultaneamente. Nossa análise os abstrai, mas eles estão intimamente, necessariamente unidos⁷⁹⁹.

A fragmentação do entendimento, a pluralidade de fatores e de suas relações mútuas precisa ser reunida, e essa reunião se dá por meio desse espiritual que se mostra, como diz Hegel, superior à qualquer coisa material. Essa superioridade espiritual que “cola” os diferentes fragmentos da vida do selvagem é o *mana*, o sentido nascente que a tudo abrange, ainda que esse abranger não se dê de forma determinada. É justamente o sobrenatural nascente para o humano, que assim se sobrepõe ao mundo material e dá à dispersão a mínima unidade significativa, ainda que essa significação pareça para nós incoerente. Mauss o trata como “acréscimo invisível” que ao invés de ser um objeto da experiência, a absorve, justamente como o entendimento:

O *mana* é a força por excelência, a eficácia verdadeira das coisas, que corrobora, sem aniquilar, a ação mecânica delas. É ele que faz que a rede pegue, que a casa seja sólida, que a canoa mantenha-se firme no mar. No campo, ele é fertilidade; nos medicamentos, é a virtude salutar ou mortal. Na flecha, é o que mata, sendo aqui representado pelo osso de morto de que a flecha é munida. Notemos que exames técnicos de médicos europeus mostraram que as flechas envenenadas da Melanésia são simplesmente flechas encantadas, flechas com *mana*; no entanto, elas são tidas por envenenadas; vê-se claramente que é a seu *mana*, e não à sua ponta, que se atribui sua eficácia verdadeira. Assim como, no caso do demônio, o *mana* é distinto do *tindalo*, aqui também ele aparece como uma qualidade acrescentada às coisas, sem prejudicar as outras qualidades, ou, noutros termos, como uma coisa sobreposta às coisas. Esse acréscimo é o invisível, o maravilhoso, o espiritual e, em suma, o espírito no qual reside toda eficácia e toda vida. Ele não pode ser o objeto de experiência, pois em verdade absorve a experiência; o rito acrescenta-o às coisas, e ele é da mesma natureza que o rito. Codrington julgou poder afirmar que ele era o sobrenatural, mas noutro momento afirma, com mais exatidão, que é o sobrenatural *in a way*; é que ele é, ao mesmo tempo, sobrenatural e natural, já que está espalhado em todo o mundo sensível, ao qual é heterogêneo e no entanto imanente.⁸⁰⁰

O *mana* corresponde assim à noção de força enquanto base primeira do entendimento, e é por isso também que se relaciona com os tabus, de modo que tudo

⁷⁹⁹ Ibid., p. 122.

⁸⁰⁰ Ibid., p. 145.

sobre o qual recaia uma proibição tem mana⁸⁰¹. Como vimos com Freud a proibição é necessária para a consciência justamente enquanto ela é aspecto necessário do próprio espiritual, o conteúdo social que penetrando nas coisas e indivíduos estabelece assim as formas autorizadas ou proibidas de suas relações conforme a ordem simbólica. O mana, como expressão dessa unidade pela qual o entendimento dá sentido às coisas, acaba assim por transportar todo o mundo sensível para dentro de si, como se ele fosse seu fundamento:

o *mana* é um meio, ou, mais exatamente, funciona num meio que é *mana*. É uma espécie de mundo interno e especial, onde tudo se passa como se ali somente o *mana* estivesse em jogo. É o *mana* do mágico que age pelo *mana* do rito sobre o *mana* do *tindalo*, o que põe em ação outros *manas*, e assim por diante. Nessas ações e reações, não entram outras forças que não sejam *mana*. Elas se produzem como num círculo fechado dentro do qual tudo é *mana*, e que deve ser ele próprio o *mana*, se podemos nos exprimir assim.⁸⁰²

Na análise do entendimento na *Fenomenologia* se vislumbra já como Hegel pode especulativamente ir tão longe em sua análise da magia. Ele não precisou comparar uma série de relatos sobre o *mana* e forma similares, como Frazer, Mauss e outros fizeram. Antes foi necessário ao filósofo suábio analisar detidamente o funcionamento do entendimento humano, para então, retroativamente, projetar o que deveria ser seu princípio. Na noção de *força* já estava implicado o progresso para a noção de *lei* e depois, de *infinitude*, porque ainda que o especulativo não estivesse desenvolvido, o entendimento já é o unificador desse multiplicidade de diferenças num *sentido*. No capítulo do entendimento na *Fenomenologia* encontramos diversas passagens em que a noção de *força* implica exatamente o mesmo que a noção de *mana*, conforme não apenas a descrição de Mauss, mas também a de Durkheim, que é ainda mais explícito que seu sobrinho sobre a relação de *mana* e *força* no sentido da física moderna⁸⁰³. No parágrafo 143 da *Fenomenologia*, por exemplo, podemos ler que

⁸⁰¹ Como diz Mauss “pode-se dizer que toda coisa tabu tem *mana*, e que muitas coisas *mana* são tabu. Como já dissemos, é o *mana* do proprietário, ou o de seu *tindalo*, que faz o valor do tabu da propriedade que ele impõe. Há motivo para pensar igualmente que os lugares onde se fazem as encantações, as pedras que contêm *tindalos*, lugares e objetos com *mana*, são tabu. O *mana* da pedra, na qual reside um espírito, apodera-se do homem que passa sobre essa pedra ou cuja sombra a toca”. Ibid., p. 145-146.

⁸⁰² Ibid.

⁸⁰³ “essa noção não é apenas de importância primordial por causa do papel que ocupou no desenvolvimento das idéias religiosas; tem também aspecto leigo pelo qual interessa à história do pensamento científico. Trata-se da primeira forma da noção de *força*. O *wakan*, com efeito, tal como é imaginado pelos Sioux desempenha no mundo idêntico papel que as forças com as quais a ciência explica os diversos fenômenos da natureza. Não que ele seja pensado sob a forma de energia exclusivamente física; veremos, ao contrário, no capítulo seguinte que os

O meio termo que encerra juntos os dois extremos - o entendimento e o interior - é o ser da força desenvolvido, que doravante é para o entendimento mesmo, um evanescente. Por isso se chama fenômeno; pois a aparência é o nome dado ao ser que imediatamente é em si mesmo um não-ser. Porém, não é apenas um aparecer, mas sim fenômeno, uma totalidade do aparecer. Essa totalidade como totalidade ou universal é o que constitui o interior: o jogo de forças como sua reflexão sobre si mesmo⁸⁰⁴.

O mana também é um evanescente e também é o que se liga às coisas naturais para lhe dar seu significado. O mana, como vimos com Mauss, também não é a pura dispersão, mas a unidade que se coloca como totalidade dessa dispersão que aparece. No parágrafo seguinte Hegel diz:

Nesse Verdadeiro interior, como no *Absoluto-Universal* - que expurgado da oposição entre universal e singular veio-a-ser *para o entendimento* -, agora, pela primeira vez, descerra-se sobre o *mundo sensível* como o *mundo aparente*, um mundo supra-sensível como o verdadeiro. Patenteia-se sobre o *além* evanescente o *além* permanente: um Em-si que é a primeira, e portanto inacabada, manifestação da razão; ou seja, apenas o puro elemento, em que a verdade tem sua *essência*.⁸⁰⁵

Com o mana o mundo sensível pela primeira vez ganha um significação espiritual, surge um além significativo que é diferente da aparência, do mesmo modo que Hegel fala desse “puro elemento” que é uma manifestação primeira e inacabada da razão. Quando Mauss diz em relação ao mana que “na Grécia, praticamente subsiste apenas sua ossatura científica”⁸⁰⁶ ele vai no mesmo sentido que Hegel, de mostrar que esse puro elemento é já o enquadramento da razão, do logos que partindo da forma da magia alcançou um grande desenvolvimento na antiguidade grega. Durkheim, por sua vez, repetidamente afirma que “a noção de força é, portanto, de origem religiosa. Foi da religião que, inicialmente, a filosofia, e posteriormente as ciências, a tomaram de

elementos que servem para constituir a sua idéia são tomados dos reinos mais diferentes. Mas essa natureza compósita permite-lhe precisamente ser utilizado como princípio de explicação universal. É dele que vem toda vida; “toda vida é *wakan*”; e pela palavra vida é preciso entender tudo aquilo que age e reage, tudo aquilo que se move e é movido, tanto no reino mineral como no reino biológico. O *wakan*, é a causa de todos os movimentos que se produzem no universo. Vimos que também o *orenda* dos iroqueses é “a causa eficiente de todos os fenômenos, e de todas as atividades que se manifestam à volta do homem”. Trata-se de poder “inerente a todos os corpos, a todas as coisas”. É o *orenda* que faz com que o vento sopra, que o Sol ilumine e esquente a Terra, que as plantas cresçam, que os animais se reproduzam, que o homem seja forte, hábil, inteligente. Quando o iroquês diz que a vida de toda a natureza é produto dos conflitos que se travam entre os *orenda*, desigualmente intensos, dos diferentes seres, apenas exprime na sua linguagem a idéia moderna de que o mundo é sistema de forças que se limitam, se contêm e se equilibram. DURKHEIM, 2008, p. 256-257.

⁸⁰⁴ HEGEL, 2011a, §143. (Werke, 3, p. 116)

⁸⁰⁵ Ibid., §144. (Werke, 3, p. 117)

⁸⁰⁶ Ibid., §151. (Werke, 3, p. 122)

empréstimo⁸⁰⁷. Quando falamos sobre o *falo* no capítulo anterior afirmamos que ele é o sentido se estruturando a partir do desejo, que, por meio do deslizar do objeto do desejo entre as pessoas próximas da criança, acaba por instaurar a rede de valores pelas quais ela interpreta o mundo. A cadeia de relações pessoais que funciona como um sujeito representando um significante para outro sujeito se estabelece conjuntamente com a cadeia da linguagem no qual um significante aparece como sujeito para outro significante. O deslizar de um para o outro na cadeia é, nos dois casos, o que forma o feixe mágico das relações significativas. O *falo* que o bebê supostamente tem, ele perde ao perceber que seu objeto de desejo é a mãe, e é ela agora ‘que tem o falo’, mas só até se perceber que seu pai tem a atenção da mãe e assim ‘o falo está com ele’. A criança estabelece, pelo deslocar do desejo entre as pessoas de seu convívio, não só a rede de relações interpessoais, mas a forma dessa rede, suas relações de poder etc. No *mana* - que como o *falo* é uma forma desse nascimento do sentido – as coisas se passam de maneira semelhante, mas não como mero estágio do desenvolvimento individual e sim como forma que nas sociedades primitivas era permanente:

o mana é propriamente o que produz o valor das coisas e das pessoas, valor mágico, valor religioso e mesmo valor social. A posição social dos indivíduos está em razão direta da importância de seu mana, muito particularmente a posição na sociedade secreta; a importância e a inviolabilidade dos tabus de propriedade depende do mana do indivíduo que os impõe. A riqueza é suposta ser o efeito do mana, em certas ilhas, a palavra mana designa inclusive dinheiro⁸⁰⁸

Podemos dizer assim que o mana é, na unidade do entendimento, o que coloca a dispersão sensível sob o regime do sentido e assim instaura nesse elemento as relações sociais de poder, prestígio etc. É assim que Mauss coconsidera o mana um *juízo de valor* socialmente estabelecido, uma espécie de categoria do pensamento que baliza o julgar a partir da sociedade:

a magia, como a religião, é um jogo de “juízos de valor”, isto é, de aforismos sentimentais, que atribuem qualidades diversas aos diversos objetos que entram em seu sistema. Mas esses juízos de valor não são obra de espíritos individuais; são a expressão de sentimentos sociais que se formaram, ora fatal e universalmente, ora fortuitamente, em relação a certas coisas, escolhidas em sua maior parte de forma arbitrária, plantas e animais, profissões e sexos, astros, meteoros, elementos, fenômenos físicos, acidentes do solo, matérias etc. A noção de *mana*, como a noção de sagrado, não é senão, em última análise, a espécie de categoria do pensamento coletivo que

⁸⁰⁷ DURKHEIM, 2008, p. 257-258.

⁸⁰⁸ MAUSS, 2003, p. 143.

funda seus juízos, que impõe uma classificação das coisas, separando umas, unindo outras, estabelecendo linhas de influência ou limites de isolamento⁸⁰⁹.

O mana assim permite ao entendimento estabelecer-se como uma esfera de mediação entre a dispersão do mundo sensível. Essa mediação é também uma forma de comparação das coisas, é sua reunião – como a operada pelo conceito físico de força, mundana e não necessariamente especial⁸¹⁰ – no elemento do saber. Ainda que o selvagem não tivesse *para-si* qualquer consciência disso, a consciência do mana já é *em-si* a base de sua sociabilidade.

Como sendo essa base do conhecimento e da sociedade, Mauss aproxima a magia de “duas ordens de funções especiais na sociedade”, que são “de um lado, as técnicas e as ciências, de outro, a religião”⁸¹¹. A diferença entre a religião e a magia é então estabelecida por Mauss da seguinte forma:

Enquanto a religião, por seus elementos intelectuais, tende para a metafísica, a magia, que descrevemos mais apaixonada pelo concreto, dedica-se a conhecer a natureza. Ela constitui muito cedo uma espécie de índice das plantas, dos metais, dos fenômenos, dos seres em geral, um primeiro repertório das ciências astronômicas, físicas e naturais⁸¹².

Essa diferenciação reproduz o desenvolvimento de Frazer antecipado por Hegel, no qual estes entendiam a magia como algo anterior que se coloca de maneira mais concreta e sensorial, para posteriormente com o surgimento da mediação surgir também a religião, a noção de deus ou, nas palavras de Mauss, a metafísica. Nesse primeiro estágio em que só haveria magia e ainda não religião, Hegel colocou erroneamente os *Inuit*, seguindo o relato de um capitão explorador do ártico que julgava que eles não tinham nenhuma forma de religião, mas somente magia sem qualquer tipo de mediação⁸¹³. Posteriormente se tornou claro que eles já estavam na fase superior desse nível em que havia mediação, tendo troca-dádiva no nível do *potlach* e mesmo

⁸⁰⁹ Ibid., p. 155.

⁸¹⁰ Como afirma Durkheim: “a esfera do *mana* é bem mais extensa. Na realidade, serve para explicar fenômenos usuais e correntes; não há nada de sobre-humano ou de sobrenatural no fato de que um barco navegue, que um caçador consiga caça etc. Ocorre, no entanto, que entre esses acontecimentos da vida diária, alguns são de tal forma insignificantes e familiares que passam despercebidos: não nos damos conta deles, e por conseguinte, não sentimos necessidade de explicá-los. O conceito de *mana* só se aplica àqueles que são realmente importantes para provocar reflexão, para despertar um mínimo de interesse e de curiosidade; mas nem por isso são maravilhosos”. DURKHEIM, 2008, p. 208.

⁸¹¹ MAUSS, 2003, p. 124.

⁸¹² Ibid., p. 176.

⁸¹³ “Por viajantes recentes, como o capitão Parry, e antes dele capitão Ross, esta religião foi encontrada entre os esquimauz, totalmente sem o elemento de mediação e como a consciência mais crua. Entre outros povos, uma mediação já está presente”. Ibid., p. 294-295. (Werke, 16, p. 281)

excepcionais habilidades artísticas⁸¹⁴. Voltando a Hegel, e como ele afirma, em outros lugares como na África, apesar da magia ainda ser dominante, ela já se encontra relacionada com algum tipo de mediação, que a torna religião da magia⁸¹⁵. Assim se coloca então, de maneira mais determinada, a diferença entre magia e a religião da magia, o que já mostra a mediação como um momento da objetivação do universal:

Tal, então, é a primeira forma de religião, que ainda não pode ser chamada apropriadamente de religião. À religião pertence essencialmente o momento da objetividade, e isso significa que o poder espiritual se mostra como um modo do Universo relativamente à consciência de si, ao indivíduo, à consciência empírica particular. Essa objetividade é uma característica essencial, da qual tudo depende. Não até que isso esteja presente a religião começa, um Deus existe, e mesmo na condição mais baixa há pelo menos um começo disso. A montanha, o rio, não estão em seu caráter como esta massa particular da terra, como esta água particular, mas como um modo da existência do Divino, de um Ser essencial e universal. Mas ainda não encontramos isso na magia como tal. É a consciência individual como essa consciência particular e, conseqüentemente, a própria negação do Universal, que é o que tem o poder aqui; não é um deus no mago, mas o próprio mago é o conjurador e conquistador da natureza. Essa é a religião do desejo para si mesma infinita, e assim de particularidade sensual que é certa de si mesma. Mas na religião da magia já existe também uma distinção da consciência empírica individual da pessoa que lida com a magia daquela pessoa em seu caráter como representante do Universal. É devido a isso que, a partir da magia, a religião da magia é desenvolvida⁸¹⁶

Hegel afirma que a religião tem como componente essencial a objetividade, o fato de que o espírito, por meio do agir humano, se objetiva, isso é, se materializa na realidade exterior. Para trazer outra passagem em que o filósofo exprime isso na *Filosofia da História* “a essência do espírito é a atividade [Der Geist Handelt wesentlich], ele se faz por intermédio dela, o que ele é em si é por seu agir, por seu

⁸¹⁴ Como é possível perceber da leitura dos etnólogos e antropólogos posteriores, como, por exemplo, Strauss: “Os esquimós de Dorset esculpam efígies de animais em pedaços de marfim do tamanho de cabeças de fósforo, com uma exatidão tal, que, examinando-as ao microscópio, os zoólogos distinguem as variedades de uma mesma espécie: por exemplo, o mergulhão comum e o mergulhão de pescoço vermelho (Carpenter)”. LÉVI-STRAUSS, 1969, p. 80, e Mauss (2003, p. 73-74): “Porque, nesse caso, essas trocas e esses contratos arrastam no seu turbilhão, não só os homens e as coisas, mas também os seres sagrados que lhes estão mais ou menos associados. Este é muito claramente o caso do *potlach* tlingit, de uma das espécies de *potlach* haída e do *potlach* esquimó”.

⁸¹⁵ Essa religião da magia é muito prevalente na África, como também entre os mongóis e chineses; aqui, no entanto, ela não é mais encontrada na absoluta brutalidade de sua primeira forma, mas as mediações já entram, as quais devem sua origem ao fato de que o Espiritual começou a assumir uma forma objetiva para a autoconsciência. Em sua primeira forma, essa religião é mais mágica que religião; é na África entre os negros que prevalece mais extensivamente. Já foi mencionado por Heródoto, e nos últimos tempos tem sido encontrado em uma forma similar. Ibid., p. 295. (Werke, 16, p. 282)

⁸¹⁶ HEGEL, 1895, p. 298. (Werke, 16, p. 284-285)

trabalho; então se torna ele objeto para si, então ele tem um ser aí diante de si”⁸¹⁷. Assim, na construção de utensílios, de adornos, de moradias etc, o que era uma ideia imaterial se torna uma coisa exterior, adquire independência da consciência particular. O objeto externo, como insistem corretamente os materialistas, existe sem a necessidade de uma consciência que os perceba. É assim que, após ser fabricado, o objeto se torna “um modo do Universo relativamente à consciência de si”, ou seja, aparece como algo existente por si mesmo, parte do mundo real que é independente do indivíduo. No entanto, esse objeto não existiria sem a forma geral da consciência que desejou, concebeu e implementou sua criação. Não se nega a existência material independente de um objeto, o que é impossível existir sem a consciência de si são os objetos todos feitos pelo humano. Estes são considerados por Hegel dentro do processo de objetivação do universal, isto é, do início da construção do mundo pelos humanos, e já pertencem ao que ele entendia ser a Religião da Magia. Como as análises da Mauss, ainda que ele divida magia e religião, se baseiam em relatos de sociedades que já contém as duas, importa aqui antes de qualquer coisa entender como Hegel vê esse processo de objetificação que gera a passagem à religião, e aqui entram em jogo as mediações que o humano constrói entre si e a natureza. Hegel vê essa objetivação do universal nesse nível não como a verdadeira objetivação, mas como mera objetivação formal:

Com a distinção do singular e universal em geral, começa uma relação da consciência-de-si com o objeto, e aqui mera objetivação formal deve ser distinguida da verdadeira. O primeiro é que o Poder espiritual, Deus, é conhecido como objetivo para a consciência; a objetivação absoluta significa que Deus é, que Ele é conhecido como existente em e para si mesmo, de acordo com as determinações que o Espírito obtêm em si e para si. O que temos que considerar em primeiro lugar aqui é apenas objetivação formal.⁸¹⁸

Não se trata aqui do surgimento do Deus universal ainda, do Deus como unidade de todas as coisas que vai surgir com o posterior desenvolvimento da produção material humana, mas de um processo ainda muito incipiente no qual a exteriorização do universal está apenas esboçada. Por outro lado, como veremos no outro ponto com Durkheim, o sistema totêmico ou sistemas sociais análogos já colocam os acidentes geográficos, como uma montanha, já não como *essa* massa particular de terra, mas como modo de expressão desse universal objetivado. Nesse nível o totem ou outras formas de classificação já estão presentes, mas por enquanto trataremos do

⁸¹⁷ HEGEL, 2008, p. 68. (Werke, 12, p. 99)

⁸¹⁸ HEGEL, 1895, p. 298. (Werke, 16, p. 285)

desenvolvimento apenas do ponto de vista da magia e da técnica, mostrando como o pensador suábio entendia sua relação.

Esta objetivação formal, segundo Hegel, tem três características principais: I) A espiritualidade subjetiva da magia continua sendo o maior poder em comparação com a fraca universalidade; II) A consciência de si é concebida como sendo dependente do objeto, dependente em relação às suas necessidades, ainda que essa dependência aqui seja de pequena importância, porque ainda não surgiu a escassez como socialmente gerada e a natureza provê de forma natural a maior parte das necessidades⁸¹⁹, e; III) Mesmo estando apenas nesse estágio de objetivação meramente formal do universal, a consciência de si adquire desprezo por essa dependência e assim subjuga a natureza ao seu próprio poder. O geral do processo de objetivação consiste então em que parcialmente “a consciência de si mantém seu poder sobre as coisas naturais” e parcialmente que “nessa objetividade não apenas coisas naturais existem para ela, mas que o Universal começa a aparecer, em direção do qual se adota uma atitude de livre adoração”⁸²⁰. Hegel então mostra sua concepção de magia como poder direto sobre a natureza com essa objetivação do universal, que é o poder indireto:

A magia é retida, mas é acompanhada da percepção de uma objetividade independente, essencial; o que a consciência que usa magia sabe como o princípio último não é a si mesma, mas o poder universal ou força nas coisas. Os dois estão misturados e não até a adoração livre, quando a consciência do poder livre aparece, nós emergimos da esfera de magia, embora ainda nos encontremos dentro do círculo da religião da natureza. Magia existiu entre todos os povos e em todos os períodos; com a objetivação processo, no entanto, uma mediação vem a seus estágios mais altos, de modo que o Espírito é a noção mais elevada, o poder sobre ou o agente mediador na magia. A consciência-de-si é aquela relação com o objeto em qual o primeiro já não é consciência-de-si imediata, aquilo que é satisfeito em si mesmo, mas que encontra satisfação no que é diferente de si, pela mediação de um "Outro" e através de um "Outro" como seu canal. A infinidade da paixão se mostra como um infinito finito, desde que é contido por meio de reflexão dentro os limites de um poder superior. O homem destranca sua prisão, e somente pela anulação de sua particularidade ele cria plena satisfação para si mesmo em sua essência, unir a si mesmo como Essência, e alcançar a si mesmo por meios do modo negativo de si mesmo. Na mediação, como a princípio se exhibe a nós em um forma externa, a mediação ocorre, por assim dizer, por meios de um Outro que permanece externo. Em magia, como tal, o homem exerce poder direto sobre a natureza.

⁸¹⁹ Trataremos de maneira mais detida essa questão da escassez na parte sobre Mauss e a troca dádiva.

⁸²⁰ HEGEL, 1895, p. 300. (Werke, 16, p. 286)

Aqui ele exerce um poder indireto, por meio de um objeto, de um encantamento.⁸²¹

Com o desenvolvimento do espírito por meio dessa objetivação, a magia – que “existiu entre todos os povos e em todos os períodos” – se torna um elemento que por ele é mediado. A consciência-de-si já não é mais a da pura imediatez, mas desloca sua satisfação para o universal, para a forma social que limita as paixões em conformidade com seus ditames. Apresentamos antes com Hegel apenas a magia como dominação do próprio corpo, que o suábio chamou de “poder direto” sobre a natureza, diferenciando-o do “poder indireto, que exercemos por meio de ferramentas sobre objetos naturais em suas particularidades”⁸²², poder indireto que Hegel chamou acima de “encantamento”. Importa agora tratar de como Hegel vê o desenvolvimento desse poder indireto, as técnicas, que já se enquadram no que a tradição marxista comumente chama de *forças produtivas*. A muito concisa definição acima já chama atenção para o poder separador do entendimento, é ele quem permite conhecer as coisas naturais, dividí-las e combinar suas partes de modo que gerem efeitos umas sobre as outras:

Tal poder como este, que o homem educado exerce sobre as coisas naturais individuais, pressupõe que ele tenha recuado deste mundo, que o mundo tenha adquirido externalidade em relação a ele - uma externalidade à qual ele concede uma independência relativamente a si mesmo, peculiar características qualitativas e leis; e pressupõe ainda que essas coisas, em seu caráter qualitativo, sejam relativas em relação umas às outras, mantendo-se em uma conexão múltipla entre si. Esse poder, que dá ao mundo uma posição livre em seu caráter qualitativo, é exercido pelo homem instruído por meio de seu conhecimento das qualidades das coisas, isto é, das coisas como elas são em relação a outras coisas; outro elemento faz com que sua influência seja sentida neles, e sua fraqueza se mostra ao mesmo tempo. Ele aprende a conhecê-las daquele lado fraco, e opera nelas armando-se a si mesmo, de modo que é capaz de atacá-las em sua fraqueza e obrigá-las a se submeter a ele⁸²³.

Esse poder “do homem educado” é o que começa a se desenvolver com a objetivação formal do espírito e, ainda que haja uma grande diferença de grau, o processo acima descrito vale também para os selvagens que já colocaram sobre a magia a mediação do espírito. A construção do mundo pelos homens é que, ao dar a forma da ideia ao material, faz esse material mesmo suporte para a liberdade humana. Assim, um simples jarro que é construído é o suporte da liberdade de não precisar buscar água no rio, mas de habitar a alguma distância desse, de poder regar plantas que fornecerão alimentos etc. Isso envolve, no entanto, o conhecimento de que o barro que se dissolve

⁸²¹ Ibid., p. 300. (Werke, 16, p. 287)

⁸²² Ibid., p. 291. (Werke, 16, p. 279)

⁸²³ Ibid., p. 291-292. (Werke, 16, p. 279)

na água, após ser seco e submetido ao fogo, se torna a ela resistente. As coisas naturais agora são separadas, conhecidas como propriedades separáveis e depois passíveis de serem recombinadas, colocando assim novas relações de causalidade no mundo. Nisso o sentido humano começa a se objetivar por meio das coisas. É assim que as coisas naturais são, a partir do conhecimento de suas propriedades e do efeito de umas sobre as outras, utilizadas pelo humano como *meio* de estabelecer seu poder umas sobre as outras. Por outro lado, como Hegel diz:

qualquer influência direta exercida pelo homem, por meio de suas idéias, de sua vontade, pressupõe uma *mútua falta de liberdade*, já que o poder sobre as coisas externas é de fato atribuído ao homem como representando o que é espiritual, mas não como sendo um poder que age de maneira livre ⁸²⁴

Não é de qualquer modo que se pode fazer um jarro de cerâmica, a liberdade de fazer um jarro implica um comportamento determinado, não livre, uma técnica que deve ser aprendida e seguida de modo a reproduzir o resultado. O controle das forças naturais implica por um lado a liberdade, mas por outro uma resignação em seguir a necessidade da própria natureza, como falamos antes da necessidade de cavar o leito de um rio para mudar-lhe a direção, e não algo diferente do que seria a natureza do rio de fluir conforme a gravidade. Aqui já se presume toda a existência de uma conexão das coisas umas com as outras, um nascente princípio da causalidade como *convenientia* que deve ser explorada para se obter os efeitos desejados:

Isto é já, portanto, uma reflexão adicional, e não mais uma relação imediata, onde o "Eu" como uma unidade confronta coisas naturais. A próxima forma de universalidade da reflexão é aquela em que as coisas naturais parecem estar juntas com outras, permanecem em conexão uma com a outra, que uma deve ser conhecida por meio da outra, tem seu significado como causa e efeito, de modo que, na verdade, elas são essencialmente em uma condição de relação. Esta conexão já é uma forma da objetivação do Universal, pois a coisa é, portanto, não mais uma unidade, ela vai além de si mesma, dá uma existência válida no que é diferente de si; a coisa fica mais ampla deste modo. Na primeira relação "Eu" sou a idealidade da coisa, o poder sobre ela; agora, no entanto, quando assim postulado objetivamente, as coisas são elas mesmas o poder em sua relação mútua a uma sobre a outra; uma é aquela que postula a outra idealmente. Esta é a esfera da magia indireta através da mediação, enquanto a magia a que primeiro se referia era a magia direta. Esta é uma forma de objetivação que é meramente uma conexão de coisas externas, e significa que o sujeito faz não tomar para si o poder direto sobre a natureza, mas apenas sobre os meios ⁸²⁵.

O princípio da causalidade aqui é plenamente operante, ainda que incipiente e conhecido por meio da magia. Nessa passagem acima vemos já, com essa objetivação

⁸²⁴ Ibid., p. 292. (Werke, 16, p. 279)

⁸²⁵ Ibid., p. 301. (Werke, 16, p. 287-288)

formal, o desenvolvimento de outros aspectos da lógica, bem como a relação entre diferença e identidade, por meio da qual se conhece uma coisa apenas em referência a todas as outras. As coisas deixam assim de ser percebidas imediatamente e passam a ser entendidas a partir de suas relações mútuas, o que fornece a base para depois se alcançar elaborações mais desenvolvidas, como o *determinatio negatio est*, no qual o determinar de uma coisa envolve negativamente todas as demais coisas. Hegel a partir disso faz a análise de como o sujeito, ao dominar as coisas com sua magia, inverte o fluxo da efetividade conforme sua vontade:

Elas são um artifício cujo objetivo é produzir um resultado em algo bem diferente; o sujeito tem os meios em sua mão: produzir este resultado é meramente sua intenção, sua alvo. O "Eu" é o mago, mas ele conquista a coisa por meio da coisa em si. Na mágica, as coisas se mostram como ideal. A idealidade é, portanto, uma característica que lhes pertence como coisas; é uma qualidade objetiva, que entra em consciência por meio do próprio exercício de magia, e é em si só postulado, feito uso de. A paixão domina as coisas de uma maneira imediata. Agora, no entanto, a consciência se reflete em si mesma e insere a coisa como o agente destruidor entre si e a coisa, enquanto isto, assim, mostra-se como estratégia ou astúcia em não misturar-se com as coisas em seu conflito. A mudança que deve ser produzida pode, em certo sentido, depender da natureza dos meios empregados, mas a coisa principal é a vontade do sujeito.

Aqui está o tema da “astúcia da razão” como a capacidade do pensamento, que, ao analisar a natureza quebrando o todo em partes cada vez menores, apreende suas propriedades umas em relação às outras, permitindo então voltar a dinâmica cega da natureza contra si mesma. A imposição da vontade do humano sobre ela é, na realidade, uma mediação entre fatores naturais, e aqui a magia não difere essencialmente da técnica e da ciência experimental. Esse princípio da magia Hegel diz que “existiu em todos os tempos entre todos os povos”⁸²⁶ e exemplifica utilizando o caso da medicina, em especial os remédios:

Essa magia mediada é infinitamente difundida, e é difícil definir seus limites e determinar o que está e o que não está incluído nela. O princípio da mágica é que a conexão entre os meios e os resultados não é conhecida. Magia existe em todos os lugares onde esta conexão está apenas presente sem ser concebida. A mesma coisa também vale para os medicamentos em centenas de casos, e tudo o que podemos realmente fazer é apelar para a experiência. A outra alternativa seria o curso racional, para conhecer a natureza do remédio, e assim deduzir a mudança que ela traz. Mas a arte da medicina se recusa a adotar o plano de calcular o resultado da natureza do remédio. Somos simplesmente informados de que esta conexão realmente existe, e isso é mera experiência, que, no entanto, se contradiz interminavelmente⁸²⁷.

⁸²⁶ Ibid., p. 301-302. (Werke, 16, p. 288)

⁸²⁷ Ibid., p. 302. (Werke, 16, p. 289)

Aqui se vê, então, o profundo e abrangente significado que a magia ainda hoje teria para Hegel, não se trata de algo simplesmente do passado, mas de uma forma de controle da efetividade que ainda funciona em nossa sociedade: magia é tudo aquilo que entendemos experimentalmente, mas que não conseguimos explicar em teoria. A dignidade que Hegel dá à magia e à forma geral de pensamento primitivo não é a que se espera de um homem de seu tempo. Mauss também enfatiza repetidamente essa relação da medicina com a magia, apesar que não de forma tão ampla como Hegel, como quando ao dizer que:

Outras artes são, por assim dizer, completamente capturadas pela magia. Tais são a medicina, a alquimia; durante muito tempo, o elemento técnico foi aí o mais reduzido possível, a magia as domina; dependem dela a ponto de parecerem ter se desenvolvido no interior da magia. O ato médico não apenas permaneceu, quase até nossos dias, cercado de prescrições religiosas e mágicas, preces, encantamentos, precauções astrológicas, mas também as drogas, as dietas do médico, os passes do cirurgião, são um verdadeiro tecido de simbolismos, de simpatias, de homeopantias, de antipantias e, de fato, são concebidas como mágicas. A eficácia dos ritos e a da arte não são distinguidos, mas claramente pensadas em conjunto⁸²⁸.

Mauss toma a magia em sua efetividade de maneira mais restrita do que Hegel, ainda vendo sua caracterização a partir do “a mais” ritualístico que acompanharia algumas técnicas, enquanto Hegel considera mágica tudo aqui em que haja falta de explicação para o funcionamento efetivo, que conheceríamos pela mera experiência. Isso não impede, no entanto, Mauss de reconhecer a proximidade e parentesco da magia com nossas formas atuais de sociabilidade:

Por mais distantes que pensemos estar de magia, ainda continuamos presos a ela. Por exemplo, as idéias de sorte e de azar, de quintessência, que nos são ainda familiares, são muito próximas da idéia da própria magia. Nem as técnicas, nem as ciências, nem mesmo os princípios diretores de nossa razão estão lavados de sua mancha original. Não é temerário supor que, em boa parte, tudo o que as noções de força, de causa, de fim, de substância ainda possuem de não positivo, de místico e de poético, deve-se aos velhos hábitos mentais de que nasceu a magia, e dos quais o espírito humano é lento em desfazer-se. Assim, pensamos encontrar na origem da magia a forma primeira de representações coletivas que se tornaram depois os fundamentos do entendimento individual⁸²⁹.

⁸²⁸ MAUSS, 2003, p. 56-57.

⁸²⁹ Ibid., p. 176-177.

d) Luminosidade ou o segundo estágio de objetivação do universal: a passagem especulativa entre a magia pura e o totemismo

Em seu *Filosofia da Religião*, após apresentar a magia como controle do próprio corpo e o início do processo de objetivação do universal, no qual a magia é exercida sobre objetos que o homem tem controle imediato, Hegel analisa um segundo estágio desse processo de objetivação:

O conteúdo da magia imediata na sua forma mais antiga tem a ver com objetos sobre os quais o homem é capaz de se exercer poder imediatamente. Esta segunda forma é baseada em um relação com objetos que são considerados como independentes, e, portanto, como poder, de modo que eles parecem ao homem como algo diferente de si mesmo, e que não estão sob seu próprio controle. Por exemplo, o sol, o Lua, os céus, o mar, são coisas naturais independentes deste tipo. Eles são forças ou poderes individuais ou grandes objetos elementares, que parecem ao homem confrontar ele de uma forma totalmente independente. Se nesta esfera a consciência natural ainda adere ao ponto de vista do desejo individual, ela tem, propriamente falando, nenhuma relação a esses objetos como partes da natureza universal; não tem ainda uma percepção de sua universalidade, e tem a ver com unidades apenas. Seu curso, o que eles produzem, é uniforme, seu modo de ação é constante. A consciência, no entanto, que ainda segue o ponto de vista do desejo individual, e para o qual o que é constante não possui nenhum interesse, coloca-se em relação a eles de acordo com seus desejos contingentes, necessidades, interesses apenas, ou na medida em que sua ação aparece como contingente⁸³⁰.

Hegel enfatiza o estado ainda bastante imediato da consciência – que ainda não colocou seu desejo em função dos desejos dos outros - em contraste com o movimento regular desses grandes objetos, movimento que fornecerá um dos objetos de maior interesse nas civilizações posteriores e que está ligado diretamente ao racional⁸³¹. Hegel afirma que “o universal ainda não existe para ele [o selvagem], não excita seus desejos, é algo de sem interesse para ele”⁸³² e que “ele ainda não chegou, de maneira alguma, à consciência do universal que há nesses objetos”⁸³³. Eles ainda não têm interesse pelo

⁸³⁰ HEGEL, 1895, p. 304-305. (Werke, 16, p. 291)

⁸³¹ No *Filosofia da História* Hegel diferencia o racional nesse sentido de constante do racional como consciência de si: “o grego Anaxágoras foi o primeiro a afirmar que o Noûs – o entendimento em geral, ou a razão – rege o mundo; não uma inteligência como razão consciente de si mesma, nem um espírito como tal – duas coisas que temos que diferenciar claramente. O movimento do Sistema Solar obedece a leis imutáveis: essas leis são a razão do mesmo, mas nem o Sol nem os planetas que seguem essas leis têm consciência disso. Assim, essa ideia de que a razão existe na natureza, de que ela é regida por leis universais inalteráveis, não nos admira; estamos acostumados a ela e não a levamos muito em consideração” Ibid., p. 18. (Werke, 12, p. 23)

⁸³² HEGEL, 1895, p. 305. (Werke, 16, p. 292)

⁸³³ Ibid. (Werke, 16, p. 292)

que é *constante* e assim racional como a órbita planetária e é por isso que “deste ponto de vista o sol e a lua interessam ao homem apenas enquanto eles passam por eclipse, e a terra somente quando há terremotos”. É, no entanto, desse ponto que se precipita o surgimento do universal:

Neste ponto de vista, ele ainda não chegou à universalidade da existência; no ponto de vista anterior, a existência natural não tem mais qualquer validade para ele. Mas é no meio desses dois pontos de vista que os poderes da natureza aparecem como um Universal e, conseqüentemente, como tendo o poder dominante em relação à consciência empírica particular. Tal homem pode ter medo deles em terremotos, inundações ou eclipses, e pode dirigir orações ou súplicas a eles; aqui eles aparecem pela primeira vez como poder; para o resto; eles seguem seu curso normal, e então ele não precisa rogá-los. Mas pedido ou súplica de esse tipo é uma espécie de conjuração também; diz-se “rogar com súplicas” [“mit Bitten beschwören”]. Quando um homem roga, ele reconhece que está no poder do outro. Por isso é, portanto, muitas vezes difícil pedir ou suplicar, porque por esse ato eu reconheço o controle do arbitrário vontade de outro em referência a mim mesmo. Mas o que é exigido aqui é que o efeito, o pedido, deve ao mesmo tempo ser o poder exercido sobre o outro. Estes dois se misturam, o reconhecimento da supremacia do objeto e, por outro lado, a consciência do meu próprio poder, de acordo com o que desejo exercer supremacia sobre este objeto⁸³⁴.

Na magia pura o humano apreendeu ser o poder sobre a natureza, mas, diante desses objetos grandiosos que estão muito além de seu poder, e que por vezes se desviam de seu curso normal, como em inundações, eclipses e terremotos, ele se sente impotente. Ainda desconhece o universal, as leis que regem fenômenos físicos, e assim demonstra uma deferência ambígua por esses fenômenos, como Hegel diz “não é pura reverência, mas reverência misturada com magia”⁸³⁵. Ele desconhece a forma universal pela qual esses fenômenos se produzem, os teme, mas já apreendeu o espiritual da magia como poder sobre as coisas e nessa potência impotente ele assume essa posição ambígua que faz brotar o universal:

Em conjunto com essa reverência por objetos naturais, pode acontecer que estes sejam concebidos de uma forma mais essencial, como Gênios; por exemplo, o sol pode ser pensado como um gênio, ou podemos ter o gênio de rios, etc. Este é um tipo de reverência em que o homem não se detém na singularidade do objeto; pelo contrário, é a universalidade que está diante da mente, e é isso que é reverenciado. Mas enquanto essa universalidade também é assim concebida como em uma forma universal e aparece como poder, o homem pode, não obstante, preservar a consciência de ser o poder mesmo sobre estes gênios; seu conteúdo é mais pobre, é apenas o de existências meramente naturais, e a autoconsciência é assim capaz de se conhecer como um poder acima delas⁸³⁶.

⁸³⁴ Ibid., p. 305-306. (Werke, 16, p. 292)

⁸³⁵ Ibid. p. 305. (Werke, 16, p. 292)

⁸³⁶ Ibid. (Werke, 16, p. 292-293)

Na *Fenomenologia do Espírito*, onde não se investiga a magia como início da religião, Hegel após falar da religião como um todo histórico que aparece sob diferentes *figuras* e apresentar a *religião natural*, coloca como a primeira das figuras da religião a *Luminosidade*. Ela parece ser o momento que foi tratado acima, a partir do *Filosofia da Religião*, como segunda fase do processo de objetivação do universal, ainda que explicada de maneira mais determinada pelo contorno lógico e menos definida em relação aos exemplos. Ele a descreve da seguinte maneira:

Na primeira cisão imediata do espírito absoluto que se sabe, sua figura tem aquela determinação que convém à *consciência imediata*, ou seja, à certeza sensível. O espírito se contempla na forma do *ser*; - contudo não na forma do ser carente-de-espírito, preenchido com determinações contingentes da sensibilidade [e] que pertence à certeza sensível; mas é o ser preenchido pelo espírito. Ele encerra igualmente dentro de si a forma que aparecia na *consciência-de-si* imediata: a forma do *senhor* ante a *consciência-de-si* do espírito que se retira de seu objeto⁸³⁷.

Essa primeira figura da religião é a forma imediata da efetividade como natureza ainda não mediada, e na imediatez da consciência aparece a luminosidade como algo digno de louvor, de modo similar a na exposição do *Filosofia da Religião*⁸³⁸. Diferentemente da análise do *Filosofia da Religião* que põe a ênfase no conflito entre o poder da magia e o objeto independente, na *Fenomenologia* a ênfase está no fato de que por meio dessa forma o espírito se vê e assim toma consciência de si, mas toma a luminosidade na qual se vê como *seu senhor*, como além divino, do qual o indivíduo não participaria. O indivíduo já é *em-si*, unidade com esse universal divino, mas *para-si* essa divindade é algo completamente diferente, no qual ele não participa. Aqui podemos ver, calcado na análise da religião, o modo dialético de apresentação similar ao que Hegel procede em sua *Ciência da Lógica*: de ir das determinações mais abstratas, como ser/nada, luz/sombra, para as formas mais efetivamente determinadas que resultam da progressiva recombinação desses opostos, a princípio unilateralmente abstraídos:

⁸³⁷ HEGEL, 2011a, §686. (Werke, 3, p. 505-506)

⁸³⁸ No *Filosofia da História* ao iniciar o tópico “divisão da história universal”, Hegel parece referir-se justamente ao que ele havia, décadas antes, chamado de *Luminosidade*: “a luz é uma simples referência a si mesma; a luz universal em si mesmo existe ao mesmo tempo como um sujeito, no Sol. Muitas vezes já se descreveu a cena: se um cego passasse de repente a enxergar, e olhasse a alvorada, veria a luz nascente; o esquecimento infinito de si mesmo nessa pura claridade seria o primeiro fato, a admiração total. Mas o Sol levanta-se e essa admiração diminui. Observam-se os objetos ao redor: deles advém um crescimento interior, e com isso se desenvolve o progresso em relação a ambos. Aí, o homem parte da observação passiva para a ação; à noite ele construiu um edifício a partir de seu sol interior, e quando ele o olha, considera-o maior que o primeiro sol exterior. Agora ele se relaciona com seu espírito em livre relação. Guardemos essa imagem, pois aí está o decurso da história universal, a grande jornada de trabalho do espírito”. HEGEL, 2008, p. 93. (Werke, 12, p. 133-134)

Esse *ser*, que é preenchido pelo conceito do espírito, é assim a *figura* da relação *simples* do espírito para consigo mesmo, ou a figura da 'carência-de-figura'. Devido a essa determinação, ela é a pura *luminosidade* do raiar do sol, que tudo contém e [tudo] preenche, e que se conserva em sua substancialidade sem-forma. Seu ser-outro é o negativo igualmente simples, - as *trevas*. Os movimentos de sua própria extrusão, suas criações no elemento sem-resistência de seu ser-outro, são efusões de luz. São em sua simplicidade, ao mesmo tempo, seu vir-a-ser-para-si e retorno [a partir] do seu ser-aí: são torrentes de fogo que-devoram a figuração. A diferença, que essa essência se dá, propaga-se de certo na substância do seu ser-aí, e modela-se nas formas da natureza; mas a simplicidade essencial do seu pensar vagueia nelas sem consistência e sem inteligência, - amplia seus limites até o incomensurável e dissolve, em sua sublimidade, sua beleza exaltada até o esplendor⁸³⁹.

Não há ainda nenhuma figura religiosa determinada, mas essa total indeterminação já aparece como um determinar. A forma de apresentação similar à da *Lógica* não se trata aqui definitivamente de mera forma de exposição que poderia ser exterior ao conteúdo, mas do entender que os primeiros humanos *pensavam abstratamente* a partir dessa *luminosidade imediata* e esse pensar abstrato determinava a primeira figura de sua religião e forma de sua consciência de si mesmo. Pode parecer estranho que a primeira figura seja a ausência de figura, mas é assim que o enquadramento simbólico surge, antes de se colocar o que ele enquadra, porque por mais que esse enquadrado pareça a ele algo diferente (como uma divindade), ele é sempre algo de si consigo, já que isso que a consciência de si difere de si está também dentro da própria consciência como *para-si-de-um-outro*. De modo similar vimos com Lacan que o *falo* se torna o lastro do universo significante justamente por desaparecer, e mesmo por não ter por princípio nenhuma solidez, não ser nenhum objeto ou membro, mas o puro contorno simbólico do vácuo do desejo, que assim se estrutura sobre esse nada. Estamos, agora como efetividade social, num momento análogo ao final do estágio do espelho. A abstração que precipita o imaginário rumo ao simbólico, ou, em termos hegelianos, a percepção que recorta formas sem matéria se desenvolvendo como uno que, antes do advento da oposição significante e significado, já recolhe as diferentes propriedades sensíveis (o cheiro, o gosto, a cor etc., que para os sentidos estão separadas) como partes de um mesmo objeto:

O conteúdo que esse puro *ser* desenvolve - ou seja, seu perceber - é portanto um jogo carente-de-essência naquela substância, que apenas *vem à tona*, sem *ir a fundo* dentro de si mesmo, sem tornar-se sujeito e sem consolidar suas diferenças por meio do Si. Suas determinações são atributos apenas, que não adquirem independência, mas que só permanecem [como] nomes do Uno

⁸³⁹ HEGEL, 2011a, §686. (Werke, 3, p. 506)

plurinominal. Encontra-se revestido esse Uno com as forças multiformes do ser-aí, e com as figuras da efetividade, como com um ornamento carente-de-Si: são somente mensageiros de seu poder, privados de vontade própria; [são] visões de sua glória, e vozes de sua louvação⁸⁴⁰.

O que caracteriza essa fase é esse limiar entre a distinção e indistinção, o surgimento do universal. O uno aqui ainda não tem a independência conceitual, antes está vinculado às diferenças que lhe aparecem imediatamente, de maneira ainda indistinta, pois não se diferenciou ainda de maneira clara do todo. O espiritual só aparece nas coisas naturais, mesmo porque ainda não há mundo criado pelo homem, sua presença ainda está na imediatez. Está de certo modo como a criança que já se colocou a si mesmo de maneira definitiva entre os objetos, já os percebe como diferentes de si apesar de que ainda não os captura em termos universais, mas já os entrevê no apogeu do imaginário. O perceber do todo ‘nada maravilhoso’ antecede o entendimento que tem a potência do analisar, e assim já presente, nessas diferenças que reúne e que para ele são como “mensageiros do poder” do Si, essa unidade que ele vai encontrar nele mesmo, mas que só lhe aparece mais tarde, por meio da religião:

essa vida vacilante deve determinar-se como *ser-para-si*, e dar consistência às suas figuras evanescentes. O *ser imediato*, em que essa vida se contrapõe à sua consciência, é ele mesmo a potência *negativa* que dissolve suas diferenças: é pois, em verdade, o *Si*; e o espírito, portanto, passa a saber-se na forma do Si. A pura luz refrata sua simplicidade como uma infinidade de formas separadas, e se oferece por vítima ao ser-para-si, de modo que o Singular tome subsistência em sua substância.⁸⁴¹

Determinar-se como ser-para-si é tomar consciência de si mesmo como uno e assim capturar as “figuras evanescentes” por meio da linguagem que as possibilita memorizar. O humano penetra no simbólico e agora se vê como uno, como Si que reúne as diferenças que por meio da luz lhe aparecem. Como dissemos, nunca a etnografia pôde encontrar uma comunidade humana nesse estágio, elas não são formas primitivas que se colocaram simultaneamente ao desenvolvimento capitalista das relações, como o ‘estágio totêmico’, para terem sido analisadas, mas pertencem a um passado que não podemos apreender senão especulativamente.

⁸⁴⁰ HEGEL, 2011a, §687. (Werke, 3, p. 506)

⁸⁴¹ HEGEL, 2011a, §688. (Werke, 3, p. 506-507)

e) A religião totêmica ou religião da magia como fundamento do universal: Durkheim diante de Hegel

Em 1912 Émile Durkheim, o fundador da sociologia enquanto disciplina acadêmica autônoma, publicou sua grande obra *As formas elementares da vida religiosa*, da qual já lançamos mão anteriormente nesse capítulo. Como ele aponta o próprio sumário de seu livro, seu objeto principal é o de proceder com a “análise da religião mais simples que se conheça, visando determinar as formas elementares da vida religiosa”⁸⁴², e seu objeto, por assim se dizer ‘secundário’, seria o de analisar a “gênese das noções fundamentais do pensamento ou categorias”⁸⁴³ visando obter uma maneira de “renovar a teoria do conhecimento”. Antes de aprofundar-nos na análise de Durkheim e compará-la com o que Hegel considerou ser o terceiro estágio de objetivação do universal, apresentarei um exemplo de como o especulativo por vezes pode ser insuficiente para absorver dados para além da experiência.

Tratamos aqui da diferença entre as concepções de família e de clã, e principalmente da representação de que esse âmbito de relações mais próximas seja a base a partir da qual se formou a tribo. Hegel, como parece ter sido unânime entre os pensadores de sua época, representava em sua teoria uma espécie de ordem crescente a partir de uma estrutura mínima, em que a família crescia até se tornar uma tribo. Como ele diz em seu *Filosofia da História* ao falar dos desenvolvimentos sociais antes da escrita: “essa obra tão rica, imensurável, do crescimento das famílias em tribos, das tribos em povos, e de sua difusão em consequência desse aumento numérico (...)”⁸⁴⁴. O mesmo tipo de engano se encontra, por exemplo, n’*O Capital* de Marx, onde logo no primeiro volume ao tratar do nascimento da divisão do trabalho esse diz que “dentro de uma família, e com desenvolvimento ulterior, dentro de uma tribo, origina-se uma divisão do trabalho que evolui naturalmente das diferenças de sexo e de idade”⁸⁴⁵. Engels, zeloso com a correção da grande obra de seu admirado amigo, incluiu na 3ª edição d’*O Capital* a seguinte nota:

⁸⁴² DURKHEIM, 2006, p. 527.

⁸⁴³ Ibid.

⁸⁴⁴ HEGEL, 2008, p. 59. (Werke, 12, p. 85)

⁸⁴⁵ MARX, Karl. *O Capital*. Disponível em http://www.histedbr.fe.unicamp.br/acer fontes/acer_marx/ocapital-1.pdf. Acesso em abril de 2018.

Estudos posteriores muito profundos sobre as condições primitivas do homem levaram o autor a concluir que originalmente não foi a família que evoluiu para formar a tribo, mas sim, ao contrário, foi a tribo a forma primitiva, naturalmente desenvolvida da socialização humana baseada no parentesco de sangue, de modo que só mais tarde se desenvolveram, a partir do início da dissolução dos laços tribais, as múltiplas e diversas formas da família⁸⁴⁶

Durkheim nasce em 1858 – um ano antes a publicação por Marx do *Contribuição à Crítica da Economia Política* – e apenas três anos antes da publicação por Bachofen de seu livro sobre o *Mutterrecht*. Dessa maneira sua teoria não precisava mais especular sobre as relações entre família e sociedade, ele pôde contar com trabalhos etnográficos de muitos observadores e teóricos antes de publicar, 56 anos após, o *Formas Elementares da Vida Religiosa*, onde podemos ler, entre as razões da escolha das sociedades australianas como base de sua análise, a seguinte justificativa:

As civilizações primitivas constituem, portanto, casos privilegiados, porque são casos simples. Eis porque em todas as ordens de fatos, as observações dos etnógrafos foram muitas vezes verdadeiras revelações que renovaram o estudo das instituições humanas. Por exemplo, até meados do século XIX, estávamos convencidos de que o pai era o elemento essencial da família; sequer se concebia que pudesse haver organização familiar da qual o poder paterno não fosse o elemento essencial. A descoberta de Bachofen veio derrubar essa velha concepção. Até tempos bem recentes, considerava-se como evidente que as relações morais e jurídicas que constituem o parentesco eram apenas outro aspecto das relações fisiológicas que resultam da comunidade de descendência; Bachofen e seus sucessores, Mac Lennan, Morgan e muitos outros, achavam-se ainda sob a influência desse preconceito. A partir do momento em que conhecemos a natureza do clã primitivo, ficamos sabendo, ao contrário, que o parentesco não poderia se definir pela consanguinidade. Voltando às religiões, a consideração apenas das formas religiosas que são mais familiares levou a acreditar, durante muito tempo, que a noção de deus era a característica de tudo aquilo que é religioso. Ora, a religião que estudamos mais adiante é, em grande parte, estranha a toda ideia de divindade; as forças às quais se voltam os ritos são muito diferentes daquelas que aparecem em primeiro lugar nas nossas religiões modernas, no entanto elas nos ajudarão a melhor compreender essas últimas⁸⁴⁷.

Essa transformação no entendimento da relação entre a família e a tribo é relevante para a análise que faremos das diferenças entre as “sociedades sem história” analisadas pela antropologia e objeto deste capítulo, e as sociedades que desenvolvem o valor mercantil e o Estado. A ‘família’ não aparece como fator que se mantivesse

⁸⁴⁶ ENGELS, Friedrich. *O Capital*. Nota n 646, p. 466. Disponível em http://www.histedbr.fe.unicamp.br/acer fontes/acer_marx/ocapital-1.pdf. Acesso em abril de 2018.

⁸⁴⁷ DURKHEIM, 2008, p. 34-35.

idêntico entre essas duas grandes formas de sociedade e aqui esse debate serve de introdução ao problema das divisões sociais entre os tribais, mostrando que eles são diferentes das formas atuais. É verdade que Durkheim compara o clã à família e mesmo considera o primeiro a forma primitiva da segunda⁸⁴⁸, mas ambos são muito diferentes, como resta claro da própria exposição do sociólogo parisiense:

Na base da maior parte das tribos australianas, encontramos um grupo que tem na vida coletiva lugar preponderante: o clã. Dois traços essenciais o caracterizam. Em primeiro lugar, os indivíduos que o compõem consideram-se unidos por laço de parentesco, mas que é o de natureza muito especial. Esse parentesco não vem do fato de manterem entre si relações definidas de consanguinidade; são parentes pelo simples fato de terem igual nome. Não são pais, mães, filhos ou filhas, tios ou sobrinhos uns dos outros, no sentido que atribuímos atualmente a essas expressões; e no entanto se reconhecem como formando a mesma família, grande ou pequena, conforme as dimensões do clã, pelo simples fato de que são coletivamente designados pela mesma palavra. E se dizemos que se veem como membros da mesma família é porque reconhecem uns para com os outros; deveres de assistência, de vingança, de luto, obrigação de não se casar entre si etc.⁸⁴⁹

Vê-se claramente aqui em que consiste a diferença mais imediata ao se partir da concepção moderna de família, o parentesco do clã não é dado por laços de sangue. Durkheim, no entanto, chama atenção para que “por essa primeira característica, o clã não se distingue da *gens* romana e do *génos* grego; porque também o parentesco dos gentios devia-se exclusivamente ao fato de que todos os membros da gens tinham o mesmo nome, o *nomen gentilicum*”⁸⁵⁰. Essa característica do clã em Grécia e Roma difere da família da época de Durkheim pois não é restrita, trata-se antes de um núcleo familiar que, comparado ao dele, é ampliado para além da consanguinidade. Dito isso, Durkheim apresenta a segunda característica relevante, que diferencia o clã totêmico do clã greco-romano:

é que o nome que traz é também o de uma espécie determinada de coisas materiais com as quais acredita manter relações muito particulares, cuja natureza deveremos explicitar mais tarde; são principalmente relações de parentesco. A espécie de coisas que serve para designar coletivamente o clã

⁸⁴⁸ “Da mesma maneira como indicamos no capítulo precedente, o totemismo interessa tanto à religião quanto à família, já que o clã é uma família. Os dois problemas, nas sociedades inferiores, são estreitamente solidários. Mas ambos são muito complexos, para que não seja indispensável tratá-los separadamente. Não se pode, aliás, compreender a organização familiar primitiva antes de conhecer as idéias religiosas primitivas; porque essas servem de princípios àquelas. É por isso que se fazia necessário estudar o totemismo como religião, antes de estudar o clã totêmico, como agrupamento familiar”. Ibid., p. 144, nota 24.

⁸⁴⁹ Ibid., p. 140.

⁸⁵⁰ E continua, dizendo que “E sem dúvida, em certo sentido, a *gens* é um clã; mas é uma variedade do gênero que não deve ser confundida com o clã australiano”. Ibid.

chama-se totem. O totem do clã é também o de cada um dos seus membros. Cada clã tem o seu totem que lhe pertence exclusivamente e dois clãs diferentes da mesma tribo não poderiam ter o mesmo totem. Efetivamente, participa-se de um clã unicamente pelo fato de se trazer determinado nome.⁸⁵¹

Os membros de cada clã se identificam com seus totens de uma maneira “mística”, como veremos, eles se representam sobre o duplo aspecto de serem humanos e ao mesmo tempo pertencentes à espécie que dá nome ao seu clã. A divisão totêmica implica nessa diferença de nome, como enfatiza Durkheim, e já mostra mais uma vez a linguagem e o sentido colocado a partir dela como fundamental.

Quanto à forma como cada tribo define quais de seus membros pertence a cada um dos clãs que a compõem, esta varia e, “conforme as tribos, três regras diferentes são utilizadas”⁸⁵², sendo: a) a regra por assim dizer matrilinear⁸⁵³, que ocorre no maior número de tribos, onde por conta da proibição do incesto dentro do mesmo clã a mulher é obrigatoriamente de totem diferente do marido e a criança sempre pertence ao totem da mãe, que vive junto do marido, de modo que os membros do mesmo totem estão dispersos; b) transmissão do totem por linha paterna⁸⁵⁴, muito menos comum, onde os membros do clã vivem juntos e indivíduos de outro totem são apenas as mulheres

⁸⁵¹ Ibid.

⁸⁵² Ibid., p. 145.

⁸⁵³ “Em grande número delas, pode-se mesmo dizer no maior número de sociedades, a criança tem por totem o de sua mãe por direito de nascimento: é o que ocorre entre os Dieri, os Urabunna, do centro da Austrália meridional; os Wotjobaluk, os Goernditch-Mara de Vitória; os Kamilaroi, os Wiradjuri, os Wonghibon, os Euahlayi da Nova Gales do Sul; os Wakebura, os PittaPitta, os Kurnandaburi do Queensland, para citar apenas os nomes mais importantes. Nesse caso, como a mãe, em virtude da regra exogâmica, é obrigatoriamente de totem diferente do marido, e como, por outro lado, ela vive na localidade deste último, os membros do mesmo totem estão necessariamente dispersos entre localidades diferentes conforme os acasos dos casamentos que se contratam. Daí decorre que o grupo totêmico carece de base territorial.”. Ibid.

⁸⁵⁴ “Em outras partes o totem se transmite em linha paterna. Nesse caso, a criança, permanecendo junto de seu pai, o grupo local é essencialmente formado por pessoas que pertencem ao mesmo totem; apenas as mulheres casadas representam aí totens estrangeiros. Em outras palavras, cada localidade tem o seu totem particular. Até há pouco tempo, esse modo de organização não fora encontrado, na Austrália, senão em tribos onde o totemismo está a caminho da decadência, por exemplo, entre os Narrienyeri, onde o totem já não tem quase caráter religioso. Tinha-se, pois, a razão de se acreditar que havia estreita relação entre o sistema totêmico e a filiação em linha uterina. Mas Spencer e Gillen observaram, na parte setentrional da Austrália central todo um grupo de tribos onde a religião totêmica ainda é praticada e onde, no entanto, a transmissão do totem se faz pela linha paterna: são os Warramunga, os Gnanji, os Umbaia, os Binbinga, os Mara, e os Anula.”. Ibid.

casadas, e; c) Outra forma de combinação⁸⁵⁵, dependente de diferentes procedimentos, no qual o totem da criança não é obrigatoriamente nem o da mãe, nem o do pai. Além dessa divisão dos indivíduos por meio de totens, há outra divisão mais geral – como gênero do qual a divisão entre totem é espécie – que são as fratrias:

Fora e acima dos totens de clãs, há os totens de fratrias que, não se diferenciando dos primeiros quanto à natureza, precisam, no entanto, ser distinguidos. Chama-se fratria um grupo de clãs unidos entre si por laços particulares de fraternidade. Normalmente, uma tribo australiana está dividida em duas fratrias entre as quais estão repartidos os diferentes clãs. Há, certamente, sociedades nas quais essa organização desapareceu, mas tudo leva a crer que tenha sido geral. De qualquer forma, na Austrália, não existe tribo em que o número de fratrias seja superior a duas. Ora, em quase todos os casos nos quais as fratrias têm nome cujo sentido pôde ser estabelecido, esse foi o nome de animal; trata-se pois, de totem.⁸⁵⁶

As fratrias aparecem, como dizia, como gênero do qual a divisão totêmica é a espécie, indicado uma estrutura totêmica mais antiga que foi se desmembrando e dando origem aos atuais totens⁸⁵⁷. Aqui já é possível entrever as relações totêmicas dando origem a um jogo de classificações, no qual com o passar das gerações umas se sobrepõe às outras, possibilitando maior especificação por meio de sucessivos cortes significativos. Durkheim ainda nos diz que “além das palavras e dos clãs, encontramos frequentemente nas sociedades australianas outro grupo secundário que não deixa de ter certa singularidade: são as classes matrimoniais”⁸⁵⁸. Nessas “os membros de uma classe só podem, em princípio, contrair matrimônio em apenas uma das classes da outra fratria”⁸⁵⁹, o que especifica ainda mais, a partir desses cortes hierárquicos, o intrincado sistema social de parentesco entre os selvagens.

⁸⁵⁵ “uma terceira combinação é a que se observa entre os Arunta e os Loritja. Aqui, o totem da criança não é obrigatoriamente nem o de sua mãe nem o de seu pai; é o do antepassado mítico que, por procedimentos que os observadores nos relaram de maneiras diferentes”. Ibid.

⁸⁵⁶ Ibid., p. 146.

⁸⁵⁷ “acabamos vendo na fratria um antigo clã que se teria desmembrado. Os clãs atuais seriam produto desse desmembramento, e a solidariedade que os une, uma lembrança de sua primeira unidade. É verdade que em determinadas tribos, as fratrias já não têm, ao que parece, nomes determinados; em outras, onde esses nomes ainda existem, o seu sentido já não é conhecido sequer pelos indígenas. Mas não há nisso nada de surpreendente. As fratrias são certamente uma instituição primitiva, pois por toda a parte estão em via de regressão; os clãs que delas se originaram é que assumiram o primeiro plano. É natural, portanto, que os seus nomes tenham pouco a pouco desaparecido das memórias, ou que se tenha deixado de compreendê-los, pois deviam pertencer a uma língua muito arcaica, caída em desuso. A prova é que em diversos casos em que sabemos de que animal a fratria traz o nome, a palavra que designa esse animal na língua corrente é completamente diferente da que serve para denominá-la”. Ibid., p. 147.

⁸⁵⁸ Ibid., p. 148.

⁸⁵⁹ Ibid., p. 149.

E como se designam ou se representam os totens, como são escolhidos seus representantes? Durkheim nos responde que:

Os objetos que servem de totens pertencem, na grande maioria dos casos, ao reino vegetal, ou ao reino animal, mas principalmente a esse último. Quanto às coisas inanimadas, elas são bem mais raramente empregadas. Sobre mais de 500 nomes totêmicos levantados por Howitt entre as tribos do sudeste australiano existem apenas uns quarenta que não são nomes de plantas ou animais: são nuvens, chuva, granizo, geada, lua, sol, vento, outono, verão, inverno, determinadas estrelas, trovão, fogo, fumaça, água, ocre vermelha, mar. Notar-se-á o espaço restrito deixado aos corpos celestes e até, mais geralmente, aos grandes fenômenos cósmicos que, no entanto, eram destinados a tão grande fortuna na sequência do desenvolvimento religioso. Entre todos os clãs que, de que nos fala Howitt, existem apenas dois que têm a Lua por totem, dois que tem o Sol, três que têm uma Estrela, três que têm o Trovão, dois os relâmpagos. Apenas a chuva faz exceção; ela, ao contrário, é muito frequente⁸⁶⁰

Retornarei brevemente à questão dos totens animais e vegetais. Chama-nos a atenção, nesse momento, o “espaço restrito deixado aos corpos celestes” porque eles serão muito importantes nas religiões posteriores, como no panteão solar greco-romano, mas também especialmente porque, como vimos, na *Fenomenologia* Hegel coloca a primeira forma de religião como *luminosidade*. Durkheim chama atenção para o fato de que o totem “não é indivíduo, mas uma espécie ou uma variedade”, ou seja, algo que funcione como um gênero, mas que às vezes, no entanto, “é objeto particular. À primeira vista, isso ocorre necessariamente, todas as vezes que se trata de coisa única no seu gênero que serve de totem, como o Sol, a Lua, determinada constelação etc”⁸⁶¹. Nota-se aqui o lugar privilegiado que tais “objetos” têm, de ser tratados pelos selvagens como verdadeiros gêneros. Mais adiante, ao tratar dos totens fundados por antepassados, Durkheim diz que:

esses antepassados nos são, simultaneamente, apresentados, nos mitos, como pertencentes a clãs que tinham totens perfeitamente regulares, isto é, tomados de espécies animais ou vegetais. As denominações totêmicas que comemoram os gestos e feitos desses heróis não podem pois ter sido primitivas, mas correspondem a forma de totemismo já derivada e distorcida. Podemos nos perguntar se os totens meteorológicos não têm a mesma origem; porque o Sol, a Lua, muitas vezes são identificados com os antepassados da época fabulosa.⁸⁶²

Essa pergunta de Durkheim talvez não possa ser respondida, porque como vimos no caso das relações familiares na tribo, é difícil dizer especulativamente “o que houve antes”, como forma social, especialmente se esse “antes” se coloca mais recuado ainda

⁸⁶⁰ Ibid., p.142.

⁸⁶¹ Ibid., p. 143.

⁸⁶² Ibid.

– em relação à lógica das estruturas sociais – que as tribos mais primitivas analisadas pela etnografia. Como dizer de fato se o culto ao Sol e à Lua são anteriores, como indicam algumas lendas, ou se são apenas a interpretação posterior dos selvagens rumo a uma nova religião? Ainda que não possamos obter uma resposta para longe de qualquer dúvida, há, em contrariedade com o que pensa Durkheim, diversos desenhos neolíticos em que se representa o sol, alguns indicando adoração, em cavernas habitadas por homens pré-históricos⁸⁶³, o que poderia talvez indicar a correção de Hegel ao falar da Luminosidade.

Já indiquei a forma geral de como se estruturam as relações de parentesco como pertencimento, no todo tribal, a determinado clã. Também já indiquei que a maior parte dos clãs tem como seu epônimo espécies animais e vegetais, agora deverei apresentar, a partir de Durkheim, de que maneira “mística” os membros de cada clã se identificam com os animais e vegetais que *representam* seus totens. Como o sociólogo francês diz “cada membro do clã está investido de caráter sagrado que não é sensivelmente inferior àquele que acabamos de reconhecer ao animal” e que “a razão dessa santidade pessoal é que o homem acredita ser, ao mesmo tempo que homem no sentido usual da palavra, animal ou planta da espécie totêmica”⁸⁶⁴. Aqui está o “duplo” de que falava anteriormente, o homem é, ao mesmo tempo que homem, também o animal que *representa* seu clã:

“Um homem”, dizem Spencer e Gillen, “olha o ser que lhe serve de totem como sendo a mesma coisa que ele próprio”. Um indígena, com que discutíamos a questão, respondeu-nos mostrando-nos uma fotografia sua que acabávamos de tirar: “Isso aqui é exatamente a mesma coisa que eu. Pois bem! o mesmo ocorre com o canguru”. O Canguru era o seu totem. Cada indivíduo tem pois dupla natureza: nele coexistem dois seres, um homem e um animal. Para dar ar de inteligibilidade a essa dualidade, tão estranha para nós, o primitivo concebeu mitos que, certamente, nada explicam e só servem para postergar a dificuldade, mas que, ao postergá-la, parecem, pelo menos, atenuar o seu escândalo lógico. Com variantes de pormenor, todos são construídos sobre o mesmo plano: têm por objetivo estabelecer entre o homem e o animal totêmico relações genealógicas que transformem o primeiro em parente do segundo.⁸⁶⁵

Essa dualidade que divide o indivíduo em homem e em animal (ou vegetal) epônimo do totem, que Durkheim julga ser para nós “muito estranha”, tem, do mesmo

⁸⁶³ MAVERICKSCIENCE.COM. *Suns and Planets in Neolithic Rock Art*. 2018. Disponível em <https://www.maverickscience.com/suns-and-planets-in-neolithic-rock-art/>. Acesso em julho de 2018.

⁸⁶⁴ DURKHEIM, 2008, p. 177.

⁸⁶⁵ Ibid.

jeito que o clã se compara à família, um tipo de correspondente atual quanto à *forma* e não ao conteúdo. Na análise de Marx sobre questão judaica, por exemplo, aparece como problema fundamental a cisão do homem em indivíduo egoísta da sociedade civil e cidadão do Estado:

A cisão do homem em público e privado, o deslocamento da religião do Estado para a sociedade burguesa, não constitui um estágio, e sim a realização plena da emancipação política, a qual, portanto, não anula nem busca anular a religiosidade real do homem. A dissociação do homem em judeu e cidadão, em protestante e cidadão, em homem religioso e cidadão, essa dissociação não é uma mentira frente à cidadania, não constitui uma forma de evitar a emancipação política, mas é a própria emancipação política; ela representa o modo político de se emancipar da religião⁸⁶⁶.

Aqui também a sociedade opera uma espécie de cisão dentro de cada indivíduo, e esse aparece, por um lado, como o homem egoísta da luta de todos contra todos da sociedade civil, com seus interesses e vontades privadas, e, de outro, como o cidadão universal ao qual cabem direitos e deveres abstratos. Essa essência da igualdade formal que gera uma desigualdade efetiva, base de nossa atual sociedade, não deixa de se revelar profundamente mística. Nela também o indivíduo é representado a partir de uma polaridade, opostos na mesma unidade. É claro que no totemismo trata-se de uma sociedade e de uma cisão que ela opera em cada indivíduo muito diferente da que vemos no capitalismo, uma sociedade que se funda numa espécie de religião bem diferente das demais, como Marx já apontava:

O dinheiro é o deus zeloso de Israel, diante do qual não pode subsistir nenhum outro. O dinheiro humilha todos os deuses do homem – e os transforma em mercadoria. O dinheiro é o valor universal de todas as coisas, constituído em função de si mesmo. Em consequência, ele despojou o mundo inteiro, tanto o mundo humano quanto a natureza, de seu valor singular e próprio. O dinheiro é a essência do trabalho e da existência humanos, alienada do homem; essa essência estranha a ele o domina e ele a cultua⁸⁶⁷.

Essa digressão serve para fazer notar que esta divisão que a sociedade opera dentro do indivíduo tem sido uma constante desde as formas mais primitivas de religião até o capitalismo. Seu traço que separa e polariza poderia ser entendido por meio da teoria de Hegel, como marca do *entendimento* e assim de uma estrutura social ainda fundada na *representação*, isso é, que ainda não atingiu o nível do conceito ou Saber Absoluto.

⁸⁶⁶ MARX, 2010, p. 42

⁸⁶⁷ Ibid., p. 58

Retornando ao totemismo, é importante ressaltar que essa forma social não era própria apenas de algumas tribos australianas, mas que é considerado por Durkheim um fenômeno geral e assim “na América encontram-se lendas análogas, com a diferença que, em razão da mentalidade mais desenvolvida desses povos, as suas representações não apresentam confusão tão desconcertante para o pensamento”⁸⁶⁸. Os selvagens já não se vêem mais diretamente como pertencendo à mesma espécie epônima do clã, mas projetam essa relação social *dada* e que se deve explicar para um passado longínquo onde ainda se julga que ela existia⁸⁶⁹. Isto é, remetem ao fator tempo, como se de algum modo a referência ao seu decurso pudesse suavizar o absurdo da proposição inicial, que está assim implicitamente reconhecida como problemática. Em tribos ainda mais desenvolvidas, chega-se mesmo a superar a crença no parentesco entre os indivíduos do clã e da espécie animal ou vegetal que a representa, mas mantém mesmo assim a designação totêmica⁸⁷⁰, o sistema continua a funcionar mesmo se a crença não se estrutura de uma maneira tão direta. Aqui já se nota uma espécie de *necessidade anterior* da estrutura do sistema social, as formas positivas da vida coletiva se realizando a partir de uma espécie de força que as obriga tomar uma forma determinada, ainda que não se creia diretamente no mito que supostamente a explicaria. A crença é a base da efetividade ainda que não se creia realmente, isto é, contanto que se continue a agir como se cresse. Como vimos com Hegel o essencial é o “agir da comunidade” e se as crenças continuam a fundamentar esse agir, ainda que nelas não se acredite diretamente, elas continuam sendo a forma basilar das práticas humanas e assim da efetividade.

⁸⁶⁸ DURKHEIM, 2008, p. 178.

⁸⁶⁹ “É assim que teria se formado o clã da Tartaruga entre os iroqueses. Um grupo de tartarugas teria sido obrigado a abandonar o lago onde vivia e procurar outro habitat. Uma delas, maior que as outras, suportava com dificuldade esse exercício por causa do calor. Fez esforços tão violentos que acabou saindo a carapaça. O processo de transformação, uma vez começado, continuou por si mesmo e a tartaruga tornou-se homem que veio a ser o antepassado do clã”. Ibid., nota 33.

⁸⁷⁰ “Existem, é verdade, sociedades (Haida, Tlinkit, Tsimshian) onde já não se admite que o homem tenha se originado de animal ou planta: a idéia de afinidade entre os animais da espécie totêmica e os membros do clã, no entanto, sobreviveu aí, e se exprime em mitos que, mesmo diferenciando-se dos precedentes, lembram-nos naquilo que apresentam de essencial. Aqui temos, com efeito, um dos temas fundamentais. O antepassado epônimo é apresentado aí como ser humano, mas que, após peripécias diversas, teria sido levado a viver durante tempo mais ou menos longo no meio de animais fabulosos da própria espécie que deu seu nome ao clã. Em consequência dessa convivência íntima e prolongada, tornou-se tão semelhante aos seus novos companheiros que, quando retornou para o meio dos homens, esses não o reconheceram mais”. Ibid., p. 179.

Durkheim chega mesmo a dizer que “as representações do totem têm (...) eficácia mais ativa do que o próprio totem”⁸⁷¹ de modo que, mesmo se Durkheim erra ao recair no nível da representação nessa forma de afirmar⁸⁷², o que ele diz contém uma importante observação, exprimindo que a questão está mesmo dada no nível da religião com a consciência e o agir, algo da necessidade de representação tem que se externalizar para se tornar efetiva como prática. O caráter sagrado está assim mais na efetividade que ele tem de gerar do que na própria explicação dessa santidade, a pintura do animal totêmico mais sagrada que o próprio animal. Essa representação, por isso, não é apenas interna e assim subjetiva, pois “é regra bastante geral que os membros de cada clã procuram dar-se o aspecto exterior do seu totem”⁸⁷³, vestem-se, univam, grunhem e, caso o totem seja de vegetal, no rito gesticulam como se o comessem ou o plantassem. Aqui Durkheim reconhece, como já vimos anteriormente Hegel dizer da palavra, que as relações significativas precisam ser não meramente representadas internamente, mas que essa representação interior deve ser tornada também exterior para se fixar:

Se o australiano é tão fortemente inclinado a figurar seu totem, não é para ter sob os olhos um retrato que renove perpetuamente a sua sensação; mas é simplesmente porque sente a necessidade de representar a ideia que tem dele por meio de sinal material, exterior, seja qual for, aliás, esse sinal.⁸⁷⁴

Partindo de ponto similar, mas indo mais longe em sua conclusão, Hegel diz que “a concentração religiosa da alma [*des Gemüts*] manifesta-se como sentimento. Todavia, transforma-se em pensamento: o culto é a exteriorização do pensamento”⁸⁷⁵. Esse comportamento mimético, essa necessidade de representar o interior no exterior, é justamente o conceito impelindo, como se pulsão fosse, a relação de interior e exterior,

⁸⁷¹ Ibid., p. 176.

⁸⁷² “Por outro lado e segundo a intenção do próprio Durkheim, sua interpretação dos churinga deveria confirmar uma de suas teses fundamentais: a do caráter emblemático do totemismo. Sendo os churinga as coisas mais sagradas que os aranda conheciam, era preciso explicar esse caráter por uma figuração emblemática do totem, para demonstrar que o totem representado é mais sagrado que o totem real. Mas, conforme já dissemos, não existe totem real: o animal individual desempenha o papel de significante, e o caráter sagrado se prende não a ele ou a seu ícone mas ao significado, de que indiferentemente assumem o lugar. Enfim, um documento não se torna sagrado pelo simples fato de trazer um selo de prestígio, por exemplo, o dos arquivos nacionais. ele traz o selo porque primeiro foi considerado sagrado e, sem ele, continuaria a sê-lo”. LÉVI-STRAUSS, 1969, p. 269. Como vimos anteriormente e retornaremos a ver no último ponto desse capítulo, Lévi-Strauss também recai na representação, justamente ao considerar um dos polos da relação significante/significado como referenciado no exterior.

⁸⁷³ DURKHEIM, 2008, p. 155.

⁸⁷⁴ Ibid., p. 168-169.

⁸⁷⁵ HEGEL, 2008, p. 47. (Werke, 12, p.69)

que é justamente o refletir do sujeito sobre si mesmo por meio de um outro. Por isso para Durkheim, assim como já vimos também para Hegel, não está em jogo no totemismo uma adoração do animal enquanto animal⁸⁷⁶, o que se passa é uma tomada de consciência da totalidade social e natural por meio dessas formas. Durkheim parece satisfeito em apontar a relação mimética como a base que leva a imitar animais, plantas e outros seres sensíveis, deslocando o problema do por que escolher estas espécies para seu resultante:

Para tomar consciência de si, o grupo não precisa produzir tais gestos de preferência a outros. É preciso que comungue no mesmo pensamento e na mesma ação; mas pouco importam as espécies sensíveis sob as quais acontece essa comunhão. Certamente, não é ao acaso que se determinam essas formas exteriores; têm as suas razões; mas essas razões não constituem o elemento essencial do culto⁸⁷⁷.

De fato o principal é a relação coletiva, a necessidade de se estabelecer uma identidade coletiva, e as razões para a escolha de um objeto, animal ou vegetal é contingente. A explicação para o fato da absoluta maioria dos totens, apesar da decisão ser contingente, serem baseados em animais ou vegetais, Durkheim parece abandonar como sem importância. Hegel, no entanto, afirma algo que vai ao núcleo da análise que desenvolvemos nessa tese com o conceito de vida. Hegel começa justamente com isso a terceira fase de objetivação do universal:

A próxima etapa do processo de objetivação é alcançado quando o homem reconhece e encontra um poder independente fora de si mesmo no que tem vida. Vida, mesmo a força vital em uma árvore, e ainda mais em um animal, é um princípio mais elevado do que a natureza do sol ou de um rio. É por isso que entre um número infinito de povos os animais foram reverenciados como divindades. Isto parece a nós a forma menos digna de culto, mas, na verdade, o princípio da vida é mais alto que aquele do sol. A vida animal é mais exaltada, uma forma mais verdadeira de existência do que qualquer objeto natural existente, e é de longe menos indigno reverenciar animais como divindades do que rios, estrelas, etc. A vida de um animal dá sinal de independência ativa da subjetividade, e é isso que é o principal ponto aqui. É sua consciência-de-si que um homem faz objetiva para si mesmo, e a vida é a forma, o modo de existência, que é sem dúvida o mais proximamente

⁸⁷⁶ Como Durkheim (2008, p. 182). diz: “é preciso evitar de ver no totemismo uma espécie de zoolatria. O homem não tem, absolutamente, em relação aos animais e às plantas de que traz o nome, a atitude do fiel em face a seu deus, já que ele próprio pertence ao mundo sagrado. Suas relações são antes as de dois seres que estão sensivelmente no mesmo nível e de igual valor”. De modo similar em Hegel ao dizer que “A religião da natureza desde início contém em si o momento ou elemento espiritual e, portanto, envolve essencialmente o pensamento de que o que é espiritual é para o homem o mais elevado. Isso exclui imediatamente a idéia de que a religião da natureza consiste em adorar objetos naturais como Deus” HEGEL, 1895, p. 287. (Werke, 16, p. 274-275)

⁸⁷⁷ DURKHEIM, 2008, p. 460.

relacionado com o espiritual. Os animais ainda são adorados por muitos povos, especialmente na Índia e na África. O animal tem a independência calma, a vitalidade que não se joga a si mesma fora, que tem uma preferência por isto ou para aquilo; tem movimento conforme seu livre arbítrio; não é para ser entendido; tem algo secreto em seus modos de ação, em suas expressões; está vivo, mas não compreensível como o homem é para o homem. Esse mistério constitui o elemento miraculoso para o homem, de modo que ele é capaz de olhar para a vida animal como superior à sua⁸⁷⁸.

Hegel retorna aqui ao tema da vida, que ele coloca como animal no que há de mais próximo do espiritual, com seu movimento, sua independência certa de si e sua expressividade. Esta passagem de Hegel recoloca a importância que o tema da vida tem para ele como *Conceito*, como *horizonte lógico* do qual o humano participa. Faz muito sentido que os selvagens tenham, entre todos os objetos, escolhidos o que têm vida para representar sua essência. E assim “o caráter essencial da adoração animal (...) existe na medida em que o homem e o espiritual nele ainda não se conceberam em sua verdadeira essencialidade. A vida do homem é, portanto, mera independência livre”⁸⁷⁹. Na *Fenomenologia do Espírito*, ao tratar da ‘planta e o animal’, Hegel diz algo similar à essa última passagem ao escrever que os selvagens “se tornam conscientes de figuras animais determinadas como de sua essência, porque não são outra coisa que espíritos animais, vidas animais que se isolam conscientes delas sem universalidade”⁸⁸⁰. No *Filosofia da Religião* Hegel discerne esse tipo de ‘adoração do animal’ da zoolatria, que ele vê sendo alcançada apenas num estágio posterior de objetivação do animal, com a doutrina da transmigração das almas que pressupõe a ideia da alma como algo eterno⁸⁸¹.

Aqui nos cabe fazer uma ressalva crítica à Durkheim: conforme analisamos na primeira parte desse trabalho, para Hegel a lógica em sua forma mais simples está dada já na estrutura do ser vivo, enquanto Durkheim diversas vezes aponta sua origem no social, como na passagem a seguir:

A ideia de gênero é instrumento do pensamento que foi manifestamente construído pelos homens. Mas para construir foi necessário pelo menos um

⁸⁷⁸ HEGEL, 1895, p. 307. (Werke, 16, p. 293)

⁸⁷⁹ Ibid., p. 308. (Werke, 16, p. 294)

⁸⁸⁰ HEGEL, 2011a, §689. (Werke, 3, p. 507-508)

⁸⁸¹ “Esta concepção geral baseia-se na ideia de que o espírito do homem é de caráter durável, mas que, para sua existência nessa duração, ele requer uma forma corpórea e, na medida em que não é agora humano, ele requer outro, e a outra mais próxima é a do animal. Na zoolatria, que está ligada à transmigração das almas, é um momento importante e essencial que a ideia de um elemento espiritual interior se combina com esta vida transmutada, de modo que é propriamente este que é reverenciado. Aqui nesta esfera, onde a imediata a autoconsciência é o elemento fundamental, é, no entanto, a vida no sentido geral só é reverenciada”. HEGEL, 1895, p. 308. (Werke, 16, p. 294)

modelo; porque, como essas ideias poderiam ter surgido, se nada tivesse havido nem em nós nem fora de nós que fosse de natureza a nô-la sugerir? Responder que ela nos é dada a priori, não é responder; essa solução cômoda é, como se disse, a morte da análise. Ora, não se vê onde poderíamos ter encontrado esse modelo indispensável senão no espetáculo da vida coletiva. Gênero, com efeito, é um agrupamento ideal, mas claramente definido, de coisas entre as quais existem liames internos, análogos a laços de parentesco. Ora, os únicos agrupamentos dessa espécie, que a experiência nos dá a conhecer, são os que os homens formam ao se associarem. As coisas materiais podem formar conjuntos de coleção, amontoados, agrupamentos mecânicos sem unidade interna, mas não grupos no sentido que acabamos de dar à palavra. Um monte de areia ou de pedras nada tem de comparável a essa espécie de sociedade definida e organizada que é um gênero. Segundo toda verossimilhança, jamais teríamos, pois, pensado em reunir os seres do universo em grupos homogêneos, chamados gêneros, se não tivéssemos tido sob os olhos o exemplo das sociedades humanas, se não tivéssemos começado por fazer das próprias coisas membros das sociedade dos homens, de forma tal que os agrupamentos humanos e os agrupamentos lógicos foram confundidos, no princípio.⁸⁸²

Sua análise parece se esquecer, por vezes, que entre a ideia de gênero como forma social humana e “um monte de areia ou de pedras” há o organismo vivo, com suas determinações lógicas. Isso parece se dar por conta de uma redução da lógica às *categorias formuladas como linguagem*, que não abarca o que chamamos com Hegel de “determinações do conceito”, justamente por essas determinações estarem colocadas antes da linguagem no próprio ser vivo. Essa insistência de Durkheim na origem social da lógica foi, como vimos, ponto chave para a infundada crítica de Adorno à Hegel, e, por outro lado, será um dos pontos de crítica que o sociólogo francês receberá por parte de Lévi-Strauss. Esse posicionamento durkheimiano aparece novamente, por exemplo, quando ele fala da hierarquia como algo puramente social:

as relações que uma classificação procura estabelecer são realmente as de subordinação e de coordenação e o homem sequer teria pensado em ordenar os seus conhecimentos dessa maneira, se não soubesse, previamente, o que é uma hierarquia. Ora, nem o espetáculo da natureza física, nem o mecanismo das associações mentais poderiam nos dar essa ideia. A hierarquia é uma coisa exclusivamente social. Somente na sociedade é que existem superiores, inferiores, iguais. Por conseguinte, ainda quando os fatos não fossem demonstrativos a esse ponto, bastaria a análise dessas noções para revelar a sua origem. Foi na sociedade que fomos busca-las para projetá-las a seguir na nossa representação de mundo. A sociedade é que forneceu o modelo lógico sobre o qual trabalhou o pensamento lógico.⁸⁸³

Ora, mas será que na própria natureza já não encontramos, em algum grau, a noção de hierarquia? Não, há, por assim dizer antes de qualquer análise que a

⁸⁸² DURKHEIM, 2008, p. 192.

⁸⁸³ DURKHEIM, 2008, p. 193.

reconheça, já uma hierarquia estabelecida na cadeia alimentar? Em resposta à citação anterior, por outro lado, não são justamente as *espécies* animais e vegetais que são arbitrariamente utilizadas como totem para representar esse gênero que é o clã? Por outro lado vemos esse ‘buscar’ e ‘projetar’ como se descrevessem momentos diferentes, como se antes as categorias tivessem sido socialmente geradas independentemente do conhecimento que delas proviria posteriormente. Durkheim é oscilante a esse respeito, enquanto para Hegel não faz sentido, dentro do nível humano, estabelecer o que vem antes, se é a linguagem, a sociedade ou a religião, todas devem ter nascimento congênito por conta da própria estrutura do entendimento que caracteriza o humano. Todas só podem ser corretamente concebidas simultaneamente, como sendo expressões do mesmo movimento fundante do espírito. Antes disso, no entanto, vemos com Hegel já as categorias básicas da lógica na *Vida*, onde também encontramos o gênero do qual deriva todos os gêneros e que por isso merece, na teoria do suábio, o nome de *Conceito*. Apesar dessas afirmações sobre a origem social da lógica, vemos, em partes do texto de Durkheim, considerações que deveriam levar ele ao encontro das ideias profundas de Hegel sobre essa origem muito mais recuada do *logos*, como quando ele diz que:

Se a sociedade é realidade específica, não é, no entanto, um império dentro de um império, ela faz parte da natureza, é sua mais alta manifestação. O reino social é reino natural, que difere dos outros apenas pela sua maior complexidade. Ora, é impossível que a natureza, naquilo que tenha de mais essencial, seja radicalmente diferente de si mesma, aqui e acolá⁸⁸⁴.

Para então em uma nota completar seu acertado raciocínio com um exemplo:

o que está na base da categoria tempo é o ritmo da vida social; mas se existe um ritmo da vida coletiva, podemos estar certo que existe outro na vida individual, e mais geralmente na vida do universo. O primeiro é apenas mais marcado e evidente que do que os outros. Da mesma forma, veremos que a noção de gênero constitui-se sobre a noção de grupo humano. Mas se os homens formaram grupos naturais, pode-se presumir que entre as coisas existam grupos ao mesmo tempo análogos e diferentes. Esses grupos naturais de coisas constituem os gêneros e as espécies⁸⁸⁵.

Vemos que Durkheim tangencia a complexa questão do *horizonte lógico* e da *vida como conceito*, mas não consegue nela penetrar e manter firme os dois lados do problema, e aqui sua capacidade especulativa parece atingir um de seus limites. Talvez porque ele, como parece fazer na citação acima sobre a hierarquia, reduz a vida ao “espetáculo da natureza física” e assim, não percebendo a abstração real que é sua

⁸⁸⁴ Ibid., p. 48.

⁸⁸⁵ Ibid., nota 23.

verdade, só consegue compreender o conceitual como linguagem. Por outro lado, ele parece por vezes *confundir os gêneros no que eles são em-si com o que sabem para-si*, como quando diferencia o “sentimento de semelhanças” da “noção de gênero” definindo que “a melhor prova da distância que separa essas duas noções é que o animal é capaz de formar imagens genéricas, mas que ignora a arte de pensar por gêneros e por espécies”⁸⁸⁶, para justamente defender a origem social da lógica. Ora, se Durkheim entende que as religiões são mais do que as ideias que os próprios crentes fazem delas, que elas constituem em-si esse universal mesmo antes dos indivíduos se tornarem delecientes de uma forma não religiosa, deveria também repensar nesse sentido a natureza. O animal, por mais que *para-si* não use a lógica como categoria expressa do pensamento, é ele mesmo *em-si* membro de uma espécie, de uma categoria lógica. A lógica encontra-se assim imanentemente nele a despeito de sua falta de consciência disso, do mesmo jeito que o universal é imanente à religião, mesmo que os selvagens não tenham consciência disso. Da mesma forma e como na realidade era previsível, Durkheim entende a contradição como algo que é totalmente diferente do princípio da identidade, e não como parte que junto com a *diferença* forma a contradição viva, onde as formas podem se desdobrar. A contradição como unidade de identidade e diferença que caracteriza a teoria hegeliana não está presente em Durkheim, assim a contradição é vista como mito no sentido místico e assim não efetiva:

Podemos até nos perguntar se a noção de contradição também não depende de condições sociais. O que leva a acreditar nisso é que o domínio que exerceu sobre o pensamento variou conforme os tempos e as sociedades. O princípio da identidade domina hoje o pensamento científico, mas há vastos sistemas de representações, que desempenharam na história das ideias papel preponderante, nos quais muitas vezes ele é desprezado: trata-se das mitologias, desde as mais grosseiras até as mais elaboradas. Nelas, veremos, com frequência, seres que possuem simultaneamente os atributos mais contraditórios, que são ao mesmo tempo unos e vários, materiais e espirituais, que podem se subdividir indefinidamente sem nada perder daquilo que os constitui⁸⁸⁷

Na análise da vida mostrei como é absolutamente necessário se compreender as coisas vivas (e tudo que deriva desse horizonte lógico) como repercutindo a contradição, assim uno e múltiplo, material e espiritual etc são dois pólos necessários da vida mesma, e não mera confusão teórica de quem os identifica. A questão, como coloquei acima, parece ser a da compreensão da lógica no nível meramente linguístico,

⁸⁸⁶ Ibid., p. 192.

⁸⁸⁷ Ibid., p. 42.

não entendendo as determinações do conceito que lhe são anteriores. Feita essa crítica, retornemos ao conteúdo da análise de Durkheim, no funcionamento do sistema totêmico que nos revela muitas características que vimos na análise do entendimento e da linguagem.

O sociólogo parisiense afirma que “para o australiano, as próprias coisas, todas as coisas que povoam o universo, fazem parte da tribo; são seus elementos constitutivos (...) portanto, assim como os homens, elas têm lugar determinado nos quadros da sociedade”⁸⁸⁸. Esse universal encarnado nas próprias relações sociais é o feixe que permite relacionar todas as coisas, seres vivos e os próprios humanos. Ao especificar essa sua afirmação, o sociólogo lança mão de relatos de etnógrafos:

‘O selvagem da Austrália do Sul’, diz Fison, ‘considera o universo como a grande tribo (pertencendo ele a uma de suas divisões); e todas as coisas animadas ou inanimadas, que estão colocadas no mesmo grupo que ele, são partes do corpo de que ele próprio é membro’. Em virtude desse princípio, quando a tribo é dividida em duas fratrias, todos os seres conhecidos estão repartidos entre elas. ‘Toda a natureza’, diz Palmer a respeito das tribos do rio Bellinger, “está dividida de acordo com os nomes das fratrias...O sol, a lua e as estrelas...pertencem a esta ou àquela fratria, assim como os próprios negros’. A tribo de Port-Mackay, no Queensland, compreende duas fratrias cujos nomes são Yungaroo e Wootaroo, e o mesmo se dá com as tribos vizinhas. Ora, diz Bridgemann, ‘todas as coisas animadas e inanimadas estão divididas por essas tribos em suas classes chamadas Yungaroo e Wootaroo’. Mas essa classificação não pára aí. Os homens de cada fratria estão divididos entre certo número de clãs; da mesma forma as coisas concernentes a cada fratria, por sua vez, estão repartidas entre os clãs que a compõem. Determinada árvore, por exemplo, será atribuída ao clã do Canguru e unicamente a ele e, por conseguinte, assim como os membros humanos desse clã, terá o Canguru por totem; outra estará ligada ao clã da Serpente; as nuvens estarão colocadas sob tal totem, o sol, sob tal outro etc. Todos os seres conhecidos encontram-se assim dispostos em uma espécie de quadro, de classificação sistemática que abarca a natureza toda⁸⁸⁹.

Vê-se claramente aqui o embricamento de sociedade e natureza pelo meio da qual uma é apenas conhecida em sua relação com a outra, ou melhor, as coisas todas só ganham seu sentido em relação com o todo. O que vimos com Hegel do absoluto se colocar no mais comezinho e cotidiano, de que qualquer uso da linguagem implicar todo o restante que fica como sua sombra, o *omni determinatio negatio est*, está aqui presente. A própria analogia da relação de uno e múltiplo, como um único universal orgânico do qual participam as partes como membros, está não só intuída, mas mesmo expressa no relato de Fison. Esta classificação é o lastro na estrutura social que permite

⁸⁸⁸ Ibid., p.185.

⁸⁸⁹ Ibid., p. 185-186.

entender conjuntamente os elementos até então dispersos a partir de uma matriz de diferenciações que lhe dá sentido dentro do todo. Estabelecendo uma relação com a forma social, as coisas antes inominadas recebem seu *nome*, seu som distintivo, e agora adquirem um *sentido*. Passam a habitar um lugar naquela cultura, tomando sua posição determinada em uma classificação, que introduz assim um princípio lógico junto com a própria noção de categoria:

Essas classificações sistemáticas, com efeito, são as primeiras classificações que encontramos na história; ora, acabamos de ver que elas se modelaram pela organização social, ou antes, que tomaram por quadros os próprios quadros da sociedade. Foram as fratrias que serviram de gêneros, e os clãs de espécies. Porque viviam agrupados é que os homens puderam agrupar as coisas; porque para classificar essas últimas, limitaram-se a lhes destinar um lugar nos grupos que eles próprios formavam. E se essas diversas classes de coisas não foram simplesmente justapostas umas às outras, mas ordenadas de acordo com um plano unitário, é porque os próprios grupos sociais com os quais se confundem são solidários e, pela sua união, formam um todo orgânico: a tribo. A unidade desses primeiros sistemas lógicos apenas reproduz a unidade da sociedade. Assim, uma primeira ocasião se nos oferece para verificar a proposição que enunciávamos no começo dessa obra e de nos certificar de que as noções fundamentais do espírito, as categorias essenciais do pensamento, podem ser produtos de fatores sociais. O que precede demonstra, com efeito, que esse é o caso da própria noção de categoria⁸⁹⁰

Esta maneira primitiva de significar as coisas, na realidade não se diferencia em termos mais estruturais de formas técnicas como uma equação matemática⁸⁹¹. É a generalização dada pela relação de algo com outro que está em jogo, o poder humano de abstrair e relacionar. Por meio das categorias totêmicas estabelece-se *para si*, isso é, de maneira de algum modo consciente, talvez pela primeira vez a dialética entre identidade e diferença na qual apenas por meio da diferenciação encontra-se a identidade e, inversamente, por meio da identificação encontra-se a diferença. É o colocar em relação que está em jogo e que obriga a estabelecer as diferenças e identidades que permitem uma coisa ocupar um espaço puramente diferencial em relação às outras e assim, dentro do emaranhado que é nosso pensamento, aparecer como algo idêntico a si. Durkheim assim vê nessas formas de classificação o embrião de algo universal dos seres humanos,

⁸⁹⁰ Ibid. p. 189-190.

⁸⁹¹ Como bem apontou o lógico matemático Gottlob Frege: “Se associarmos os dois lados de uma equação temos que escolher a mesma letra para ambos os lados, e assim expressamos algo que não está contido nem no lado esquerdo por si só, nem do lado direito, nem no sinal da igualdade, a saber, a generalidade. Naturalmente, o que expressamos é a generalidade de uma equação, mas basicamente é uma generalidade”. FREGE, Gottlob. *Função e Conceito* in *Lógica e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Edusp, 2009, p. 90.

que fundamenta também o essencial de religiões posteriores, de grupos sociais mais desenvolvidos que os dos aborígenes australianos:

Encontramos a mesma organização entre os índios da América do Norte. Os Zuñi têm um sistema de classificação que, nas suas linhas essenciais, é perfeitamente comparável àqueles que acabamos de descrever. O sistema do Omaha repousa sobre os mesmos princípios que os dos Wotjobaluk. Um eco dessas mesmas idéias persiste até nas sociedades mais avançadas. Entre os Haida, todos os deus, todos os seres míticos, que estão prepostos aos diferentes fenômenos da natureza, também são classificados, assim como os homens, em uma ou em outra das duas fratrias que compõem a tribo; uns são Águias, os outros são Corvos. Ora, os deuses das coisas são apenas outro aspecto das próprias coisas que governam. Essa classificação mitológica é pois apenas outra forma das precedentes. Assim, estamos certos de que essa maneira de conceber o mundo é independente de qualquer particularidade étnica ou geográfica; mas, ao mesmo tempo, aparece com evidência que está estreitamente ligada ao conjunto das crenças totêmicas⁸⁹².

Durkheim afirma que mesmo as formações mais desenvolvidas, que ultrapassaram claramente o nível tribal, como os gregos com seu panteão solar, atendem à essa lógica, de modo um tanto similar ao qual Hegel disse haver apenas uma religião. A análise da mercadoria, por sua vez, mostra que o funcionamento capitalista opera uma justaposição semelhante entre crença, epistemologia e estrutura social.

Por todo lado na análise de Durkheim vê-se a estrutura dicotômica básica que Hegel analisou como desdobramento do *ser-para-si-de-um-outro* que é inicialmente a vida e que se desenvolve na percepção e, no nível humano, constitui o entendimento como entendimento separador, no qual a unidade existe como cindida em dois opostos. O caráter geral dessa separação própria do entendimento mostra-se na tribo em todos seus níveis, como percebemos do que o sociólogo diz de que “as duas fratrias, com muita verossimilhança, constituíram os quadros iniciais e fundamentais dessas classificações que, por conseguinte, eram dicotômicas no começo”⁸⁹³. Essa dicotomia tem que ser entendida não como uma casualidade ou propriedade específica de um objeto particular, mas como estrutura básica do entendimento construindo a efetividade, que sem ela não poderia operar. Como o entendimento tende a dividir, no entanto, foi difícil para os missionários e etnógrafos europeus, que se apegam firmemente ao princípio da não contradição, entender que essas esferas que *para elas* já estavam efetivamente separadas na vida social como religião, estado, moral, epistemologia, se encontravam fundidas no mesmo todo para os tribais. É por isso que Durkheim ressalta

⁸⁹² DURKHEIM, 2008, p. 189.

⁸⁹³ Ibid., p. 190.

que “o que fez com que se tenha geralmente desprezado esse aspecto do totemismo foi o fato de se ter concebido uma noção muito estreita do clã” pois, segundo ele “em geral, vê-se aí apenas um grupo de seres humanos. Simples subdivisão da tribo, parece que, como esta, ela só pode ser composta por homens”⁸⁹⁴, ou seja, que não se trata de um princípio universal de classificação que opera a partir de oposições em uma unidade. Comprova esse problema típico do entendimento o fato de que, ao mesmo tempo em que as análises reduziam a importância do clã, faziam o mesmo com o totem, colocando-o como uma religião particular de alguns membros da tribo, considerada então como diferente das religiões dos outros clãs e não partes de um todo orgânico⁸⁹⁵. As análises tendiam assim, inconscientemente, a escamotear a contradição de uma unidade cindida em partes opostas. Durkheim demonstra assim, mesmo não tendo todo o alcance da crítica de Hegel ao entendimento, conseguir – como também o fez Saussure – em seu objeto específico, perceber a unidade cindida em dois pólos.

Por esta dialética que está no centro da possibilidade de significação é que também se pode constatar com Durkheim que “quando uma classificação se reduz a dois gêneros, estes são quase necessariamente concebidos sob forma antitética: utilizamo-la sobretudo como meio para separar claramente as coisas entre as quais predomina o contraste. Um são postas à direita, outras à esquerda”⁸⁹⁶. A forma da oposição puramente diferencial, que hoje caracteriza, por exemplo, o código binário dos sistemas informacionais, aparece como fundamento de qualquer sistema classificatório desde o estágio totêmico:

É esse, com efeito, o caráter das classificações australianas. Se a cacatua-branca é classificada numa fratria, a cacatua-preta o será na outra; se o sol está de um lado, a lua e os astros da noite estão do lado oposto. Frequentemente, os seres que servem de totem nas duas fratrias têm cores opostas. Tais oposições são encontráveis também fora da Austrália. Ali onde uma das fratrias é preposta à paz a outra é preposta à guerra; se uma tem a água por totem, a outra tem a terra. Aí está, sem dúvida, o que explica que as duas fratrias tenham sido concebidas muitas vezes como naturalmente

⁸⁹⁴ Ibid., p. 185.

⁸⁹⁵ “Para poder representar assim o totemismo, é preciso modificar a noção que há muito tempo temos dele, em um ponto essencial. Até as descobertas desses últimos anos, faziam-no consistir inteiramente no culto de um totem particular e definiam-no como sendo a religião do clã. Desse ponto de vista, parecia haver, em uma mesma tribo, tantas religiões totêmicas, independentes umas das outras, quantos eram os clãs diferentes que aí se encontravam. Essa concepção, alias, estava em harmonia com a idéia que normalmente se tinha do clã: com efeito, vemos nele uma sociedade autônoma, mais ou menos refratária às sociedades similares ou que mantêm com estas últimas apenas relações exteriores e superficiais”. Ibid., p. 200.

⁸⁹⁶ Ibid., p.190.

antagônicas entre si. Admite-se que existe entre elas uma espécie de rivalidade e até de hostilidade constitucional. A oposição das coisas estendeu-se às pessoas; o contraste lógico duplicou-se em uma espécie de conflito social.⁸⁹⁷

Essas divisões em opostos marcam o caráter universal do entendimento e mostram a construção das primeiras formas de efetividade, isso é, de práticas sociais estruturadas como modos de crença. Como veremos com Lévi-Strauss, a necessidade da diferenciação e com ela da habilidade de classificar vem antes e determina o sistema totêmico como um todo e assim “as pessoas do clã e as coisas que dele são parte, no seu conjunto, formam sistema solidário cujas partes estão todas ligadas e vibram simpaticamente” e assim também que se vê, nessas formas sociais primitivas, a ligação entre o princípio lógico ou epistemológico com o princípio moral. Na formulação teórica dessas formas observadas pela etnografia se encontra a primeira forma de resposta observável que a sociedade humana efetivamente deu à pergunta central do *Primeiro Programa Sistemático do Idealismo Alemão*⁸⁹⁸, “como é que um mundo, para um ser moral, deve ser constituído?” Durkheim poderia responder explicando o sistema totêmico:

Essa organização que, a princípio, podia nos parecer puramente lógica é, ao mesmo tempo, moral. Um mesmo princípio a anima e constitui a sua unidade: o totem. Assim como um homem que pertence ao clã do Corvo tem em si algo desse animal, a chuva, posto que é do mesmo clã e que pertence ao mesmo totem, é necessariamente considerada, também, como “sendo a mesma coisa que um corvo”; pela mesma razão, a lua é uma cacatua-preta, o Sol uma cacatua-branca, toda árvore de madeira preta é um pelicano etc. Todos os seres pertencentes ao mesmo clã: homens, animais, plantas, objetos inanimados, são, portanto, simples modalidades do ser totêmico. É esse o significado da fórmula que apresentávamos há pouco e que fez desses seres verdadeiros congêneres: todos são realmente da mesma carne, no sentido de que todos participam da natureza do animal totêmico⁸⁹⁹.

Esse relacionar do tudo com tudo caracteriza o sistema totêmico onde as diversas esferas da vida humana se encontram fundidas, a separação funcional em esferas que veremos na modernidade ainda está longe de ocorrer. A forma do conhecimento, as formas de parentesco, as formas de intercâmbio social, as formas de crença, as técnicas, as proibições e demais regras, todas se encontram fundidas num mesmo todo qualitativamente diferenciado. A diferenciação por meio de cortes

⁸⁹⁷ Ibid., p. 190-191.

⁸⁹⁸ HEGEL, G. W. F. *Monoteísmo Da Razão – Politeísmo Da Arte: O mais antigo Programa Sistemático do Idealismo Alemão (1796/1797)*. Tradução: Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009. (Werke, 1, p. 234)

⁸⁹⁹ DURKHEIM, 2008, p. 195.

significativos deve existir como base de todo o conhecimento⁹⁰⁰, o caráter específico dessa distinção, se ela é dada de maneira mais matematizada, isso é, quantitativa, ou se é dada de maneira mais qualitativa, difere. O quantitativo mercantil aqui ainda não entrou em jogo e a matriz que relaciona as coisas não tem a forma de uma máthesis, ou de qualquer estrutura matemática desenvolvida. Aqui a unidade e diferença – que em si possibilitam a expressão matematizante – ainda têm de se mostrar por dentro do caráter qualitativo da linguagem, em uma espécie de matriz que, se traz algo de jogo combinatório e assim de matemática em sua configuração, tem esse jogo envolvido no caráter qualitativo de diferentes nomes de fratrias, que se subdividem em diferentes nomes totêmicos com seus respectivos subtotens. Essa não matematização das relações ou essa matematização incipiente operando a partir do jogo da linguagem se torna mais visível quando pensamos em categorias fundamentais, como a categoria espaço:

Existem sociedades na Austrália e na América do Norte em que o espaço é concebido sob a forma de círculo imenso, uma vez que o próprio campo tem a forma circular, e o círculo espacial é dividido exatamente como círculo tribal e à imagem deste. Há tantas regiões distintas quantos são os clãs da tribo, e o que determina a situação das regiões é o lugar ocupado pelos clãs no interior do acampamento. Cada região define-se pelo totem do clã a que está submetida. Entre os Zuni, por exemplo, o *pueblo* compreende sete acantonamentos; cada um desses acantonamentos é um grupo de clãs que conseguiu sua unidade; é muito provável que se tratasse, primitivamente, de um clã único que se subdividiu posteriormente. Ora, o espaço compreende igualmente sete regiões e cada uma dessas sete regiões relaciona-se intimamente com um acantonamento do *pueblo*, ou seja, com um grupo de clãs. “Assim”, diz Cushing, “considera-se que uma divisão esteja em relação com o norte; outra representa o oeste, outra o sul, etc.” Cada acantonamento do *pueblo* tem a cor característica que o simboliza; cada região também tem a sua, que é exatamente a mesma do acantonamento correspondente. No decorrer da história, o número de clãs fundamentais variou; da mesma maneira, variou o número das regiões do espaço. Assim, a organização social serviu de modelo para a organização espacial, que é como um decalque da primeira. Longe de estar implicada na natureza do homem em

⁹⁰⁰ “Que se tente, por exemplo, imaginar o que seria a noção de tempo, abstraindo dos procedimentos pelos quais o dividimos, o medimos, o exprimimos por meio de sinais objetivos, um tempo que não seria uma sucessão de anos, de meses, de semanas, de horas! Seria talvez impensável”; “é como um quadro ilimitado onde toda duração é exposta sob o olhar do espírito e onde todos os acontecimentos possíveis podem ser situados em relação a pontos de referência fixos e determinados. Não é *meu tempo* que é organizado assim; é o tempo tal como é objetivamente pensado por todos os homens de uma mesma civilização”; “Vemos aqui todo o complexo de sensações e de imagens que serve para nos orientar na duração e na categoria tempo. As primeiras são o resumo de experiências individuais que só são válidas para o indivíduo que as fez. Ao contrário, o que a categoria tempo exprime é o tempo comum ao grupo, é o tempo social, se é para falar assim. Ela própria é a verdadeira instituição social. É também específica do homem; o animal não tem representação desse gênero” Ibid., p 39.

geral, até a distinção da direita e da esquerda é muito provavelmente produto de representações religiosas e, por conseguinte, coletivas⁹⁰¹

Em nossos tempos mesmo as duas dicotomias espaciais qualitativamente mais básicas (norte x sul, leste x oeste), que implicavam em quatro sentidos qualitativamente diferenciados, já se encontram ainda mais abstraídas em dois eixos (latitude e longitude) quantitativamente determinados, de modo que a localização geográfica representada numericamente com base nesses dois eixos é atualmente aferida por um sistema de posicionamento global (GPS) por meio de triangulação de satélites. Isso pressupõe o mundo bem conhecido, a certeza de que o planeta é um globo em que os quatro sentidos descrevem na realidade os dois eixos qualitativamente diferenciados de uma esfera em relação à sua movimentação em relação a si e ao sol, de modo que tudo que era analisado como norte e sul possa, a partir dessa identidade qualitativa, ser reduzido a uma diferença meramente quantitativa. As tribos, no entanto, não tem o planeta por bem conhecido, e representam o todo a partir do que podem conhecer. Sua estrutura social, com inscrição no social de sua próprio forma de conhecimento, é a base das noções de tempo e de espaço⁹⁰². No exemplo acima vimos que diferenciavam sete regiões em conformidade com o totem, e mesmo que mudavam o conceber dessas regiões conforme mudavam as estruturas totêmicas e assim o mundo material e mesmo os acidentes geográficos não são mais vistos como aquela coisa particular em si, mas como modo de entendimento dado por meio do universal. Aqui o processo de objetivação do universal se mostra⁹⁰³, ainda que de modo apenas formal e as palavras já citadas de Hegel revelam seu profundo sentido:

⁹⁰¹ Ibid., p. 41

⁹⁰² “O mesmo corre com o espaço (...). A representação espacial consiste essencialmente em uma primeira coordenação introduzida entre os dados da experiência sensível. Mas essa coordenação seria impossível se as partes do espaço se equivalessem qualitativamente, se fossem realmente substituíveis umas às outras. Para poder dispor espacialmente as coisas, é necessário poder situá-las diferentemente: colocar umas à direita, outras à esquerda, estas no alto, aquelas em baixo, ao norte, ao sul, a leste ou a oeste, da mesma forma que, para poder dispor temporalmente os estados de consciência, é preciso conseguir colocá-los em datas determinadas. Isso significa que o espaço não poderia ser o mesmo se, exatamente como o tempo, não fosse dividido e diferenciado. Mas de onde surgem essas divisões que lhe são essenciais? Por si mesmo ele não tem nem direita nem esquerda, nem alto nem baixo, nem norte nem sul etc. Todas as distinções derivam, evidentemente, do fato de valores afetivos diferentes terem sido atribuídos às regiões” Ibid., p. 40.

⁹⁰³ Como o suábio dizia ao analisar a magia: “A religião imediata, ao contrário, é aquela em que o Espírito ainda é natural, no qual o Espírito ainda não fez a distinção de si mesmo como o Poder universal a partir de si mesmo. O que é particular, contingente, transitório e accidental. Essa distinção, a saber, as antíteses do Espírito universal como Poder universal e Ser essencial, e a existência subjetiva com sua contingência, ainda não apareceu e forma o segundo estágio

À religião pertence essencialmente o *momento da objetividade*, e isso significa que o poder espiritual se mostra como um modo do Universo relativamente à consciência de si, ao indivíduo, à consciência empírica particular. Essa objetividade é uma característica essencial, da qual tudo depende. Não até que isso esteja presente a religião começa, um Deus existe, e mesmo na condição mais baixa há pelo menos um começo disso. A montanha, o rio, não estão em seu caráter como esta massa particular da terra, como esta água particular, mas como um modo da existência do Divino, de um Ser essencial e universal⁹⁰⁴

Hegel está muito ciente dessa relação do espiritual com a forma de significação, o fundamento de sua teoria repousa sobre esse problema do *sentido*, que é o sentido do aumento da liberdade do conceito, e é por isso que ele consegue especulativamente antecipar a resposta de questões, antes de sua própria formulação como questões a partir da experiência etnográfica. Isso se vê no indicar a necessidade do mana em sua determinação mais geral como força, a magia como técnica, a diferenciação com base na divindade, da qual a distinção com base no totem é espécie, etc.

Chama-nos a atenção ainda o fato descrito acima por Durkheim das transformações na estruturas totêmicas conforme o tempo. Em sua análise dos animais e plantas escolhidos como meio da adoração do espiritual, Hegel os considera como “fetiche” e lhes entende como algo que pode ser constantemente trocado:

Esta adoração, portanto, é de caráter contingente, e conecta-se agora com este animal, e agora com esse outro. Quase todo desejo não satisfeito é a ocasião de uma nova mudança. Além disso, qualquer tipo de coisa serve ao propósito aqui, um ídolo fabricado, uma montanha, uma árvore, etc. Assim como as crianças sentem o impulso de brincar, e a humanidade o impulso de se limpar, há um impulso aqui também para ter algo diante de si como um objeto independente e poderoso, e ter a consciência de uma combinação arbitrária, que pode ser tão facilmente quebrada novamente, quando a determinação do objeto parecer ser irrelevante.⁹⁰⁵

Vimos, no entanto, que os totens são passados de gerações a gerações, constituindo a forma de unidade do clã. À primeira vista a análise de Hegel pareceria então ser desmentida por Durkheim, mas podemos ler, além do caso de mudança no número de totens acima, passagens como⁹⁰⁶ a seguinte:

dentro da religião da natureza. Aqui na religião primal imediata, neste imediatismo, o homem ainda não possui um Poder maior que ele”. HEGEL, 1895, p. 288. (Werke, 16, p. 276)

⁹⁰⁴ Ibid., p.298. (Werke, 16, p. 284)

⁹⁰⁵ Ibid., p. 308. (Werke, 16, p. 294)

⁹⁰⁶ “Acontece com frequência que em um clã, sob a influencia de simpatias, de afinidades particulares, venham a se formar grupos mais restritos, associações mais limitadas que tendem a viver a vida relativamente autonomia e a formar uma espécie de subdivisão nova, um subclã, no interior do primeiro. Esse subclã, para se diferenciar e se individualizar, tem necessidade de totem particular, por conseguinte, de subtotem. Ora, é entre as diferentes coisas classificadas

essa multidão de totens, que é prodigiosa quando comparada com o número da população, vem do fato de que, sob a influência de circunstâncias particulares, os clãs primitivos se dividiram e subdividiram ao infinito; em consequência quase todos os subtotem passaram ao estado de totens⁹⁰⁷.

Durkheim não trata de possibilidade de mudança de totens, apenas da criação de novos e a partir de sua teoria, Hegel ao postular a trocabilidade do totem pareceria precipitado. No entanto, como surgiria então essa multidão de totens caso todos dependessem de um desenvolvimento imanente? Para responder a esse questionamento no âmbito antropológico precisamos passar de Durkheim para Lévi-Strauss, e apresentar sua crítica ao que o primeiro chamou de “princípio totêmico”, o que faremos no último ponto desse capítulo. Para afastar interpretações que banalizam o ponto de vista hegeliano, e para mostrar como esse seria suficiente para prover uma crítica similar à que Durkheim sofreu em seu próprio campo, nos alonguemos um pouco e vejamos ao que Hegel comparou, como *estável*, a instável adoração do “fetiche”:

Se algum infortúnio ocorrer, como inundações ou guerra, eles mudam de deus. O fetiche está sujeito a ser mudado, e afunda em um meio de procurar algo para o indivíduo. O Nilo dos egípcios, pelo contrário, é bem diferente; é algo Divino que eles têm em comum; é a seu poder dominante substancial e imutável, sobre o qual toda sua existência depende.⁹⁰⁸

O parâmetro de comparação para fazer surgir um universal que fosse constante, e não a universalidade “formal” do totem e dos fetiches é o surgimento de uma relação em comum, colocada no encontro do espírito com a natureza. O ciclo de cheias no Nilo, seu controle por um sistema de barreiras, açudes e canais de irrigação é um trabalho coletivo de gerações, que integram diversas aldeias consolidando um universal que aparece ao indivíduo como imutável. Aqui a religião ultrapassa o nível da universalidade formal e coloca finalmente o humano no centro da vida espiritual, na figura do sumo-sacerdote ou Deus encarnado que controla despoticamente a vida social:

A forma última em que a espiritualidade independente é encarnada é essencialmente o homem mesmo, uma forma de existência viva, independente, que é espiritual. A reverência tem aqui seu objeto essencial; e em relação à objetividade, o princípio faz a sua aparição que não é todo indivíduo-consciência casual que tem poder para governar a natureza, mas

sob o totem principal que são escolhidos os totens desses grupos secundários. Elas são, pois, ao pé da letra, totens virtuais e a menor circunstância é suficiente para elevá-las a tal. Há nelas uma natureza totêmica latente que se manifesta desde que as condições o permitam ou exijam. Ocorre assim que um indivíduo tenha dois totens: um totem principal que é comum a todo clã e um subtotem que é especial ao subclã do qual ele faz parte. Trata-se de algo análogo ao *nomem* e ao *cognomen* dos romanos”. DURKHEIM, 2008, p. 197.

⁹⁰⁷ Ibid., p. 198.

⁹⁰⁸ HEGEL, 1895, p. 309. (Werke, 16, p. 295)

existem algumas poucas pessoas que são olhadas como mais elevadas e reverenciadas como incorporando espiritualidade. Na consciência-de-si existente que ainda tem poder, é a vontade, é o conhecimento em comparação com e em relação real com os outros que é que domina e que se mostra essencialmente necessária relativamente ao Outro, e é um ponto central entre muitos. Aqui, portanto, um poder espiritual faz sua aparição, que deve ser encarada como objetiva, e assim, o princípio aparece de acordo com o qual deve ser um caso de um ou alguns como exclusivo em referência ao restante. Assim, um homem é um mágico, ou alguns homens são mágicos; eles são vistos como o maior poder que está realmente presente⁹⁰⁹.

Esse poder espiritual, aderindo à individualidade humana torna-a forma de manifestação da divindade na efetividade e assim, como ponto central do espírito que *efetivamente decide, objetiva* o universal, torna a universalidade algo efetivo e já supera o nível e objetivação meramente formal da religião imediata. O universal existe aqui na decisão desse soberano, está em objetivado em sua figura. Não é mais o totemismo, uma religião onde o universal ainda está fragmentado, mas agora tudo depende desse poder maior que é religioso, o espiritual já não mais nascendo *no* indivíduo, mas como cristalizado nas formas sociais que parecem para o indivíduo como Outro, como algo de fora que o domina e junto com ele à natureza. Desse começo despótico onde começa de fato, para Hegel, a religião, nasce também o Estado e a esfera da liberdade concebida e *efetivada* por meio de seu universal:

Em um sentido geral, a religião e a fundação do Estado são uma e a mesma coisa; eles são em si e para si idênticos. Na condição patriarcal, na teocracia judaica, os dois ainda não estão separados e ainda são exteriormente idênticos. Mas, no entanto, elas são diferentes e, no decorrer dos acontecimentos, são nitidamente separados um do outro e, novamente, são colocados na verdadeira identidade. Do que acaba de ser dito, a razão da existência da unidade em si e para si já é clara. A religião é o conhecimento da mais alta verdade, e essa verdade mais precisamente definida é o Espírito livre. Na religião, o homem é livre diante de Deus; na medida em que ele coloca a sua vontade em conformidade com a vontade divina, ele não está em oposição à vontade suprema, mas possui-se nela; ele é livre, já que na adoração ele alcançou a superação da divisão. O Estado é apenas liberdade no mundo, na efetividade. Tudo depende essencialmente aqui da concepção de liberdade que um povo possui em sua própria consciência-de-si, pois no Estado a concepção de liberdade é realizada, e para essa realização a consciência da liberdade existente em si é essencial⁹¹⁰.

Aqui ocorre o ponto de inflexão em que o resultado, que é o universal como religião ou Estado, aparece como ponto de partida de todo o desenvolvimento posterior, numa espécie de inversão entre o histórico e o lógico. A partir do momento em que o universal se objetiva, ele deixa de aparecer como resultado e se coloca como o princípio

⁹⁰⁹ Ibid. (Werke, 16, p. 295)

⁹¹⁰ Ibid., p. 247. (Werke, 16, p. 236-237)

do processo, um novo começo em nível mais alto de abstração. O problema do nascimento do estado e suas formas correlatas de religião, no entanto, encontra-se para além do escopo dessa tese, de modo que nossa exposição da teoria de Hegel não irá muito mais longe nesse sentido. O que foi dito, no entanto, já é suficiente para tornar claro um dos maiores erros de Durkheim, o de, partindo do “princípio totêmico”, considerar não apenas a magia, mas a totalidade do social como *derivada* de religião:

A magia não é, portanto, como sustentou Frazer, um fato primeiro do qual a religião seria apenas a forma derivada. Ao contrário, é sob influência de ideias religiosas que se constituíram os preceitos sobre os quais repousa a arte do mágico e é apenas por extensão secundária que eles foram aplicados a relações puramente leigas. Como todas as forças do universo foram concebidas a partir do modelo de forças sagradas, a contagiosidade inerente às segundas estendeu-se às primeiras, e acreditou-se que, em condições determinadas, todas as propriedades dos corpos podiam se transmitir por contágio. Da mesma forma, uma vez que o princípio segundo o qual o semelhante produz o semelhante se constituiu para satisfazer necessidades religiosas determinadas ele se separou de suas origens rituais para tornar-se, por uma espécie de generalização espontânea, uma lei da natureza⁹¹¹

Aqui se torna bastante evidente como Durkheim erige a religião em princípio absoluto do social, e a transferência de seus preceitos para outras esferas, como resultado da *convenientia*. Não concebe, assim, um nascimento conjunto das diferentes áreas da vida social conforme uma lógica anterior que as abarcasse todas, mas, como tem de afirmar o nascimento da lógica nesse momento e não antes, acaba por localizar ela no ‘princípio totêmico’, a partir de onde ela contagiaria como que de fora, os outros momentos da vida social. Antes de retomar esse assunto com Lévi-Strauss, irei agora me aprofundar no aspecto teórico mais importante desenvolvido pelo sobrinho de Durkheim, Marcel Mauss.

f) A análise da forma primitiva da troca como elemento da objetivação formal do universal

Em 1925 – 23 anos após a publicação do *Esboço para uma teoria da magia* – Marcel Mauss publica sua mais influente obra, o *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão*

⁹¹¹ DURKHEIM, 2008, p. 433.

da troca nas sociedades arcaicas, que constitui nosso objeto de análise nesse ponto, revelando um aspecto fundamental da vida nas primeiras formas de sociedade. Nessa obra Mauss se debruça sobre “o sistema das prestações econômicas entre as diversas secções ou subgrupos de que se compõem as sociedades ditas primitivas e também aquelas que poderíamos dizer arcaicas”⁹¹². E essa forma ‘primitiva’ de troca acaba por envolver, além dos diferentes humanos que nela participam, “todo um enorme conjunto de factos. E eles próprios são muito complexos. Tudo neles se mistura, tudo o que constitui a vida propriamente social das sociedades que precederam as nossas – até às da proto-história”⁹¹³. É assim nessa obra que Mauss desenvolve, para dar conta desse fenômeno, a noção de “fato social total”, que, ainda que aparecendo implicitamente em seus ensaios anteriores, apenas aí foi devidamente formulada⁹¹⁴. Tal noção e o objeto da pesquisa de sua obra foram por ele definidos da seguinte maneira:

Nestes fenômenos sociais “totais”, como propomos chamar-lhes, exprimem-se ao mesmo tempo e de uma só vez todas as espécies de instituições: religiosas, jurídicas e morais – e estas políticas e familiares ao mesmo tempo; econômicas – e estas supõem formas particulares da produção e do consumo, ou antes, da prestação e da distribuição; sem contar os fenômenos estéticos a que estes factos vão dar e os fenômenos morfológicos que manifestam estas instituições. De todos estes temas muito complexos e desta multiplicidade de coisas sociais em movimento, não queremos aqui considerar senão um dos aspectos, profundo mais isolado: o carácter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e todavia forçado e interessado destas prestações. Elas revestiram quase sempre a forma do presente, da prenda oferecida generosamente mesmo quando, nesse gesto que acompanha a transação, não há senão ficção, formalismo e mentira social, e quando há, no fundo, obrigação e interesse econômico. Além disso, ainda que indiquemos com precisão todos os diversos princípios que deram este aspecto a uma forma necessária da troca – isto é, da própria divisão do trabalho social -, de todos esses princípios não estudamos a fundo senão um deles. *Qual é a regra de direito e de interesse que, nas sociedades de tipo atrasado ou arcaico, faz com que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído? Que força existe na coisa que se dá que faz com que o donatário a retribua?* Eis o problema a que mais especialmente nos consagramos, ao

⁹¹² MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Tradução: Antônio Filipe Marques. Lisboa: Edições 70, 2011, p. 55.

⁹¹³ Ibid.

⁹¹⁴ “Com efeito, e embora o *Essai sur le don* [Ensaio sobre a Dádiva] seja, sem contestação possível, a obra-prima de Mauss, o seu livro mais justamente célebre e aquele cuja influência foi mais profunda, cometer-se-ia um grave erro isolando-o do resto. Foi o *Essai sur le don* que introduziu e impôs a noção de facto social total; mas compreendemos facilmente como esta noção de facto liga às preocupações, diferentes só na aparência, que evocávamos ao longo dos parágrafos precedentes. Poder-se-ia mesmo dizer que ela as comanda, uma vez que, tal como elas mas de um modo mais inclusivo e sistemático, procede da mesma preocupação de definir a realidade social; melhor ainda: de definir o social como a *realidade*.” LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 21.

indicarmos os outros. Esperamos dar, através de um número bastante grande de factos, uma resposta a esta questão precisa e mostrar em que direcção se pode desenvolver todo um estudo das questões conexas.⁹¹⁵

Mauss mantém sua obstinação de tratar da questão apenas a partir de temas finitos, ainda que isso envolva recorrer à totalidade, ao designar aquele fato como ‘total’. O problema central que orienta o *Ensaio Sobre a Dádiva* vai, desse forma, num sentido praticamente oposto ao de Hegel, que é partir da unidade da ideia em seu movimento para disso deduzir um estágio particular de sua realização. Mauss parte sempre ‘cientificamente’, analisando cada parte constituída do todo tendo em vista a compreensão não desse todo, mas justamente de uma parte específica que dele foi isolada, mas que, por outro lado, em sua correta apreensão, deve ter suas relações com as outras partes explicitadas. Tem a preocupação de sempre trabalhar com questões particulares determinadas, e apenas assim alcançar o geral, de forma que se poderia dizer, *indutiva*. Desse modo, porém, a análise que vai do particular ao particular passa na totalidade e retorna, de modo que na análise está colocado o problema da totalidade como momento.

É desse modo que ele começa procedendo “à descrição dos fenômenos de troca e de contrato nessas sociedades que não estão privadas de mercados econômicos como se pretendeu” para possibilitar vermos “o mercado antes da instituição dos mercados e antes da sua principal invenção, a moeda propriamente dita”⁹¹⁶. Dessa forma o mercado é, “um fenômeno humano que, em nossa opinião, não é estranho a nenhuma sociedade conhecida(...) mas cujo regime de troca é diferente do nosso”⁹¹⁷. Da fato, tribos que adotavam formas semelhantes de ‘troca de presentes’ foram encontradas em todos os continentes, e está excluído que tal generalidade possa ter meramente se difundido por contato e trocas culturais, antes ela aparece como impelida por uma necessidade social e lógica, que surgiu independentemente em vários locais. O funcionamento dessas formas primitivas de troca, diferentes da troca mercantil, é o tema de nossa apresentação nesse ponto. Seu aspecto mais essencial é que a dádiva se constitui numa espécie de presente, que em certas circunstâncias deve⁹¹⁸ ser dado, e após dado, deve ser retribuído⁹¹⁹. Sua

⁹¹⁵ MAUSS, 2011, p. 55-56.

⁹¹⁶ Ibid., p. 56.

⁹¹⁷ Ibid..

⁹¹⁸ “A obrigação de dar não é menos importante; o seu estudo poderia fazer compreender como é que os homens se tornaram trocadores. Podemos apenas indicar alguns factos. Recusar-se a dar, negligenciar o convite, como recusar receber, equivale a declarar a guerra; é recusar a aliança e a comunhão. Depois, dá-se porque se é forçado a isso, porque o donatário tem uma

utilidade imediata não está neles mesmos como ‘valores de uso’, no entanto, mas na *relação* entre os participantes que as coisas ‘doadas’ formam:

Brown observou, em 1906, factos deste gênero entre os Andamans (ilha do Norte) e descreveu-os em excelentes termos a propósito da hospitalidade entre grupos locais e das visitas – festas, feiras que servem para as trocas voluntárias-obrigatórias – (comércio do ocre e produtos do mar por produtos da floresta, etc.): “Apesar da importância dessas trocas, como o grupo local e a família, noutros casos sabem bastar-se no que respeita a utensílios, etc., esses presentes não servem para o mesmo fim que o comércio e a troca nas sociedades mais desenvolvidas. O objectivo é, antes de tudo, moral, o objecto visa produzir um sentimento amigável entre as duas pessoas em jogo, e se a operação não tivesse esse efeito, tudo teria falhado...”⁹²⁰

A razão da troca dádiva não é o acúmulo de capital e nem a utilidade imediata dos bens trocados, que comumente tem função de adorno ou simbólica⁹²¹, mas de fortalecer os laços sociais que são por meio dela constantemente renovados, recolocando o universal temporariamente. Dessa maneira também se troca, costumeiramente, mulheres e descendentes, reforçando o laço social entre os grupos e definindo, de maneira precária, sua hierarquia. Entre os Maori, habitantes da Polinésia, por exemplo, há um poder espiritual chamado de *hau*⁹²², que funciona de modo semelhante à noção de *mana*, mas ligado ao inanimado, aos vegetais e presentes dessa forma de troca⁹²³, enquanto o *mana* mais comumente se refere às pessoas e animais. Mauss em sua obra traz o comentário muito esclarecedor de um Maori sobre essa noção espiritual e sua relação com a obrigação de retribuir:

espécie de direito sobre tudo o que pertence ao doador. Essa propriedade exprime-se e concebe-se como uma ligação espiritual”. Ibid., p. 71.

⁹¹⁹ “Diversos temas – regras e ideias – estão contidos nesse tipo de direito e de economia. O mais importante, entre estes mecanismos espirituais, é evidentemente aquele que obriga a retribuir o presente recebido”. Ibid., p. 59.

⁹²⁰ Ibid., p. 90.

⁹²¹ Como Mauss afirma ao falar da concepção maori de *Taonga*: Ela conota em maori, em taitiano, em tongano e mangarevano tudo quanto seja propriedade propriamente dita, tudo o que faz ser rico, poderoso, influente, tudo o que pode ser trocado, objecto de compensação. São exclusivamente os tesouros, os talismãs, os brasões, as esteiras e ídolos sagrados, algumas vezes mesmo as tradições, cultos e rituais mágicos. Aqui reencontramos essa noção de propriedade-talismã que, estamos certos, é geral em todo o mundo malaio-polinésio e mesmo em todo o Pacífico. Ibid., p. 67.

⁹²² Mauss traz a seguinte explicação sobre o *Hau*, coletada de um nativo: “Os *taonga* e todas as propriedades rigorosamente ditas pessoais têm um *hau*, um poder espiritual. Vocês dão-me um, eu dou-o a um terceiro; este dá-me um outro, porque é forçado pelo *hau* do meu presente; e eu sou obrigado a dar-vos essa coisa, porque é preciso que eu vos devolva o que é, na realidade, o produto do *hau* do vosso *taonga*.” Ibid., p. 69.

⁹²³ “a palavra *hau* designa, como o latim *spiritus*, ao mesmo tempo o vento e a alma, mais precisamente, pelo menos em certos casos, a alma e o poder das coisas inanimadas e vegetais, sendo a palavra *mana* reservada para os homens e para os espíritos e aplicando-se às coisas menos vezes do que em melanésio”. Ibid., p. 80, nota 26.

A propósito do *hau*, do espírito das coisas e sobretudo do da floresta e da caça que ela contém, Tamati Ranaipiri, um dos melhores informadores maoris de R. Elsdon Best, dá-nos completamente por acaso, e sem qualquer aviso, a chave do problema. “Vou falar-vos do *hau*... O *hau* não é o vento que sopra. De modo nenhum. Suponham que possuem um determinado artigo (*taonga*) e que me dão esse artigo; vocês dão-me sem um preço fixo. Não fazemos mercado a este propósito. Ora, eu dou esse artigo a uma terceira pessoa que passado algum tempo, decide dar qualquer coisa como pagamento (*utu*), presenteia-me com qualquer coisa (*taonga*). Ora, esse *taonga* que ela me dá é o espírito (*hau*) do *taonga* que eu recebi de vós e que lhe dei. Tenho de vos devolver os *taonga* que eu recebi por esse *taonga* (vindo de vós). Não seria justo (*tika*) da minha parte guardar esses *taonga* para mim, sejam eles desejáveis (*rawe*), ou desagradáveis (*kino*). Devo dar-vo-los porque eles são um *hau* do *taonga* para mim, poderia suceder-me mal, gravemente até a morte. tal é o *hau*, o *hau* da propriedade pessoal, o *hau* dos *taonga*, o *hau* da floresta. *Kati ena* (chega deste assunto)⁹²⁴. P. 68

O *hau* é assim, não apenas um princípio para a troca, mas o poder espiritual nas coisas que assim, por meio das coisas, liga as pessoas. Sua troca não contém uma estipulação⁹²⁵, um preço, ou seja, não se tem previamente um *quantum determinado*, exato, que deva ser retribuído, como ocorre em nossas sociedades. Os *taonga*, os presentes trocados que contém *hau*, “estão, pelo menos na teoria do direito e da religião maori, fortemente ligados à pessoa, ao clã, ao solo; eles são o veículo do seu *mana*, da sua força mágica, religiosa e espiritual”⁹²⁶. O que obriga a retribuição, assim, “é o facto de a coisa recebida não ser inerte”, mas antes ter uma alma, que “Mesmo abandonada pelo doador, é ainda qualquer coisa dele. através dela, ele tem domínio sobre o beneficiário”⁹²⁷. O *hau* da coisa aparece como veículo do *mana* de quem a presenteou, que obriga a retribuição:

Compreende-se clara e logicamente, neste sistema de ideias, que seja necessário retribuir a outrem aquilo que é, na realidade, parcela da sua natureza e substância; porque aceitar qualquer coisa de alguém é aceitar qualquer coisa da sua essência espiritual, da sua alma; a conservação dessa coisa seria perigosa e mortal, e isso não apenas porque seria ilícita, mas também porque essa coisa que vem da pessoa, não apenas moralmente, mas física e espiritualmente, em essência, esse alimento, esses bens moveis ou imóveis, essas mulheres ou esses descendentes, esses ritos ou essas

⁹²⁴ Ibid., p. 68.

⁹²⁵ Como afirma Mauss citando outro pesquisador: Colenso diz: ‘Eles tinham uma espécie de sentido de troca, ou antes, de dar presentes que têm de ser posteriormente trocados ou retribuídos’. Por exemplo, troca-se o peixe seco por aves conservadas e por esteiras. Tudo isto é trocado entre tribos ou ‘famílias amigas sem qualquer espécie de estipulação’. Ibid.

⁹²⁶ Ibid., p. 67.

⁹²⁷ “O que, no presente recebido, trocado, obriga, é o facto de a coisa recebida não ser inerte. Mesmo abandonada pelo doador, é ainda qualquer coisa dele. através dela, ele tem domínio sobre o beneficiário, como através dela, proprietário, ele tem domínio sobre o ladrão. Porque o *taonga* está animado pelo *hau* da sua floresta, do seu território, do seu solo, ele é verdadeiramente “nativo”: o *hau* persegue qualquer detentor”. Ibid., p. 69.

comunhões, têm poder mágico e religioso sobre vós. Enfim, essa coisa dada não é uma coisa inerte. Animada, frequentemente individualizada, ela tende a entrar naquilo a que Hertz chamava o seu “lar de origem” ou a produzir, para o clã e o solo donde saiu, um equivalente que a substitua⁹²⁸.

A palavra “equivalente” acima deve ser pensada menos em termos de equivalência, se se tem em mente nossa *equivalência mercantil quantitativa*, com sua determinação estrita de +, -, e = valor, e mais sob a égide de uma equivalência no sentido um tanto infável de espíritos de poder comparáveis, pois como vimos não se trata de um preço fixo estipulado. Não se trata de equivalência que se definiu com base numa distinção nítida de identidade e diferença, mas ainda de uma equivalência que opera muito mais no nível da semelhança ou dessemelhança. Malinowski, ao analisar o grande circuito de troca dádiva chamado *Kula*, que se passava entre diferentes ilhas na Melanésia, enfatiza o caráter subjetivo e sentimental da ‘equivalência’ dos presentes, que não pode ser tomada como barganha:

Os atos da troca dos objetos de valor devem obedecer a um código definido, cujo dogma principal declara que a transação não é uma barganha. A equivalência dos valores trocados é essencial, mas deve ser o resultado do próprio sentimento de quem retribui do que é apropriado, de acordo com o costume e com sua própria dignidade. O cerimonial associado ao ato da troca, a maneira de transportar e manipular o *vaygu’a* [braceletes e colares objetos dessa troca ritual] mostra claramente que ele é visto como algo mais do que uma simples mercadoria. Na verdade, é para o nativo algo que confere dignidade, que o exalta, e que ele por conseguinte trata com veneração e afeto. O seu comportamento na transação evidencia que o *vaygu’a* é encarado não apenas como algo de grande valor, mas que é tratado também de maneira ritual, e suscita uma relação emocional.⁹²⁹

Para surgir uma equivalência universal é necessário haver um valor universal e assim um meio de medida universal, o que encontramos apenas com a cunhagem da moeda e sua garantia pelo Estado. A lógica que preside o social aqui opera como o valor linguístico, com base na semelhança e dessemelhança, e não numa identidade e diferença bem definidas, justamente porque o universal que as permite compará-las diretamente ainda não está objetivado. Nessa forma de troca primitiva, ainda que a trocabilidade já coloque uma universalidade em cada relação de troca (universalidade como comparação de diferentes), essa universalidade permanece meramente formal, dependente dos atos singulares de troca, diferente então da forma cristalizada de relação de valor que caracteriza a mercadoria. A troca aqui, ainda que se baseie em uma

⁹²⁸ Ibid., p. 69-70.

⁹²⁹ MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. 2ª edição. Tradução: Anton P. Carr e Lúcia Aparecida Cardieri. São Paulo: Abril, 1978, p. 366.

comparabilidade e assim que dependa da abstração do pensamento que compara, não o faz a partir de leis universais do mercado, mas de maneira mais ocasional. É uma troca de objetos portadores de *hau*, que ficam assim como particulares que são trocados, o universal que está nos objetos ainda não se distinguiu da singularidade de seus corpos de maneira determinada⁹³⁰, como o dinheiro que se apresenta como universal mediando a troca de valores de uso singulares. Dois presentes são trocados como particulares na troca dádiva, o *hau* que há neles não é mensurável por um terceiro termo que esteja fora da relação e que se coloca como *universal* já constituído, que a determine de fora. Apesar de Hegel não tratar disso de maneira determinada, o sentido geral do desdobrar do conceito engloba esse processo em suas determinações lógicas mais amplas, como podemos ver quando ele diz:

Com a distinção do singular e universal em geral, entra uma relação da consciência de si com o objeto, e aqui a simples objetivação formal deve ser distinguida da verdadeira. A primeira é que o poder divino espiritual é conhecido como objetivo para a consciência; objetivação absoluta significa que Deus é, que Ele é conhecido como existindo em SI e para Si mesmo, de acordo com aquelas características que essencialmente pertencem ao Espírito em sua verdadeira natureza.⁹³¹

O significado profundo que emerge da análise hegeliana é algo similar ao que vimos no totem, se pensarmos em sua conformação lógica como *objetivação meramente formal do universal*. No dinheiro, por exemplo, o universal já não está mais ‘escondido’, lá ele já se encontra como universal encarnado, que tomou para si a forma da exterioridade ou seja, como suprassensível que se fez aparente por meio do sensível, como universal que ‘desceu à terra’. Assim se diferencia o universal que é o valor das coisas, e a singularidade corpórea das coisas mesmas, ao invés de misturá-las, o que faz também surgir uma relação de dependência com a coisa como *necessidade*, isso é, como *escassez*. Aqui o *hau* se encontra ainda invisível, não tomou uma forma universal concreta para si, mas ainda se perde na multiplicidade dos corpos dos presentes, que têm função simbólica não econômica (no sentido de tomar a pura escassez como característica essencial). A cunhagem demanda a existência do Estado e de uma

⁹³⁰ “A forma universal do valor só surge, ao contrário, como obra conjunta do mundo das mercadorias. Uma mercadoria só ganha expressão universal de valor porque, ao mesmo tempo, todas as outras expressam seu valor no mesmo equivalente, e cada novo tipo de mercadoria que surge tem de fazer o mesmo. Com isso, revela-se que a objetividade do valor das mercadorias, por ser a mera “existência social” dessas coisas, também só pode ser expressa por sua relação social universal [allseitige], e sua forma de valor, por isso, tem de ser uma forma socialmente válida.” MARX, 2013, p. 198.

⁹³¹ HEGEL, 1895, p. 298. (Werke, 16, p. 284-285)

autoridade que garanta o curso da moeda como universal, como afirma Marx⁹³². Do mesmo modo que os totens são, ao contrário do Deus monoteísta, uma universalidade formal por colocar o *além* de modo disperso entre vários epônimos, o uno do divino aparecendo apenas por meio do múltiplo, também o *hau* coloca o poder social de maneira dispersa em cada transação, e não de uma maneira unificada a partir de um elemento que encarna a mediação universal.

Essa diferença aparece também, como já notamos, entre a dispersão dos conceitos do entendimento e a unidade que vincula os conceitos a partir da Razão. A tão mal compreendida concepção de Hegel da passagem entre a objetivação formal do universal e sua objetivação concreta, tem alcance muito vasto e permite relacionar esses diferentes momentos analisados separadamente a partir do movimento mais amplo do Conceito que se desdobra. Do mesmo modo que o totem mostra a ideia de espécie, retirada da natureza, como base para a interpretação das relações, percebe-se nesse nível que ainda não há uma identidade do humano concebida como separada do mundo natural, o que de fato só acontecerá quando surgir um Deus artificial, lógico. Como Mauss diz:

Em tudo isto, há uma serie de direitos e deveres de consumir e de retribuir, correspondendo a direitos e deveres de presentear e de receber. Mas esta mistura estreita de direitos e de deveres simétricos e contrários deixa de parecer contraditória se se conceber que existe, antes de mais, mistura de laços espirituais entre as coisas que pertencem, em algum grau, à alma e os indivíduos e os grupos que se tratam, em algum grau, como coisas⁹³³.

Para em outra parte afirmar de maneira ainda mais direta:

No fundo, são misturas. Misturam-se as almas nas coisas; misturam-se a coisas na alma. Misturam-se as vidas e eis como as pessoas e as coisas misturadas saem, cada uma, das suas esferas se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca⁹³⁴.

A diferença entre coisas e pessoas ainda não está bem fixada, e então o entendimento do que elas são se mistura, como se mistura o indivíduo com o animal totêmico. O universal do espírito ainda não se fixou de maneira definida em um humano, nem aparece esse universal como estrutura anterior da realidade, mas na pura dispersão entre coisas e pessoas o universal aparece como forma de sua relação dispersa. Já é um *relacionar*, o colocar da consciência diante de um outro, e esse

⁹³² “Assim como a determinação do padrão dos preços, também a cunhagem de moedas é tarefa que cabe ao Estado”. MARX, 2013, p. 266.

⁹³³ MAUSS, 2011, p. 71.

⁹³⁴ Ibid., p. 90

relacionar é justamente o universal da relação entre os dois lados, mas não é o universal como algo anterior que determina o parâmetro de cada troca e de cada relação que faz o pensamento, mas só aparece *a posteriori*, como forma do universal que lampeja em cada transação. Hegel não podia saber da forma determinada da troca dádiva, mesmo porque os observadores ainda não haviam se atentado para ela como começaram a fazer décadas após sua morte. No entanto, conhecendo especulativamente ‘o que veio antes’ por meio da análise da vida, da linguagem e da estrutura do entendimento, bem como os desenvolvimentos posteriores da história, ele podia antecipar os contornos lógicos mais gerais dessa forma em que o humano começou a trocar. Das poucas referências diretas de Hegel que encontramos sobre o tema, no entanto, há, quando ele fala sobre as oferendas e os sacerdotes, uma inferência direta sobre a *propriedade*, que é reveladora da maneira que Hegel via os ‘primitivos’:

A acusação de cobiça por parte dos sacerdotes deve ser abandonada aqui, como no caso de outras religiões. Oferendas, presentes para os deuses, são em sua maior parte divididos entre os sacerdotes, mas ainda assim um povo só pode falar de cobiça, e só deve lamentar quanto a isso, quando eles colocam uma grande ênfase sobre os bens. Mas para esses povos as posses não têm nenhuma importância; eles não conhecem uso melhor para o que têm do que doá-los⁹³⁵.

Hegel não apenas reconhece explicitamente a falta de importância relativa que a propriedade tem para os selvagens, mas trata justamente da ausência de escassez, de dependência em relação ao objeto como conhecemos em nossa sociedade, o que faz ainda mais sentido se pensarmos com a conclusão de Mauss da troca dádiva como *mistura também entre pessoas e coisas*. Essa é a “relação com o objeto” que vimos antes entrar em jogo com a distinção do universal e singular, e que é também a diferenciação do humano e da natureza que instaura a escassez:

A consciência de si subjetiva do homem é representada como dependente do objeto. O homem, como consciência imediata, só pode representar-se dependente de maneira acidental; somente por um desvio de seu estado ordinário de existência ele alcança a condição de dependência. Entre os povos simples em estado de natureza, entre os selvagens, essa dependência é de pouca importância. Eles têm o que querem; o que eles precisam existe para eles, cresce para eles. Eles não se vêem em nenhuma condição de dependência; suas necessidades são apenas necessidades do acaso. Somente quando a consciência se desenvolve, quando o homem e a natureza, perdendo sua validade imediata e caráter positivo, passam a ser concebidos como algo maligno, algo negativo, a dependência da consciência entra em jogo, na medida em que se mostra negativa em relação ao seu objeto ou

⁹³⁵ HEGEL, 1895, I, p. 296. (Werke, 16, p. 283)

"Outro". Somente quando o homem é representado como o essencial a natureza do Outro se torna essencialmente um mero negativo⁹³⁶.

A natureza assim perde seu caráter animado, sua alma, e é rebaixada a um *meio*, um recurso para atingir um fim que está fora dela, na vontade do humano, ou, como já citamos “as coisas naturais” agora começam a ser “degradadas em coisas externas”⁹³⁷. O humano aqui aparece separado da natureza, a ponto de não mais se reconhecer nela. Ao falar dos sacrifícios, no segundo tomo de seu *Filosofia da Religião*, Hegel retoma esse tema da escassez (implícito no termo ‘necessidade’) não como algo natural, mas como função do pensamento humano que se despreza da natureza ao contruir um mundo espiritual objetivo:

O vinho inspira, mas é o homem que primeiro o exalta ao posto de agente inspirador e poderoso. Até aqui, a relação de necessidade nua desaparece. Em conexão com o senso de necessidade, o homem dá graças aos deuses pelo recebimento dos dons, e essas necessidades pressupõem uma separação que não está no poder do homem eliminar. A necessidade, estritamente assim chamada, faz sua aparição primeiramente devido à propriedade e à retenção de algo pela vontade de um, mas o homem não está em tal relação de necessidade com os dons da Natureza⁹³⁸.

Hegel reconhece expressamente a relação entre a necessidade e separação da natureza, mas vai ainda além e coloca essa escassez como decorrente da apropriação privada, da propriedade que tem pouca importância para o selvagem. Com essa escassez colocada pelo mercado é que o humano se coloca diante do Um negativo do mercado, e aparece a “carência”, justamente o sentimento de separação do todo, como afirma Silvio Rosa:

a individualidade humana não subscreve seu pertencimento ao “gênero humano”, através da função reprodutora da vida orgânica, mas sim, por meio de sua capacidade de autoconstituição. É nesse sentido que se pode dizer, da carência, que ela “é o sentimento da separação”. Para todos os outros seres vivos, a existência quer dizer atuação de uma essência em conformidade com seu gênero: se o cão existe imediatamente como o cão, para o homem, diferentemente, existir não significa existir pelo homem que já se é, mas “vir-a-ser” aquilo que ele quer ser.⁹³⁹

Essa capacidade de autoconstituição está apenas em germe enquanto lidamos com as formas tribais, porque estão ainda presas na imediatez de sua relação com a natureza, sem escrita e sem estado que poderiam cristalizar uma forma mais determinada de memória coletiva. É com a objetivação concreta do universal e o

⁹³⁶ Ibid., p. 299. (Werke, 16, p. 285-286)

⁹³⁷ Ibid., p. 288. (Werke, 16, 275)

⁹³⁸ HEGEL, 1895, II, p. 268. (Werke, 17, p. 136)

⁹³⁹ ROSA FILHO, 2009, p.170.

surgimento da exploração que a *carência* entra em jogo, mas apenas em seu desenvolvimento em um *sistema de carências* por meio do mercado que o impulso histórico para a perfectibilidade aparece de maneira acabada.

Colocada a diferença entre a mera *objetivação formal do universal* e sua *objetivação substancial*, concreta, devemos nos voltar agora para a forma como Mauss analisa essa diferença, entre a ‘economia’ selvagem e a nossa, e o primeiro ponto a se ressaltar é justamente o problema em torno da noção de ‘moeda’, sobre a qual ele diz:

Persistimos, apesar das objecções de Malinowski (“Primitive Currency”, *Economic Journal*, 1923) a empregar este termo. Malinowski protestou antecipadamente contra o abuso (*Agonauts*, p. 499, n.º 2), e crítica a nomenclatura de Seligmann. Ele reserva a noção de moeda para objectos que servem, não apenas de meio de troca, mas ainda de amostra para medir o valor. Simiand fez-se objecções do mesmo género a propósito do emprego da noção de valor em sociedades desse género. Estes dois estudiosos têm seguramente razão no seu ponto de vista; entendem a palavra moeda e a palavra valor no sentido estrito. Por esta razão, só houve valor econômico quando houve moeda e só houve moeda quando as coisas preciosas, que eram elas próprias riquezas condensadas e sinais de riquezas, foram realmente amoadadas, quer dizer, tituladas, impersonalizadas, desligadas de toda a relação com toda a pessoa moral, colectiva ou individual que não fosse a autoridade do Estado que as cunha. Mas a questão assim posta é apenas a do limite arbitrário que se deve colocar no emprego da palavra. Na minha opinião, apenas se define assim um segundo tipo da moeda: o nosso.⁹⁴⁰

A diferença entre a ‘moeda’ da troca dádiva e a moeda atual está no centro dessa interessante diferença de pontos de vista entre Mauss e Malinowski. A diferença essencial entre as duas formas aparece acima como diferença da existência da *função* “medida de valor”, que não existe na dádiva. Essa função, segundo Marx, é exatamente a que caracteriza o dinheiro. Em *O Capital*, ele inclusive inicia o tratamento da categoria dinheiro dizendo: “A mercadoria que funciona como medida de valor e, desse modo, também como meio de circulação, seja em seu próprio corpo ou por meio de um representante, é dinheiro”⁹⁴¹. O que a troca dádiva não possui é justamente esse *meio de medida*, essa determinação dada por um terceiro que se coloca como universal e eleva os elementos dispersos a todo um sistema em que eles se correlacionam imediatamente na abstração, se tornam representantes de algo que está na abstração, o valor, e que é a pura diferença de um valor de uso para o outro, colocado em função de sua identidade. Dito de outro modo, esse meio de medida que está fora é assim o elemento que, ao unir as coisas trocadas a partir dessa universalidade, coloca também, com a identidade que

⁹⁴⁰ MAUSS, 2011, p. 124.

⁹⁴¹ MARX, 2013, p. 271.

está *pressuposta* na comparação, a diferença de uma maneira *determinada*. Na constituição dessa determinação está o mercado e o trabalho, a universalidade do espírito em relação negativa a si mesmo, ou seja, do espírito que, mantendo-se como unidade, se diferencia de si por meio de seu agir. O produzir do universal objetivo não é só passagem a uma determinada forma de religião, antes em sua objetivação está colocado todo o desenvolvimento social e das assim chamadas *forças produtivas*. É o geral do espírito que se desenvolve e objetiva o universal.

Ao invés de tribos nômades com suas cabanas de folhas, surge a existência perene das pirâmides e templos; o caráter instável das chefias e dos clãs sendo substituído pela perenidade perversa de um sistema hierárquico de relações. A pura visão de algo tão imponente como uma pirâmide já indica traços do espírito a quem as vê, o desenvolver e utilizar de objetos diferenciados geram novas subjetividades, etc. Tudo que não existia na natureza e que o humano criou com sua magia, esse efeito do entendimento que divide e utiliza as propriedades das coisas umas contra as outras, é a *objetificação como realidade de uma universalidade que antes existia apenas como interior, como intenção e como pensamento*. Esse poder criador do novo, do espiritual que molda a matéria e produz para si o mundo objetivo, é essa riqueza que Hegel diz ser a fonte de toda a riqueza substancial do espírito, o “jorrar para fora de si”. O universal é colocado assim: o humano idealiza algo e por meio do agir o realiza, traz ao mundo aquilo que antes não havia, para isso manipulando o que já estava dado. Tendo chegado ao nível de produção que implica um mercado suficientemente desenvolvido e uma formação política correspondente, torna-se possível a cunhagem da moeda. E então, como Mauss vê então a diferença entre a moeda dádiva e a moeda cunhada?

Em todas as sociedades que precederam aquelas em que se cunhou o ouro, o bronze e a prata, houve outras coisas, pedras, conchas e metais preciosos em particular, que foram empregues e que serviram de meio de troca e de pagamento; num bom número daquelas que nos rodeiam ainda, esse mesmo sistema funciona de facto, e é aquele que descrevemos. É verdade que essas coisas preciosas diferem daquilo que estamos habituados a conceber como instrumentos liberatórios. Primeiro, além da sua natureza económica, do seu valor, eles têm antes uma natureza mágica e são sobretudo talismãs: *life givers*, como dizia Rivers e como dizem Perry e Jackson. Além disso, têm realmente uma circulação muito geral no interior de uma sociedade e mesmo entre sociedades; mas permanecem ainda ligados a pessoas ou a clãs (as primeiras moedas romanas eram cunhadas pelas *gentes*), à individualidade dos seus antigos proprietários, e a contratos passados entre seres morais. O

seu valor é ainda subjectivo e pessoal. por exemplo, as moedas de conchas enfiadas, na Melanésia, são ainda medidas à medida do doador.⁹⁴²

O seu valor dádiva ainda é subjetivo e pessoal, depende da figura do doador, totalmente diferente do valor mercantil nesse aspecto, marcado pela impessoalidade objetiva. Mauss não a defende, claramente, como idêntica à nossa moeda, mas como moeda que não é medida de valor estável, marcada pelo selo da permanência. Algum tipo de medida, no entanto, elas têm:

Vemos outros exemplos importantes destas instituições. É ainda verdade que esses valores são instáveis, e que elas não possuem esse carácter de amostra numa certa medida: por exemplo, o seu preço cresce e decresce com a quantidade e a grandeza das transacções em que foram utilizadas. Malinowski compara muito amavelmente os *vaygu'a* dos Trobriand que adquirem prestígio no decurso das suas viagens, com as joias da coroa. Do mesmo modo, os cobs brasonados do Noroeste americano e as esteiras de Samoa aumentam de valor a cada *potlatch*, a cada troca.

O valor dádiva que cresce está ligado à circulação das coisas, enquanto no capital, mesmo em suas formas antidiluvianas do comércio, a autoexpansão está ligada à circulação que o valor tem valorizando-se por meio da continua troca de forma⁹⁴³. Não há indentidade de função, mas em ambos os casos há uma curiosa ampliação do valor por meio desse movimento, e essa ampliação de valor diz respeito a alguma forma de prestígio social. Mauss passa então a enumeração, após as diferenças, das identidades entre os dois tipos de ‘moeda’:

Mas por outro lado, sob dois pontos de vista, essas coisas preciosas têm as mesmas funções que a moeda das nossas sociedades e, conseqüentemente, podem ser classificadas pelo menos no mesmo género. Têm um poder de compra e esse poder é calculado. A tal “cobre” americano é devido um pagamento de tantas mantas, a tal *vaygu'a* correspondem tantos e tantos cestos de inhames. A ideia de número está lá, mesmo quando esse número é fixado de outro modo que não pela autoridade de Estado e varia na sucessão dos *kula* e dos *potlach*. Além disso, esse poder de compra é verdadeiramente

⁹⁴² MAUSS, 2011, p. 124-125.

⁹⁴³ “Na circulação D-M-D, ao contrário, mercadoria e dinheiro funcionam apenas como modos diversos de existência do próprio valor: o dinheiro como seu modo de existência universal, a mercadoria como seu modo de existência particular, por assim dizer, disfarçado¹¹. O valor passa constantemente de uma forma a outra, sem se perder nesse movimento, e, com isso, transforma-se no sujeito automático do processo. Ora, se tomarmos as formas particulares de manifestação que o valor que se autovaloriza assume sucessivamente no decorrer de sua vida, chegaremos a estas duas proposições: capital é dinheiro, capital é mercadoria¹². Na verdade, porém, o valor se torna, aqui, o sujeito de um processo em que ele, por debaixo de sua constante variação de forma, aparecendo ora como dinheiro, ora como mercadoria, altera sua própria grandeza e, como mais-valor, repele [abstösst] a si mesmo como valor originário valoriza a si mesmo. Pois o movimento em que ele adiciona mais-valor é seu próprio movimento; sua valorização é, portanto, autovalorização. Por ser valor, ele recebeu a qualidade oculta de adicionar valor. Ele pare filhotes, ou pelo menos põe ovos de ouro”. MARX, 2013, p. 297.

liberatório. Mesmo que apenas seja reconhecido entre determinados indivíduos, clãs e tribos e somente entre associados, não é menos público, oficial, fixo. Brudo, amigo de Malinowski e como ele residente durante muito tempo nas Trobriand, pagava aos seus pescadores de pérolas como *vaygu'a* assim como com moeda europeia ou mercadoria de curso fixo. A passagem de um sistema a outro fez-se sem agitação, era portanto possível. – Armstrong, a propósito das moedas da ilha Rossel, vizinha das Trobriand, dá indicações muito claras e persiste, se erro há, no mesmo erro que nós. “A unique monetary system”, *Economic Journal*, 1924 (comunicação em provas)⁹⁴⁴.

A ideia de número, afirma Mauss, está lá. Os objetos próprios da troca dádiva aumentam seu valor com o tempo e a comparabilidade implica algo de quantitativo nisso. Como vimos antes, no entanto, esse valor ainda é subjetivo e não universal, e também não é estipulado de maneira determinada. Já vimos como Hegel analisou o interior simples da vida, tomado em sua pureza universal, sob a forma do número. Ao analisarmos com Jakobson, no capítulo anterior, também o caráter decomponível, passível de descrição quântica da língua, já mostrou que o surgimento da fala implica em sua estrutura (no *em-si* da língua) algum tipo de matematização, no sentido que o uno de uma fala decompõe-se nos múltiplos, seus termos diferenciáveis componentes, como as frases, palavras e sílabas. Ali vimos como a finitude destes termos são o meio de se atingir, por seu encadeamento, a infinitude de significações possíveis de serem expressas. Há ao menos a possibilidade de um crescimento do sentido com o acréscimo numérico dos termos, a cada ampliação da cadeia da fala. Vimos também que Saussure afirmou que o sistema de valores operante no fenômeno linguístico funciona como uma “álgebra em que só há termos complexos”, onde os termos ganham seu *significado determinado* apenas quando estão colocados uns em função dos outros. Não há de se espantar, assim, que já haja algo de numérico, de quantitativo, no pensamento selvagem e nem que esse quantitativo, ainda muito indeterminado, apareça primeiro como essa tendência ao aumento da importância relativa, ou seja, como aumento da *presença espiritual*, do *sentido* dado a um objeto conforme ele seja trocado mais vezes. O universal já foi formalmente objetivado nas relações, ele existe por meio delas, mas não como seu a priori. Isso é, essa determinação pelo aumento quantitativo, é colocada não como medida anterior de cada uma das relações, mas apenas como seu *resultado*, ainda não completamente definido ou estipulável. O essencial é um aumento da importância, o que traz a ideia de uma progressão, mas não sua determinação quantitativa exata. A matemática não está desenvolvida em uma base lógica e consequente, que permita

⁹⁴⁴ MAUSS, 2011, p.124-125.

operar abstrações como teoremas, e nem mesmo contar indefinidamente por meio de um sistema sucessório que já prevê de antemão a ordem dos números até o infinito, como fazemos.

Continuando a análise da diferença das formas de moeda, vemos agora no que consiste a diferença de concepções de Malinowski e de Mauss nesse âmbito. O primeiro considera que só se pode utilizar esse nome para aquilo que tem *função* de medida de valor, isso é, de dinheiro⁹⁴⁵. O segundo, pelo contrário, analisa a *função* que ambas as coisas tem nas diferentes sociedades e conclui por uma homologia, mesmo que a ‘moeda’ primitiva não tenha ainda desenvolvido o caráter de servir como medida estável de valor. Há aí uma diferença de concepção do que seja *função*; enquanto Mauss a concebe algebricamente como fazia Saussure, Malinowski rebaixa o conceito mais abstrato de função à noção, enquadrada empiricamente, de “para que serve”, projetando algo do utilitarismo europeu em sua análise, o que lhe valeu essa crítica da pena de Lévi-Strauss⁹⁴⁶. Quando na citação acima Mauss diz que “a passagem de um sistema

⁹⁴⁵ “Um outro aspecto de grande importância e que talvez revele melhor o caráter incomum do *Kula* é a atitude mental dos nativos com relação aos símbolos de riqueza. Estes objetos não são usados nem considerados como dinheiro ou moeda e se assemelham muito pouco com estes instrumentos econômicos, se é que existe qualquer semelhança a não ser no fato de que tanto o dinheiro como o *vaygu’a* representam riqueza condensada. O *vaygu’a* nunca é usado como meio de troca ou medida de valor, que são as duas funções mais importantes do dinheiro ou moeda. Cada peça do *vaygu’a* do tipo *kula* tem um objetivo principal durante toda sua existência – ser possuída e trocada; tem uma função principal e serve a um propósito principal – circula ao longo do anel do *Kula*, ser possuída e exibida de uma certa maneira, da qual falaremos em seguida. E a troca que cada peça de *vaygu’a* constantemente sofre é a de um tipo muito especial; limitada na direção geográfica na qual pode ocorrer, estreitamente circunscrita no círculo social de homens entre os quais deve ser efetuada, está submetida a toda sorte de regulamentos e regras rigorosos; não pode ser descrita como escambo nem como simples doação e recebimento de presentes, e não se trata também de um simples jogo de troca. de fato é *Kula*, uma troca de um tipo inteiramente novo. E é justamente através desta troca, justamente por estar constantemente ao alcance e por ser objeto de desejo competitivo, por ser a maneira de suscitar inveja e conferir distinção social e renome que estes objetos atingem seu alto valor. Na verdade, eles constituem um dos interesses centrais na vida nativa, e são um dos itens principais no inventário de sua cultura. Portanto, um dos aspectos mais importantes e incomuns do *Kula* é a existência do *vaygu’a kula*, os objetos sempre trocáveis e de circulação incessante, que devem seu valor e seu caráter a esta própria circulação”. MALINOWSKI, 1978, p. 366.

⁹⁴⁶ “Mas não lhe teria decerto dado a forma regressiva que haveria de receber Malinowski, para quem a noção de função, concebida por Mauss a exemplo da álgebra, isto é, implicando que os valores sociais são conhecíveis em função uns dos outros, se transforma no sentido de um empirismo ingênuo, para já não designar senão o serviço prático prestado à sociedade pelos seus costumes e pelas suas instituições. Onde Mauss concebia uma relação constante entre fenômenos, onde se encontra a sua explicação, Malinowski pergunta apenas para que é que eles servem, para lhes encontrar uma justificação. Esta forma de pôr o problema anula todos os progressos anteriores, uma vez que reintroduz um aparelho de postulação sem valor científico”. STRAUSS, 2011, p. 32.

[troca dádiva] a outro [troca mercantil] fez-se sem agitação, era portanto possível” ele parece atingir o cerne do problema, colocando uma semelhança inexorável entre os sistemas, uma verdadeira identidade de função chancelada como tal *não pelo olhar ocidental, mas pelos próprios nativos*, evidência que nos parece muito difícil de refutar. Outros estudos, como de Benveniste sobre *Don e Troca no Vocabulário Indo-Europeu*, parecem dar conta da relação etimológica entre a troca dádiva, o contrato e a ideia de função pública, *múnus*⁹⁴⁷, o que implicaria essa espécie de continuidade entre sistemas descontínuos. Tal continuidade na descontinuidade é que dá o embasamento para a concepção geral de Mauss em relação ao problema do surgimento da moeda, mesmo daquela que ainda não é dinheiro:

Em nossa opinião, a humanidade andou durante muito tempo às apalpadelas. Inicialmente, primeira fase, achou que determinadas coisas, quase todas mágicas e preciosas, não eram destruídas pelo uso e dotou-as de poder de compra; (...) Na segunda fase, depois de conseguir fazer circular essas coisas, na tribo e fora dela, longe, a humanidade achou que esses instrumentos de troca podiam servir de meio de numeração e de circulação das riquezas. Isto constitui o estágio que estamos a descrever. E é a partir deste estágio que, numa época bastante antiga, nas sociedades semíticas, mas talvez não muito antiga noutro lugar, inventou-se sem dúvida – terceira fase – o meio de fazer delas instrumentos permanentes de medida de valor, até mesmo de medida universal, senão racional – à espera de melhor. Houve, pois, em nossa opinião, uma forma de moeda que precedeu as nossas. Sem contar aquelas que consistem em objectos de uso, por exemplo, ainda, na

⁹⁴⁷ Como diz o linguista sírio: “Poder-se-ia retrair, com a ajuda e ao redor de *munus*, toda uma fenomenologia indoeuropéia da "troca", cujos fragmentos sobrevivem nas numerosas formas derivadas da raiz **mei-*. Seria preciso, em particular, estudar a noção, indo-irânica de *mitra*, o contrato e o deus do contrato, um termo cuja significação autêntica ultrapassa amplamente a do "contrato", sendo o equivalente no mundo humano do que o *rta* é no mundo cósmico, isto é, o princípio da reciprocidade total que fundamenta em direitos e em obrigações a sociedade dos homens, a tal ponto que uma mesma expressão (sânscri. *druhav. drug-*) indica aquele que viola o *mitra* e infringe o *rta*. Essa representação profunda e rica toma no latino *munus* uma acepção particular. No emprego dos escritores, *munus* quer dizer "função, ofício", ou "obrigação", ou "tarefa", ou "favor" ou enfim "representação pública, de gladiadores", acepções que pertencem todas ao domínio social. A formação de *munus* é característica a esse respeito: comporta esse sufixo **-nes-* que, segundo uma justa observação de Meillet, se prende a designações de caráter jurídico ou social (cf. *pignus, fenus, fimus, facinus* [= “penhor, rendimento, funeral, ação - boa ou má”]). A unidade dos sentidos de *munus* encontra-se na noção do dever retribuído, de serviço efetuado, e mesmo esta se reduz ao que Festo define como um "donum quod officii causa datur [= dom que se dá por causa de um trabalho]". Aceitando-se um *munus*, contrai-se uma obrigação de pagá-lo a título público por uma distribuição de favores ou de privilégios ou pelo oferecimento de jogos, etc. A palavra encerra o duplo valor de carga conferida como uma distinção e de danções impostas em retribuição. Aí o fundamento da "comunidade" uma vez que *communis* significa literalmente "que toma parte nos *munia* ou *munera*"; cada membro do grupo é obrigado a devolver na mesma medida em que recebe. Cargos e privilégios são as duas faces da mesma moeda, e essa alternância constitui a comunidade”. BENVENISTE, 1978, p. 356.

África e na Ásia, as placas e lingotes de cobre, de ferro, etc., e sem contar nas nossas sociedades antigas e nas sociedades africanas actuais, o gado⁹⁴⁸.

Mauss consideraria, então, haver três fases definidas do desenvolvimento do conceito de moeda. Uma inicial, anterior ao que ele analisa em sua obra, outra correspondente a esse nível analisado e uma terceira, onde começa a fase mercantil. A primeira fase, a que Mauss chama de “prestações totais”, não foi objeto de análise em sua obra. Essa se foca no segundo momento, especialmente no *Potlach*⁹⁴⁹, cujo nome Mauss propõe reservar “para este gênero de instituição, que se poderia, com menos perigo e mais precisão, mas também mais longamente, chamar: prestações totais de tipo agonístico”⁹⁵⁰. Agonístico porque o aspecto essencial na troca de presentes é a disputa entre as tribos ou frações das tribos para mostrar quem é mais ‘generoso’ e assim obter mais prestígio social, maior mana, ou, nas palavras de Mauss:

o que é notável nestas tribos é o princípio da rivalidade e do antagonismo que domina todas essas práticas. Vai-se até à batalha, até o assassinio dos chefes e nobres que assim se enfrentam. Vai-se, por outro lado, até à destruição puramente sumptuária das riquezas acumuladas, para eclipsar o chefe rival e, ao mesmo tempo, associado (geralmente avô, sogro ou genro). Há prestação total, no sentido em que é realmente todo o clã que contrata por todos, para tudo o que ele possui e para tudo o que ele faz, por intermédio do seu chefe. Mas esta prestação reveste, da parte do chefe, um comportamento agonístico muito marcado. Ela é essencialmente usurária e sumptuária, e assiste-se, antes de mais, a uma luta dos nobres para assegurarem entre si uma hierarquia de que posteriormente aproveitará ao seu clã⁹⁵¹.

Esta rivalidade estrutural que caracteriza o *Potlach*, antes identificada como sendo pertencente apenas a algumas tribos determinadas⁹⁵², é alçada pela análise de Mauss a uma verdadeira tendência geral da evolução das trocas dádiva, da qual se vê, em diversos grupos de diferentes continentes, a forma mais ou menos acabada:

Deste modo, em quatro grupos importantes de populações, encontramos: primeiro, em dois ou três grupos, o *potlatch*; depois, a razão principal e a forma normal do próprio *potlatch*; e mais ainda, para além deste, e em todos estes grupos, a forma arcaica da troca: a das dádivas apresentadas e retribuídas. Além disso, identificámos a circulação das coisas nessas

⁹⁴⁸ MAUSS, 2011, p. 124-125.

⁹⁴⁹ “Os Tlingit e os Haïda, duas tribos do Noroeste americano, exprimem fortemente a natureza destas práticas dizendo que “as duas irmandades se respeitam uma à outra”. Mas nestas duas últimas tribos do Noroeste americano e em toda esta região, aparece uma forma, típica sem dúvida, mas evoluída e relativamente rara, dessas prestações totais. Propusemos chamar-lhe potlatch, como fazem aliás os autores americanos ao servirem-se do nome chinook que se tomou parte da linguagem corrente dos brancos e dos índios de Vancôver ou Alasca. “Potlach” quer dizer essencialmente “alimentar”, “consumir”. Ibid., p.58.

⁹⁵⁰ Ibid., p.58.

⁹⁵¹ Ibid., p. 59-60.

⁹⁵² Ibid., p. 59.

sociedades com a circulação dos direitos e das pessoas. Poderíamos em rigor parar aqui. O número, a extensão, a importância destes factos autorizam-nos plenamente a conceber um regime que deve ter sido o de uma enorme parte da humanidade durante uma fase e não apenas nos povos que acabamos de descrever. Permitem-nos conceber que *este princípio da troca-dáviva deve ter sido o das sociedades que ultrapassaram a fase da “prestação total”* (de clã a clã, e de família a família) e que no entanto ainda não chegaram ao contrato individual puro, ao mercado onde corre o dinheiro, à venda propriamente dita e sobretudo à *noção do preço calculado em moeda pesada e titulada*⁹⁵³.

Se mesmo a moeda concebida para aquém da função de medida de valor é algo não tão histórico, mas dado praticamente universal da existência humana⁹⁵⁴, ao contrário da escassez que caracteriza o sistema mercantil, temos aqui mais um elemento que possibilita ver como Hegel pode ter antecipado a forma geral da sociabilidade humana nesse estágio. É que agora não se enfoca, a partir do universal, apenas a ruptura entre os modos, mas também sua continuidade, pois já existia o universal, ele já estava objetivado, mas só de maneira formal. A função geral da moeda já existia, mas não seu caráter de medida exata, de determinação, que chamei no capítulo anterior ao vermos o ‘estruturalismo’ se iniciando com a análise do valor linguístico, de uma *condensação do sentido*. Que é justamente essa objetivação concreta do universal em oposição à sua objetivação formal, uma transformação lógica que se pode entender de muitas formas diferentes e corresponde, por um lado, à substituição da multiplicidade dos totens pelo Estado e, de outro lado, ao surgimento do dinheiro que se coloca como um universal frente a cada ato singular de troca. Poderia multiplicar os exemplos desse processo, como de fato farei no próximo ponto, mas ele todo mesmo se trata, como Hegel apreendeu, de um processo lógico geral no qual estes elementos parciais, como a troca

⁹⁵³ Ibid., p.121.

⁹⁵⁴ Como também afirma Malinowski, se abstrairmos também da função ‘meio de troca’: “Assim também com o Kula: se representa um fato novo, porém, não anômalo, se representa verdadeiramente um tipo fundamental de atividade humana e da atitude mental do homem, podemos esperar encontrar fenômenos associados e afins em várias outras províncias etnográficas. E podemos estar à espreita de transações econômicas que exprimem uma atitude reverente, quase de veneração, com relação aos bens valiosos trocados ou manipulados, implicando um novo tipo de propriedade, temporária, intermitente e cumulativa; envolvendo um vasto e complexo mecanismo social e sistemas de empreendimentos econômicos por meio dos quais é realizado. Esse é o tipo de kula de atividades semi-econômicas, semicerimoniais. Seria inútil, sem dúvida, esperar que réplicas exatas dessa instituição fossem encontradas em qualquer outro lugar com os mesmos detalhes, tais como a rota circular na qual se movem os bens, a direção fixa que cada classe de objeto tem de seguir, e a existência de presentes de solicitação e intermediários. Todas essas particularidades são importantes e interessantes, mas estão ligadas provavelmente de um modo ou de outro com as condições locais especiais do Kula. O que podemos esperar encontrar em outras partes do mundo são as idéias fundamentais do Kula, seus arranjos sociais em sua linha geral, e o pesquisador de campo deve procurar encontrá-los”. MALINOWSKI, 1978, p. 368.

dádiva, acabam por recair. A passagem da troca dádiva para troca mercantil, a *condensação do sentido* que está aí, traz em seu bojo o surgimento de algo que funciona socialmente como *negação determinada*, uma fixação nítida do valor como quantidade determinada, que agora deve se reproduzir de uma maneira também determinada, passando por dentro da produção e assim alterando a totalidade da relação entre humano e natureza, gerando o desenvolvimento das forças produtivas. Não recaí, como na troca dádiva, sempre no mesmo nível de manutenção das relações sociais em seu jogo de poder, quase como que num *mau infinito* que não transforma ou transforma apenas muito lentamente, as bases da sociedade. Antes impele, como *negação determinada*, à história, na qual a sociedade se universaliza e os desenvolvimentos técnicos de um lugar são rapidamente secularizados e colocados como base da produção universal. A objetivação do universal, quando não é mais meramente formal, liga a multiplicidade sensível ao Um. Enquanto puramente formal, o universal já está presente, mas ainda ligado a cada sensível, perdido assim na diversidade que *não* se hierarquiza, não coloca suas diferentes partes numa forma vinculante de relação e faz surgir um uno concreto. Aqui não faço nenhuma análise moral, se essa transformação foi boa ou ruim para os indivíduos participantes ou qualquer consideração do tipo, pois a transformação *já* ocorreu, e agora o importante é penetrar em sua razão de ser, na lógica que ela assim desenvolve. Cremos que o exposto é largamente suficiente para afastar as costumeiras críticas descompromissadas à Hegel, baseadas na maioria das vezes em preconceitos e leituras superficiais, que pinçam aspectos do sistema sem compreender sua profunda relação. É o caso, por exemplo, de críticas *en passant* que lhe endereça Achille Mbembe, em seu recente e influente livro *Crítica da Razão Negra*, como a que aparece sem aviso ao tratar do negro como forma da alteridade social:

Figura excedente em relação a qualquer figura e, portanto, fundamentalmente infigurável, o negro em particular era o exemplo consumado desse ser-outro, vigorosamente forjado pelo vazio e cujo negativo havia penetrado todos os momentos da existência - a morte do dia, a destruição e o perigo, a inominável noite do mundo. Hegel dizia a propósito de tais figuras que eram estátuas sem linguagem nem consciência de si; entes humanos incapazes de se despir de uma vez por todas da figura animal com a qual se confundiam. No fundo, era da sua natureza abrigar o que já estava morto. Essas figuras eram a marca dos povos "isolados e insociáveis, que em seu ódio se combatem até a morte", se trucidam e se destroem como animais - uma espécie de humanidade de vida inconstante e que, confundindo devir-humano e devir-animal, tem de si mesma uma consciência, afinal, "sem universalidade"⁹⁵⁵.

⁹⁵⁵ MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Paris: N-1 Edições, 2018, p. 30.

Tal tipo de crítica sem maiores considerações sobre o que Hegel disse, é facilmente encontrada, mas elas se devem mais à dificuldade de se entender a complexa teoria do filósofo do que ao suposto preconceito ou datação do pensamento dele. Já vimos que Hegel considerava a escolha de um animal e um vegetal um princípio mais lógico, algo mais alto até que o sol, por conter a vida. Vimos também que Hegel fala do desenvolvimento da linguagem como “trabalho intelectual” dos primeiros povos, e que na linguagem está dado *imediatamente* o universal. A leitura de Mbembe parece assim apressada em sua consideração da falta de universalidade dos selvagens como absoluta (que ele quer erroneamente atribuir ao negro, mas que não se direciona a esses, mas aos selvagens), e que, como vimos, corresponde a algo diferente, à falta de uma universalidade concreta exterior, ao mundo simbólico e material que ainda não foi erigido a partir de um universal central. Quando vemos o argumento de Pierre Clastres em seu *A Sociedade Contra o Estado*, a teorização muito anterior de Hegel que foi criticada por Mbembe passa a poder ser vista sobre outro prisma, mais amplo e determinado:

é bastante provável que uma condição fundamental da existência da sociedade primitiva consista numa fraqueza relativa de seu porte demográfico. As coisas só podem funcionar segundo o modelo primitivo se a população é pouco numerosa. Ou, em outros termos, para que uma sociedade seja primitiva, é necessário que ela seja pequena em número. E, de fato, o que se constata no mundo dos selvagens é um extraordinário esfacelamento das "nações", tribos, sociedades em grupos locais que tratam cuidadosamente de conservar sua autonomia no seio do conjunto do qual fazem parte, com o risco de concluir alianças provisórias com seus vizinhos "compatriotas", se as circunstâncias — guerreiras em particular — o exigem. Essa atomização do universo tribal é certamente um meio eficaz de impedir a constituição de conjuntos sócio-políticos que integram os grupos locais, e, mais além um meio de proibir a emergência do Estado que, em sua essência, é unificador⁹⁵⁶.

Clastres, que além de estudioso manteve contato em campo com tribos na América do Sul, torna muito menos controverso e claro o profundo sentido que Hegel expressou na *Fenomenologia* ao dizer:

A consciência-de-si efetiva desse espírito disperso é uma multidão de espíritos-de-povos, isolados e insociáveis, que em seu ódio se combatem até à morte e se tornam conscientes de figuras animais determinadas como de sua essência, porque não são outra coisa que espíritos animais, vidas animais que se isolam conscientes delas sem universalidade⁹⁵⁷.

⁹⁵⁶ CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*: pesquisas de antropologia política. Tradução: Theo Santiago. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978, p. 148.

⁹⁵⁷ HEGEL, 2011a, §689. (Werke, 3, p. 507-508)

O “esfacelamento das ‘nações’, tribos, sociedades em grupos locais” não é justamente a dispersão em “uma multidão de espíritos-de-povos”? O sistema totêmico não mostra justamente que os selvagens de fato “se tornam conscientes de figuras animais determinadas como de sua essência”? Quando Hegel trata das sociedades mercantis, ele já não fala de um “Reino Animal do Espírito” como função da atomização provocada nessas formas sociais mais “universais”? Por outro lado, o animal já não é um princípio elevado, cujo reconhecimento como tal na realidade diferencia, como vimos nessa tese com a vida, a filosofia de Hegel das demais filosofias modernas? Quando ele diz, enfim que “porque não são outra coisa que espíritos animais, vidas animais que se isolam conscientes delas sem universalidade” ele já não está os chamando de ‘espírito’, que se opõe diretamente à vida não espiritual dos animais? O problema para Hegel aqui não é moral, fundado em seu preconceito, mas de uma análise que tem total sentido em seu sistema, e que indica essa dispersão no particular, essa falta de universalidade dos povos anteriores ao Estado. Restaria, para falar do ‘preconceito’ hegeliano, o “ódio” e o “combate até a morte”, mas aos que querem apontar isso, pode-se indicar a leitura da clássica obra de Florestan Fernandes *A Função Social da Guerra na sociedade Tupinambá*, onde a relação da guerra e a tomada da consciência de si como espírito animal aparece, em passagens como:

Até agora, desta explanação resultam duas inferências positivas: 1) os tupinambá aplicavam os conhecimentos desenvolvidos no decorrer da competição com outras espécies animais; no plano biótico, às relações com os representantes da mesma espécie; 2) a situação de luta tendia para uma definição cultural do antagonista penetrada de representações e de valores mágicos, quebrando assim de certo modo a distinção entre “seres humanos” e “animais”. Por isso, como consequência das formas de adaptação ao meio natural circundante (compreendendo este inclusive os organismos vivos, da mesma espécie ou não, empenhados em relações competitivas), é inegável que a guerra representava, para aqueles aborígenes, uma extensão da “luta pela vida” no plano estritamente biológico. Apesar de todo o equipamento cultural, os guerreiros defrontavam-se, nos combates singulares ou coletivos, com a mentalidade do caçador que persegue uma presa; isto é, empregando o conceito utilizado por alguns etnólogos, a modalidade de contacto guerreiro envolvia um “plano animal”.⁹⁵⁸

Vemos assim quanta falta de razão – e nesse sentido quanto preconceito – acomete aqueles que, sem maiores considerações, se dispõem a atacar o texto hegeliano sem se esforçar para compreender seu sentido complexo e determinado. Retornando ao texto de Clastres, vê-se que a razão para a sobrevivência de sociedades que Hegel

⁹⁵⁸ FERNANDES, Florestan. *A Função Social Da Guerra Na Sociedade Tupinambá*. Prefácio: Roque de Barros Laraia. 3ª edição. São Paulo : Globo, 2006, p. 47.

chamou de “sem história” não está no mero acaso, mas muitas vezes constitui uma verdadeira *decisão política* daqueles povos de não constituir um governo central, de garantir que “nada de substancial a afete através do tempo”:

A propriedade essencial (quer dizer, que toca a essência) da sociedade primitiva é exercer um poder absoluto e complexo sobre tudo que a compõe, é interditar a autonomia de qualquer um dos subconjuntos que a constituem, é manter todos os movimentos internos, conscientes e inconscientes, que alimentam a vida social, nos limites e na direção desejados pela sociedade. A tribo manifesta entre outras (e pela violência se for necessário) sua vontade de preservar essa ordem primitiva, interditando a emergência de um poder político individual, central e separado. Sociedade à qual nada escapa, que nada deixa sair de si mesma, pois todas as saídas estão fechadas. Sociedade que, por conseguinte, deveria eternamente se reproduzir sem que nada de substancial a afete através do tempo⁹⁵⁹.

O sistema de troca dádiva na forma de *Potlach*, parece ser uma das formas de garantir que o Universal não se fixe numa chefia determinada, mas que flutue entre diferentes chefias no tempo, impedindo sua consolidação. Quando Mauss fala da ausência de *Potlach* entre os polinésios, ele diz algo que vai justamente nesse sentido:

há uma razão para ter desaparecido de uma parte desta região. É que os clãs estão definitivamente hierarquizados em quase todas as ilhas e mesmo concentrados em torno de uma monarquia; falta, pois, uma das principais condições de *potlatch*, a instabilidade de uma hierarquia que a rivalidade dos chefes tem precisamente por objectivo fixar por instantes. Do mesmo modo, se encontramos mais características (talvez de segunda formação) entre os Maoris, do que em qualquer outra ilha, é precisamente porque a chefatura se reconstituiu aí e porque os clãs isolados aí se tornaram rivais⁹⁶⁰.

Nas sociedades ‘selvagens’, como o universal não se concretizou numa figura única, ele é como que ‘flutuante’ - ou meramente formal - e precisa ser continuamente redeterminado, é essa função ligada ao *mana* que a troca dádiva vem preencher, dizer quem naquele momento ocupa qual posição na sociedade. Aqui se divisa com um pouco mais de clareza a relação que viemos estabelecendo entre o agir das primeiras sociedades com a forma da linguagem e do entendimento, do *sentido* que forma essa ‘cola’ como vimos no conceito de *força*, de *falo*, de *mana* etc. Como muito bem comenta o Merleau Ponty, aos dizer que Mauss:

procura o princípio da troca no *Hau* e no *Mana*. Noções enigmáticas que fornecem menos uma teoria do fato social e mais uma reprodução da teoria indígena. Na realidade, designam apenas uma espécie de cimento afetivo entre a multidão de fatos que é preciso vincular. No entanto, são estes fatos inicialmente distintos para que se procure reuni-los? A síntese não é primeira? O Mana não é, precisamente, para o indivíduo, a evidência de

⁹⁵⁹ CLASTRES, 1978, p. 147-148.

⁹⁶⁰ MAUSS, 2011, p. 87, nota 79.

certas relações de equivalência entre o que ele dá, recebe e devolve, a experiência de um certo desvio de si mesmo e do equilíbrio institucional com outros, o fato primeiro de uma dupla referência da conduta a si e ao outro, a exigência de uma totalidade invisível de que ele e o outro são, aos seus olhos, elementos substituíveis? Neste caso, a troca não seria um efeito da sociedade, mas a própria sociedade em ato. O que há de luminoso no Mana decorreria da essência do simbolismo e tornar-se-ia acessível para nós através dos paradoxos da palavra e da relação com o outro - análogo ao "fonema zero" de que falam os linguistas que, em si mesmo desprovido de valor assinalável, opõe-se à ausência de fonemas, ou ainda, ao "significante flutuante", que nada articula e, no entanto, abre um campo de significação possível.⁹⁶¹

g) Lévi-Strauss e a aproximação antropológica ao pensamento hegeliano

Vimos no penúltimo ponto que Durkheim considera a lógica algo social, bem como que o 'princípio totêmico' seria a forma mais simples não apenas de religião, mas de sociabilidade em geral, como ele afirma:

aquilo que é verdade para o *mana* assim como para o *orenda* ou o *wakan* pode ser dito igualmente do princípio totêmico. É através dele que se mantém a vida das pessoas do clã, dos animais ou das plantas da espécie totêmica, também de todas as coisas que estão submetidas ao totem e que participam da sua natureza⁹⁶².

O princípio totêmico é assim alçado a verdadeiro *princípio* no sentido lógico, o início que lastrearia a análise e na realidade a própria lógica, que para Durkheim nasce com o social. Lévi-Strauss, em seu *O Pensamento Selvagem* – publicado meio século após a obra de Durkheim, e que seria a continuação acabada de sua obra anterior, *O Totemismo Hoje*, no qual justamente investiga a noção de totem – defende uma forma de se interpretar as crenças totêmicas crítica da de Durkheim:

Como já sugerimos, as noções e crenças de tipo "totêmico" merecem atenção sobretudo porque constituem para as sociedades que as elaboraram ou adotaram códigos que permitem, sob a forma de sistemas conceituais, assegurar a convertibilidade das mensagens referentes a cada nível, sejam eles tão distantes uns dos outros quanto os que dizem respeito, parece que

⁹⁶¹ MERLEAU PONTY, Maurice. *De Mauss a Claude Lévi-Strauss*. In: Textos selecionados (Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 195.

⁹⁶² DURKHEIM, 2008, p.258.

exclusivamente, à cultura ou à sociedade, ou seja, relações que os homens mantêm entre si ou manifestações de ordem técnica e econômica que se poderiam crer referentes mais às relações do homem com a natureza. Essa mediação entre natureza e cultura, que é uma das funções distintivas do operador totêmico, permite compreender o que pode haver de verdadeiro mas também de parcial e mutilado nas interpretações de Durkheim e Malinowski, que tentaram alojar o totemismo dentro de um único dos seus dois domínios, quando ele é sobretudo um meio (ou uma esperança) de transcender sua oposição”⁹⁶³.

O sistema totêmico é assim, para Lévi-Strauss, forma da mediação entre natureza e cultura, o que na realidade já estava implícito em Durkheim quando esse afirma que era esse sistema que permitia integrar a sociedade e natureza num mesmo todo. O mesmo poderia ser dito sobre serem “sistemas conceituais” que permitem a “convertibilidade das mensagens”, como vimos na necessidade de se enquadrar as diferentes coisas que chegam ao conhecimento do selvagem dentro desse sistema, como colocar determinada montanha como pertencente a um determinado totem, por alguma relação que se estabeleça entre eles. Ainda que Durkheim privilegie o totem como lógica social, ele não desconhece sua função mediadora face ao natural. O aspecto que de fato diferencia a teoria dos dois pensadores, nesse sentido, é que Strauss, em oposição à Durkheim, não toma o totem como princípio e nem como forma necessária⁹⁶⁴, mas como espécie da forma exterior de manifestação, podendo esta ser totêmica ou não, que reveste *a verdadeira necessidade social*, a de que haja a classificação:

as lógicas prático-teóricas que regem a vida e o pensamento das sociedades chamadas primitivas são movidas pela exigência de cortes diferenciais. Essa

⁹⁶³ LÉVI-STRAUSS, 1969, p. 107.

⁹⁶⁴ “Se o sulfato de cobre é um corpo químico, apesar de nenhum de seus elementos constitutivos lhe pertencer exclusivamente, é que um conjunto de propriedades diferenciais resulta de sua combinação: forma, cor, sabor, ação sobre os outros corpos e sobre seres biológicos, todas propriedades que se encontram reunidas nele. Nada comparável poderia ser afirmado a respeito do totemismo, qualquer que fosse a maneira de defini-lo; ele não constitui um corpo do reino etnológico mas se reduz, antes, a uma dosagem imprecisa de elementos variáveis cujos limiares cada teórico escolhe arbitrariamente e cuja presença, ausência ou gradação não comportam efeitos específicos. Quando muito é possível, nos casos tradicionalmente diagnosticados como “totêmicos”, discernir uma ampliação relativa do esquema classificatório no nível das espécies, sem que a natureza e a estrutura do esquema sejam realmente mudados. Ainda assim nunca estamos seguros de que essa ampliação seja uma propriedade objetiva do esquema e não o resultado das condições particulares nas quais é feita sua observação. Os trabalhos do saudoso Maree Griaule de G. Dieterlen, de G. Calame-Griaule e de D. Zahan feitos entre os dogon e entre os bambara demonstram, ao longo de seu desenvolvimento por um período de 20 anos, como categorias “totêmicas”, primeiro isoladas para obedecer às consignas da etnologia tradicional, tiveram de ser progressivamente relacionadas pelos observadores a fatos de uma outra ordem e agora aparecem apenas como uma das perspectivas sob as quais é apreendido um sistema de várias dimensões”. Ibid., p. 185.

exigência, já manifesta nos mitos fundadores das instituições totêmicas aparece também no plano da atividade técnica, ávida de resultados marcados com o selo da permanência e da descontinuidade. Ora, tanto no plano especulativo quanto no plano prático, o que importa é a evidência dos cortes, muito mais que seu conteúdo; desde que existam, formam um sistema utilizável à maneira de uma grade que, a fim de decifrá-lo, se aplica sobre um texto cuja ininteligibilidade primeira confere a aparência de um fluxo indistinto e no qual a grade permite introduzir recortes e contrastes, ou seja, as condições formais de uma mensagem significante. O exemplo teórico discutido no capítulo anterior demonstra como um sistema qualquer de cortes diferenciais - desde que apresente caráter de sistema - permite organizar uma matéria sociológica trabalhada pela evolução histórica e demográfica que consiste, portanto, numa série teoricamente ilimitada de conteúdos diferentes. O princípio lógico é o de sempre *poder opor* termos que um empobrecimento prévio da totalidade empírica permite conceber como distintos. *Como* opor é, em relação a essa primeira exigência, uma questão importante, cuja consideração vem depois. Dito de outra forma, os sistemas de denominação e classificação comumente chamados totêmicos retiram seu valor operatório de seu caráter formal, são códigos aptos a veicular mensagens transponíveis nos termos de outros códigos e a exprimir em seu próprio sistema as mensagens recebidas pelo canal de códigos diferentes. O erro dos etnólogos clássicos foi querer reificar essa forma, ligando-a a um conteúdo determinado, enquanto ela se apresenta ao observador como um método para assimilar toda espécie de conteúdo, longe de ser uma instituição autônoma, definível por caracteres intrínsecos, o totemismo ou o que como tal se apresenta corresponde a certas modalidades arbitrariamente isoladas de um sistema formal, cuja função é garantir a convertibilidade ideal dos diferentes níveis da realidade social. Assim como Durkheim parece ter entrevisto, às vezes é numa "sócio-lógica" que reside o fundamento da sociologia.⁹⁶⁵

Strauss insiste na noção de que "toda classificação é superior ao caos"⁹⁶⁶ e assim, que o que há de fundamental por detrás do totem é a exigência, totalmente humana ou espiritual, de classificar. Isso, pois classificar é, de uma forma ou de outra, estabelecer cortes significativos, ou seja, dizer da identidade e da diferença ou ao menos da semelhança e dessemelhança. Qualquer corte significativo, ainda que irrefletido, já é assim mais significativo do que a ausência de cortes. Em outra parte do mesmo texto Strauss diz que a "explicação científica" corresponde "sempre à descoberta de uma 'ordenação'"⁹⁶⁷ e que "toda tentativa desse tipo, mesmo inspirada em princípios não científicos, pode encontrar ordenações verdadeiras" para então concluir a razão disso: "por definição, o número das estruturas é finito: a "estruturação" possuiria então uma eficácia intrínseca, quaisquer que fossem os princípios e os métodos nos quais ela se

⁹⁶⁵ Ibid., p. 92-93.

⁹⁶⁶ "Toda classificação é superior ao caos, e mesmo uma classificação no nível das propriedades sensíveis é uma etapa em direção a uma ordem racional" Ibid., p. 31.

⁹⁶⁷ Ibid., p. 28.

inspirasse”⁹⁶⁸. Os sistemas totêmicos seriam apenas uma forma de manifestação dessa exigência de cortes significativos. Em seu artigo *A Eficácia Simbólica*, Strauss, ao comparar a cura xamânica com a psicanalistas diz ainda que “o inconsciente deixa de ser o inefável refúgio das particularidades individuais, o depositário de um história única, que faz cada um de nós um ser insubstituível”⁹⁶⁹, ou seja, se mostra como a própria estrutura do inconsciente pode tomar configurações limitadas, e no final “ele se reduz a um termo pelo qual nós designamos uma função: a função simbólica, especificamente humana, sem dúvida, mas que em todos os homens, se exerce segundo as mesmas leis; que se rezua, de fato, ao conjunto dessas leis”⁹⁷⁰, para páginas depois concluir:

Acrescentemos que essas estruturas não são somente as mesmas para todos, e para todas as matérias às quais se aplica a função, mas que elas são pouco numerosas, e compreendemos porque o mundo do simbolismo é infinitamente diverso em seu conteúdo, mas sempre limitado por suas leis. Existem muitas línguas, mas muito poucas leis fonológicas, que valem para todas as línguas. Uma compilação de contos e de mitos conhecidos ocuparia uma massa imponente de volumes. Mas se podem reduzir a um pequeno número de tipos simples, se forem postas em evidência por detrás da diversidade dos personagens algumas funções elementares; e os complexos, esses mitos individuais, se reduzem também a alguns tipos simples, moldes aonde vem agarrar-se a fluida multiplicidade dos casos⁹⁷¹.

Novamente vemos, nesse texto que Strauss dedicou a Saussure, para usar termos de Hegel, o *Conceito* como potencialidade que vem antes e impele à realização conforme leis, ou, nas palavras já citadas de Saussure, aqui também “o elo que se estabelece entre as coisas preexiste (...) às próprias coisas, e serve para determiná-las”⁹⁷², como uma forma estrutural limitada de antemão. Essa forma é uma *lei*, isto é, traz implícita uma liberdade, mas que não é uma liberdade irrestrita abstratamente concebida, mas a liberdade que é justamente em conformidade com essa lei, uma forma geral na qual os casos diferenciados de dado nível recaem. O que está em jogo na visão dos antropólogos anteriores, é pelo contrário, e segundo a crítica de Strauss ao totemismo, a suposição de que haveria no sistema totêmico algum conteúdo inerente, alguma substância, e não a pura forma dos universais ou *lei* que serve de relação entre as partes diferentes. Não conseguiram examinar o sistema totêmico em sua pura

⁹⁶⁸ Ibid.

⁹⁶⁹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Eficácia simbólica* in *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, p. 219.

⁹⁷⁰ Ibid.

⁹⁷¹ Ibid., p. 220

⁹⁷² Como já citado. SAUSSURE apud BENVENISTE, 1978, p. 45.

abstração significativa, e ao invés disso buscaram nele algum conteúdo, isto é, em termos hegelianos, não conseguem se manter no nível do conceito e lidar com o saber enquanto tal, mas recaíram no nível da representação. O que resta então, para Strauss, das análises baseadas nos sistemas totêmicos?

Tudo o que se pode conceder aos adeptos do totemismo, portanto, é o papel privilegiado conferido à noção de espécie, considerada operador lógico. Mas essa descoberta é bem anterior às primeiras especulações sobre o totemismo, pois ela foi primeiro formulada por Rousseau; depois, a respeito das próprias questões tratadas na presente obra, por Comte⁹⁷³.

Tal afirmação de Strauss indica um dos fatores pelos quais Hegel conseguiu antecipar tantos aspectos das primeiras formas sociais: porque a noção de espécie está nele desenvolvida para muito além do que alcançam as demais teorias. Está em Hegel como ponto central, como *operador lógico fundamental*, base do Conceito que perpassa de ponta a ponta sua teoria. Também sua compreensão da linguagem, que ele entende como baseada no jogo significativo de identidade e diferença, aponta para a pura forma desse operador lógico independentemente de qualquer conteúdo específico. É por isso que podemos observar na crítica de Lévi-Strauss à antropologia anterior, revestidos sob a forma de problemas práticos da área, aspectos que para Hegel diziam fundamentalmente sobre a diferença entre a vida e o espírito:

não perfilhamos a tese durkheimiana da origem social do pensamento lógico. Se bem exista indubitavelmente uma relação dialética entre a estrutura social e o sistema das categorias, o segundo não é um efeito ou um resultado do primeiro: um e outro traduzem, ao preço de laboriosos ajustamentos recíprocos, certas modalidades históricas e locais das relações entre o homem e o mundo que formam seu substrato comum. Essas especificações eram indispensáveis para nos permitir assinalar, sem risco de mal-entendidos, o caráter ao mesmo tempo sociológico e relativo atinente tanto à noção de espécie quanto à de indivíduo. Considerados do ângulo biológico, homens oriundos de uma mesma raça (supondo-se que este termo tenha um sentido exato) são comparáveis às flores individuais que brotam, desenvolvem-se e fenecem na mesma árvore: são outros tantos espécimes de uma variedade ou de uma subvariedade; da mesma forma, todos os membros da espécie *Homo sapiens* são logicamente comparáveis aos membros de uma espécie animal ou vegetal qualquer. Entretanto, a vida social opera uma estranha transformação nesse sistema. pois incita cada indivíduo biológico a desenvolver uma personalidade, noção que não evoca mais o espécime dentro da variedade mas antes um tipo de variedade ou de espécie que provavelmente não existe na natureza (embora o meio tropical tenda, às vezes, a esboçá-lo) e que se poderia chamar mono-individual". Quando uma personalidade morre, o que desaparece consiste numa síntese de idéias e de comportamentos tão exclusiva e insubstituível quanto a operada por uma espécie floral a partir de corpos químicos simples usados por todas as

⁹⁷³ LÉVI-STRAUSS, 1969, p. 186.

espécies. A perda de um parente ou de uma personagem pública - homem político, escritor ou artista - quando nos atinge o faz, portanto, da mesma maneira com que sentiríamos a irreparável privação de um perfume, se a *Rosa centifolia* fenecesse. Desse ponto de vista, não seria falso dizer que certas formas de classificação arbitrariamente isoladas sob o rótulo do totemismo conhecem um uso universal: entre nós, esse totemismo apenas se humanizou. Tudo se passa como se, em nossa civilização, cada indivíduo tivesse como totem sua própria personalidade: ela é o significante do seu ser significado⁹⁷⁴.

Strauss concorda com Hegel não só enquanto diz que a estrutura social e jogo de categorias não podem ser vistos sobre o prisma separador entre causa e efeito, ou no reconhecimento da importância da noção de espécie tanto em si (na natureza) como para si (na sociedade), mas parece, na passagem acima, tangenciar a diferença hegeliana entre o silogismo da natureza e o silogismo do espírito, sem adentrar nela com a mesma profundidade. O primeiro silogismo recai uma vez para dentro de si e é o negativo vivo, dos quais o conjunto de membros formam uma espécie, que, no entanto, permanece muda como espécie, isto é, o que o indivíduo fizer em sua vida não transmite como característica para o outro. O silogismo do espírito, ao recair dentro de si uma segunda vez realmente “opera uma estranha transformação nesse sistema, pois incita cada indivíduo biológico a desenvolver uma personalidade” já que o universal agora reflui do todo para cada um⁹⁷⁵. O núcleo mesmo da substância espiritual é, como já vimos, o conceito de liberdade, e essa liberdade deve ser entendida inclusive no que ela tem de perturbador para o conhecimento especulativo, como quando Strauss diz da escolha muitas vezes arbitrária do princípio sobre o qual se começa a classificação:

A verdade é que *o princípio de uma classificação nunca se postula*, somente a pesquisa etnográfica, ou seja, a experiência, pode apreendê-lo *a posteriori*. O exemplo dos osage, sioux meridionais, é revelador, pois suas classificações têm um caráter sistemático, pelo menos na aparência. Os osage dividiam os seres e as coisas em três categorias respectivamente associadas ao céu (sol estrela, grou, corpos celestes, noite, constelação das Plêiades etc), à água (mexilhão, tartaruga, *Typha latifolia* (um junco), nevoeiro, peixes etc) e à terra firme (urso negro e branco, puma, porco-

⁹⁷⁴ Ibid., p. 239.

⁹⁷⁵ “O agir e o atarefar-se *puramente singulares* do indivíduo referem-se às necessidades que possui como ser-natural, quer dizer, como *singularidade essente*. Graças ao meio universal que sustem o indivíduo, graças à *força* de todo o povo, sucede que suas funções inferiores não sejam anuladas, mas tenham efetividade. Na substância universal, porém, o indivíduo não só tem essa *forma* da *subsistência* de seu agir em geral, mas também *seu conteúdo*. O que ele faz, é o gênio universal, o etos de todos. Esse conteúdo, enquanto se singulariza completamente, está em sua efetividade encerrada nos limites do agir de todos. Nos “povos sem história” por conta de não terem Estado e escrita, no entanto, o desenvolvimento desse universal está ainda muito pouco estabelecido, apesar de já se fazer claramente notar, no processo de “objetivação formal” do universal”. HEGEL, 2011a, §351. (Werke, 3, p. 265)

espinho, cervo, águia etc). A posição da águia seria incompreensível se não se conhecesse o caminho que percorre o pensamento osage, associando a águia ao raio, o raio ao fogo, o fogo ao carvão e o carvão à terra: é, portanto, como um dos "senhores do carvão" que a águia é um animal "terrestre", Do mesmo modo, e sem que nada possa sugerir-lo antecipadamente, o pelicano desempenha um papel simbólico em virtude da idade avançada a que chega, e o metal, devido a sua dureza. Às vezes, um animal desprovido de qualquer utilidade prática é invocado nos ritos: a tartaruga de cauda denteada em serra. Sua importância seria sempre ininteligível se não se soubesse, por outro lado, que o número 13 possui um valor místico para os osage. O sol nascente emite 13 raios, que se dividem num grupo de seis e num grupo de sete, correspondendo respectivamente ao lado esquerdo e ao lado direito, à terra e ao céu, ao verão e ao inverno. Ora, os dentes da cauda dessa espécie de tartaruga são em número de seis ou sete, conforme o caso; o peito do animal representa, então, a abóbada celeste, e a linha cinzenta que o atravessa, a via láctea. Não seria menos difícil prever a função pansimbólica atribuída ao cervo, cujo corpo é uma verdadeira *imago mundi*: seus pêlos representam a relva; suas coxas, as colinas; seus flancos, as planícies; sua espinha, as elevações; seu pescoço, os vales; sua gahlada, toda a rede hidrográfica.⁹⁷⁶

É verdade que sem a experiência não se pode dizer o princípio de uma classificação *determinada*, e que ele pode ser, ao fim, uma arbitrariedade do pensamento que a formulou de maneira contingente, mas a própria noção de Conceito que viemos desenvolvendo nessa tese coloca um parâmetro de restrição à forma como essa liberdade é concebida, ou de avaliação da qualidade do princípio classificatório que vai ao sentido que Strauss disse de que o “número das estruturas é finito”. É que podemos analisar, entre os sistemas de classificação possíveis, aqueles que mais abrangem fatores e formam um todo coerente, de um lado, com a exigência da ‘navalha de Occam’ ou simplicidade dos fatores mobilizados para a explicação, de outro. A análise do conceito como vida em sua duplicidade contraditória de corpo e alma, atende justamente à maximização de ambos os fatores e à possibilidade de desde já antecipar, pelo todo, a ‘localização’ de fatores que sequer se conhece, *mas que devem estar lá para que o restante faça sentido*. O corpo é já o significante desse significado que é a alma, já é o finito como atualização do infinito, o uno como múltiplo, a diferença na identidade. É a unidade mesma que é base da filosofia, que nos contornos lógicos já antecipa *em si* a relação, descoberta pela linguística, entre significante e significado, ou a relação, descoberta na economia, em que a mercadoria é valor de uso e valor de troca ao mesmo tempo.

Por mais que não possamos antecipar o princípio classificatório ativo em cada sociedade totêmica, podemos, em vista do nível geral de objetivação do universal, dizer

⁹⁷⁶ LÉVI-STRAUSS, 1969, p. 75.

sobre a forma geral desse princípio. A liberdade para Hegel não é algo diferente da lei, mas a liberdade que se ganha justamente ao seguir a lei, do mesmo modo que não se controla o fluxo de um rio sem seguir os ditames da lei da gravidade. Vimos que não é possível saltar para fora das palavras para dizer algo de complicado, mas que elas mesmas em sua determinidade é que constituem o material que deve ser mobilizado para expressar um sentido, por mais complicado que seja. Assim, Hegel antecipa a forma geral das sociedades ‘primitivas’, se é para se entender não apenas partes determinadas, isso é, separadas, mas como elas se relacionam com a totalidade lógica do saber, com as outras sociedades e tecnologias que a comparamos, inclusive a nossa⁹⁷⁷. Há para Hegel um sentido, que é, como dissemos na esteira de Lebrun, *o sentido do aumento do sentido*, ou da intensificação da presença espiritual. Nesse colocar-junto das diferentes formas sociais é que se deve depurar o conceito pelo qual se torna possível dizer o que cada forma social é em relação ao todo, e não apagar as diferentes formas diante da forma europeia, pressuposta como ‘normal’. Hegel não tem esse preconceito, nem a visão curta, que muitos pressupõe nele. Ele sabe que a própria forma ‘ocidental’ deve ser revista criticamente e entendida como proveniente de formas muito diferentes das que atualmente se apresenta. Por um preconceito contemporâneo que não existia em sua época, torna-se hoje difícil dizer de qualquer relação de evolução entre uma sociedade e outra, já que isso apareceria para muitos, sem maiores reflexões, como puro preconceito. No entanto, é necessário afastar junto com o preconceito de quem gostaria de classificar uns em superiores e outros inferiores sob o ponto de vista moral, o relativismo que se nega a reconhecer o desigual desenvolvimento *efetivo* das formas sociais e da ciência nas diferentes sociedades. Há um sentido de desenvolvimento das sociedades que é justamente esse desenvolver-se em conformidade com a lei, que não se define *a priori*, mas aparece como ganho de abstração do entendimento e da razão que proporciona uma maior força produtiva e novos arranjos sociais. Uma vez alcançada

⁹⁷⁷ Desse modo entendemos que Hegel, ao analisar tudo no elemento lógico, já realizara o ideal de uma ciência antropológica colocada por Merleau Ponty a partir da teoria de Lévi-Strauss: “não se trata de dar a razão do primitivo ou de lhe dar razão contra nós, e sim de instalar-se num terreno onde sejamos uns e outros, inteligíveis, sem redução nem transposição temerária. Este espaço comum emerge quando se vê na função simbólica a fonte de toda razão e de toda irrazão, porque o número e a riqueza das significações de que o homem dispõe sempre excedem o círculo de objetos definidos que mereçam o nome de significados, porque a função simbólica deve sempre estar em avanço com relação ao seu objeto e só encontra o real adiantando-o no imaginário. A tarefa é, pois, alargar nossa razão para torná-la capaz de compreender aquilo que em nós e nos outros precede e excede a razão”. MERLEAU PONTY, 1980, p.203.

essa nova forma, torna-se retroativamente possível dizer a lei, como defendeu não apenas Hegel, mas também Marx:

A sociedade burguesa é a organização histórica mais desenvolvida, mais diferenciada da produção. As categorias que exprimem suas relações, a compreensão de sua própria articulação, permitem penetrar na articulação e nas relações de produção de todas as formas de sociedades desaparecidas, sobre cujas ruínas e elementos se acha edificada, e cujos vestígios, não ultrapassados ainda, leva de arrastão, desenvolvendo tudo que fora antes apenas indicado que toma assim toda a sua significação etc. A anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco. O que nas espécies animais inferiores indica uma forma superior não pode, ao contrário, ser compreendido senão quando se conhece a forma superior. A economia burguesa fornece a chave da economia da antigüidade etc. Porém, não conforme o método dos economistas que fazem desaparecer todas as diferenças históricas e vêem a forma burguesa em todas as formas de sociedade.⁹⁷⁸

O reconhecimento desse desenvolvimento não deve ser visto moralmente como garantindo maior bem estar dos indivíduos, o que não necessariamente ocorre. O terrivelmente sofrido surgimento do capitalismo, por exemplo, só por meio de uma abstração unilateral poderia ser entendido como mera casualidade que considerasse, por exemplo, que ele poderia ter se desenvolvido diretamente na idade da pedra. Por mais que as diferentes formas de sociedades da idade da pedra encontradas pela etnologia nos diversos continentes difiram bastante entre si, nenhuma delas difere da outra como difere da sociedade capitalista, que Marx diz ser a “mais diferenciada”. O importante problema da diversidade não pode ser pensado de maneira rebaixada, tomando-o de maneira nominal como diversidade vista do exterior, mas deve demonstrar a diversidade em sua amarração no uno; não a diversidade indiferente dos particulares, mas a diversidade dos singulares, com suas relações determinadas de identidade e diferença, ou, no mínimo, de semelhança e dessemelhança. Nesse sentido, o capitalismo é muito mais desenvolvido que essas formas primitivas de socialização, como a totêmica, apesar de não necessariamente tornar a vida mais fácil para os indivíduos que participam desse sistema social. O puro fator do capitalismo ser o “mais diferenciado” importa que o funcionamento social do indivíduo nesse sistema, sua formação, depende de uma variedade muito superior de *cortes diferenciais*, de introjeção de conteúdo significativo, do que as demais sociedades.

Se nos fixamos na diversidade das sociedades sem o uno que a reúne, perdemos a capacidade de entender e nos limitamos a uma observação passiva de fatos dispersos.

⁹⁷⁸ MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos* (Coleção Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 120.

O progresso do entendimento mesmo, como o próprio progresso das espécies vivas, depende não de uma pura dispersão, um puro “multiplicai-vos”, mas de uma dispersão que siga esse *sentido que é a lei*, estabelecendo a relação entre as partes distantes em uma estrutura determinada. Não se salta de uma sociedade primitiva para o capitalismo, do mesmo modo que a prole de uma ameba jamais será um mamífero. É do (re)conhecimento desse todo estruturado que Hegel parte para especulativamente antecipar aquilo que muitos só poderiam crer existir a partir da experiência. O suábio buscava alcançar não o princípio de uma classificação determinada, mas a base universal que condiciona as diferentes formas de se classificar. Por isso a análise da vida tem um papel tão importante. Vimos que Strauss considera a noção de *espécie* um “operador lógico” para o sistema totêmico, vejamos em outra passagem, de maneira mais determinada, o que ele quer dizer com isso:

A potência lógica do operador específico [de espécie] também pode ser ilustrada de outras maneiras. É ela que permite integrar ao esquema classificatório domínios muito diferentes uns dos outros, assim oferecendo às classificações um meio de ultrapassar seus limites, seja estendendo-se a domínios exteriores ao conjunto inicial, pela universalização, seja, pela particularização, prolongando o andamento classificatório para além de seus limites naturais, ou seja, até a individuação⁹⁷⁹.

Aqui está, em Strauss, o essencial do que escrevemos sobre a ‘tradutibilidade’ das línguas no capítulo anterior, sendo colocado a partir do sistema supostamente totêmico. Ele não tem um conteúdo determinado, mas constitui-se de uma série de cortes significativos que permitem ser mobilizados para representar diferentes ordens de coisas, entre elas coisas novas, não previamente previstas pelo sistema, mas que ainda assim podem por ele ser interpretadas. O mesmo se dá com o sistema hegeliano, não é um logicismo fechado sobre si mesmo, como muitos afirmam. De fato a função interpretativa de ambos os sistemas é similar, e o que eles têm de essencial é o fato de serem *sistemas interpretativos* que devem dar conta do todo de significação usando seus elementos. Religião e filosofia, para Hegel, de fato tem muito em comum, tem o mesmo objeto nessa relação da totalidade com as partes. Essa análise de Strauss da *espécie* como operador lógico ajuda a tornar mais claro a que Hegel se referia ao dizer que *espécie* e *ideia* são a mesma coisa:

“o ser-aí é o *nous*” e foi como tal que *Anaxágoras* reconheceu primeiro a essência. Seus sucessores conceberam mais determinadamente a natureza do ser-aí como “eidos” ou “idea”, isto é, *universalidade determinada, espécie*. A

⁹⁷⁹LÉVI-STRAUSS, 1969, p. 186.

expressão *espécie* parece talvez demasiado vulgar e pequena demais para as ideias, para o belo, o sagrado, o eterno, que pululam no tempo atual. Mas, de fato, a ideia não exprime nem mais nem menos que espécie. Ora, vemos hoje com frequência que é desprezada uma expressão que designa um conceito de maneira determinada, enquanto se prefere outra que envolve de névoa o conceito e assim ressoa mais edificante, talvez apenas porque pertence a um idioma estrangeiro”.⁹⁸⁰

O operador lógico sendo concebido como *espécie ou ideia*, possibilita integrar os gêneros naturais aos sociais, provendo o enquadramento ao mesmo tempo da continuidade e da descontinuidade. Não se trata da diversidade dos diferentes totens de animal, mas a vida como Um, como universal que é o núcleo de todas as diferentes espécies e que assim perpassa não só elas, mas todos os seus produtos, aí incluído tudo que é criado pelo humano, que assim é igualmente açambarcado na mesma análise. O especulativo não se contentaria com a explicação de Durkheim, que elege a sociedade como princípio da lógica e, como um cobertor curto, deixa para fora seus pés, seu fundamento que possibilitaria integrar as partes mais distantes. Nesse sentido o pensamento de Hegel é o mais cuidadoso e justo com o modo de pensar dos ‘selvagens’, já que analisa a escolha das espécies como epônimo dos clãs não como algo casual, mas justamente como *o mais lógico naquele estágio*, já que em sua concepção a vida é espiritualmente muito superior ao sol, contendo *em-si* o fundamental da lógica. Do mesmo modo que Hegel absorve as noções antigas gregas demonstrando sua validade e, ao mesmo tempo, limitação, ele faz com os ‘primitivos’. Sua análise da vida reconhece a *espécie* como operador fundamental, no sentido de fornecer as diferenças interpretantes que estão, para usar a formulação de Foucault, como diferenças na superfície, enquanto a identidade mais profunda e invisível é a vida que funciona como gênero das diferentes espécies. O totem já coloca o *além*, o universal, mas como a diversidade dos totens se apresenta como diversidade sem reunião num único ponto, o universal tem uma objetivação que ainda é meramente formal. É um universal que não se concentra em um ponto e assim aparece como um universal disperso, mas que já é a lógica anterior se desenvolvendo em novas determinações, especialmente na linguagem.

Para um *universal concreto* aparecer é necessária a figura do déspota que concentre em si o espírito e coloque todos em relação com sua vontade. Esse universal disperso do totemismo está como o entendimento conforme formulado por Kant, fragmentado em conceitos dispersos, sem a ponte unificadora que a razão traça entre eles. No desenvolvimento histórico este será substituído, no monoteísmo religioso e na

⁹⁸⁰ HEGEL, 2011a, §55. (Werke, 3, p. 54)

tradição filosófica grega, pelo Um, “aquele que existe”, a unidade como relacionamento pressuposto de tudo com tudo, a base para uma concepção universal da causalidade. Esta razão é já a presença do Estado que unifica a todos, da escrita que permite as mensagens sem presença física e do que Marx chamou de mercadoria, forma quantitativamente determinada da relação de troca entre os indivíduos, efetiva muito antes de seu acabamento capitalista. Mesmo ainda sem esse desenvolvimento da Razão como “certeza de ser toda a realidade”, Hegel de forma alguma consideraria o pensamento selvagem como não sendo lógico, pelo contrário, para ele este é efetivamente o desenvolvimento, no ser humano, da lógica herdada da vida e que para se lançar mais longe precisa se lastrear em sua própria forma de ideia, e por isso usar as espécies vivas como seu operador lógico. É dessa forma que, quando Lévi-Strauss enumera os preconceitos que grassavam em sua área, podemos compreender como Hegel já se colocava para além deles:

A idéia de que o universo dos primitivos (ou assim presumidos) consiste principalmente em mensagens não é nova. Todavia, até uma época recente, atribuíam-se um valor negativo ao que erroneamente se tomava por um traço distintivo, como se essa diferença entre o universo dos primitivos e o nosso contivesse a explicação de sua inferioridade mental e tecnológica, quando ela, antes, os coloca em pé de igualdade com os modernos teóricos da documentação. Seria preciso que a ciência física descobrisse que um universo semântico possui todas as características de um objeto absoluto para que se reconhecesse que a maneira pela qual os primitivos conceitualizam seu mundo é não apenas coerente mas também a mesma que se impõe em presença de um objeto cuja estrutura elementar oferece a imagem de uma complexidade descontínua. De um mesmo golpe achava-se superada a falsa antinomia entre mentalidade lógica e mentalidade pré-lógica. O pensamento selvagem é lógico no mesmo sentido e da mesma maneira que o nosso mas da forma como somente o nosso é quando aplicado ao conhecimento de um universo em que reconhece simultaneamente propriedades físicas e propriedades semânticas. Uma vez dissipado esse mal-entendido, não é menos verdade que, ao contrário da opinião de Lévy-Bruhl, esse pensamento opera pelas vias do entendimento e não da afetividade; com o auxílio de distinções e de oposições, não por confusão e participação. Se bem o termo ainda não tenha entrado em uso, numerosos textos de Durkheim e de Mauss demonstram que eles tinham compreendido que o pensamento dito primitivo era um pensamento quantificado⁹⁸¹.

Para Hegel todo o elemento do saber está nessa forma da linguagem, com seus traços distintivos, e vimos mesmo que um dos erros mais comuns de grandes pensadores – do qual o suábio constantemente nos adverte – é pressupor ao invés dessa *pura forma dos universais*, uma espécie de conteúdo, uma substância. De fato assim, sem substância, o universo semântico se torna um “objeto absoluto”, no sentido de que

⁹⁸¹ LÉVI-STRAUSS, 1969, p. 311.

tudo deve ser expresso *por meio dele*, e não como se fosse possível encontrar diretamente o objeto externo do qual se fala. Hegel de fato concebe propriedades físicas e semânticas num todo simultâneo em que uma não pode ser pensada sem a outra, as propriedades dependendo “de uma determinação ulterior” para serem propriedades, ou seja, serem traduzidas semanticamente, pois senão permanecem indistintas no *em-si* do objeto, como a propriedade do ferro de ser fundível, que ainda que desconhecida dos selvagens, continua como uma potencialidade. Vimos que ele considera claramente o entendimento – e não mera afetividade – como função que gera a noção de *força* e as correlatas, como a *magia*, ou como nomeou posteriormente a antropologia com o termo polinésio *mana*, que torna entendível o todo. Também a quantidade está pressuposta desde o começo, ela é o negativo da qualidade mesmo na vida, cujo interior já havia sido determinado em sua simplicidade abstrata como número, penetrando na constituição do entendimento. Continuemos com a passagem de Lévi-Strauss de onde paramos acima:

Objetar-nos-ão que subsiste uma diferença capital entre o pensamento dos primitivos e o nosso: a teoria da informação se interessa por mensagens que são autênticas enquanto tais, ao passo que os primitivos tomam erroneamente por mensagens simples manifestações do determinismo físico. Mas há duas razões que retiram todo peso desse argumento. Em primeiro lugar, a teoria da informação foi generalizada e estende-se a fenômenos que não possuem intrinsecamente o caráter de mensagens, sobretudo os da biologia; as ilusões do totemismo tiveram pelo menos a vantagem de iluminar o lugar fundamental que pertence aos fenômenos dessa ordem na economia dos sistemas de classificação. Tratando as propriedades sensíveis do reino animal e do reino vegetal como se estas fossem os elementos de uma mensagem e descobrindo nelas assinaturas - signos, portanto - os homens cometeram erros de atribuição: o elemento significativo nem sempre era aquele que eles pensavam. Mas, na falta de instrumentos aperfeiçoados que lhes teriam permitido situá-los ali onde ele está o mais das vezes, ou seja, no nível microscópico, já discerniam “como que através de uma nuvem” princípios de interpretação para os quais foram necessárias descobertas bem recentes - telecomunicações, calculadoras e microscópios eletrônicos - para nos revelar seu valor heurístico e sua congruência com o real⁹⁸².

A ‘teoria da informação’ a que se refere Strauss é a mesma a que se referiu Jakobson, quando tratamos do caráter matemático existente *em-si* na linguagem, e que foi desenvolvida pelos engenheiros e matemáticos que construíram as bases do atual mundo digital, como Norbert Wiener, Claude Shannon etc. Eles tratam da vida como organização de informação, o que guarda semelhança estrutural – se bem que num nível muito mais simplista e matematizado – com a análise da vida no puro elemento do

⁹⁸² Ibid., p. 312.

saber, ou seja, uma análise que tem de estar toda na linguagem, toda como traço distintivo e assim significativo, sem pretender explicar recorrendo a meras imagens ou a consideração *tout court* de que seres vivos são materiais. Então Lévi-Strauss fala dessa misteriosa habilidade de antecipação, esse ver “como que através de uma nuvem”, agora tornado visível não só no humano moderno, mas também nos selvagens. Mais à frente ele diz que “para que uma teoria da informação pudesse ser elaborada, sem dúvida era indispensável que se descobrisse que o universo da informação era uma parte ou um aspecto do mundo natural”⁹⁸³, o que para Hegel já estava dado, ainda que de modo diferente, já que o que fundamenta seu sistema é que a língua é pura forma, enquanto os outros insistiam em cair no nível da representação e alternadamente considerar um lado ou outro, informação ou matéria, como o verdadeiro ao passo que reputa o outro como falso. Assim “uma vez demonstrada a validade da passagem das leis da natureza às da informação, isso implica a validade da passagem inversa: aquela que, há milênios, permite aos homens aproximarem-se das leis da natureza pelos caminhos da informação”⁹⁸⁴. Não é aqui a linguagem novamente o essencial, o poder do símbolo, que como forma abstrata permite antecipar formas ainda não presentes? Não está assim o *especulativo*, antes mesmo do surgimento da Razão, dado *em-si* na religião, colocando-se por meio dos caminhos tortuosos do entendimento? Parece-me que nas passagens acima Lévi-Strauss não somente lança luz na capacidade antecipatória dos selvagens, mas também fornece elementos que ajudam a entender como Hegel podia ir tão longe. O especulativo, afinal, não é algo só da cultura filosófica europeia, mas algo tão natural do humano que é partilhado com todos os grupos selvagens, ainda que esses não o utilizem em toda profundidade que o suábio faz.

Dito sobre a identidade, devemos agora, então, retornarmos e apresentar a formulação do antropólogo belga para esta diferença entre o pensamento ‘lógico’ ocidental e esse pensamento que ele chamou de *selvagem*, por meio da qual podemos reencontrar outros temas conexos já apresentados. É que Lévi-Strauss compara o pensamento selvagem ao *bricolage*, em suas palavras:

subsiste entre nós uma forma de atividade que, no plano técnico, permite conceber perfeitamente aquilo que, no plano da especulação, pôde ser uma ciência que preferimos antes chamar de “primeira” que de primitiva: é aquela comumente designada pelo termo *bricolage*. Em sua acepção antiga, o verbo *bricoler* aplica-se ao jogo de pela e de bilhar, à caça e à equitação, mas sempre para evocar um movimento acidental: o da pela que salta muitas

⁹⁸³ LÉVI-STRAUSS, 1969, p. 312.

⁹⁸⁴ Ibid.

vezes, do cão que corre ao acaso, do cavalo que se desvia da linha reta para evitar um obstáculo. E, em nossos dias, o *bricoleur* é aquele que trabalha com suas mãos, utilizando meios indiretos se comparados com o do artista. Ora, a característica do pensamento mítico é a expressão auxiliada por um repertório cuja composição é heteróclita e que, mesmo sendo extenso, permanece limitado; entretanto, é necessário que o utilize, qualquer que seja a tarefa proposta, pois nada mais tenha à mão. Ele se apresenta, assim, como uma espécie de *bricolage* intelectual, o que explica as relações que se observam entre ambos. Assim como o *bricolage*, no plano técnico, a reflexão mítica pode alcançar, no plano intelectual, resultados brilhantes e imprevistos⁹⁸⁵.

Ora, as espécies são usadas como operadores lógicos não só por sua dignidade viva, mas também porque são justamente o que, num estágio ainda sem cidades e sem as marcas perenes da civilização, se encontra dado imediatamente pela natureza. Até o humano construir ele mesmo o seu mundo, dotá-lo dos significantes que ele exprimiu na matéria, terá de recorrer ao que encontra de imediatamente significante na natureza, para expressar suas ideias e ordenar com isso também o seu pensamento. Para se ordenar, seu pensamento interior precisa do exterior, já que como vimos é justamente esse laço entre interior e exterior que forma o *sentido*. Isso obriga a utilizar essas formas vivas como marcadores da estruturação das relações de parentesco, poder e também da forma interna do pensamento. Aqui vemos novamente uma estrutura homóloga à que nos apareceu na troca dádiva, na qual o universal, a medida de comparabilidade, aparece como *resultado* de cada troca e não *a priori*, já como medida anterior à cada troca:

O conjunto de meios do *bricoleur* não é, portanto, definível por um projeto (o que suporia, aliás, como com o engenheiro, a existência tanto de conjuntos instrumentais quanto de tipos de projeto, pelo menos em teoria); ele se define apenas por sua instrumentalidade e, para empregar a própria linguagem do *bricoleur*, porque os elementos são recolhidos ou conservados em função do princípio de que ao fim isso sempre pode servir". Tais elementos são, portanto, semiparticularizados: suficientemente para que o *bricoleur* não tenha necessidade do equipamento e do saber de todos os elementos do *corpus*, mas não o bastante para que cada elemento se restrinja a um emprego exato e determinado. Cada elemento representa um conjunto de relações ao mesmo tempo concretas e virtuais; são operações, porém, utilizáveis em função de quaisquer operações dentro de um tipo⁹⁸⁶.

O *bricolage*, que Strauss compara com a forma especulativa do pensamento selvagem, compõe o *todo* a partir de fragmentos diferentes não previamente recolhidos com esse fim e coloca assim o universal apenas como *resultado*, e não como unidade

⁹⁸⁵ Ibid., p. 33.

⁹⁸⁶ Ibid., p. 34.

dada de antemão, não como unidade dada *a priori*⁹⁸⁷. O universal ainda não havia se objetivado concretamente, a totalidade social não aparecia como unidade como no Estado, antes estava dispersa entre muitos grupos que se opunham à consolidação de um poder central, se opunham ao Um. Os arranjos sociais e posições de poder não eram dados de antemão, mas dependiam da disputa envolvida na dádiva e na guerra, se colocando, como no *bricolage*, como resultado. Segundo Hegel o universal já foi objetivado, mas só no nível formal, e o que temos então não é uma universalidade abrangente, que conforma a totalidade da vida. Ao contrário, trata-se de uma dispersão no particular que atinge a universalidade apenas de modo casual, mas que já condiciona a forma política, a forma da troca e a forma do pensamento, que estão como *momentos* dessa objetivação do universal por meio do espírito. Não é, como alguns pretendem sem se aprofundar na obra hegeliana, que o suábio seja preconceituoso e que não via nos mitos selvagens qualquer sentido, simplesmente desconsiderando-os. Pelo contrário, é por dar tanta importância para mitos e religiões, pressupondo neles *sempre um sentido*, que Hegel consegue, onde muitos europeus de sua época só viam misticismo, antecipar os contornos gerais do sentido que por meio dessas narrativas, já se configurava *para os selvagens*. Assim, podemos dizer que Hegel acompanharia Strauss no conteúdo de formulações como:

Longe de serem, como muitas vezes se pretendeu, obra de uma "função fabuladora" que volta as costas à realidade, os mitos e os ritos oferecem como valor principal a ser preservado até hoje, de forma residual, modos de observação e de reflexão que foram (e sem dúvida permanecem) exatamente adaptados a descobertas de tipo determinado: as que a natureza autorizava, a partir da organização e dá exploração especulativa do mundo sensível em termos de sensível. Essa ciência do concreto devia ser, por essência, limitada a outros resultados além dos prometidos às ciências exatas e científicas, e seus resultados

⁹⁸⁷ “Observemo-lo no trabalho: mesmo estimulado por seu projeto, seu primeiro passo prático é retrospectivo, ele deve voltar-se para um conjunto já constituído, formado por utensílios e materiais, fazer ou refazer seu inventário, enfim e sobretudo, entabular uma espécie de diálogo com ele, para listar, antes de escolher entre elas, as respostas possíveis que o conjunto pode oferecer ao problema colocado. Ele interroga todos esses objetos heteróclitos que constituem seu tesouro'. a fim de compreender o que cada um deles poderia "significar", contribuindo assim para definir um conjunto a ser realizado, que no final será diferente do conjunto instrumental apenas pela disposição interna das partes. Este cubo de carvalho pode ser um calço, para suprir a insuficiência de uma tábua de abeto, ou ainda um soco, o que permitiria realçar a aspereza e a polidez da velha madeira. Num caso, ele será extensão, no outro, matéria. Mas essas possibilidades são sempre limitadas pela história particular de cada peça e por aquilo que nela subsiste de predeterminado, devido ao uso original para o qual foi concebida ou pelas adaptações que sofreu em virtude de outros empregos. Assim como as unidades constitutivas do mito, cujas combinações possíveis são limitadas pelo fato de serem tomadas de empréstimo à língua, onde já possuem um sentido que restringe sua liberdade de ação, os elementos que o bricoleur coleciona e utiliza são "pré-limitados"”. Ibid., p. 35.

não foram menos reais. Assegurados dez mil anos antes dos outros, são sempre o substrato de nossa civilização⁹⁸⁸.

Lembremos que mesmo a magia, vista de uma maneira mais ou menos geral como pura superstição desvinculada da efetividade, e que etnólogos e antropólogos tanto argumentaram para demonstrar ser uma forma técnica efetiva de domínio do mundo, já era assim muito antes considerada por Hegel. Como já citei, ele diz que a magia “é infinitamente difundida, e é difícil definir seus limites e determinar o que está e o que não está incluído nela. O princípio da mágica é que a conexão entre os meios e os resultados não é conhecido”⁹⁸⁹, ou seja, que tudo aquilo que conhecemos o funcionamento por meio sensíveis, mas não a explicação imanente, lógica, é magia. O pensamento mágico primitivo é assim elevado à dignidade de pensamento existente até hoje, pois como Hegel continua “magia existe em todos os lugares onde esta conexão está apenas presente sem ser entendida. A mesma coisa também vale para os medicamentos em centenas de casos, onde tudo o que podemos realmente fazer é apelar para a experiência”⁹⁹⁰. Podemos então dizer que, na análise de Hegel, a tão desacreditada magia é colocada ao lado das técnicas mais desenvolvidas atualmente existentes, contanto que nelas só se saiba o efeito por experiência, como vemos largamente ainda hoje no uso de medicamentos. Não seria essa justamente a mesma posição, ainda que com outras palavras, de um dos maiores pensadores do campo antropológico como Lévi-Strauss, 130 anos depois?

Decerto, as propriedades acessíveis ao pensamento selvagem não são as mesmas que retêm a atenção dos sábios. Conforme cada caso, o mundo físico é abordado por extremidades opostas - uma supremamente concreta, a outra supremamente abstrata - e, ou sob o ângulo das qualidades sensíveis, ou sob o das propriedades formais. Mas que, pelo menos teoricamente e se bruscas mudanças de perspectiva não se tivessem produzido, esses dois caminhos estivessem destinados a se juntar explica que ambos tenham, independentemente um do outro no tempo e no espaço, conduzido a dois saberes diferentes, se bem que igualmente positivos: aquele cuja base foi fornecida por uma teoria do sensível e que continua a prover nossas necessidades essenciais por meio das artes da civilização tais como agricultura, criação, olaria, tecelagem, preparo e conservação de alimentos etc, cujo florescimento é marcado pelo período neolítico, e o que se situa, de pronto, no plano do inteligível e do qual nasceu a ciência contemporânea⁹⁹¹.

A teoria do pensador belga, ao construir sobre e assim depurar a teoria dos etnólogos e antropólogos anteriores, sem sair de sua área própria de investigações se

⁹⁸⁸ Ibid., p. 33.

⁹⁸⁹ HEGEL, 1895, p. 302. (Werke, 16, p. 288 - 289)

⁹⁹⁰ Ibid. (Werke, 16, p. 289 - 290)

⁹⁹¹ LÉVI-STRAUSS, 1969, p. 312-313.

aproxima ainda mais dos quadrantes gerais do pensamento de Hegel. O que o impele nessa direção não é o acaso, mas necessidades teóricas surgidas em seu próprio campo científico. Vimos na totalidade desse trabalho, mas especialmente no capítulo sobre a linguagem, como é fundamental para Hegel a crítica ao pensamento por imagens e por representações, que não conseguem atingir o nível mais alto, caracterizado pelo pensamento conceitual. Ao invés de compreender que tudo deve ser expresso na forma universal da linguagem, é comum insistir em recorrer a imagens ou a representações como se elas fossem diretamente significativas das coisas exteriores, como se *apontar* algo externo fosse suficiente para indicar o sentido determinado. Assim assentam suas análises em algo *finito*, que é retirado da totalidade em que efetivamente existe, e assim elevado como uma abstração unilateral, tido como subsistente por si mesma.

A necessidade de escolha de um ‘totem’, de uma forma animal como representação externa de si, mostra como é forte essa pulsão de recair no nível finito, e mais ainda enquanto o universal não está ainda objetivado. Quando Moisés sobe a montanha para encontrar o “Deus de Abraão” - aquele que não pode ser nomeado e nem figurado, embutindo assim no fenômeno religioso uma crítica da representação e da imagem – os judeus rapidamente abandonam sua autoridade, que como Um estabelecia a lei. Fazem para si um bezerro de ouro⁹⁹² que é automaticamente por eles reconhecido como Deus, e lhe prestam oferendas e sacrifícios, atendendo ao forte sentimento interior que quer presenciar o universal, vê-lo e tocá-lo, como se pudesse compreendê-lo como imagem. Não é o fato do ouro ser valioso, como é o dinheiro, que os impulsionam, antes é aquela forma como representante do espiritual⁹⁹³. A mesma ‘pulsão’ vemos nas religiões monoteístas e mesmo no cristianismo, que apesar de proibirem imagens de Deus, acabam por diferentes meios recaindo neste nível com sua adoração das imagens de santos e do cristo. A necessidade de figurar para ter sentido aparece como exigência da *intuição*, e a arte (que não analisamos detidamente em nossa exposição), nesse sentido, fornece sua base ao moldar o sensível conforme a ideia, e assim transmitir ao

⁹⁹² *Bíblia*, Êxodo 32.

⁹⁹³ Como Malinowski nota: “em tudo isso que encontramos a expressão da mesma atitude mental, o valor extremo ligado à riqueza condensada, a maneira séria e respeitosa de tratá-lo, a ideia e o sentimento de que é o reservatório da suprema virtude. Os *vaygu’a* são valorizados de modo bem diferente daquele pelo qual valorizamos nossa riqueza. O símbolo bíblico do bezerro de ouro talvez se aplique melhor à atitude deles que à nossa, embora não seja correto dizer que eles adoram o *vaygu’a*, pois eles não veneram nada. O *vaygu’a* talvez possa ser chamado de “objetos de culto”, no sentido expresso pelos fatos do Kula e pos dados que reunimos; o seja, na medida em que são manejados ritualmente em alguns atos mais importantes da vida nativa”. MALINOWSKI, 1978, p. 367-368.

espírito não por palavras, mas como algo que fala diretamente à percepção e ao sentimento. O nível da representação, como analisamos, é talvez mais complicado de se perceber suas limitações que o nível imagético, mas ainda está lá, como se a palavra de fato representasse a coisa, e não sua inteligibilidade que já é interna. Como vimos brevemente no capítulo da linguagem, Lévi-Strauss por vezes recai no que Hegel consideraria ser o nível da representação. Quando ele está novamente colocando a diferença entre os modos de pensar atual e o selvagem, tratando do Um em oposição ao *bricolage* ele diz que:

Da mesma forma, os elementos da reflexão mítica estão sempre situados a meio-caminho entre perceptos e conceitos. Seria impossível extrair os primeiros da situação concreta onde apareceram, enquanto que recorrer aos segundos exigiria que o pensamento pudesse, pelo menos provisoriamente, colocar seus projetos entre parênteses. Ora, existe um intermediário entre a imagem e o conceito: é o signo, desde que sempre se pode defini-lo da forma inaugurada por Saussure a respeito dessa categoria particular que formam os signos linguísticos, como um elo entre uma imagem e um conceito, que, na união assim estabelecida, desempenham respectivamente os papéis de significante e significado. Assim como a imagem, o signo é um ser concreto, mas assemelha-se ao conceito por seu poder referencial: um e outro não referem-se exclusivamente a si mesmos; além de si próprios, podem substituir outra coisa. Todavia, nesse sentido, o conceito possui uma capacidade ilimitada, enquanto que a do signo é limitada⁹⁹⁴

Vemos aqui Strauss tangenciar o problema hegeliano, identificando o nível imagético (que ele chama de *perceptos*, típico do pensamento selvagem) como contendo uma capacidade mais limitada, próxima ao concreto, e o nível do conceito (típico do pensamento científico), ilimitado em capacidade por poder se referir a coisas diferentes. Para Hegel não há dúvida de que haja um sentido de desenvolvimento rumo à maior abstração no desprezar do limitado, no despir-se das imagens e representações que impedem o pensamento de encontrar o infinito. No entanto, além de não incorporar a ‘representação’ ao esquema de desenvolvimento acima colocado, Strauss incorre no mesmo erro anterior em relação à Saussure, e na realidade o agrava ao colocar o signo como “intermediário” entre imagem e conceito. O termo “intermediário” sendo usado no sentido de ‘lugar’, que seria ocupado no sistema hegeliano pela *representação*. É como se Strauss dissesse que a passagem dos perceptos aos conceitos tem um estágio intermediário, o signo. Enquanto na teoria do linguista suíço o signo não é um puro “intermediário entre a imagem e o conceito” no sentido que Strauss coloca, não é um estágio e nem mero “elo” que liga duas coisas preexistentes, mas antes o termo *signo*

⁹⁹⁴ LÉVI-STRAUSS, 1969, p. 33-34.

designa o conjunto dialético, a totalidade⁹⁹⁵ a qual significado e significante devem sua existência puramente *interior à consciência, como opostos que só existem nessa unidade interior*⁹⁹⁶. A percepção, como vimos com Aristóteles, “recorta as formas sem a matéria”, ou seja, já se constitui de *uma pura forma*, e a *imagem* assim não é algo concreto no sentido de ‘real’, mas sim algo interior à consciência, como também o é o significante. É assim que Strauss, recai por vezes na representação, tentando ligar um dos lados do signo linguístico que é em sua integralidade puramente interno, às coisas externas, como se pudesse tratar diretamente delas. Nesse sentido, Strauss se distancia não apenas de Saussure, mas também de Hegel.

De forma geral, porém, Lévi-Strauss é, dentre os antropólogos e etnólogos analisados, aquele cuja teoria nos parece mais próxima da do pensador suábio, a análise mais abstraída até tangenciar as relações universais que interessavam a Hegel. Concordo assim com Strauss quando ele diz que “nessa intransigente recusa do pensamento selvagem para que nada de humano (e mesmo de vivo) possa lhe continuar estranho, a razão dialética descobre seu verdadeiro princípio”⁹⁹⁷, especialmente se substituirmos “razão dialética” por *especulativo*. Porque, como minha apresentação desde o começo visa demonstrar, o especulativo hegeliano é justamente esse “impelir o entendimento para além de qualquer experiência dada”⁹⁹⁸ já formulado por Kant, desde que se compreenda isso a partir do *ser-para-si-de-um-outro*, da contradição essencial que a tudo perpassa desde a *vida*. Para além da dualidade constituinte que afasta o princípio da não contradição e do terceiro excluído, que é o que efetivamente faz Hegel ir tão longe, poderíamos dizer que o suábio concordaria com Lévi-Strauss em sua famosa formulação:

Para nós, a razão dialética é sempre constituinte: é a passarela incessantemente prolongada e melhorada que a razão analítica lança sobre um abismo, do qual não percebe a outra borda, mesmo sabendo que ela existe e que deve constantemente dela afastar-se. O termo razão dialética encobre, assim, os esforços perpétuos que a razão analítica deve fazer para se reformar, se pretende dar conta da linguagem, da sociedade e do pensamento; e a distinção entre as duas razões, a nossos olhos, está baseada

⁹⁹⁵ Como já citamos, Saussure propõe expressamente: “conservar a palavra ‘signo’ para designar o total, e substituir o conceito [o interior] e imagem acústica [o exterior] por significado e significante” SAUSSURE, 1968, p. 99.

⁹⁹⁶ Como ele diz ao tratar da língua, também já citado, que essa “é um sistema de signos onde não há nada de essencial que não a união do sentido e da imagem acústica, onde as duas partes do signo são igualmente psíquicas”. Ibid., p. 32.

⁹⁹⁷ LÉVI-STRAUSS, 1969, p. 27.

⁹⁹⁸ KANT, 2001, p. 546.

apenas no corte temporário que separa a razão analítica da inteligência da vida⁹⁹⁹

⁹⁹⁹ LÉVI-STRAUSS, 1969, p. 274.

CONCLUSÃO

No final da primeira parte desse trabalho apresentei uma longa conclusão sobre a análise hegeliana da vida. Vimos como ela sofre uma forte influência da concepção aristotélica, que por sua vez era a reunião teórica, em nível mais alto, de várias das opiniões emitidas pelos filósofos antecessores. Também a análise de Kant, da vida como contendo uma *finalidade interna* em oposição à finalidade concebida como algo exterior, parece ter sido importante para a formulação de Hegel. A abstração aqui não aparece mais como *resultado pensado* da cabeça humana, mas antes já é, desde o surgimento da vida, sua causa. Pois a vida é, nela mesma, *informação*, tem como o que é mais essencial uma cadeia genética que significa, e em seu desenvolvimento *organiza* a matéria, isso é, coloca o que é material em *função* de sua continuidade abstrata. Assim um átomo de carbono não vale pelo que é, mas enquanto é utilizado para desempenhar uma função específica no organismo. O enorme avanço hegeliano nesse tema é conceber a contradição como o que é mais essencial no ser vivo: ele é a alma abstrata e *também* o corpo material, tem assim a contradição entre *suprassensível* e *sensível* como fundamental, e assim forma as figuras mais determinantes da lógica. Uno e múltiplo aparecem primeiro como essa relação *imediate* da pluralidade dos componentes materiais e órgãos em relação à unidade do organismo; a infinitude da vida, que o ser vivo passa à frente com a prole, contrasta com a finitude de cada ser vivo; a figura do tempo depende de sua configuração como algo vivo que tem uma *duração* e assim também o espaço se referencia nesse *corpo* que a abstração cria para si. Por isso Hegel chama a vida de *Conceito*, pois a base da nossa habilidade conceitual humana está já na intencionalidade que perpassa o ser vivo, e em especial no animal, que se move e assim *deseja*. Já tratei detalhadamente sobre isso anteriormente e também na conclusão da primeira parte, de modo que, a partir daqui, essa conclusão terá seu foco na segunda parte do trabalho.

Começamos aqui tratando do tema da passagem entre o animal e o humano, que envolve, antes de se alcançar a capacidade da linguagem, um grande aumento da capacidade de abstração da *percepção*. Na análise, focada no segundo capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, pudemos ver que a percepção já atua como um uno, presente no sujeito, que integra as múltiplas informações que nossos sentidos capturam dos objetos exteriores. Ao tocarmos uma mesa, por exemplo, sentimos-a com nossa

mão, mas o sentir da mão não tem nada a ver, enquanto sentir, com o que *vemos* da mesa. Ver e tocar são sentidos diferentes, mas que recaem como uno. Mostra-se assim que a percepção já reúne no objeto, como se a mesma coisa fosse, aquilo que os sentidos nos apresentam de maneira separada. As diferentes propriedades do objeto, diferentemente daquilo que tem vida, não ficam todas dependendo de sua universalidade. Quando a vida abandona um corpo, esse se decompõe e desaparece, todas suas características físicas se achavam essencialmente nessa mesma universalidade que era sua vida, de modo que o que integra sua unidade não é algo indiferente. Na unidade que é a mesa, no entanto, não ocorre isso. Como *objeto* suas propriedades não formam um uno, antes permanecem indiferentes entre si. O fato dela ser redonda, de madeira, ter quatro pernas etc, não recai num mesmo todo unitário, seu tempo poderia ser trocado, sua cor pintada, alterado seu número de pernas, sem que o restante fenecesse. A análise da percepção revela assim que a unidade que vemos no objeto, e que faz com que digamos “uma mesa”, está na realidade em nós, e não no objeto, que não é uno *como um organismo é*. O sujeito está como universal de um lado, e a análise mostra que, se vemos como um *uno* as propriedades indiferentes dos objetos, é porque também o objeto já foi colocado como um universal.

São problemas como esse, o assim chamado “problema dos indivisíveis” e o de um “sentido final único” já identificados, mas não resolvidos por Aristóteles, que parecem impelir Hegel a compreender a consciência como unidade já dividida em duas: a *consciência de si* como intuição de si mesmo, e; a *consciência* como tudo mais que nos aparece, ou seja, como divisão já interna e não exterior. Essa divisão está presente nos animais, como ilustramos com a figura do peixe beta que, não se reconhecendo no espelho, ataca seu reflexo. Tudo se passa na consciência dele, a qual *divide* o sentimento de si mesmo e assim de preservação (a consciência de si), do restante do mundo que lhe aparece e assim seu reflexo que ele vê (e está em sua consciência).

A vida desde o começo é a unidade da divisão entre corpo e alma, que se reduplica no interior entre consciência de si e consciência. Desde o início, ao menos como *vida*, estava lá a contradição de algo que só é como algo de um outro. Assim, para a alma o corpo material aparece como algo *diferente* dela, mas que é ao mesmo tempo ela mesma. Do mesmo modo, a consciência só se preenche de diferentes objetos, então o que nos aparece por meio dela não é ela mesma, mas o que dela nossa consciência captou. É assim que o principal é a contradição e que o verdadeiro, aquilo que é efetivamente existente, é o *ser-para-si-de-um-outro*. Assim pudemos desenvolver a

questão das “determinações do conceito”, as determinações lógicas mais simples e gerais (como, por exemplo, “*em-si*”, “*para-si*”, “*para-si-de-um-outro*” etc) que se colocam antes do desenvolvimento da linguagem. Aqui também pudemos considerar de maneira mais determinada como a lógica hegeliana se distingue da clássica: ela toma o princípio da identidade *imediatamente* com o da diferença e assim mostra a contradição como essencial, descartando o “princípio da não contradição”. Identidade é, assim, identidade de identidade e diferença e, inversamente, diferença é diferença de identidade e diferença. Um está já imediatamente implicado no outro como opostos em uma unidade.

A percepção é já uma abstração, pois como disse Aristóteles ela “recorta formas sem a matéria” e como vimos com Hegel, ela funciona já como unidade daquilo que como sensível é múltiplo. Na passagem do animal ao humano essa percepção vai ganhar maior abstração, e aqui entra nossa comparação com Lacan em seu texto *O espelho como formador da instância do eu*, que mostra esse processo a partir do desenvolvimento do bebê. Com essa comparação, cremos que a compreensão do capítulo da percepção na *Fenomenologia* se torna mais acessível. Com o desenvolvimento da percepção ultrapassando o nível de auto identificação especular, torna-se possível o desenvolvimento da linguagem, e passamos ao segundo capítulo dessa parte do trabalho.

Nomeei esse segundo capítulo de *Entendimento e Linguagem*, e ele começa expondo o desdobrar do entendimento segundo a *Fenomenologia do Espírito*, que mostramos pressupor justamente a linguagem. Apresentamos assim como o entendimento aparece como uma espécie de função unificadora do *sentido*, sendo analisado primeiro a partir do conceito físico de *força*, que se desdobra no conceito de *lei*, e que, por sua vez, ultrapassa a si mesmo enquanto lei determinada e alcança o *infinito*. Cada passagem é um enorme ganho de generalidade no conhecimento e domínio do mundo, implicado no desdobrar do entendimento que começa com a linguagem. Vimos como na percepção o sujeito e o objeto já apareciam como dois universais, e no desdobrar dessa reflexividade é que a oposição entre *significante* e *significado* surge, já como resultado da maior abstração da mesma contradição inicial. Na comparação de Hegel com Saussure vimos a profunda homologia que as teorias desses pensadores mantêm entre si, um em relação ao geral do pensamento e o outro em relação à língua, pois para esses dois a oposição entre *significante* e *significado*, que constitui o signo linguístico, é uma unidade indissolúvel de opostos, produzindo algo

que não é uma *substância*, mas uma *forma*. Podemos apontar como a análise do valor linguístico em Saussure funda, por conta própria, um tipo de lógica que não é a clássica, mas que recai justamente na forma geral da lógica hegeliana, constituindo verdadeira dialética. Na análise saussureana importa considerar o princípio da identidade junto com o da diferença, e o núcleo da teoria revela assim que a língua é essa *forma*, reunião de duas coisas, *significante* e *significado*, que não podem ser considerados separadamente sem se incorrer numa abstração unilateral. Vimos que Saussure enfatiza que esses dois polos do signo linguístico são *internos*, que mesmo o significado não trata das coisas externas, mas simplesmente do conceito delas que já é algo interno à consciência. Saussure assim adota um caminho similar ao de Hegel ao colocar a duplicidade de fatores, como a consciência e consciência de si, *ambas já como internas*. Os dois queriam mostrar que a “forma de falar” de filósofos e linguistas tinha uma limitação decorrente desse fato de que nosso vocabulário e pensamento sempre procura representar uma *substância*, algo que se supõe material, enquanto a língua é na realidade uma *pura forma*, ou como Hegel afirma, ela é completamente constituída de universais. O princípio da arbitrariedade do signo linguístico, que Saussure via como central, diz justamente dessa lacuna intransponível entre a palavra e a coisa, igualmente central para o filósofo suábio. Penetramos então na análise do valor linguístico Saussureano, mostrando como as línguas operam como um sistema de valores em que o que importa não são os sons ou as representações escritas das letras em si, mas o jogo de diferença e identidade que opera por meio delas, e que só assim se torna significativo. Nessa análise nos apareceu que o chamado “estruturalismo”, que geralmente é considerado algo muito diverso da dialética, opera em bases muito semelhantes, inclusive sendo fundado sob a noção de valor, como a dialética marxista. O tipo de valor implicado no fenômeno linguístico, no entanto, não é o valor mercantil quantitativo, que só se diferencia como maior ou menor valor. O valor linguístico é qualitativo, e as palavras e ideias, apesar de ‘trocáveis’ entre si, não são absolutamente idênticas em sua trocabilidade, mas sim portam significados ou significantes semelhantes, operando não como jogo de diferença e identidade, mas sim de semelhança e dessemelhança. Aqui reside, a meu ver, o motivo para a análise “estruturalista”, formulada a partir do valor linguístico, ter sido tão importante para se compreender as primeiras formas sociais. Porque lá, antes do dinheiro e da equivalência mercantil que permite divisar claramente identidade e diferença, operava na efetividade uma lógica similar a do valor linguístico, baseada em semelhanças e dessemelhanças.

Este nos parece ser o motivo para, como vimos na primeira parte com os pré-socráticos e com Foucault em relação ao século XVI, as teorias se basearem nesse jogo de similitudes, porque a *Máthesis* mercantil nesses momentos não se encontrava ainda suficientemente desenvolvida. Analisamos então como Jakobson trata da decomponibilidade dos termos linguísticos e assim como desde o início na língua está pressuposto algum nível de “matemática”, bem como as categorias lógicas: o uno da língua se divide no múltiplo das palavras, sílabas etc, a significação finita de um termo, sendo encadeada em textos, alcança possibilidades infinitas de novas significações. Analisamos a partir daí a conversibilidade das mensagens nos diferentes sistemas significativos, mostrando como a tradução sempre é possível, justamente pois toda língua opera com universais. Tal “tradutibilidade” é também como uma comparabilidade possível entre diferentes teorias, já que são sistemas de significação. A noção hegeliana de *sistema* pôde ser defendida assim como o contrário do que geralmente se reputa: ela configura não um sistema fechado, mas sim um radicalmente aberto, já que contém a indeterminação como algo central. Esses sistemas significativos, no entanto, dependem do que é vivo. A língua, enquanto considerada nela mesma, é um “jogo morto de significantes”, uma cadeia de elementos que tem algo de repetição como sua essência, e que assim demanda o *sujeito vivo, um negativo*, que lhe vivifica e lhe traz para sua efetiva existência. Analisando então o sentido do texto *Quem pensa abstratamente?* concluímos que o pensar é sempre abstrato, sempre pura forma do universal, mas que assim ocorre uma inversão significativa, porque o termo “pensar abstratamente” passa a se referir à pobreza de determinações e não ao material em si, do qual não é possível falar diretamente. Disso partimos para essa análise do que impele o conceito para frente, e vimos que Jakobson reconhece que todo símbolo e, na realidade, tudo que é gênero, justamente por abarcar como universal casos não previstos, aponta para o futuro. Assim se mostram não só os conceitos linguísticos e o pensar como seu impulso, mas a própria vida tomada como base da noção de gênero. Essa *potencialidade* é própria do *Conceito*.

Passamos finalmente ao último capítulo. Ele trata da realização na efetividade, colocada a partir das primeiras formas de sociedade humana, daquilo que estava especulativamente sendo analisado antes: a vida e a linguagem. Mostra, assim, como essas formas que analisamos logicamente aparecem na efetividade como que presidindo fenômenos que de outra forma seriam encaradas como místicos ou sem sentido, ao menos para a atual forma da consciência ‘científica’. Começamos, assim, abordando a

partir de Hegel o problema geral das religiões, que ele vê como unidade da prática e formas de consciência, ou seja, como totalidade de um sistema social. A religião não é uma simples projeção, como se pudesse dizer dela como algo ilusório, antes ela é a própria forma de crença da qual a prática depende. Essa prática determinada pressupõe também uma ‘teoria geral do mundo’ estruturada como crença determinada, e aqui a religião se torna algo muito mais amplo do que parece, englobando também a *mercadoria*, que conforme Marx tem em seu núcleo um fetichismo, uma estrutura de crença adida à prática. Na tese analisamos apenas as primeiras formas de religião, a *religião imediata* ou primeira fase da *religião natural*, que corresponde às formas tribais *efetivas*, que também foram objeto da antropologia. A forma de efetivação do *Conceito* aparece primeiramente como repressão dos desejos pela linguagem, instaurando o social com a estrutura de proibições. Depois vem o que constitui todo o restante da tese até essa conclusão, a análise de diferentes aspectos do todo da vida social separadamente considerados: as formas técnicas de dominação do mundo (magia), de estabelecimento do parentesco (sistema totêmico), de troca de objetos (dádiva) e de estrutura de pensamento (bricolage). Tudo isso é analisado a partir da teoria hegeliana, mostrando como em cada um desses processos opera a diferença geral entre a *objetivação meramente formal do universal* e a *objetivação concreta do universal* numa figura única. Hegel não via esse processo de maneira simplista, mas sim muito determinada. Essa objetivação formal do universal significa que ele não é fixo, mas se estabelece de maneira frágil e passageira porque *dispersa*. A produção ainda é muito limitada e as construções humanas não são permanentes, a chefia, como vimos, nunca se fixa. Com o universal surgindo com o poder político se consolidando em uma figura, concretiza-se esse universal e passa a ser possível surgir a história e o dinheiro. Nossa tese, no entanto, se encerra com essa análise das sociedades tribais. Vejamos um pouco mais determinadamente esses momentos das sociedades analisados nesse capítulo. Apresentamos a constituição conjunta da culpa e da lei, que assim *formam* o ser humano, segundo Hegel, em comparação com a formulação da teoria do *tabu* de Freud em *Totem e Tabu*. Essa introjeção do conteúdo espiritual, Hegel analisa também como primeira fase da *magia*; justamente essa em que o espiritual toma conta do corpo e o coloca sobre seu controle, reprimindo os impulsos. Isso dá a base para a formação da sociabilidade e representa efetivamente, na fundação do humano, a aquisição da linguagem e surgimento do universo significativo. Passamos então à já antecipada, na introdução, relação da magia com a técnica, a partir da comparação da formulação de

Hegel em seu *Filosofia da Religião* com Marcel Mauss em seu clássico da juventude, o *Esboço para uma Teoria da Magia*. Lá vimos também que o *mana* é uma função do entendimento do tipo que Hegel analisou como *força*, e que diz da instável hierarquia social nessas tribos. No ponto seguinte tratamos da *luminosidade*, ou forma inicial de religião que Hegel concebeu especulativamente, para então adentrarmos na análise do sistema totêmico com o Durkheim do *Formas Elementares da Vida Religiosa*. O sistema totêmico é um sistema de cortes diferenciais usados como matriz para se interpretar o mundo, no qual cada clã se representa como uma espécie animal ou vegetal no sistema de semelhanças e dessemelhanças que compõe essa classificação de tudo. Hegel encara esse momento como o começo do processo de objetivação do universal, o começo do mundo propriamente humano. Ele entende a escolha das espécies animais e vegetais como marcadores desse universal, justamente porque o ser vivo constitui um princípio mais elevado que o próprio sol, e por outro lado, esses marcadores ainda não têm a fixidez e podem ser trocados. Como o mundo humano em sua configuração externa ainda não está construído, o que os tribais utilizam para representar o espiritual deve ser aquilo que eles encontram imediatamente na natureza, e ainda não o que construíram para si e que seja permanente, como uma pirâmide ou uma estátua. A universalidade que aparece por meio dos totens se apresenta assim como *resultado* do jogo de particulares, no qual o universal aparece *a posteriori*, e não dado de antemão. Sem dúvida a espécie totêmica representa um *além*, no sentido de trazer junto toda a questão espiritual: a forma de conhecimento, as relações de parentesco, as frações da tribo que trocam entre si, etc, aparecem todas, na análise de Durkheim, mediadas pelo que ele chamou de “princípio totêmico”. Vimos mais à frente, com Lévi-Strauss, que o que há de essencial não é o totem, que foi superestimado na análise de Durkheim, mas a exigência de que haja alguma classificação, que existam cortes diferenciais e assim significação. A escolha de espécies animais e vegetais como “operadores totêmicos”, ou seja, como conjunto de marcadores que tornam esse sistema funcional, aparece como exigência não de um “princípio totêmico” em si, mas como necessidade propriamente humana de haver classificação, e assim *sentido*.

Passamos então a analisar o *Ensaio sobre a Dádiva*, obra de maturidade de Marcel Mauss, e lá pudemos novamente indicar como a divisão hegeliana entre a objetivação meramente formal do universal e sua objetivação concreta aparece como essencial. É que na dádiva se confundem a ‘alma’ de coisas e pessoas que trocam, e assim a ‘economia’ do *mana* que ela regula, que implica a aquisição ou perda de

prestígio social, aparece como essa troca espiritual que define o *valor* de cada grupo e indivíduo. Vimos que numa fase avançada da troca dádiva surgem suas modalidades tipo *Potlach*, que implicam uma grande rivalidade entre os que trocam, para mostrar quem é mais “generoso” e assim poderoso. Conforme a análise de Mauss, essas sociedades detêm verdadeiras moedas rituais, mas que não têm a função de dinheiro, isso é, de medida de valor. Ora, esse é justamente o universal, a medida que permite, mesmo antes da troca, dizer que cada mercadoria integra um sistema de comparabilidade universalmente determinado, implicando justamente o surgimento, ainda que embrionário, do “sistema das carências”. O surgimento do dinheiro como essa medida ‘anterior’ é justamente a universalização das relações agora comparadas *a priori* por meio da mercadoria, o que gera uma comparação abstrata também dos trabalhos, técnicas etc. Na dádiva, no entanto, ainda não existe isso. O valor da troca é subjetivo e depende da figura dos trocadores, ainda que o caráter de dívida já se encontre desenvolvido. Vimos assim que o universal aparece apenas como *resultado* em cada troca, e não como uma *medida* que perpassa a todas. Ora, por meio da troca, por mais primitiva que seja, a forma do universal, ao menos para *aquela troca*, está implicada na comparação abstrata entre aquilo que se troca. Essa universalização, no entanto, não é ainda comparação universal de tudo com tudo, como valor *quantitativo*, mas uma comparação justamente ainda *qualitativa*, mais compreensível por meio da estrutura da linguagem que analisamos com Saussure do que por meio da quantificação mercantil. Aqui novamente vemos, na troca dádiva, que o que há de mais essencial em sua determinação em relação à totalidade do espírito, é justamente o processo ainda meramente formal de objetivação do universal. Sua objetivação completa, em relação às trocas, se dá com o surgimento do dinheiro. Nele o universal que até então se encontrava apenas por meio das relações, agora toma uma forma física, a moeda vale não pelo material de que é cunhada, mas pelo símbolo da autoridade política que ela traz impressa. E, no entanto, o universal que há nela, deve aparecer na efetividade sob uma forma material, que corresponde à objetivação do universal e assim depende do Estado como poder que a cria.

Passamos então para a análise de Lévi-Strauss em *O Pensamento Selvagem*, e vimos como ele considera a forma geral de pensamento dos tribais a partir da comparação do *bricolage* com a forma do pensamento científico atual. O *bricoleur* é, como o tribal, aquele que trabalha com fragmentos heteróclitos, usando aquilo que tem à mão, para compor uma obra, um todo. A unidade não é pensada de antemão, como um

cientista faria, antes é resultado de decisões contingentes. O tribal conduz a obra obtendo ao fim uma unidade que é *resultado* das operações contingentes, o pensamento moderno, ao contrário, coloca de antemão um plano que deve ser seguido na execução, colocando no lugar das decisões contingentes uma universalidade. Aqui novamente vemos como a conceptualização de Hegel, de que nos tribais o universal está objetivado apenas de maneira formal, efetivamente captura as diferenças específicas analisadas pela antropologia. O pensamento selvagem não se lastreia no que é fixo e imutável para comparar as coisas, antes se lastreia na instável multiplicidade sensível, e assim coloca o universal apenas de maneira dispersa. O universal está apenas formalmente objetivado não por preconceito de Hegel contra os tribais, e sim porque ele já existe como linguagem e por meio das relações sociais, mas ainda não foi objetivado no mundo material como uma forma que o moldou conforme o espírito. Não é o *Um* do qual falaram os primeiros filósofos e poetas gregos, e não é ainda sequer a universalidade conferida por um humano no qual se fixa o universal, do qual tudo é expressão, como ocorre em relação ao Faraó ou ao Imperador da China. Vimos, inclusive, com Pierre Clastres, que essa não objetivação do universal é resultado por vezes do esforço, ao menos parcialmente consciente, dos selvagens que não querem se submeter a um poder único, a uma chefia fixa.

Terminando essa *Erinnerung* dos momentos analisados na tese, é importante ressaltar que em Hegel esses momentos não estão separados, como se apresentam, de uma forma ou de outra, na análise antropológica e psicanalítica. Por conta do suábio não estar lidando imediatamente com dados da experiência, mas especulativamente, ele não precisa proceder isolando aspectos como faz a ciência. Esse caráter finito das teorias que analisamos, no entanto, não é esgotado pela análise especulativa, que delas diz apenas sua forma lógica, isso é, a forma mais geral. Assim a comparação aqui não tem por objetivo considerar a forma de abordagem científica como errada ou ilusória. Ao contrário, a representação científica é produtiva justamente em função de sua parcialidade, que como vimos é expressão do poder maravilhoso do *analisar*, que permite ao humano criar o novo, mesmo que esteja inconsciente do resultado de sua ação. Na tese, no entanto, importou expor como a teoria de Hegel, partindo do desdobramento geral do universal, consegue captar antecipadamente o essencial dessas diferenças específicas, analisadas em termos finitos. Em nossa apresentação essa ‘quebra em pedaços’ foi um modo de, ao colocar a unidade conceitual da teoria

hegeliana em comparação com diversas teorias que partem do finito, constituir um meio para a consciência representativa absorver o que o especulativo tem de mais essencial.

O mais importante da teoria hegeliana assim nos apareceu como o colocar na unidade *efetiva* daquilo que nosso entendimento tende a separar. O finito é aquilo que foi separado pelo entendimento, porque na efetividade as coisas não aparecem como separadas, mas como uma unidade coesa, perpassada de múltiplas relações conhecidas ou não. A troca dádiva, por exemplo, não existe como esse momento separado dos demais aspectos da efetividade social tribal. O conceitual é, assim, a compreensão de que esses *momentos* todos estão *imediatamente* em um uno. Aqui retornamos à figura da *oposição na unidade*, daquilo que só pode existir como composto de partes diferentes, que, no entanto, nessa *diferença*, só existe efetivamente como *unidade*. A unidade cindida hegeliana é, dessa maneira, *imediatamente* e de *maneira mediada*, a reunião do que é lógico em todas essas diferenças. Não se trata, com certeza, da unidade simples numericamente concebida, pois como diz Hegel:

A vazia unidade numérica talvez deva atribuir-se ao mundo, mas essa determinação abstrata não apresenta, além disso, nenhum interesse especial; antes, essa unidade numérica consiste em ser, precisamente, em seu *conteúdo* a infinita pluralidade e multiformidade das finitudes¹⁰⁰⁰.

Essa unidade simples, esse todo abstratamente considerado, é o que geralmente vem à imaginação quando se fala de Hegel. Nada poderia ser mais enganoso, já que a unidade de opostos que preside o pensamento hegeliano é justamente o que se opõe, como consideração lógica, a essa consideração abstrata:

a filosofia tem, decerto, a ver-se com a *unidade* em geral, não porém com a unidade abstrata, com a mera identidade e com o Absoluto vazio, mas com a unidade *concreta* (do conceito), e que em todo o seu curso só tem que ver-se com essa unidade — cada degrau de sua marcha para a frente é uma *determinação peculiar* dessa *unidade* concreta; e a mais profunda e última das determinações da unidade é a do espírito absoluto. Ora, dos que querem julgar da filosofia e pronunciar-se sobre ela, seria de exigir que se encaixem nessas *determinações* da *unidade* e se esforcem por lhes adquirir a noção; pelo menos que saibam que há uma *grande multidão* dessas determinações, e que entre elas há uma grande diversidade. Mas eles se mostram ter tão pouco uma noção a respeito, e menos ainda uma preocupação com isso, que antes, quando ouvem falar de *unidade* — e a *relação* contém, de entrada, *unidade* —, eles se atêm à *unidade* totalmente abstrata, *indeterminada* e abstraem daquilo em que somente incide todo o interesse, a saber, no modo da determinidade da unidade. Assim nada sabem enunciar sobre a filosofia, a não ser que a sua identidade é seu princípio e resultado, e que ela é o sistema da identidade. Mantendo-se nesse pensamento, sem conceito, da identidade,

¹⁰⁰⁰ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Em compêndio, Vol III. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p.6. (Werke, 10, p. 386)

nada compreenderam justamente da identidade concreta, do conceito e do conteúdo da filosofia, mas antes o que apreenderam foi seu contrário¹⁰⁰¹.

Analisamos nessa tese, nas diversas teorias comparadas com Hegel, formas dessa unidade de opostos que aparecem por dentro de outras teorias e correspondem à forma geral da unidade hegeliana. Na consideração aristotélica da relação entre corpo e alma que constitui a unidade do que é vivo; na oposição saussureana entre significante e significado que constitui a unidade significativa que é a palavra; na relação durkheiminiana entre forma de consciência e forma de prática social que caracteriza a religião, entre outras relações do tipo. O ‘itinerário’ que constituímos, ainda que nada usual nos estudos hegelianos, assim atende justamente ao que Hegel via como fundamental, em suas palavras:

a questão é saber de que espécie é essa relação; e a peculiaridade e a diferença completa de todas as coisas naturais, inorgânicas e viventes, repousam somente na *determinidade diversa dessa unidade*¹⁰⁰².

¹⁰⁰¹ Ibid., p. 9. (Werke, 10, p. 390)

¹⁰⁰² Ibid. (Werke, 10, p. 390)

ANEXO – Alguns apontamentos, a partir da tese, sobre a fragilidade da compreensão da teoria de Hegel pelos críticos da mercadoria.

Como dissemos na introdução, nessa tese pretendíamos analisar detidamente também a mercadoria, conforme a teoria de Marx, em sua relação com Hegel. Infelizmente o tempo necessário para produzir uma exposição detalhada sobre o tema, impediu seu desenvolvimento nesse trabalho, devendo ser objeto de pesquisa futura. Nos propomos, no entanto, ao menos indicar um ponto que nos parece central, a partir dessa concepção hegeliana da unidade de opostos, que a análise da mercadoria deveria levar em conta, mas que não o faz. A maior parte dos marxistas continuam com uma concepção muito simplista de Hegel, como se ele fosse o teórico dessa unidade abstrata de que falávamos acima. Isso nos parece tanto mais importante enquanto a mercadoria mesma é um caso que recai nessa conceptualização da unidade cindida, a contradição entre valor e valor de uso que impele a sua transformação em dinheiro e em capital.

Nas últimas décadas, diversas “escolas” de pensamento marxista se desenvolveram tendo por ponto central a consideração de que a análise da mercadoria – que segundo seus integrantes reconhecem, só pode ser entendida a partir da dialética hegeliana –, constitui a parte mais importante da obra de Marx. Apesar de se tratarem de teóricos marxistas de grupos, épocas e enfoques tão diferenciados entre si¹⁰⁰³, sua abordagem sobre a relação entre as teorias de Marx e Hegel guarda semelhanças em alguns pontos centrais, dos quais pretendemos tecer algumas considerações. Uma das mais importantes convergências destes críticos da forma mercantil parece estar em torno da noção de *abstração real*, utilizada para definir a realidade abstrata da mercadoria, afirmando-a não como uma coisa física, mas como uma *relação social* abstrata que se projeta como valor em uma forma física¹⁰⁰⁴. Não é uma mera coisa empírica que existe

¹⁰⁰³ Grupo heterogêneo que engloba pensadores provenientes da “Escola de Frankfurt”, da “Nova Leitura de Marx” (*Neue Marx-Lektüre*), da “Crítica do Valor” (*Wertkritik*) e teóricos italianos como Lucio Colletti e franceses como Guy Debord e Jean Marie-Vincent; de estadunidenses como Moishe Postone a brasileiros como Rui Fausto, José A. Giannotti, Marcos Müller, Jorge Grespan, entre outros.

¹⁰⁰⁴ Como diz Marx: “em direta oposição à palpável e rude objetividade dos corpos das mercadorias, não se encerra nenhum átomo de matéria natural na objetividade de seu valor”, ou mesmo, sobre um objeto como uma mesa, “logo que ela aparece como mercadoria, ela se

como realidade externa ao homem e, por outro lado, não é coisa puramente ideal, que exista apenas subjetivamente no pensamento humano, mas uma *abstração real*, isto é, uma objetividade criada por meio do agir no mercado, agir ao qual necessariamente está atrelada uma forma socialmente determinada de consciência¹⁰⁰⁵. Este tipo de fenômeno, como vimos, é detalhadamente conhecido na análise hegeliana: trata-se de uma oposição típica do entendimento, que, ao separar as coisas para apreendê-las, acaba concebendo-as unilateralmente. O procedimento da crítica conceitual é reuni-los, mostrar como os dois pólos aparentemente separados são na realidade, a *mesma coisa e só enquanto separados*. Esse pensamento é absurdo para quem acredita no princípio da não contradição, pois aqui a coisa de que falamos é a diferença interior à identidade, ou, em outras palavras, a unidade que só existe por meio da oposição.

Do ponto de vista marxista, José A. Giannotti, tão cedo quanto na década de 60, já falava em uma *abstração real* presente na obra de Marx:

importa salientar como uma categoria torna-se autônoma e se constitui a partir de relações humanas que transformam as coisas pelo trabalho, lançando-as pela troca numa nova dimensão da objetividade, a objetividade valor, de que os objetos trocados passam a ser expressão (...) A relação sujeito-objeto é assim substituída por uma abstração real que se dá no próprio núcleo da objetividade¹⁰⁰⁶

Essa abstração, no entanto, é a prática humana lastreada na consciência humana que gera. Indiquemos aqui, por enquanto, que a noção de sujeito como *negativo*, como *vida*, tem que ser concebida como vindo antes aqui, como constituindo o *a priori* do poder criativo. A existência da abstração real da mercadoria não significa que a abstração real contida na vida deixou de existir, muito pelo contrário, como se diz, é uma “forma de vida” social. A noção hegeliana de sujeito como *Potencialidade*

transforma numa coisa fisicamente metafísica”. MARX, K., *O Capital: Crítica da Economia Política*. Vol. 1. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.54 e 70.

¹⁰⁰⁵ Como explica Sohn-Rethel: “A origem da abstração-mercadoria se encontra, segundo a determinação de Marx, em uma esfera que escapa completamente à linguagem conceitual do pensamento metafísico. Esta nos refere das coisas à consciência e da consciência às coisas: não existe uma terceira opção. Ao contrário, a relação social que é derivada da abstração valor não entra nesta dicotomia de coisas e da consciência: no quadro dos conceitos tradicionais, o fenômeno da abstração mercadoria é um absurdo, alguma coisa que, simplesmente, não pode existir. Ela se trata como Marx a determina, de um processo espaço-temporal e de natureza causal. Contudo, seu resultado é uma abstração, é dizer, um efeito de natureza conceitual. Entre o mundo espaço-temporal das coisas e o mundo ideal dos conceitos, o pensamento metafísico não tolera nenhum elemento comum – estas são esferas separadas de maneira antinômica”. SOHN-RETHEL, A., *La Pensée Marchandise*. Broissieux: Éd. du Croquant, 2010. p.52. Tradução nossa do francês.

¹⁰⁰⁶ GIANNOTTI, J. A., *Contra Althusser*. Revista Teoria e Prática, n. 3. Teoria e Prática: São Paulo, 1968, p.72.

existente no que é vivo, continua plenamente operante ainda que sua prática seja determinada pela forma mercantil.

Marcos Müller no começo da década de 80 dizia que “antes de serem abstrações teóricas do analista, as categorias da economia política são pensadas por Marx como expressões teóricas da abstração real presente nestas relações, que se opõem aos indivíduos como um poder de dominação”¹⁰⁰⁷. Mas não se entende essa abstração na coisa em si também em tudo que tem vida, como faziam Aristóteles, Kant e Hegel. Abstraem disso, e também das análises antropológicas e da análise da mercadoria entendem que o fato novo do capitalismo é que uma relação de caráter abstrato domina a forma de ser do concreto¹⁰⁰⁸, e não que o problema recaia num tipo de abstração mais universal, de base quantitativa. Querem representar o problema como se a questão do abstrato ser o efetivo começasse com a mercadoria, mas toda nossa análise apontou justamente o contrário. Mostrou que o efetivo, aquilo que tem o poder criador, é justamente a vida, que o desenvolve na linguagem. Mesmo as análises antropológicas, como vimos, não deixam dúvidas da abstração como base da efetividade.

Prestemos atenção em como procedem. Robert Kurz, por exemplo, diz:

A revolução capitalista consistiu essencialmente em desvincular a chamada economia de todo contexto cultural, de toda necessidade humana. Ao transformar a “abstração real” do dinheiro, antes um meio marginal, num fim em si mesmo de caráter tautológico, a economia autonomizada inverteu também a relação entre o abstrato e o concreto: a abstração deixa de ser a expressão de um mundo concreto e sensível, e todos os contextos concretos e objetos sensíveis contam apenas como expressão de uma abstração social que domina a sociedade sob a figura reificada do dinheiro.¹⁰⁰⁹

Esta conclusão da inversão entre concreto e abstrato seria assim, na visão desses pensadores, um dos pontos centrais na alteração de enfoque que Marx dá a Hegel em sua maturidade, uma relação para muito além de uma negação do idealismo. Os objetos principais de análise tanto da *Fenomenologia do Espírito* como de *O Capital* são uma

¹⁰⁰⁷ MÜLLER, M. L., *Exposição e Método Dialético em "O Capital"*, in Boletim Seaf, nº 2, Belo Horizonte, 1982.

¹⁰⁰⁸ Como diz um dos maiores expoentes da assim chamada Nova Crítica do Valor: “Um dos traços distintivos da sociedade capitalista reside no facto de ela ter uma natureza “conceitual”: a abstração incarnada no dinheiro, não deriva do concreto, antes o domina. A forma torna-se independente do conteúdo e tenta desembaraçar-se dele completamente. A análise “conceptual” que Marx leva a cabo não foi minimamente compreendida e constitui o objecto de muitos ataques; ela é, porém, a descrição mais adequada que alguma vez foi dada dessa dominação da forma sobre o conteúdo”. JAPPE, A., *As Aventuras da Mercadoria: Para uma nova crítica do valor*. Lisboa: Antígona, 2006, p.173.

¹⁰⁰⁹ KURZ, R., *A expropriação do tempo*. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs03019903.htm>> Acesso em: 23/07/2015.

espécie de sujeito abstrato que tudo subsume, recolocando a si mesmo e assim criando o processo histórico, como Hegel ao afirmar a existência do Espírito como um sujeito-substância¹⁰¹⁰. Em *O capital* Marx, partindo da forma mercadoria, logo demonstra sua transformação em capital, estabelecendo que o valor se torna “valor em processo, dinheiro em processo e, como tal, capital”, e assim que a utilização do dinheiro para fazer mais dinheiro, D-M-D, “é a fórmula geral do capital”¹⁰¹¹. Adentrando mais profundamente neste processo, Marx se utiliza de uma expressão hegeliana para explicar uma temática igualmente hegeliana: a existência de um “sujeito automático”, que ele então demonstra dominar a vida no capitalismo, constituindo também um “círculo que pressupõe seu fim como sua meta” e que domina a toda realidade concreta em seu automovimento¹⁰¹². É a partir do reconhecimento dessa homologia estrutural entre o Espírito e o capital¹⁰¹³ que a relação entre Hegel e Marx tem sido recentemente reinterpretada¹⁰¹⁴. O capital é uma abstração imaterial, mas que possui existência real,

¹⁰¹⁰ “A substância viva é o ser, que na verdade é o sujeito, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade-efetivo, mas só na medida em que é movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro. (...) 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 tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim” HEGEL, G.W. F., *Fenomenologia do Espírito*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p.35.

¹⁰¹¹ MARX, K., *O Capital: Crítica da Economia Política*. Vol. 1. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.231.

¹⁰¹² “Na circulação D-M-D (...) mercadoria e dinheiro funcionam apenas como modos diversos de existência do próprio valor: o dinheiro como seu modo de existência universal, a mercadoria como seu modo de existência particular, por assim dizer, disfarçado. O valor passa constantemente de uma forma a outra, sem se perder nesse movimento, e com isso, transforma-se no sujeito automático do processo. (...) o valor se torna, aqui, o sujeito de um processo em que ele, por debaixo de sua constante variação de forma, aparecendo ora como dinheiro, ora como mercadoria, altera sua própria grandeza e, como mais-valor, repele a si mesmo como valor originário valoriza a si mesmo. Pois o movimento em que ele adiciona mais-valor é seu próprio movimento; sua valorização é, portanto, autovalorização”. Ibid., p.229-330.

¹⁰¹³ Como diz Žižek: “o que Marx demonstra em *O Capital* é que a autorreprodução do capital obedece à lógica do processo dialético hegeliano de um sujeito-substância que põe retroativamente seus próprios pressupostos. Marx caracteriza capital como um “caráter automaticamente ativo” – tradução inadequada das palavras alemãs usadas por Marx para caracteriza o capital como “*automatischen Subjekt*”, “sujeito automático”, um oxímoro que une subjetividade viva e automatismo morto. Isto é o capital: um sujeito, mas um sujeito automático, e não um sujeito vivo”. ŽIZEK, S., *Menos que Nada: Hegel e a Sombra do Materialismo Dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013, p.310.

¹⁰¹⁴ “depois que o dinheiro enquanto capital perdeu a sua rigidez material e se tornou processo, é possível e significativa a comparação com o conceito hegeliano do espírito. Em *O capital*, Marx aponta explicitamente, ainda que em forma de paródia, para a identidade estrutural, fazendo referência ao “mais sublime exemplo” que Hegel pôde citar para aclarar a natureza do espírito, a respeito da qual ele, no entanto, diz simultaneamente não se tratar propriamente de um exemplo, mas do ‘universal, do próprio verdadeiro, do qual tudo mais é exemplo’”

dominando e produzindo a consciência dos indivíduos pelos quais ao mesmo tempo existe. É, como trabalho abstrato, uma *generalidade singular*, ou seja, uma abstração que determina e reúne os singulares, e, como diz Ruy Fausto, “é precisamente esta unidade que retira aos seus agentes a condição de sujeitos”¹⁰¹⁵. A partir desta compreensão é que integrantes da *Neue Marx-Lektüre*, como Helmut Reichelt, puderam dizer que o idealismo de Hegel, que “afirmava obedecerem os homens a um conceito que detém o poder, [é] essencialmente mais adequado a este mundo invertido do que toda a teoria nominalista que só aceita o universal como algo de puramente conceitual e subjetivo”¹⁰¹⁶. De maneira semelhante escreveu Hans Jürgen Krahl sobre o capital, que é uma “aparência que não tem uma real estrutura de coisa, mas ainda assim, domina os homens”¹⁰¹⁷. Moïse Postone, talvez de maneira ainda mais clara que os demais, afirma que a teoria madura de Marx visaria uma espécie de “justificação materialista” da teoria de Hegel, e não mera *inversão*:

A explicação histórica de Marx do Sujeito como capital, e não como classe, visa (re)colocar a dialética de Hegel socialmente e assim fornecer sua crítica. A estrutura do desdobramento dialético do argumento de Marx em *O capital* deve ser lida como um metacomentário incidindo sobre Hegel. Marx não “aplicou” Hegel à economia política clássica, mas contextualizou os conceitos de Hegel em termos de formas sociais da sociedade capitalista. Isto é, a crítica madura de Marx a Hegel é imanente ao desdobramento das categorias em *O capital* – as quais, seguindo paralelamente o caminho em que Hegel desdobra estes conceitos, implicitamente sugere o contexto sócio histórico do qual são expressões.¹⁰¹⁸

Estas semelhanças por parte dos autores citados não significam uma identidade em outros aspectos. Importa aqui apenas realçar algumas semelhanças entre alguns dos marxismos críticos no que tange a interpretação do relacionamento entre as teorias de

REICHELT, H., *Sobre a Estrutura Lógica do Conceito de Capital em Karl Marx*. Campinas, Ed. Unicamp. 2013, p.257.

¹⁰¹⁵ FAUSTO, R., *Marx: Lógica & Política*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p.92.

¹⁰¹⁶ REICHELT, H., *Sobre a Estrutura Lógica do Conceito de Capital em Karl Marx*. Campinas: Ed. Unicamp. 2013.

¹⁰¹⁷ “Em Hegel, os homens são marionetes de uma consciência sobreposta a eles. Para Marx, por outro lado, a consciência é um predicado e uma propriedade de homens finitos, mortais. Aqui se encontra a mudança fundamental que Marx realiza nos escritos juvenis, uma crítica sistemática das premissas de Hegel. E, a partir dela, Marx pode novamente acolher a lógica hegeliana da essência. A existência de uma consciência metafísica, sobreposta aos homens, é uma aparência, mas uma aparência real: o capital. O capital é uma aparência, porque não tem uma real estrutura de coisa: e, no entanto, domina os homens”. KRAHL, H. J., *Seminarios enero in Introduccion General a La Critica de La Economia Politica*. Buenos Aires: Pasado y Presente, 1968, p.25-26. Tradução nossa do espanhol.

¹⁰¹⁸ POSTONE, M., *Time, labor, and social domination: A reinterpretation of Marx's critical theory*. Nova Iorque e Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p.80-81. Tradução nossa do inglês.

Marx e Hegel que, pensamos, deixam claro das suas insuficiências face à teoria hegeliana. A fórmula de Postone acima parece ser bastante geral e constitui-se em ler Hegel como se sua teoria atingisse coisas acertadas da realidade, mas isso apenas por generalizar a lógica mercantil que o filósofo inconscientemente reproduzia. Assim ele pode ser representado como necessário ao desenvolvimento da análise do valor, mas ao mesmo tempo se permitir manter uma distância “saudável” de sua teoria. Os críticos da mercadoria já se sentem, por vezes, desconfortáveis em lidar com o caráter metafísico de seu objeto, manter-se distintos de Hegel lhes parece central para não cair em descrédito. Por meio dessa operação se colocam numa posição contraditória, de considerar o suábio um ingênuo idealista e *ao mesmo tempo* o maior gênio da filosofia.

Ligada à noção de abstração real e do sujeito automático, encontra-se então a interpretação do que seria a *dialética* e da diferença de sentido que esta toma em Hegel e em Marx. Jorge Grespan diz que a dialética, antes renegada, passa a ser utilizada por Marx quando ele encontra um “objeto contraditório”¹⁰¹⁹, afinal “não é em qualquer objeto que Marx distingue dois níveis de realidade, em que se constitui uma essência para além das formas de aparecimento. Bem como não é todo objeto que deve ser considerado dialeticamente, portanto, mas especificamente o que tiver uma natureza contraditória”¹⁰²⁰. Diferenciar-se-ia a dialética materialista “da dialética de Hegel, que vê todo real – natureza e espírito – como contraditória, enquanto para Marx só o é certo tipo de relação social historicamente constituída, a saber, o das sociedades de classe em geral e da capitalista em particular”¹⁰²¹.

Como Marcos Müller comenta, a dialética marxista é encarada como método para expor o resultado¹⁰²², como “método no sentido subjetivo de um procedimento de

¹⁰¹⁹ “depois as objeções da juventude, que ressaltam o aspecto errôneo e “mistificador” da dialética, o empreendimento da crítica à economia política fez ele resgatar o aspecto positivo, o “racional” daquele método, pois então percebe como contraditório seu próprio objeto – o capitalismo. Dai perceber também a economia política como contraditória, que podia por isso ser algo de uma crítica interna, isto é, aquela que aceita inicialmente os princípios e conceitos do que quer criticar e os desenvolve, para deles deduzir o seu contrário.” GRESPLAN, J., *A Dialética do Avesso*. Crítica Marxista, 2002, p.23.

¹⁰²⁰ *Ibid.*, p.22.

¹⁰²¹ *Ibid.*, p.24.

¹⁰²² “A própria terminologia de Marx acusa este deslocamento realista, 'materialista', da dialética enquanto método, revelando uma certa oscilação entre expressões que indicam antes o caráter reconstrutivo da dialética como procedimento 'subjetivo', e expressões que traem a sua proveniência especulativa como forma de autoexposição do conteúdo: a dialética é um “modo de apropriação do concreto pelo pensamento” (G. 22), um “método de elaboração”(45) que “reproduz” (G. 22) o concreto que as ciências empíricas analisaram e prepararam para a

reconstrução categorial, em oposição ao método enquanto ‘atividade universal absoluta’”¹⁰²³ de Hegel¹⁰²⁴. É um instrumento específico para expor a realidade categorial capitalista implicando em um “procedimento de reconstrução categorial que pressupõe o trabalho prévio de investigação das ciências empíricas e a maturação histórica do objeto para então expor a sua lógica interna de acordo com os nexos que a análise apreendeu entre suas determinações”¹⁰²⁵, e assim “o que legitima e torna (...) válida a desvinculação, reivindicada por Marx, entre o núcleo racional da dialética e seus compromissos com a metafísica hegeliana do conceito, é o diagnóstico histórico do capitalismo como modo de produção dominado pela abstração real do valor e do seu fundamento, o trabalho abstrato capitalizado”¹⁰²⁶.

Gianotti parte de análise semelhante em seu clássico artigo *Contra Althusser* dizendo que, ao combater “o emprego do método indutivo em economia política, Marx lhe opõe aquele que vai do abstrato ao concreto, já que ‘o concreto é concreto porque é o resumo (*zusammenfassung*) de muitas determinações e, assim, unidade do múltiplo’”. O caminho do abstrato ao concreto, no entanto, guardaria o risco da “ilusão hegeliana”¹⁰²⁷. A diferença do procedimento metodológico “acertado” de Marx para a “ilusão” hegeliana seria a de que o primeiro toma o processo como uma reconstrução mental e subjetiva do processo real, enquanto o segundo considera esse processo abstrato como o próprio processo real. Para Giannotti é “evidente, porém, que o perigo existe unicamente porque somos obrigados a retomar o mesmo percurso de Hegel sem

exposição, que então “transpõe”, “traduz”, “expressa” idealmente o movimento efetivo do conteúdo e “espelha idealmente a vida do material” (K, I, 27).” MÜLLER, M. L., *Exposição e Método Dialético em "O Capital"*, in Seaf, nº 2, Belo Horizonte, 1982, sem paginação (s/p).

¹⁰²³ Ibid., s/p.

¹⁰²⁴ “Marx marca a sua diferença fundamental face a Hegel distinguindo a exposição dialética enquanto método através do qual o pensamento se eleva do abstrato ao concreto e o expõe como resultado (“concreto de pensamento”) e a exposição dialética enquanto seu “processo de surgimento” como manifestação de uma razão que se realiza, isto é, para Marx, como “ato de produção real””. Ibid., s/p.

¹⁰²⁵ Ibid., s/p.

¹⁰²⁶ Ibid., s/p.

¹⁰²⁷ “no instante em que se aceita o caminho do abstrato ao concreto surge o perigo da ilusão hegeliana: na medida em que este processo de síntese aparece como resultado e não como início na medida em que se renuncia ao ponto de partida da intuição e da representação, somos levados a imaginar, como de fato fez Hegel o real resultando do pensamento que se volta sobre si mesmo e se determina e se particulariza. Contra tal abstração Marx contrapõe o caráter propriamente improdutivo do pensamento teórico que apenas se apropria e reproduz (termo que Althusser deixa de comentar) o concreto numa forma espiritual: “de modo nenhum ele é o processo de nascimento (*Entstehungsprozess*) do próprio concreto”. Dai a limitação do método abstrato: em oposição a Hegel ele não é senão a maneira do pensamento se apropriar do concreto”. GIANNOTTI, J. A., *Contra Althusser*. Op. Cit., p.68-69.

contudo lhe atribuir caráter produtivo”¹⁰²⁸, ou seja, ele reconhece que Marx é obrigado em sua forma de apresentação (e, portanto, dentro de sua própria cabeça ou nos textos) a seguir como método o desdobramento da ideia que Hegel entenderia ser produtora da própria realidade. E como seria possível que o erro de Hegel de tomar o desdobramento da ideia como núcleo da realidade fosse o acerto “metodológico” de Marx? Giannotti responde que “sustentamos que tal espelhamento só se torna possível porque ocorre na própria realidade um processo de constituição categorial, contraposto ao vir a ser do fenômeno, processo que configura a essência de um modo de produção determinado e, por conseguinte, de uma forma de sociabilidade”¹⁰²⁹. Ao reputar ser efeito de um tipo específico de sociabilidade, Giannotti afirma efetivamente que a proximidade entre os desenvolvimentos hegelianos e sua utilização “invertida” como método em Marx se dá por uma especificidade deste momento histórico em que a forma do valor é preponderante. Depois de feita a pesquisa e chegadas às conclusões, é hora de apresentar o movimento e assim “estamos então prontos a ceder à ilusão hegeliana e conceber o concreto como resultado de uma construção a priori”¹⁰³⁰. Giannotti insiste na diferença entre a reconstrução do movimento da realidade na cabeça, como ideia, em contraposição à realidade tomada como tendo uma forma de ideia, e assim pode seguir o caminho hegeliano sem concordar com o seu “principal” ao afirmar que “isto não quer dizer que estejamos confundindo o objeto do pensamento com o objeto real”¹⁰³¹.

A *Wertkritik* segue panorama similar ao dos autores acima ao explicar temas como a relação de Marx e Hegel e a natureza da dialética. No *Aventuras da Mercadoria*, o livro de Anselm Jappe que talvez seja o que melhor sintetize as posições do grupo e, mais do que isso, mais sinteticamente e sem perder profundidade apresenta de maneira satisfatória a complexa análise de Marx, podemos ler que “Marx sublinha que o capitalismo é uma sociedade fundamentalmente contraditória: porém, diferentemente do que acontece em Hegel, não está convencida de que *toda* a realidade seja contraditória”¹⁰³² e que “alguns desenvolvimentos levados a cabo por Marx tem um caráter que pode parecer idealista ou metafísico. Mas trata-se de facto de uma consequência da natureza do objeto da investigação: *enquanto descrição do capitalismo*

¹⁰²⁸ Ibid., p.70.

¹⁰²⁹ Ibid., p.70.

¹⁰³⁰ Ibid., p.70.

¹⁰³¹ Ibid., p.70.

¹⁰³² JAPPE, A., *As Aventuras da Mercadoria: Para uma nova crítica do valor*. Lisboa: Antígona, 2006, p.176.

é precisamente a descrição “metafísica”, conceptual, que é a correta”¹⁰³³. A dialética é novamente tratada como um mero *instrumento* para capturar este *objeto contraditório específico*, que Hegel teria “confundido” e “mistificado” ao julgar como abrangendo toda a realidade¹⁰³⁴. Este suposto “erro” de ver a dialética em tudo estaria em íntima conexão com seu “erro” primordial, o idealismo, visão que explicitara anteriormente Fulda ao manter que “o erro fundamental de Hegel, também em relação à sua dialética, é o idealismo. Deve-se opor a ele uma interpretação materialista da dialética. Uma conseqüência do idealismo são as mistificações, que a dialética sofre nas mãos de Hegel”¹⁰³⁵.

É, no entanto, na *Wertkritik* que esta questão toma contornos mais claros, pois ao abandonar a concepção de uma ontologia do trabalho ela acaba por concluir que a história deve ser entendida “enquanto história dos fetichismos, na qual se entrelaçam sempre fatores ‘materiais’ e ‘ideais’ (ou ‘simbólicos’)”¹⁰³⁶, mas – ao mesmo tempo e contraditoriamente – julga que apenas no capitalismo surge a realidade conceitual contraditória. Como conciliar a afirmação de que a “metafísica real” é um problema capitalista ou apenas da forma mercadoria com a afirmação de que a história é história das formas de relação dominadas pelo fetiche? Se as formas de organização social anteriores à mercadoria também são fetichistas, sua estruturação não tem também a forma conceitual, ou seja, sua *efetividade* não depende também de modos de consciência? Não é o “sistema totêmico” um sistema de organização social em que a ideia de um animal ancestral guardião, não é fundamental para organizar a realidade?

¹⁰³³ Ibid., p.177.

¹⁰³⁴ “A objetividade do valor não é nem algo de puramente pensado, nem uma coisa fisicamente presente; não é possível apreender essa “quimera” senão por intermédio de um instrumento muito especial, a saber, a lógica dialética. Na socialização por via da forma mercadoria, a realidade toma formas que os sentidos humanos já não podem captar e que são completamente absurdas do ponto de vista do “senso comum”. Hegel faz deste mundo paradoxal uma constante do ser humano e natural. Foi esse o seu erro; Hegel considera inclusivamente que esta realidade “dialética” é uma realidade superior, e constrói sobre ela a totalidade do seu sistema. Esse facto, porém, não altera em nada a justeza do seu ponto de partida. Mesmo sendo verdade que em Hegel estava desde o início presente uma certa tendência mística tal apenas mostra que a mística hegeliana do conceito esta mais apta para compreender a mística real de uma sociedade em que “4 = 5””. Ibid., p.179.

¹⁰³⁵ FULDA, H. F., *These zur Dialektik als Darstellungsmethode (im „Kapital“ von Marx)*, in Hegel Jahrbuch-1974. Köln: Pahl-Rugenstein, 1974, p.205. Tradução nossa do alemão.

¹⁰³⁶ JAPPE, A., *As Aventuras da Mercadoria: Para uma nova crítica do valor*. Lisboa: Antígona, 2006, p.204.

Não é o totemismo descrito pelo próprio Jappe como forma fetichista de relação análoga ao capital?¹⁰³⁷

O que se mostrou nessa tese é que a existência da abstração real é anterior à mercadoria, seja na efetividade simbólica, própria do social, ou nos seres vivos, onde o corpo é animado por uma abstração, que é sua vida. Como a estrutura simbólica opera primeiro como linguagem, esta se relaciona também diretamente com um todo de abstrações efetivas, crenças ligadas à práticas religiosas, que determinam a vida coletiva. Vimos ainda que Aristóteles já dizia que a percepção “recorta formas sem matéria”, isso é, nossos sentidos só captam das coisas sua *forma*, não a coisa mesma. Ignorando que a dialética possa se aplicar a outros objetos, como vimos em nossa exposição, ignora-se também tudo acima, e também as descobertas principais da linguística, da antropologia etc. A forma geral da dialética, entendida como *unidade imediata dos opostos*, como contradição, está como vimos presente na análise do signo linguístico de Saussure, por exemplo, ainda que lá se prefira o termo “paradoxo”. O que os críticos da mercadoria fazem ao descartar Hegel é perder o caminho imanente pelo qual eles poderiam, por exemplo, analisar conjuntamente Saussure com a mercadoria. Essa forma de verdadeira conexão interna, capaz de solucionar como que de antemão uma variada gama de problemas, é o destilado mesmo do qual brotou a análise da mercadoria de Marx. A mercadoria mesma recai assim, como um caso particular, na forma geral da dialética hegeliana, que é plenamente aplicável a outros “objetos” que não o capital.

O que os críticos da mercadoria de imediato poderiam compreender com isso é que o problema não é o fato de existir abstração em si, mas a forma *determinada* da abstração que nos é prejudicial. O reconhecimento disso talvez pudesse ser inclusive útil para desbloquear o caminho de pensar a superação do capitalismo. Considerado desse ângulo o problema deixa de ser o de romper com todo e qualquer tipo de abstração, romper com toda e qualquer determinação de forma, como se buscasse retornar a uma concretude pressuposta. Se torna muito mais, no próprio nível formal, de construir o que nos seja agradável. O comunismo não é a destruição do universal, mas sua verdadeira efetivação como Sentido. A superação da mercadoria é necessária para um mundo emancipado, mas isso não significa o fim das formas e abstrações sociais.

¹⁰³⁷ Ibid., p.215-223.

NOTA SOBRE AS CITAÇÕES DE HEGEL

A quase totalidade das citações de Hegel, feitas a partir de traduções, foram conferidas no original em alemão, utilizando-se para isso a *Werke* em 20 volumes, editada pela Suhrkamp (HEGEL, G. W. F. *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.). A referência do original foi colocada na nota de rodapé após a referência da tradução, indicando, entre parênteses, primeiro que se trata da *Werke*, seguido do número do volume consultado, e então, da página. Na conferência, apenas corrigimos nas traduções aquilo que importa em relação ao sentido, não procedendo com alterações de estilo.

REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO

ADORNO, Theodor. *Três Estudos Sobre Hegel*. Tradução, Apresentação e Notas por Francisco López Toledo Corrêa. Guarulhos: Dissertação de Mestrado, UNIFESP, 2015.

ARGERIS, Lianne. *Trophic Cascade in Yellowstone National Park*. 2017. Disponível em <https://www.canafoundation.org/rewild-our-world/horses/trophic-cascade-in-yellowstone-national-park/>. Acesso em maio de 2018.

ARISTÓTELES. *De Interpretatione in The Complete Works of Aristotle*. Tradução: J. L. Ackrill. Princeton University Press, 1984.

ARISTÓTELES. *Sobre a Alma (De Anima)*. Obras completas Vol. III, tomo I, tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Ed. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional (Casa da Moeda), 2010.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral*. São Paulo: Editora da USP, 1978.

BERGSON, Henri. *A consciência e a vida*. In: BERGSON, Henri. *A energia espiritual*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.

BERGSON, Henri. *Memória e vida*. Textos escolhidos por Gilles Deleuze. Tradução Cláudia Beliner. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006.

CANGUILHEM, Georges. *Le Concept et la Vie*. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 64, n° 82, 1966. Tradução livre do francês.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Tradução: Theo Santiago. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.

DARWIN, Charles. *The Origin of Species: by means of natural selection or the preservation of favored races in the struggle for life*. New York: The Modern Library, p. 3. Tradução livre do inglês.

Dicionário Caldas Aulete. Disponível em <http://www.aulete.com.br/algoritmo#ixzz5BvtoN8Wi>. Acesso em abril de 2018.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. 3ª edição. Tradução: Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulus, 2008.

ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*. Disponível em <https://www.marxists.org/portugues/marx/1886/mes/fim.htm>. Acesso em agosto de 2018.

ENGELS, Friedrich. *O Capital*. Nota n 646, p. 466. Disponível em <http://www.histedbr.fe.unicamp.br/acer fontes/acer marx/ocapital-1.pdf>. Acesso em abril de 2018.

FEITOSA, Charles. *O Flerte do Filósofo (o Ensaio Quem pensa abstratamente?)* in Síntese Nova Fase, vol. 22, n. 69, 1995.

FERNANDES, Florestan. *A Função Social Da Guerra Na Sociedade Tupinambá*. Prefácio: Roque de Barros Laraia. 3ª edição. São Paulo: Globo, 2006.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Tradução: José da Silva Brandão. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2009.

FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas: Uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Ed. Gallimard, 1966.

FRAZER, J. G. *The Golden Bough*. Vol I, 3th Edition. Cambridge University Press, 2012.

FREGE, Gottlob. *Função e Conceito* in *Lógica e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Edusp, 2009.

FREUD. *A Interpretação dos Sonhos* (1900). Edição Standard das Obras Completas Vol. V. Rio de Janeiro : Imago, 1988.

FREUD, Sigmund. *O ego, o Id e outros trabalhos* (1923-1925). Edição Standard das Obras Completas, Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu e Outros Trabalhos* (1913-1914). Edição Standard das Obras Completas Vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1999.

GIBRAN, Kahlil G. *O Profeta*, p.11-12. Disponível em <https://www.clube-positivo.com/biblioteca/pdf/profeta.pdf>. Acesso em fevereiro de 2018.

HEGEL, G. W. F. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. São Paulo: Centauro, 2001.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica: Excertos*. Seleção e tradução Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011b.

HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. 1ª ed. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013.

HEGEL, G.W. F. *Cursos de Estética*, Volume II. Tradução Marco Aurélio Werle, Oliver Tolle, consultoria Victor Knoll. 1ª edição. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: 2014.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Vol. I e III. São Paulo: Edições Loyola, 1995a.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 6. Ed. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 2011a.

HEGEL, G.W.F. *Filosofia da história*. Brasília: Editora UNB, 2008.

HEGEL, G.W.F. *Monoteísmo Da Razão – Politeísmo Da Arte: O mais antigo Programa Sistemático do Idealismo Alemão (1796/1797)*. Tradução: Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009.

HEGEL, G. W. F. *O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*. Disponível em http://www.lusosofia.net/textos/hegel_programa_do_idealismo_alemao.pdf. Acesso em julho de 2018.

HEGEL, G. W. F. *Philosophical Dissertation on the Orbits of the Planets*. Graduate Faculty Philosophy Journal, Vol. 12, n. 1 & 2. Disponível em <http://blogs.newschool.edu/graduate-faculty-philosophy-journal/2014/08/05/philosophical-dissertation-on-the-orbits-of-the-planets-1801-preceded-by-the-12-theses-defended-on-august-27-1801-by-g-w-f-hegel/>. Acesso em maio de 2018.

HEGEL, G.W.F. *Philosophy of Religion*. Tradução: E.B. Speirs, B.D e J. Burdon Sanderson. Volume 1. London: Kegan Paul, Trench, Trübner e Co Ltda, 1895.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEGEL, G.W.F. *Quem pensa abstratamente?* in *Síntese Nova Fase*, vol. 22, n. 69, 1995b.

HUMBOLDT, Wilhelm Von. *Theorie der Bildung des Menschen*. Bruchstück. I. Klassische Problemformulierungen. In: Heinz-Elmar Tenorth (Hrsg.) *Allgemeine Bildung: Analysen zu ihrer Wirklichkeit. Versuche über ihre Zukunft*. Juventa-Verlag, Weinheim/München: 1986.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix. 1969.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de António Marques e Valério Rohden. Lousã: Imprensa Nacional (Casa da Moeda), 1997.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandra Fradique Morujão. Lisboa: Editora Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LACAN, Jacques. *A significação do falo* in *Escritos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2014a.

LACAN, J. *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* in *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998b.

LACAN, Jacques. *Discurso aos Católicos* in *O Triunfo da Religião*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LACAN, Jacques. *O estádio do espelho como formador da função do Eu* in *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

LACAN, Jacques. *Os complexos familiares na formação do indivíduo, ensaio de análise de uma função em Psicologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LACAN, J. *O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a.

LACAN, Jacques. *Subversão do Sujeito e dialética do desejo* in *Escritos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2014b.

LEBRUN, Gérard. *A Paciência do Conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. Tradução de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Eficácia simbólica* in *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Introdução à Obra de Marcel Mauss* in *Ensaio sobre a Dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução: Tânia Pellegrini. Campinas: Papyrus, 1989.

LION, Thiago Ferreira. *Para a Crítica do Ateísmo*. Revista Crítica do Direito, vol. N. 35, 38 e 39 (2012).

MABILLE, Bernard. Hegel. *L'Épreuve de la Contingence*. Paris: Aubier, 1999. Tradução livre do francês.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. 2ª edição. Tradução: Anton P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri. São Paulo: Abril, 1978.

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich. *A ideologia Alemã*. São Paulo: Ed. Boitempo, 2007.

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich. *Carta de Marx para Engels de 18 de junho de 1862*, WERKE (Band 30). Berlin: Ed. Dietz Verlag, 1974. Tradução livre do alemão.

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich. *Carta de Marx para Engels de 19 de dezembro de 1860*, WERKE (Band 30)). Berlin: Ed. Dietz Verlag, 1974. Tradução livre do alemão.

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich. *Carta de Marx para Lassale de 16 janeiro 1861*, WERKE (Band 30)). Berlin: Ed. Dietz Verlag, 1974. Tradução livre do alemão.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos* (Coleção Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Vol. I. São Paulo: Ed. Boitempo, 2013.

MARX, Karl. *O Capital*. Disponível em http://www.histedbr.fe.unicamp.br/acer fontes/acer_marx/ocapital-1.pdf. Acesso em abril de 2018.

MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *Teses contra Feuerbach*. Disponível em <https://www.marxists.org/portugues/marx/1845/tesfeuer.htm>. Acesso em agosto de 2018.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Tradução: Antônio Filipe Marques. Lisboa: Edições 70, 2011.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. 2003. *Esboço de uma teoria geral da magia*. In: Marcel Mauss. *Sociologia e Antropologia*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 1902-1903.

MAVERICKSCIENCE.COM. *Suns and Planets in Neolithic Rock Art*. 2018. Disponível em <https://www.maverickscience.com/suns-and-planets-in-neolithic-rock-art/>. Acesso em julho de 2018.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Paris: N-1 Edições, 2018.

MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. São Paulo: Cultrix, 1969.

MCMAHON, William J; DAVIES, Neil S. Evolution of alluvial mudrock forced by early land plants. Disponível em <http://science.sciencemag.org/content/359/6379/1022>. Acesso em maio de 2018.

MERLEAU PONTY, Maurice. *De Mauss a Claude Lévi-Strauss*. In: Textos selecionados (Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1980.

ROSA FILHO, Sílvio. *Eclipse da Moral. Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo*. São Paulo: Barcarolla, 2009.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Cours de Linguistique Générale*. Paris: Payot, 1968. Tradução livre do francês.

SOHN-RETHEL, Alfred. *La Pensée. Marchandise*. Broissieux: Éditions du Croquant, 2010. Tradução livre do francês.

SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho Espiritual e Corporal: para a epistemologia da história ocidental*. Tradução de Cesare Giuseppe Galvan - "Geistige und Körperliche Arbeit: Epistemologie der abendlandischen Geschichte". Bremen: Stiftung für Philosophie, 1989. Disponível em

<https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/sohn-rethel-1.pdf>. Acesso em fevereiro de 2018.

The Cambridge Declaration on Consciousness. Disponível em <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>. Acesso em janeiro de 2018. Tradução livre do inglês.