

Hegel e o pensar em movimento

Inácio Helfer & Adilson Felício Feiler
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Hegel e o pensar em movimento

Hegel e o pensar em movimento

Inácio Helfer

Adilson Felício Feiler

Organizadores



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

H463

Hegel e o pensar em movimento / organizadores,
Inácio Helfer e Adilson Felício Feiler.
(e-book) – Toledo, Pr.: Instituto Quero
Saber, 2025.

108 p. (Coleção XX Encontro Nacional de
Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org

ISBN: 978-65-5121-208-6

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.194>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação.....	11
Hegel e o legado de pensar o tempo presente: uma proposta a partir de Gonçalves Mayos e Lima Vaz.....	15
Gabriel Abrahão Costa & Matheus Amaral Pereira de Miranda	
Sobre alienação, fetichismo e emancipação na crítica à metafísica naturalizada da Modernidade.....	29
Polyana Tidre	
Novos Horizontes: Hegel, Liberdade e Esperança	43
Dante Alexandre Ribeiro das Chagas	
A efetividade da alma: Satisfação, hábito e expressão em Hegel	65
Fábio Bonafini	
A passagem da alma para a consciência: o surgimento do universal autorreferente	97
Janaina Teodoro Oliveira	

Apresentação

O *XX Encontro da ANPOF*, realizado em Recife, nos dias 30 de setembro a 04 de outubro de 2024, na Universidade Federal de Pernambuco – UFP em sua Faculdade de Direito do Recife – FDR e na Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, foi um marco importante para a reunião da comunidade filosófica nacional nesta região do nordeste brasileiro que tanto já contribuiu para formar o nosso país do ponto de vista cultural e intelectual. Entre os diversos Grupos de Trabalhos, conferências e Mesas temáticas, marcou presença o GT Hegel, com três dias de atividades pela manhã e tarde. Na ocasião vários docentes e discentes apresentaram seus trabalhos, fruto de suas pesquisas em torno ao pensamento de Hegel.

Nesta edição da ANPOF, apesar da grande diversidade nos trabalhos apresentados, que é uma marca já bastante presente nos encontros do GT Hegel, se destacou a importância de se traduzir o pensamento de Hegel para pensar o devir atual da história. Desse modo, para além do trabalho conceitual-exegético, se procurou aplicar a metodologia hegeliana para refletir sobre temas como a justiça, a liberdade, o ser humano, a ética, entre outros assuntos. Todos temas com demandas e respaldo forte na atualidade.

São apresentados a seguir uma série de trabalhos, fruto das atividades do GT Hegel da XX ANPOF.

O capítulo intitulado **Hegel e o legado de pensar o tempo presente: uma proposta a partir de Gonçál Mayos e Lima Vaz**, escrito por *Gabriel Abraão Costa* e *Matheus Pereira Miranda*, apresenta o

problema de como se pensar as dicotomias modernas, tendo presente as leituras de Mayos sobre a questão da hiperespecialização e de Lima Vaz sobre a questão dos desafios éticos. O pensamento de Hegel respira atualidade diante da necessidade de se encarar a realidade como um todo sistemático.

O texto intitulado **Sobre alienação, fetichismo e emancipação na crítica à metafísica naturalizada da Modernidade**, de *Polyana Tiddre*, aborda, na sequência, a problematização feita por Marx da impossibilidade de emancipação a partir dos princípios e instituições organizadores da Modernidade (isto é, dos modos de sociabilidade ou formas sociais especificamente modernas). Assim, o estudo propõe uma análise da gênese e do desenvolvimento dos conceitos de alienação e fetichismo em Marx, buscando empreender uma atualização do autor capaz de levar àquilo que, segundo Safatle, é proporcionado pela teoria do reconhecimento hegeliana.

Na sequência, o capítulo intitulado **Novos Horizontes: Hegel, Liberdade e Esperança**, de *Dante Alexandre Ribeiro das Chagas*, apresenta, de maneira muito clara e objetiva, o problema do devir da história em Hegel perseguindo uma leitura da liberdade, mediante a esperança. Refletir sobre estes temas, mediante o referencial hegeliano de pensamento, revela a necessidade de se pensar para além de todo tipo de engessamento.

Em seguida, o texto intitulado **A efetividade da alma: satisfação, hábito e expressão em Hegel**, de *Fábio Bonafini*, reflete sobre como Hegel trata os temas da psicologia e da antropologia, dentro de seu plano geral do sistema. Desse modo, se busca contribuir para desvendar a interconexão conceitual de como Hegel se posiciona em sua reflexão sobre o espírito objetivo, com ênfase na dimensão do corpo, da sensação, do hábito e da expressão.

Por fim, o texto intitulado **A passagem da alma para a consciência: o surgimento do universal autorreferente**, escrito por *Janaína Teodoro Oliveira*, traz uma contribuição no que tange à atualidade de

como se compreende aqueles temas já tratados no pensamento clássico, a saber, a alma, o ser, a consciência. De como estes, na forma como foram concebidos, deram margem a uma leitura dicotômica, com graves consequências para uma compreensão antropológica totalizante e um sentido espiritual de unidade.

Uma excelente leitura.

Inácio Helfer

Professor de filosofia na Universidade do Vale do Rio dos Sinos
Coordenador do GT Hegel

Adilson Felício Feiler

Professor de filosofia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Vice-Coodenador do GT Hegel

Hegel e o legado de pensar o tempo presente: uma proposta a partir de Gonçal Mayos e Lima Vaz

Gabriel Abrahão Costa¹ & Matheus Amaral Pereira de Miranda²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.194.01>

1 Hegel e o desafio de seu tempo

Além da necessidade da filosofia, o que também chama a atenção e preocupa Hegel, são as cisões cada vez mais acentuadas do mundo moderno, num processo que se inicia na Grécia Clássica e chega até a modernidade. É por meio do *logos*, que se pode traduzir como razão, que o homem grego passa a trazer a completa exterioridade do mundo para si, numa tentativa de justificá-lo por meio de uma racionalidade demonstradora. A unidade ética grega começa a ser desconstituída pelo próprio pensar racional que se propõe a conhecer o teórico da natureza³, mas também o mundo da cultura. A partir daí é que o

¹ Mestrando no Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: gabrahaoc@gmail.com

² Mestrando no Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: matheusapdm@gmail.com

³ Tal fato se observa por meio da filosofia da Antiguidade Clássica que não se limitava aos temas da filosofia moderna ou contemporânea, mas perpassava todas as ciências e os fenômenos físicos e os elementos naturais. Grandes exemplos são as considerações de Tales de Mileto de que tudo é água, ou Demócrito e sua filosofia atomista de que tudo é regido por leis naturais e composto por partículas indestrutíveis, o que só foi tratado a fundo pelas ciências do entendimento no século XIX.

pensamento ocidental se volta a dar unidade a essa dualidade natural e cultura iniciada na Antiguidade Clássica. Nas lições de Salgado:

É entre os gregos que se manifesta a consciência dessas dimensões, como aspectos diversos do mundo em que se vive o homem, assim como é entre os gregos que surge a necessidade de se justificar essas duas ordens, não mais como realidades externas ao homem por um poder que lhe transcende, mas como realidades que lhe pertencem na medida em que conhecidas, ou seja, que só a ele pertencem enquanto conhecidas através do poder infinito que lhe é próprio: o logos. Desde então, todo o esforço do pensar ocidental tem sido o de dar unidade a essas duas realidades em que o homem aparece, a natural e a cultural ou espiritual, quer fazendo preponderar uma sobre a outra, quer eliminando uma em proveito da outra como no materialismo e no espiritualismo (ou idealismo extremo) (Salgado, 1996, p. 15-16)

O destaque no período clássico não se volta exclusivamente à cisão da natureza e cultura, mas também à sua ideia de justiça e o impacto que isso vai ter na pretensão da filosofia hegeliana, visto a necessidade de suprássumí-la, isto é, negá-la e conservá-la. Na Grécia Antiga o indivíduo existia como parte de uma totalidade maior que era a vida política do cidadão, sendo que o indivíduo era submisso à conformação política da sociedade. Neste sentido, a ideia de justiça do período clássico era a igualdade, pois todos os cidadãos na Grécia tinham a igualdade de participação na Ágora e só cumpriam seu papel como indivíduo enquanto presente na vida política. Enquanto parte integrante do período clássico, a ideia de igualdade na fundação do cristianismo era a igualdade de todos perante Deus, o que rompe qualquer barreira existente ainda na Grécia Antiga e efetivamente iguala todos os seres em face de Deus. Logo, percebe-se a quase inexistência de uma ideia de indivíduo enquanto singularidade, mas somente enquanto submetido a uma totalidade superior. Neste sentido:

A igualdade política e, com isso, a liberdade política eram os dois elementos centrais da democracia ateniense. É a igualdade, contudo, o elemento determinante da vida política ateniense. É a vida política a

razão de ser da vida individual. Esta submete-se àquela. Portanto, a liberdade submete-se à igualdade. Numa sociedade em que a vida individual coincide com a vida social, o senhor é o livre e é o político, ao qual incumbe o serviço da pólis, não há pensar em separar o indivíduo livre do político como ocorrerá após a Revolução Francesa, quando o primeiro valor a considerar é o indivíduo livre, não o político. (Salgado, 2012, p. 11)

Há que se ter em mente que a própria ideia de liberdade existente entre os clássicos e a sociedade moderna é bastante distinta, o que torna impossível simplesmente compará-las segundo suas características básicas sem entender o espírito de seu tempo. Na antiguidade clássica a ideia de liberdade está em consonância com o que está sendo exposto, isto é, a liberdade do período clássico consistia em participar da vida coletiva e em deliberar sobre a coisa pública e os rumos da sua sociedade. Não obstante, muitos dos conceitos que fundamentam a liberdade moderna não estavam presentes naquela época, majoritariamente na ideia de liberdades subjetivas, individuais, já que justamente o indivíduo era serviente a sociedade.

Por sua vez, o período moderno vai compreender a liberdade, de forma distinta à clássica. Acredita-se que a Reforma Protestante foi o ponto de partida para a transformação que se procura, por meio das ações e ideias pregadas por Lutero e, por óbvio, pela proporção e revolução que a Reforma causou.

Para além da possibilidade de o cristão ler e interpretar a bíblia sem a necessidade de intermediação daqueles que componentes da Igreja, devido à tradução, confecção e distribuição de cópias, ou seja, poderia estar em contato direto com Deus, a célebre frase *“Agir contra a consciência não é seguro nem honesto”* de Lutero que embasou a Reforma, institui a figura do indivíduo enquanto totalidade singular que deve agir segundo sua moral. Isso provoca uma tremenda revolução no ocidente na medida em que o ser humano passa a ser o centro filológico-social da época.

A influência na filosofia é tremenda. Os teóricos ilustrados começam a emergir pela Europa, todos inspirados pela liberdade trazida com a Reforma Protestante e a liberdade individual passa a ser o grande conceito de liberdade, deixando as percepções clássicas para trás e fundando a liberdade moderna. Cita-se aqui grandes expoentes do iluminismo que tinham como base esse novo conceito de liberdade, tais como John Locke, J.J. Rousseau, Adam Smith e outros que viam na liberdade individual o pilar dos tempos iluminados.

Nesse período, a liberdade tem características muito mais privadas do que o período clássico e, de fato, posiciona o indivíduo no centro do pensamento filosófico, isto é, como indivíduo singular e não como parte de um todo maior. São as liberdades civis que passam a ser cultivadas e com grande força as liberdades negativas do ser humano, que são aquelas que impedem o poder estatal de interferir na vida privada. É possível falar igualmente na liberdade de crença e da pessoa poder escolher e construir seu destino da maneira que melhor entender.

A título de comparação, observe-se no período clássico, por exemplo, a construção da República de Platão, em que o filósofo determina qual seria o papel de cada um na República, tudo já pré-definido de maneira inata pela alma de cada pessoa, sendo aqueles com o maior desenvolvimento racional responsáveis por governar, os com maior desenvolvimento da parte irascível incumbidos de compor exército e, por fim, aqueles com desenvolvimento da parte apetitiva a completar a sociedade no comércio. Ou também uma das acusações que fundamentou a crucificação de Jesus Cristo de profanar e ir contra os deuses romanos e pregar a palavra de seu próprio Deus, o que era vedado por Roma.

Tanto a Filosofia Platônica como a crucificação de Cristo pelos motivos escolhidos seriam completamente impensáveis de ocorrer na sociedade moderna, pois o indivíduo não é mais subordinado ao todo e, por isso, pode escolher ser governante, guerreiro, comerciantes ou

também as três opções, como também possui liberdade de escolher em qual deus acreditar ou de não acreditar em nenhum, o que não implica na violação de normas. Benjamin Constant tratou brilhantemente desta diferença em seu discurso pronunciado no Athénée Royal de Paris em 1819, que comparando as diferentes percepções de liberdade definiu:

Assim, entre os antigos o indivíduo quase sempre soberano nas questões públicas, é escravo em todos seus assuntos privados. Como cidadão, ele decide sobre a paz e a guerra; como particular, permanece limitado, observado, reprimido em todos seus movimentos; como porção do corpo coletivo, ele interroga, destitui, condena, despoja, exige, atinge mortalmente seus magistrados ou seus superiores; como sujeito ao corpo coletivo, ele pode, por sua vez, ser privado de sua posição, despojado de suas honrarias, banido, condenado, pela vontade arbitrária do todo ao qual pertence (Constant, 1985, p. 11)

Ultrapassado este ponto do conceito de liberdade, volta-se a análise de Hegel sobre as cisões do mundo ocidental que também se relaciona com o conceito de liberdade moderna na medida em que ela exacerba a cisão do sujeito com o todo. Para Hegel, a filosofia kantiana lança-se como ponto de inflexão do pensamento moderno, sendo um dos maiores sistemas filosóficos da história. Ele inevitavelmente será influenciado por Kant, mas também observará em sua filosofia a maior exacerbação da cisão provocada no período clássico.

Kant será o ponto máximo da ideia de liberdade entre os modernos, em que o indivíduo será colocado no centro do pensamento filosófico, trazendo a revolução copernicana para dentro da filosofia. Segundo o próprio autor, era chegado o momento de promover, assim como Copérnico fez com o sistema solar, o deslocamento metafísico do sujeito trazendo-o para o centro do processo de conhecimento e não mais deixá-lo na periferia.

Por sua vez, no que se refere a este processo de conhecimento, ou melhor, da possibilidade do conhecimento, o filósofo ilustrado o divide em duas esferas distintas e incomunicáveis. Para Kant, o ser

humano é incapaz do verdadeiro conhecimento, de apreender a coisa em si — noumenon. Por outro lado, o fenômeno seria a maneira pela qual a coisa aparece na realidade, que pode ser captada pelos sentidos e ser representada em pensamento. Veja-se a diferença quando comparada ao mundo grego, que se portava como uma unidade do sujeito e objeto (Salgado, 1996, p. 16).

O aprofundamento da cisão ocidental que a filosofia kantiana trouxe será encarada por Hegel e supracumida na filosofia da identidade entre sujeito e objeto, isto é, na autodeterminação do Espírito que passa pelos estágios Subjetivo, Objetivo até culminar no Absoluto, condensando toda a história da filosofia em seu sistema. Não obstante, o próprio caminhar do Espírito reintegrará a superação da cisão noumenon e fenômeno, com a possibilidade do conhecimento verdadeiro.

O caminho seguido por Hegel é de certa maneira exigido pelo fato do próprio filósofo colocar o pensamento como infinito, estando presente tudo, inclusive o dualismo. Enquanto isso, o conhecer kantiano é abstrato e não alcança a realidade objetiva em termos hegelianos e, por conseguinte, o absoluto. A obrigação moral, que em Kant aparece como imperativo categórico, e enquanto obrigação é o essencial no interior de si, mas enquanto está apenas em vinculação consigo, é uma universalidade abstrata, sem determinação (Hegel, 2010, p. 147). De maneira diversa⁴, por meio das manifestações do Espírito na realidade objetiva, Hegel entende que a obrigação de ordem moral não é um fim em si mesmo e deve progredir até a realidade objetiva para manifestar-se na família, sociedade civil e no Estado⁵, momento último em que a moral individual suprasseme-se na ética coletiva/da sociedade.

⁴ O que se explica também pelo fato de a filosofia ser encarada pelo filósofo de Stuttgart como saber radical da totalidade, por ser o conhecimento universal que da unidade a todo o conhecimento científico na medida em que é o conhecer da razão, de si mesma, ou da racionalidade do real (Salgado, 1996, p. 21).

⁵ Salgado traz a baila: “O ponto de vista racionalista levou Kant a formular um conceito transcendental de liberdade, que habita a pura racionalidade do indivíduo,

É esse o desafio encontrado por Hegel e que o influencia a construir um sistema que abarque a unidade grega negada pela individualização do homem iniciada na Reforma Protestante e que alcança seu ápice em Kant com sua analogia à revolução copernicana, mas elevada à necessidade de seu tempo, vale dizer, conservando-a e negando-a. Ele observa os problemas de seu tempo e buscará saná-los em seu sistema.

C

2 Os limites da hiperespecialização

Gonçal Mayos, filósofo catalão que cunhou o termo Macrofilosofia, demonstra a sua necessidade diante da incapacidade de o conhecimento fundar-se no universal, i.e, nas questões cósmicas atinentes a todos — daí o uso público da razão, que Mayos toma de Kant (Mayos Solsona, 2021, p. 3) a título ilustrativo. Ora, o problema surge no período da Revolução Científica (Mayos Solsona, 2021, p. 6), a saber, na paradoxal situação em que se encontrava a filosofia, por um lado, como vitoriosa sobre a teologia, mas, por outro lado, minada pela “nova ciência’ físico-matemática” (Mayos Solsona, 2021, p. 7):

Ahora bien, em lamodernidad, lafilosofía se encontro com un doble destino: por una parte, acababa de recuperar el trono epistémico que había perdido frente a la teología em laEdad Media; pero — por otra parte — ahorapasó a compartirlo com suaventajadahija: la ‘nuevaciencia’ físico-matemática. La filosofía se estaba librado de la tutela de la-teología pero irremisiblemente caía bajo una nueva tutela: primero de laciencia y luego de latecnología. (Mayos Solsona, 2021, p. 6-7)

Ora, já àquela altura, o surgimento de ciências autônomas é lido por Mayos como a imposição de *disciplina* (Mayos Solsona, 2021, p. 3) ao conhecimento, i.e, trata-se do *disciplinamento* do conhecimento a

abstratamente, sem a consideração da eticidade ou liberdade no seu momento objetivo, o mundo da cultura” (Salgado, 1996, p. 344).

lentes ideológicas particulares (Mayos Solsona, 2021, p. 5), já que o interesse universal e cósmico do conhecimento, a saber, a reflexão sobre a própria possibilidade do conhecimento é abstraída e alienada dos distintos campos disciplinares das ciências.

É certo que, contra a ciência, conhecimento sobre o objeto finito, Hegel já opunha a filosofia, que “Muito embora [...] se ocupe de coisas finitas, estas, de acordo com Espinosa, devem ser consideradas como repousando na idéia divina; portanto, a filosofia tem o mesmo fim que a religião” (Hegel, 2000, p. 422). A necessidade do alerta de Hegel, *como é exigência da sua própria filosofia*, então se renova para os séculos XX e, sobretudo, XXI, quando nos surge sua Macrofilosofia. O exemplo pode ser extraído das diferenças entre a sociologia e a antropologia e etnologia, as quais, apesar de terem como objeto o humano e o social, diferem-se: “¿por qué dividir las, parcelarlas e incluso oponerlas?” (Mayos Solsona, 2021, p. 9).

A autoconsciência dessas ciências na rede interdisciplinar da Macrofilosofia — e que lhes permite responder porque elas nunca conversaram entre si — é somente um retorno ao conhecimento cósmico que permite ver (Mayos Solsona, 2021, p. 14). Ora, a razão pela qual a sociologia se inventa nas lentes da *Zivilisation* (“destaca los aspectos colectivos, externos, materiales y objectivables como los logros técnico-industriales e institucionales” [Mayos Solsona, 2021, p. 13]) em oposição a antropologia e etnologia, que se inventam nas lentes da *Kultur* (“remite a la formación interior (Bildung), a las capacidades y méritos personales y a lo espiritual” [Mayos Solsona, 2021, p. 13]), fundamenta-se na *constituição geo-política* mundial, na “politización originaria” (Mayos Solsona, 2021, p. 17) de um espírito do tempo a cindir-se entre a dominação dos colonizadores sobre os colonizados. Mayos aqui já se afastou de Kant, porque o fundamento cósmico do conhecimento é ético e, porque ético, é politicamente construído do embate entre as consciências históricas.

Ora, Lima Vaz, filósofo sobre o qual passamos a comentar, já também, em meados do século XX, percebia que o movimento de transcendência da consciência histórica era assumido pela consciência científica, no entanto, sem rememoração — o que a deslocava da totalidade do mundo para aprisioná-la em “*regiões de objetividade*” (Lima Vaz, 2012, p. 216); os mesmos tais conhecimentos que Mayos denunciou como hiperdisciplinados.

3 O hegelianismo de Pe. Vaz

A pergunta sobre a filiação intelectual de Pe. Vaz, se hegeliano ou tomista, foi bem colocada por Philippe Almeida (Almeida, 2014, p. 1173): ora, se Lima Vaz constrói uma filosofia autêntica, ele não pode ser reduzido nem a hegeliano e nem a tomista, mas pode, antes, se valer do cabedal teórico das duas filosofias para reconciliá-las a seu próprio sistema. Então, a pergunta contra a redução de Pe. Vaz aos dois polos — hegeliano ou tomista — é melhor formulada como: em qual medida se reconcilia, no pensamento vazeano, o hegelianismo com o tomismo? Como isso se dá? E, em última instância, qual dos dois é polo mais importante e capitular do sistema vazeano?

Ora, a resposta de Philippe é, no final das contas, aporética, mas é precisamente isso o que nos importa. Afinal de contas é a própria questão — e menos a sua eventual resposta — que aponta para a filosofia vazeara como uma filosofia consciente-de-si da *rememoração filosófica* que opera sobre a história da filosofia: o filosofar é uma *iniciativa*⁶, porque está sempre às voltas com a reatualização do início. Ora, é nessa reatualização que reside sua dialética da rememoração histórica que, a um só tempo, é transcendência e imanência, tecido histórico e

⁶ Veja-se o inspirado ensaio de Franklin Leopoldo sobre o método de Pe. Vaz: (Leopoldo, 2003, p. 152).

vicissitudes do presente. E não é essa a lição que nos é legada por Hegel e assumida pelo próprio Pe. Vaz nas linhas da sua *Ontologia e História*?

O que diferenciaria Pe. Vaz de Hegel é a questão mais instigante: a *rememoração* assumida por ele potencializa tremendamente sua filosofia com vistas ao presente, possibilitando-lhe pinçar na história da filosofia em especial, mas também na história geral do pensamento, seus momentos mais privilegiados a fim de suprássumi-los para os problemas do tempo presente. Daí sua tônica, entremeada num texto que assume diversas camadas: qual o papel do cristão neste mundo moderno ou, noutras palavras, como o cristão reconhece-se moderno? (Lima Vaz, 2012, p. 209 e 211).

(1) A *primeira camada* dessa reflexão é a revolução operada pelo monoteísmo hebraico em oposição à teologia natural do mundo grego (Lima Vaz, 2012, p. 192-199)⁷: ao Deus como unicidade *demonstrada*, já que pode ser explicado pela dialética do ser e do não-ser que tem seu marco no Sofista de Platão analisado por Pe. Vaz (Lima Vaz, 2012, p. 13 e ss), opõe-se o Deus de Israel como unicidade *revelada* (Lima Vaz, 2012, p. 192). Isso implica dizer — e Pe. Vaz, aqui, segundo ele próprio, segue o *insight* hegeliano d’*O espírito do cristianismo* — que a transcendência de Deus não o coloca num além (Lima Vaz, 2012, p. 193), porque não é do ponto de vista do objetivismo platônico que lhe devemos mirar, já que o monoteísmo opera, principalmente, uma mudança de olhar: é no desenvolvimento *histórico* dos homens e das culturas — daí a noção de povo eleito (Lima Vaz, 2012, p. 193) — que Deus se perfaz, não no *naturismo*; é na *inovação* sempre recomeçada sobre si e não na “dependência noser” de Sto. Tomás (Lima Vaz, 2012, p. 194). Ora, se a eternidade grega era representada espacialmente pelo círculo ou pela linha, sendo cada ser uma expressão imperfeita porquanto particular, i.e, um ponto do passado, presente ou futuro daquela eternidade; a eternidade hebraica representa-se pelo próprio tempo já não mais espacializado

⁷Também, Lima Vaz, 2020, p. 62.

numa dinâmica unilateralmente capturada, mas numa dinâmica dialética em que o homem, a cultura e o evento assumem o protagonismo da história — ora, essa é a consciência histórica sempre historicizada (Lima Vaz, 2012, p. 167). Trata-se de uma “dialética histórica de *transformação*, e não de uma dialética intemporal de *contemplação*” (Lima Vaz, 2012, p. 197) que a doutrina do *Imago Dei* provoca, quando, a um só tempo, se se insere o infinito na transcendência de Deus (o personalismo), tem-se de inseri-lo na imanência da sua criação, seu ser-Outro, na história, conferindo-lhe “*densidade ontológica*” (Lima Vaz, 2012, p. 195) ou “uma espécie de ‘situação’ ontológica original” (Lima Vaz, 2012, p. 197).

(2) A outra camada dialética que Lima Vaz sobrepõe é quando, apoiado em Hegel, ele *reatualiza* sua filosofia, isso porque aquela consciência histórica hebraica só se efetiva na forma da consciência cristã, que, por sua vez, apenas *se efetiva* na transposição dialética à consciência moderna (Lima Vaz, 2012, p. 209-217). Ora, é essa última a transposição dialética que faz da filosofia vazeara um autêntico rememorar histórico, mais especificamente, um *rememorar cristão* que se enraíza na consciência científica da sua e da nossa quadra histórica a um só tempo resgatando aquela consciência cristã, a fim desuprassumir-senhum ousado projeto de reatualização da modernidade.

Ora, Pe. Vaz enxerga na modernidade “uma profunda ambiguidade” que tornar-se-á contra si mesma na própria “anulação da subjetividade” (Lima Vaz, 2012, p. 215). Isso porque a modernidade se curtocircuita na relação destruidora de dois elementos: por um lado, a subjetividade destaca-se para hipostasiar-se nos seus *instrumentos* (mito do progresso), enquanto, por outro lado, as áreas do saber hiperespecializam-se em “*regiões de objetividade*” (Lima Vaz, 2012, p. 216). A hiperespecialização deixa a transcendência destacada em instrumentos, assim como a transcendência destacada nos instrumentos fecha os olhos para a totalidade alimentando a alienação hiperespecializada.

Também no campo da ética, Pe. Vaz apontará para o momento presente como o do relativismo ético, denunciando o saber meramente formal da metaética e seu descolamento da totalidade do real, o que seria contradição, já que só há ética no todo. Segundo Pe. Vaz:

o predomínio da metaética pode significar uma *instrumentalização* da lógica e da linguagem éticas que, indiferentes a seu conteúdo *real*, passam a servir à expressão de um universal relativismo dos valores, de acordo com as necessidades e fins subjetivos ou com os interesses ideológicos dos agentes éticos (Lima Vaz, 1986, p. 36).

É aí, neste clima, que irrompe a consciência histórica cristã, puxando a transcendência ao Centro Absoluto da história num eterno movimento de recapitulá-la (rememorar-la) e, então, conferir-lhe o “*sentido da história*” (Lima Vaz, 2012, p. 214-215) como “*sentido total*” (Lima Vaz, 2012, p. 215). Reintegrar a transcendência à imanência da recapitulação sobre seu movimento histórico como da própria consciência histórica historicizada (Lima Vaz, 2012, p. 167) constitui a exigência do Absoluto cristão (Lima Vaz, 2012, p. 213) explicitado, como é próprio à Filosofia que está fazendo aqui Pe. Vaz (Lima Vaz, 2012, p. 192), na aurora da Contemporaneidade.

Referências

- ALMEIDA, Philippe Oliveira de. LIMA VAZ: HEGELIANO OU TOMISTA? In: FERREIRO, H.; HOFFMANN, T. S.; BAVARESCO, A. (Org.). *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel*. Série Filosofia. Porto Alegre: Editora Fi; EDIPUCRS, 2014. p. 1171-1192.
- CONSTANT, Benjamin: Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos, *Revista de Filosofia Política*, n. 2, 1985, p. 11.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Introdução a História da Filosofia. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. In: HEGEL, G. W. F. *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 373-459.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio. Trad. Paulo Menezes. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.
- LEOPOLDO, Franklin. Notas para um estudo dos procedimentos metódicos em Lima Vaz: singularidade e transcendência nas idéias filosóficas. *Síntese*, v. 30, n. 97, p. 149-158, 2003.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Edições Loyola, 2020.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I*. São Paulo: Edições Loyola, 1986.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- MAYOS SOLSONA, Gonçal. Limites da hiperespecialização: Necessidade da macrofilosofia. *Revista de Ciências do Estado*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. 1-21, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revce/article/view/e35658>.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.
- SALGADO, Joaquim Carlos. O espírito do ocidente, ou a razão como medida I - A Cultura Grega: A descoberta da Razão. Cadernos de Pós-Graduação em Direito, *Comissão de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da USP*, São Paulo, n. 9, 2012.

Sobre alienação, fetichismo e emancipação na crítica à metafísica naturalizada da Modernidade

Polyana Tidre¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.194.02>

1 Introdução: “Relações reificadas entre pessoas”, “relações sociais entre coisas” – de Hegel a Marx na crítica à metafísica naturalizada da Modernidade

O tema desta pesquisa diz respeito à problematização feita por Marx da impossibilidade de emancipação a partir dos princípios e instituições organizadores da Modernidade (isto é, dos modos de sociabilidade ou formas sociais especificamente modernas). Especialmente através do tratamento original do conceito de alienação em seu aspecto *secular* e em seu ulterior desenvolvimento como fetichismo,² Marx aponta para contradições inerentes ao “Projeto da Modernidade”.³

¹ Professora do Departamento de Filosofia da UFPR.

E-mail: polyanatidre@gmail.com

² Faço aqui uma aproximação entre os conceitos de alienação e fetichismo, a fim de mostrar que o último consiste em um desenvolvimento do primeiro que mantém a estrutura do que Marx caracteriza como uma relação de “alienação secular”, ao mesmo tempo que aporta um refinamento conceitual dos termos que a compõem, o qual não seria possível sem o aprofundamento da economia política realizado por Marx a partir de 1843.

³ Outro desdobramento dessa problemática, explorado em Tidre, 2024, reside no fato de que as próprias concepções de liberdade pressupostas no “Projeto da Modernidade” acabam por reiterar, através de sua efetivação, novas relações de dominação.

Assim, para o acompanhamento do tratamento marxiano dessas contradições, a atual pesquisa propõe uma análise da gênese e do desenvolvimento dos conceitos de alienação e fetichismo em Marx, buscando empreender uma atualização do autor capaz de levar àquilo que, segundo Safatle, é proporcionado pela teoria do reconhecimento hegeliana quando coloca a questão da escravidão moderna no centro da reflexão, isto é, a “modificações maiores na própria metafísica naturalizada em certa forma hegemônica de pensar a emancipação” (Safatle, 2017, p. 11). No entanto, na exposição aqui empreendida, ficarão evidentes também suas diferenças. No Hegel ao qual dá ênfase Safatle,⁴ estabelece-se, tal qual uma divisa programática, que “a liberdade conquistada pelo escravo não é sua elevação à condição de novo senhor, mas a abolição dos modos de relação até então vigentes” (p. 11). Na atividade de mediação do desejo possibilitada pelo trabalho, como exposto na dialética do senhor e do escravo da *Fenomenologia*, “o que era ‘coisa’, o que era ‘propriedade’, transforma-se agora em agente, de modo que o que era mero objeto apareça agora como sujeito”, em um movimento “que modifica não apenas as ‘coisas’, mas que destitui também aqueles que até então eram ‘sujeitos’ apenas à força da exclusão e da expropriação” (p. 11).⁵ No Marx que colocamos em evidência,

⁴ Para a reconstituição de uma recuperação de Hegel que é enormemente tributária de Kojève, a partir de sua interpretação original da *Fenomenologia do Espírito*, e particularmente da dialética do senhor e do escravo — em uma apropriação que, ainda que pouco ortodoxa e não necessariamente fiel à letra, é indiscutivelmente profícua em suas repercussões na produção filosófica do século XX, ver Paulo Arantes, “Um Hegel errado, mas vivo” e “Hegel no espelho do Dr. Lacan” (*Formação e desconstrução: uma visita ao Museu da Ideologia Francesa*). Ver também “Desejos históricos: a recepção francesa de Hegel”, em *Sujeitos do desejo*, de Judith Butler, e Mariana Teixeira (2022).

⁵ Uma mensagem que, supondo ser permitido ignorar levemente os perigos evidentes do anacronismo, lembra um dos trechos mais emblemáticos do *Manifesto*: “A burguesia, porém, não se limitou a forjar as armas que lhe trarão a morte; produziu também os seres humanos que empunharão essas armas — os operários modernos, os *proletários*” (2010c, p. 46, destaque de Marx). No texto da *Fenomenologia* trata-se, no entanto, de frisar que a liberdade do escravo é atingida justamente pela incapacidade do senhor em produzir algo, o qual se encontra, assim, em uma condição de dependência,

busca-se problematizar essa metafísica naturalizada à medida que se desvela, em sentido hegeliano, no que consiste sua “verdade”.

Através da exposição de Marx do aspecto negativo adquirido pela atividade de mediação que é o trabalho em sua forma especificamente moderna, como trabalho assalariado (*mais*, como irão destacar Federici e Moore, seu contraponto necessário, atuante “fora” ou na “periferia” do circuito oficial da valorização do valor, como trabalho não pago ou Trabalho Barato)⁶ —, evidencia-se como a dinâmica própria a esse novo modo de produção implica “relações reificadas entre pessoas” e “relações sociais entre coisas” (MARX, 2017, p. 148), onde o indivíduo, como consumidor e trabalhador, transforma-se em mero meio, assumindo função de suporte ou veículo (*Träger*) daquilo que ele próprio cria, enquanto que o produto do trabalho, reduzido ao elemento abstrato do valor e manifestando-se nas formas sociais da mercadoria e do dinheiro, atua, em um processo de autodeterminação, como “sujeito automático” (229-230)⁷ ou “substância [...] que move a si mesma” (p. 230) rumo ao fim de sua própria valorização.

para a satisfação do seu desejo, da mediação realizada pelo trabalho de outrem (cf. Hegel 2008).

⁶ Cf. Silvia Federici, em *Calibã e a bruxa*, e Jason W. Moore, em “O surgimento da Natureza Barata” (*in* Moore, 2022, p. 129-186).

⁷ “[...] 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, 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” (Marx, 2017, p. 229-230).

2 Da Alienação ao fetichismo para além do “corte epistemológico”⁸

A “metafísica naturalizada” que se impõe com a nova organização da produção da vida material emergente na Modernidade é exposta por Marx pela primeira vez em sua tematização do estranhamento (*Entfremdung*) e do poder (*Macht*) constituintes do que ele reconhece como uma alienação *secular*: desponjando o *Mensch* religioso feuerbachiano de seu aspecto abstrato e contextualizando-o na esfera da sociedade civil-burguesa, “mundo das necessidades” e “do trabalho” (2010a, p. 53),⁹ Marx retoma a tematização feita por Feuerbach da cisão (*Entzweiung*)¹⁰ do ser humano consigo mesmo expressa na divisão entre indivíduo e gênero e da relação invertida entre ser humano e a representação de Deus que caracteriza a alienação religiosa, mas vai além, apontando que esse não-reconhecimento e essa subjugação têm suas raízes em uma nova sociabilidade posta a partir da Modernidade.

Com isso, Marx está interessado em enfatizar, nos passos de Feuerbach, o aspecto *negativo* do fenômeno da alienação,¹¹ insistindo porém, em um distanciamento dos jovens hegelianos, na compreensão da alienação religiosa como uma espécie de “fenômeno sintomático” cuja essência tem de ser encontrada em uma alienação mais profunda — ligada às novas relações de vida e de trabalho características da sociedade civil-burguesa, esfera marcada por um “movimento desenfreado de seus elementos espirituais e materiais” (2010a, p. 52) no qual o

⁸ Para um aprofundamento da crítica aqui pressuposta à tese althusseriana do corte epistemológico, bem como para uma exposição mais completa da gênese da acepção especificamente marxiana da alienação, ver Tidre; Gioppo, 2025, e Mészáros, 2016.

⁹ Sobre o termo “sociedade civil-burguesa” (*bürgerliche Gesellschaft*), predominante nos escritos de Marx pré *Manuscritos de 1844*, ver Tidre, 2018 e 2019.

¹⁰ Cf. Feuerbach, 2006, p. 75. Em português: 2002, p. 41.

¹¹ Diferentemente de Hegel, que, ao relacionar a alienação (*Entfremdung*) à atividade do trabalho, não a distingue da ação de exteriorização ou objetivação (*Veräußerung*, *Entäußerung*), abordando-a exclusivamente em seu aspecto positivo (cf. Schäfer, 2012).

indivíduo, através mesmo de sua atividade, acaba em situação na qual “degrada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranhos a ele” (p. 40), encontrando-se assim “perdido para si mesmo, alienado, sujeito à dominação por relações e elementos desumanos” (p. 45). Desses elementos, aquele para o qual Marx mais aponta no texto da *Questão judaica* é o dinheiro, que aí assume a função de novo Deus, “deus da necessidade prática e do interesse próprio” (p. 58), dotado de um caráter transcendente e de dominação sobre aquele que o cria — e, por extensão, sobre a própria natureza (p. 58). Até aqui, no entanto, Marx não dá conta de responder no que exatamente consiste a dinâmica negativa específica da sociedade civil-burguesa.

É a partir das análises que ele desenvolve em forma de esboços nos *Manuscritos* e na *Ideologia* que o aprofundamento no estudo da economia política e a defesa de uma concepção histórica ou dialética do materialismo permitirão uma análise mais sistemática desse movimento, além de uma proposta de “desnaturalização” do mesmo — começando pelas categorias mais caras aos economistas políticos, tratadas até então como supostamente a-históricas.¹² Esse é o início do percurso que habilitará Marx a desmistificar o processo contraditório pelo qual “quanto mais se trabalha, mais se é dominado por aquilo que se cria” (2010b, p. 79 ss.) e a distinguir diferentes aspectos da alienação, atrelando-os mais sistematicamente à propriedade privada ou à separação entre produtor e meios de produção.

A análise do processo histórico necessário a essa separação será feita por Marx nos dois últimos capítulos do *Capital*. Utilizando-se do exemplo da Inglaterra, ele mostra como tal separação só é possível através, por um lado, dos cercamentos e da expulsão em massa dos camponeses do campo, com o consequente processo de disciplinamento que serve à formação da força de trabalho nas cidades em sua

¹² Para um aprofundamento da questão acerca da inflexão adquirida pelas posições teóricas de Marx a partir dos *Manuscritos*, ver Tidre; Gioppo, 2025.

adaptação às novas relações características da manufatura e, posteriormente, da grande indústria, e por outro, do colonialismo e da escravidão moderna, com a resultante destruição de modos de produção alternativos em que se tem acesso direto aos meios de produção.

É também no *Capital* que, para além da investigação do movimento histórico pelo qual se dá a alienação como separação entre produtor e meios de produção, Marx oferece um novo enquadramento a esse processo. Retomando a analogia com a religião, o que era identificado desde os *Anais franco-alemães* como alienação é apresentado agora como “fetichismo”, quando o autor argumenta que, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana, tal como os produtos mentais que correspondem às representações religiosas, parecem “dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os seres humanos” (2017, p. 148).

3 Fetichismo como “ilusão necessária” e “abstração real”: com Kant e Hegel no combate à metafísica dogmática capitalista

Para caracterizar o fetichismo, Marx utiliza diversos termos: “enigma”, “ocultamento”, “velamento”, “mistério”, “segredo”, atrelados a um modo de produção que se apresenta como “mágico” ou “assombrado” (Marx, 2017, p. 146 ss.). Na busca por uma sistematização dos diferentes aspectos expostos por Marx, identificamos o fetichismo como aquilo que Jorge Grespan denomina de “transfiguração ocultadora”¹³: produz-se um ocultamento a partir de um movimento de “contínua redução” (p. 150) de trabalhos particulares ou concretos a uma substância que lhes é comum, i.e. a trabalho *abstrato*, quantificado pelo tempo de trabalho *socialmente* necessário à produção de uma

¹³ Grespan, 1999, p. 204. A caracterização de Grespan do fetichismo como “transfiguração” é apresentada desde o início do texto (p. 28 ss.).

mercadoria — denominados por Marx, respectivamente, como valor e grandeza de valor.

O ocultamento produzido por essa operação de contínua redução se dá em dois sentidos: por um lado, há um velamento da origem do valor contraposto à transparência característica das formas sociais próprias, por exemplo, do trabalho escravo ou do trabalho servil (como no caso da corveia feudal), que permitem uma maior clareza a respeito de quem produz as riquezas, de quem as possui, ou mesmo da quantidade produzida. Isso tudo torna-se mais “nebuloso” a partir das trocas intermediadas predominantemente pelo dinheiro e, por conseguinte, das relações assalariadas de trabalho. Em outro sentido, há um velamento do que é produzido quando suas propriedades, que são resultado de relações sociais e históricas — dos seres humanos entre si e com a natureza —, aparecem como intrínsecas ou naturais às próprias coisas.¹⁴

Em relação ao elemento abstrato ao qual o trabalho é continuamente reduzido, é essencial destacar que essa abstração diz respeito não a algo irreal, fantasioso, a um “erro de percepção” ou de julgamento sobre os objetos, mas a uma “ilusão *necessária*”, ao modo como as coisas de fato aparecem imediatamente ao produtor: o produto, o trabalho e o tempo de trabalho aparecem sob a forma da mercadoria, do valor e de sua grandeza “independentemente da vontade, da previsão e da ação daqueles que realizam a troca”, de modo que seu “próprio movimento social possui, para eles, a forma de um movimento de coisas, sob cujo controle se encontram, em vez de eles as controlarem” (p. 150). Nesse sentido, essa abstração tem de ser entendida como objetiva ou real, na medida em que exerce um verdadeiro poder sobre

¹⁴ Ainda que a organização se dê, só em aparência de modo contraditório, entre produtores *privados* (cf. Grespan, 1999, p. 53 ss.).

quem a produz e sobre sua atividade, refletindo uma inversão na qual quem cria é dominado por sua própria criação.¹⁵

Essa transfiguração ocultadora pode ser aproximada de um ato de “colonização”,¹⁶ no qual as coisas são investidas de novas formas sociais, organizadas a partir de um princípio de inteligibilidade que atende acima de tudo à finalidade da autovalorização do valor, substância que nesse processo, em um movimento de autodeterminação, é ao mesmo tempo sujeito. Isso tudo constitui o enigma ou segredo que consiste no apagamento ou ocultamento das próprias relações de exploração que estão na base da expropriação, por parte do possuidor dos meios de produção, de uma parte do valor produzido por aquele que não tem senão sua força de trabalho a vender.

Mas dizer que o fetichismo consiste em uma abstração real, uma ilusão necessária e uma naturalização em relação à atividade, ao tempo e aos produtos do trabalho, significa também estabelecer que esse caráter fetichista não pode ser desfeito através de uma mera tomada de consciência. Desvendar o segredo do “hieróglifo social” (2017, p. 149) no qual o valor converte todo produto do trabalho não enleva, por si só, o elemento da abstração, da ilusão ou da naturalidade. O

¹⁵ Sobre os aspectos da “ilusão necessária” e da “abstração real” do fetichismo e sua conexão com as filosofias de Kant e Hegel, ver Ruy Fausto (2015), José Arthur Giannotti (1980; 1985; 2000), Vinicius Berlendis Figueiredo (2021) e Luiz Repa (2024).

¹⁶ Safatle empreende uma aproximação entre fetichismo e “colonização”, definindo-a como o ato de apoiar-se no Outro (no particular ou singular), reduzindo-lhe “à condição de suporte de uma imagem fantasmática” (2024, p. 134). Outro autor que emprega a terminologia da colonização na crítica à subjugação do mundo da vida pelos sistemas do dinheiro e do poder é Habermas. Diferentemente do caráter “acidental” ou de “anomalía” dado pelas últimas gerações da Teoria Crítica a essa redução instrumental de tudo ao movimento de valorização do valor (especialmente na crítica “paroquial” de Honneth), entendo-a como uma redução que tem caráter de necessidade na dinâmica específica do capitalismo, e que, portanto, não é passível de ser evitada através dos esforços de apelo à consciência solidária ou ética dos “agentes econômicos” ou do fortalecimento de regulamentações jurídico-políticas visando seu abrandamento. Para um aprofundamento da questão e da crítica a Honneth, ver Tidre; Schäfer, 2020, e Tidre, 2023a e 2023b.

movimento de valorização do valor não é *produzido* por uma falsa consciência.¹⁷ É por isso que Marx afirma que a descoberta de que “os produtos do trabalho, como valores, são meras expressões materiais do trabalho humano despendido em sua produção [...] de modo algum elimina a aparência objetiva [*den gegenständlichen Schein*] do caráter social do trabalho. [...] Sua descoberta elimina dos produtos do trabalho a aparência da determinação meramente contingente das grandezas de valor, mas não elimina em absoluto sua forma reificada [*sachlich*].” (p. 149-150). Igualmente, o desvelamento do enigma da fonte do mais-valor implicado no processo de produção e de sua apropriação sem equivalentes não implica, por si só, a superação do fetichismo, sendo condição necessária, mas não suficiente. Tal exige, para além, a superação da sociabilidade e da racionalidade que lhe são constitutivas.¹⁸

4 Considerações finais: a metafísica invertida da Modernidade

A investigação de Marx, que desembocará no delineamento de uma metafísica especificamente moderna, mas contrária àquela subjacente ao “Projeto da Modernidade”, é iniciada pelo tratamento do problema da alienação, mostrando como esta é relacionada à esfera da sociedade civil-burguesa, ao “mundo da necessidade” e “do trabalho” e ao “movimento desenfreado de seus elementos espirituais e materiais”. O Marx do *Capital*, em um esforço que remonta aos *Manuscritos de 1844*,

¹⁷ É, pelo contrário, esse movimento que organiza e imprime, a partir de certas formas sociais que se impõem como naturalizadas, uma determinada inteligibilidade à atividade e aos produtos do trabalho, assim como aos próprios trabalhadores (através de seu corpo e de sua subjetividade).

¹⁸ Nesse sentido, Safatle faz uma crítica a Lukács, que, em sua abordagem da questão do fetichismo a partir da temática da reificação, exprime “a crença de que o alargamento do horizonte de compreensão da consciência equivaleria à ruptura com a alienação da falsa consciência no domínio das relações reificadas e da aparência socialmente necessária” (2024, p. 128-129).

reenquadra a abordagem dessas relações de estranhamento e de poder a partir do conceito de fetichismo. A adoção do novo termo é marcada não somente por um rearranjo hierárquico no qual o dinheiro torna-se subordinado ao valor como uma de suas formas de manifestação, mas também por uma exposição do velamento promovido pela operação de contínua redução do trabalho particular e concreto ao aspecto universal e abstrato que define o próprio valor e sua grandeza, o que transforma em enigma o processo de exploração e o movimento de multiplicação do dinheiro.

Nesse processo, o indivíduo — tanto o trabalhador assalariado quanto o capitalista — se torna mero meio ou *Träger*, veículo ou “apêndice” para a realização, através de uma espécie de “astúcia de uma razão instrumental” ou de uma racionalidade própria ao capitalismo, daquilo que passa a assumir o protagonismo no papel de novo sujeito: o “sujeito automático” ou a “substância em processo” que impõe, em seu movimento de autovalorização, um modo de vida e de trabalho a indivíduos cuja vontade é, assim, determinada de maneira invariavelmente heterônoma.

Trata-se de uma metafísica invertida que mina as bases do programa proclamado pelo “Projeto da Modernidade”, pondo em questão tanto a pretensão de Kant em afirmar a capacidade de autodeterminação do sujeito ou da Razão, quanto o esforço de Hegel em mostrar como a Ideia — enquanto ideia de liberdade —, unidade entre conceito e efetivação, encontraria suas formas de manifestação mais adequadas na Modernidade. Em certa medida, a nova sociabilidade moderna, com seus princípios e com as instituições e práticas que lhe garantem a objetivação, representa a realização plena da Razão ou da Ideia que se autodetermina. No entanto, o que ocupa agora a posição de sujeito não é mais o indivíduo que, em sua atividade de produção via interação com o mundo circundante, estaria apto a criar as condições de sua própria emancipação. Este é agora reificado, instrumentalizado na relação de mediação da qual depende um novo senhor: o produto de seu

próprio trabalho, que, enquanto valor que se manifesta através da mercadoria e do dinheiro, assume a função da substância-sujeito, movimentando-se exclusivamente segundo o imperativo ou as leis da acumulação.

Assim, o fetichismo, sendo na origem “um dispositivo criado a fim de impor distinções estruturais entre a consciência moderna então nascente e [...] espaços infinitos nos quais o ocidente não encontrava sua imagem”,¹⁹ volta-se, a partir de Marx, contra seus próprios criadores.²⁰ Ao deixar de ser entendida simplesmente como uma forma de relação que confere aparência de vida a coisas inanimadas, essa “operação fetichizante” passa a ser exposta pelo aspecto da mistificação do processo social do qual resulta o valor, “‘ídolo’vampiresco’ para o qual todos os sacrifícios serão sempre insuficientes”.²¹

Referências

- ARANTES, Paulo. *Formação e desconstrução: uma visita ao Museu da Ideologia Francesa*. São Paulo: Editora 34, 2021.
- BUTLER, Judith. *Sujeitos do desejo: reflexões hegelianas na França do século XX*. São Paulo: Autêntica, 2024.
- FAUSTO, Ruy. *Marx: Lógica e Política*. Tomo 1. Vozes, 2015.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa*. São Paulo: Elefante, 2017.
- FEUERBACH, Ludwig. *Das Wesen des Christentums*. In: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 5. Berlin: Akademie Verlag, 2006.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do Cristianismo*. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.
- FIGUEIREDO, Vinicius Berlendis. A Reflexão no último livro de Giannotti. *Discurso*, 51 (2), 2021.

¹⁹ Safatle, 2024, p. 131.

²⁰ Para Safatle, a contribuição a essa guinada é dada não só por Marx, mas também por Freud (2024, p. 131).

²¹ Grespan, 1999, p. 125.

- GIANNOTTI, José Arthur. *Certa herança marxista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- GIANNOTTI, José Arthur. *Origens da dialética do trabalho*. Porto Alegre: L&PM, 1985.
- GIANNOTTI, José Arthur. *Contra Althusser*. In: *Exercícios de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- GRESPLAN. *O negativo do capital: o conceito de crise na crítica de Marx à economia política*. São Paulo: Hucitec Fapesp, 1999.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- MARX, Karl. *O capital*. Livro I. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, Karl. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010c.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010a.
- MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- MOORE, J. W. O surgimento da Natureza Barata. In: MOORE, Jason W. (org.). *Antropoceno ou Capitaloceno? Natureza, história e a crise do capitalismo*. São Paulo: Elefante, 2022, p. 129-186.
- REPA, Luiz. The Necessary Illusion – Giannotti on Fetishism. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Ano 21, n. 39, 2024, p. 47-62.
- SAFATLE, Vladimir. Prefácio. In: BUCK-MORSS, Susan. *Hegel e o Haiti*. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- SAFATLE, Vladimir. *Fetichismo: colonizar o outro*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2024.
- SCHÄFER, Márcio. *O conceito de trabalho na filosofia de Hegel e alguns aspectos de sua recepção em Marx*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), PUCRS, 2012.
- TEIXEIRA, Mariana. Masters, Slaves, and Us: The Ongoing Allure of the Struggle for Recognition. In: BOLDYREV, Ivan; STEIN, Sebastian. *Interpreting Hegel's Phenomenology of Spirit*. New York: Routledge, 2022.
- TIDRE, Polyana; GIOPPPO, Gabriel. “O ser humano não é um ser abstrato, acoorado fora do mundo” – Concepção e críticas da antropologia e da alienação no jovem Marx. *Dois Pontos*, v. 21, p. 166-186, 2025.

- TIDRE, Polyana. "The freedom conquered by the slave is not his elevation to the status of a new master": From Hegel to Marx on emancipation beyond modern normativity. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 8, p. 1-37, 2024.
- TIDRE, Polyana. Concepções de liberdade em Hegel, Honneth e Marx. *ETHIC@*, v. 22, p. 971-996, 2023b.
- TIDRE, Polyana. Por outra forma de reconhecimento: as críticas de Rancière e Safatle a Honneth. *PRINCIPIOS*, v. 30, p. 121-158, 2023a.
- TIDRE, Polyana; SCHÄFER, Márcio. Reforma social ou revolução? Marx, Honneth e a economia de mercado capitalista. *Eleuthería*, Campo Grande, v. 5, p. 155-192, jul. 2020.
- TIDRE, Polyana. Hegel e a população (*Pöbel*). *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Ano. 16, n. 27, p. 119-148, 2019.
- TIDRE, Polyana. *Individuum und Sittlichkeit*. WVB: Berlin, 2018.

Novos Horizontes: Hegel, Liberdade e Esperança

Dante Alexandre Ribeiro das Chagas¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.194.03>

1 Considerações Iniciais

A realidade é, a um só tempo, imperfeição e possibilidade, um eterno embate entre as nossas carências e desejos e o universo do possível. O real, sempre contraditório, é o lugar de enfrentamento das cições do presente rumo ao futuro. Nossa consciência é marcada pela temporalidade, e, para além do *aqui e agora* — e da sucessão de *aquis e agoras* que nomeamos de “passado” — o que dá unidade à experiência histórica é a expectativa do futuro.

Houve uma certa tentativa, todavia, de conceber o Real como algo unidirecional fruto de uma pseudo-razão-econômica (SANTOS, 2001). É o que a história da ideia de fim da história nos revela. A trajetória de uma ideia que se desenvolve e se consolida como um finismo-histórico-neoliberal, o grande projeto geopolítico da monopolaridade estadunidense: o esgotamento de possibilidades, um presente absoluto, sem espaço para o novo, um tedioso porvir que aceita o projeto de finitude suicida do capitalismo como um processo a simplesmente se submeter, sacramentando o medo de ousar a imaginar novas

¹ Doutorando e Mestre em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Bacharel e Licenciado em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bolsista Capes. E-mail: dantechagas@ufmg.br

realidades (Chagas, 2024). Com o horizonte reduzido ao *american way of life*, denuncia-se qualquer agenda coletiva de transformação como uma ingenuidade ou uma tentativa de cair nos “totalitarismos” de outrora (Chagas; Almeida, 2023).

Da Guerra Fria, chegamos a um resultado também frio e o século XXI é apresentado às juventudes como uma releitura de Dante: “Abandonai a esperança, vós que entrai”. Contudo, parece haver um sentimento comum de que estamos cansados e de que, não apenas merecemos, mas podemos mais do que estão nos impondo. Afinal, como salienta o filósofo sul-coreano Byung-Chul Han (2024), a esperança desperta na desesperança — a negatividade do desespero inscreve-se na esperança.

A esperança é uma figura dialética. A negatividade da desesperança é constitutiva da esperança. Até mesmo Paulo destaca a negatividade inerente à esperança: “Gloriamo-nos nas tribulações, sabendo que a tribulação produz perseverança; e a perseverança, experiência; e a experiência, esperança. Ora, a esperança não engana (Rm 5,3-5)” (Han, 2024, p. 15).

Daí que o resgate do conceito de Esperança a partir da tradição hegel-marxista nos pareça um caminho fundamental para que encontremos saída para além do mero conformismo de nosso tempo. Com Hegel, temos o inaugurar de uma época de consciência histórica. Voltar ao filósofo da liberdade e ao seu legado é voltar à historicidade, à imaginação, à dialética, à liberdade e, por conseguinte, ao Estado como espaço de criação cultural e política. Aqui, com sua filosofia especulativa, temos o desvelar de um mundo em incessante e dialética transformação.

A esperança certamente não é o princípio fundamental da filosofia hegeliana, tendo em vista que o que orienta o seu pensamento é a Liberdade enquanto meta e as condições de sua efetivação e concretude. Nesses termos, o trabalho se dedica a responder a seguinte pergunta: seria possível relacionar a esperança à ideia de liberdade em

Hegel? Para tanto, nos valeremos de uma abordagem macrofilosófica² buscando compreender a noção de esperança em Hegel à luz de seu próprio tempo e de sua obra, mas também apontar um horizonte.

Para compreendermos esse saber da liberdade que nos é revelado por Hegel e, então, apresentarmos uma abordagem hegeliana da esperança é necessário, antes, precisar um pouco as mudanças que perpassavam aquele tempo no qual Hegel desvela ao mundo a historicidade mesma das coisas, da realidade.

2 Experiência, Expectativa e Revolução

O historiador alemão Reinhart Koselleck (2006, p. 306) nos explica que há duas categorias históricas que nos permitem observar os diferentes tempos históricos: o espaço da experiência e o horizonte de expectativa. A dizer, “todas as histórias foram constituídas pelas experiências e pelas expectativas das pessoas que atuam ou que sofrem”, de modo que não há expectativa sem experiência, nem experiência sem expectativa. E justamente, desta tensão entre experiência e expectativa faz surgir o novo, o diferente, “suscita novas soluções, fazendo surgir o tempo histórico” (Koselleck, 2006, p. 313). Há um espaço de experiência sempre aberto ao futuro, um enlace dialético entre recordação e esperança.

Mas se essas categorias constituem diferentes tempos históricos, é cá com os modernos, que o horizonte de expectativa ganha certa primazia e distância. O sentido histórico exsurge a partir de uma ideia de aperfeiçoamento e progresso, ideia essa que se desenvolve ao longo da modernidade mas que ganha outra dimensão após o mundo assistir à Revolução Francesa. O horizonte de expectativa passa a distanciar-se

² A investida da macrofilosofia é construir um sentido filosófico global, a partir da integralização e sintetização interdisciplinar, edificando um todo sistemático de modo a escapar do processo limitante da ultra-especialização dos saberes (Mayos, 2012).

da experiência, de modo a conceber um futuro que seja diferente do passado, na verdade, melhor.

Desde então os fins continuam a ser estabelecidos de geração em geração, e os efeitos previstos no plano ou no prognóstico se transformam em elementos de legitimação da ação política. Em suma: a partir de então o horizonte de expectativa passa a incluir um coeficiente de mudança que se desenvolve com o tempo (Koselleck, 2006, p. 317).

Foi então que se soube e continuou a se saber “que se vive em um tempo de transição, o qual ordena de maneira temporalmente diversa a diferença entre experiência e expectativa” (Koselleck, 2006, p. 320). Percepção captada por Hegel em sua *fenomenologia*, como por exemplo na passagem:

Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para frente (Hegel, 2002, p. 31)³

Não à toa, Peter Burke (2012) vê nesse mundo pós-revolucionário uma espécie de institucionalização da esperança. Um mundo no qual um Rei não é rei porque Deus quer, os estamentos não são predefinições eternas, o mundo enquanto construção nossa pode seguir o caminho que pavimentarmos. A nova realidade edificada pós-Revolução Francesa e Revolução Industrial marca o casamento entre o céu e a terra — o ser humano é um deus exilado, dotado de dignidade. E, por conseguinte, os revezes de sua história podem ser genuinamente

³ Ademais: “Estamos no limiar de uma nova época. Mudando, o mundo está sempre; mas de repente as mudanças que se processavam em saltos quantitativos, irrompem em mudanças qualitativas. Surge uma nova figura do espírito, emergindo dos fragmentos do mundo precedente. A nova totalidade que surge — como um recém-nascido — não é perfeita: mas é um conceito novo, que recapitula e dá sentido a todo o processo anterior” (Meneses, 2011, p. 19).

“revolucionários” — não a repetição cega de criaturas fadadas a um destino cruel, mas um movimento rumo à perfeição.

3 Hegel e a Consciência Histórica

3.1 O saber da Liberdade

Totalmente insuflado pelo revolucionário espírito francês enquanto escrevia a sua obra, Hegel assiste a Napoleão, o “espírito do universo cavalgar a cavalo”, da janela da sua casa e vislumbra o alvorecer de um acontecimento único, o Estado, uma organização racional, realizando, pela primeira vez, a liberdade (Salgado, 1996, p. 396). Com a *Fenomenologia*, temos a tomada de uma consciência histórica, um ato histórico que se volta para a própria historicidade do mundo e que nos deixa um incontornável legado: a realidade é inevitavelmente histórica e, por conseguinte, a história, com seu sentido imanente e dialético, é sempre aberta para que a humanidade possa reescrevê-la a sua imagem e semelhança às vistas da efetivação da Liberdade, que suprassumisse o individualismo e se alçasse a uma totalidade orgânica e, portanto, viva.

Nesse sentido, Lima Vaz, nosso padre-filósofo, destaca Hegel como o filósofo do tempo presente, de todos os presentes, isto é, da *presentificação* progressiva do momento histórico no plano filosófico, o instante no pensamento, ou o tempo captado em conceito (Lima Vaz, 2020, p. 299-300; Almeida; Chagas, 2023). A Filosofia, nesse sentido, seria o pensamento de seu próprio tempo (Hegel, 1974, p. 361) e, como tributária das que vieram outrora, tem a historicidade em si⁴. Dessa

⁴ Como assinala José Luiz Borges Horta (2017b, p. 74-75), para Hegel, a História não seria outra coisa que a Filosofia e a Filosofia, por sua vez, não é outra coisa senão a História. A filosofia precisa dar conta dos pensamentos, ideais e sistemas anteriores, de modo que o filósofo agora é um historiador, “mas um historiador bastante peculiar, já que a sua tarefa será aprender a rearticular o complexo e contraditório ideário filosófico que lhe precede”. A emergência da história da filosofia está articulada ao caráter

forma, surge a audaz tarefa tomada por ele: estruturar em um todo lógico-histórico (Mayos, 1989) todas as cisões e cataclismas de sua época, de modo que Hegel será situado como a intersecção entre a História e a Filosofia, sendo, simultaneamente — filósofo da História e historiador da Filosofia (Hartman, 2001, p. 9).

Daí que possamos dizer que quando nos debruçamos sobre o pensamento do filósofo das cisões, recuperamos um olhar dialético da realidade cujo movimento irreprimível tudo nega, conserva e eleva. Sua Filosofia do tempo presente, pressupõe um fim da história que é sempre o começo de outras histórias (Horta, 2017a). Cada vez que coruja de minerva alça o seu voo no entardecer (Hegel, 2021, p. 28), ela compreende uma totalidade orgânica diferente a depender do tempo e espaço de onde parte o filósofo. Não há um cessar das contradições e tensões, muito menos um ponto de término para o movimento da dialética⁵. Um fim é sempre o caminho para novos começos, assim como estes pavimentarão novos fins, porque é para frente que o Espírito caminha. A autoconsciência de nossa liberdade é também a autoconsciência de nossa capacidade imaginativa, produtora e contingente. A História é um manto de Penélope em seu eterno tecer e a Filosofia faz sucessivos desfechos retrospectivos para compreender o mundo e a si.

dialético de seu sistema, entende-se que não há pensamento atual “que não seja intensamente tributário das tensões e contradições dos tempos passados”. Assim, para que se compreenda um filósofo é preciso situá-lo em seu próprio tempo e espaço, entendendo-o como um “ponto de chegada de uma trajetória de ideias e contradições”.

⁵ “Que, malgrado a divisão de todo o oposto ao outro, toda a realidade externa se conheça como a interior. E se assim vier a ser conhecida, segundo a sua essência, tal qual é realmente, então se mostra não como estável, mas como aquilo cuja essência própria é o movimento da ultrapassagem. Este ponto de vista heraclítico ou cético, de que nada é firme, deve ser provado em todas as coisas; e assim, nesta consciência de que a essência de cada coisa é determinação e, por isso, o seu contrário, manifesta-se a unidade do conceito com o seu contrário [...] Mas não basta afirmar isto, se não se acrescenta que a vida eterna é unidade na oposição, eis o saber Absoluto; e a ciência consiste precisamente em conhecer esta unidade, no seu pleno desenvolvimento, através dele mesmo” (Hegel, 1974, p. 398).

Mas o espírito do mundo não pode cair neste repouso indiferente, como se deduz do simples conceito essencial do espírito, pois que o seu viver é o seu agir [...] Desta maneira se vai modificando o patrimônio herdado, e simultaneamente se enriquece e conserva o material elaborado. É esta, precisamente, a posição e a função da nossa idade, como aliás de todas as idades: compreender a ciência existente, modelar por ela a nossa inteligência, e desse modo desenvolvê-la, elevá-la a um grau superior; no ato de a convertermos em propriedade nossa e individual, juntamos-lhe algo de que até então carecera. Desta característica da produção espiritual, que supõe um mundo espiritual pre-existente e o transforma no ato de se apossar dele, segue-se que a nossa Filosofia só pode existir enquanto ligada à precedente, da qual é necessário produto; e o curso da história mostra, não o devir de coisas a nós estranhas, mas sim o nosso devir, o devir do nosso saber (Hegel, 1974, p. 328).

Hegel inaugura uma era de consciência histórica. Como afirma o jusfilósofo mineiro Joaquim Carlos Salgado, Hegel é o encerramento de um ciclo da Filosofia no sentido do saber da liberdade. Isso dá início a outro ciclo de pensamento: “o pensamento filosófico voltado para o social. Uma vez chegado ao saber Absoluto, saber da liberdade, a tarefa é agora prática: como torná-la eficaz?” (Salgado, 1996, p. 407).

Para Ernst Bloch (2005, p. 18), o trajeto da filosofia para com a esperança teria se limitado a expedições sempre interrompidas pela contemplação. Hegel teria sido o que mais avançou, mas ainda nele “o que foi suplanta o que está por vir, a aglomeração das coisas havidas obstrui totalmente as categorias de futuro, *front*, *novum*. Daí que “o princípio utópico” não tenha chegado “a se manifestar nem no mundo arcaico-mítico, apesar do êxodo para fora dele, nem no mundo urbano-racionalista, apesar da dialética explosiva”⁶. Seria preciso mais, por isso

⁶ “O novo considerado bom nunca é inteiramente novo. Seu efeito vai muito além dos sonhos diurnos que perpassam a vida e preenchem a arte figurativa. O que é desejado utopicamente guia todos os movimentos libertários, e também todos os cristãos o conhecem a seu modo, com a consciência adormecida ou manifestando comoção, a partir dos trechos bíblicos messiânicos ou do êxodo. Também a imbricação dos sentimentos de ter e não ter que perfaz o anseio e a esperança, e o desejo de chegar em casa, sempre

ele assume a tarefa de fazer chegar à Esperança a filosofia, em uma unidade dialética entre teoria-práxis. A esperança, então, não se limitaria à contemplação, ela precisa ir além como “uma maneira de pensar direcionada para a mudança do mundo, que municia com informação este desejo de mudança”, estabelecendo, assim, um futuro autêntico que se apresenta como um “espaço de surgimento do inconcluso diante de nós”, diante de um passado e presente que não são mero encantamento, nem fetiche.

Mas afinal, como aparece a esperança em Hegel?

3.2 Hegel e a Esperança

A Esperança não foi tema de especial atenção no pensamento hegeliano, não há um momento em que a ideia de esperança seja explicada ao seu leitor. No entanto, há passagens que, em sua vasta obra, nos permite conceber uma definição, conforme o excelente trabalho de Paulo Roberto Konzen (2021).

Em Hegel, a esperança aparece como sentimento contingente em relação ao futuro, em oposição ao desespero. Liga-se àquilo que talvez venha a ser. Uma das paixões dominadoras e necessárias à alma mortal (Konzen, 2021, p. 135)⁷. Mas no sentimento, explica-nos Hegel em sua *filosofia da religião*, entra “não apenas o real, o essente, mas também o fictício, o mentiroso, tudo de bom e tudo de ruim, tudo de efetivo e tudo de inefetivo está em nosso sentimento, o mais oposto está nele” (Konzen, 2021, p. 117). Não à toa na *Enciclopédia*, a Esperança aparece junto a outros sentimentos cujo conteúdo é externo a ela. Embora não possua um conteúdo imanente, trata-se de um sentimento que vai além do simples “agradável”, sendo mais complexo, excedendo-o em

foram subjacentes a toda grande filosofia. Não só no eros platônico, mas também no conceito abrangente da matéria aristotélica como possibilidade para a essência e no conceito leibniziano da tendência. A esperança age sem mediação nos postulados kantianos da consciência moral e em mediação com o mundo na dialética histórica de Hegel” (Bloch, 2005, p. 18).

⁷ Conforme Platão (Martins, 2006).

determinidade, pois provém da intuição e representação, não sendo apenas uma singularidade natural, somente sentida, mas uma representação subjetiva em função do porvir. (Hegel, 1995, § 479, p. 268).

Paulo Konzen demonstra que a questão da desesperança em Hegel aparece sempre como algo negativo. Ele diz: “a desesperança ou a falta de esperança (Hoffnungslosigkeit) é exposta como um grande problema, junto com a ‘resignação paciente [geduldige Ergebung]’, a ‘indiferença [Gleichgültigkeit]’, etc. Assim, é necessário haver ‘esperança [Hoffnung]’, sobretudo de que podemos esperar e fazer um futuro melhor” (Konzen, 2021, p. 153).

Mas como sentimento que se volta ao futuro. Talvez valha refletir sobre a própria categorização do tempo em Hegel. O passado então é, mas já não é mais, porém, “em parte, ainda é no presente e, também, em parte continuará sendo no futuro”. O futuro é um ser-aí que ainda não é, mas que virá a ser. E o presente é o próprio devir, ainda que imediato, mas também a união entre passado e futuro (Konzen, 2021, p. 118). Somente o presente é e, por ser, ele é um momento do efetivo e a unidade concreta que contém em si tanto o resultado do passado, sendo a sua suprassunção, quanto a sua própria negação, o latente futuro. Assim como na semente já está a árvore (Hegel, 2002), no presente já há o futuro e, portanto, o presente é devir⁸.

⁸ O existente é sempre momento de uma existência superior e, por conseguinte, não é efetivo, mas contingente. Daí que a Filosofia se dedique à ideia, “que não é tão impotente para apenas dever-ser, e não ser efetivamente”, de modo a ver “com uma efetividade em que esses objetos, estruturas, conjunturas etc. são somente o lado externo superficial” (Hegel, 1995, §6). Nesse sentido, por um lado, tomar o imediato, a realidade existente do aqui e agora como o “real efetivo” não é uma postura, de fato, hegeliana. Tampouco, aqueles que buscam o que “deveria ser” de forma extrema, a fim da derrocada total da ordem estabelecida, perdem de vista que não só fazem parte desta ordem como também a ajudam a se consolidar. Não à toa o Estado é um momento do Absoluto (Bourgeois, 2004), a dizer, não se trata pura e simplesmente da realidade efetiva, mas da realidade efetiva da liberdade concreta (Duque, 1999, p. 31-32). Enquanto momento, ele se transpõe a um outro sempre mais elevado: “A Idéia é verdade porque dialética, e dialética porque verdade. Só é verdade se considerada como identidade concreta, ou seja, do finito e do infinito, do conceito e do objeto. Só é verdade como identidade da

As dimensões do tempo, o *presente*, *futuro* e *passado* são o vir-a-ser, como tal, da exterioridade e a sua [do vir-a-ser] dissolução nas diferenças do ser como do passar para nada e do nada como do passar para ser. O imediato desaparecer dessa diferença na *singularidade* é o presente como *agora*, o qual [agora] — enquanto *excluindo* a singularidade e sendo ao mesmo tempo simplesmente *contínuo* para os outros momentos — é ele próprio apenas este esvaecer de seu ser em nada e do nada em seu ser. O presente *finito* é o *agora* fixado como sendo distinto — como a unidade concreta, portanto como o afirmativo — do *negativo*, dos momentos abstratos do passado e futuro; somente aquele ser é ele mesmo apenas o abstrato, esvaecendo em nada. — De resto, na natureza, onde o tempo é *agora*, não se chega à distinção subsistente daquelas dimensões; elas são necessárias apenas na representação subjetiva, na *recordação* e no *temor* ou *esperança*. Mas o passado e futuro do tempo, como *sendo* na natureza, é o espaço, pois ele é o tempo negado; assim o espaço suprasumido é em primeiro lugar o ponto e — desenvolvido para si — o tempo (Hegel, 1997, §259, p. 57-58).

E é justamente no tempo, esse vir-a-ser, que o Espírito coloca a si mesmo em sua jornada de autodescoberta e concretização de si: a Liberdade, o Estado (Hegel, 1999, p. 373; Salgado, 1996, p. 396). É desse encontro que temos a História, o tempo espiritual, cultural, o reino da humanidade cujo dinamismo próprio o difere da natureza e do tempo natural.

Na Natureza, ensina-nos Hegel, nada de novo acontece sob o Sol. Palco de repetições cíclicas e tediosas, o animal é mera substância passiva — escravo do momento e da imediatez. É somente no reino do Espírito, palco da liberdade, onde se efetiva a nossa capacidade divina e criativa de romper, criar e projetar novos ciclos (Hegel, 2001, p. 105).

identidade e da diferença. É identidade enquanto totalidade; do contrário, seria verdade parcial ou não-verdade, pois verdade parcial não é a verdade do objeto, mas fase do processo da sua idéia; e é concreta porque a identidade traz em si a diferença: o conceito e o objeto. Ela traz em si o entendimento separador, mas ultrapassa-o na unidade dos momentos separados que são movimentos: no ser, pelo passar imediato de um momento no outro; na essência, pelo passar mediato (o parecer) de um no outro; no conceito, o que é próprio da idéia, pelo transpor-se de um momento no outro” (Salgado, 1996, p. 210).

O Espírito não é meramente um *é-assim*, como a natureza, impotente, mas uma capacidade única de projetar-se. É na cultura que pode levantar-se um *eu quero* ou *nós queremos* enfático como um poder capaz de redirecionar e construir caminhos aparentemente pré-definidos e imutáveis. O reino do espírito é o reino o qual ser e devir articulam-se em um eterno transformar-se da autoconsciência. É uma “oposição contínua ao ser-*assim*” (Han, 2022, p. 12-14). O humano pode negar o presente e projetar o futuro e ter uma relação própria com os tempos vindouros. Essa percepção da possibilidade do amanhã gera um afeto que possui também a sua própria história: a esperança.

É preciso, aqui, definirmos a nossa ideia de esperança para, por fim, propor uma relação hegeliana entre a liberdade e a esperança.

4 Por uma história da/de esperança

Desde os tempos cíclicos do mundo antigo, passando pelos medievais tempos da expectativa do apocalipse, até uma nova relação com a temporalidade que se inaugura no mundo pós-Revolução Francesa e Revolução Industrial, a esperança possui o seu próprio desenrolar e manifestar histórico. Etimologicamente, a esperança vem do latim *spes* e seria um sentimento de expectativa e espera de que se pode realizar aquilo que se deseja; uma confiança no porvir. Na mitologia grega, por sua vez, temos a deusa Élpis a única das dádivas que não nos abandonou ou a única que nos impede de ficar totalmente infelizes diante das enfermidades⁹ que se espalharam no mundo depois da ação de

⁹ (Bulfinch, 2020): “Pandora apressou-se em colocar a tampa de volta sobre a caixa, mas, infelizmente, o conteúdo inteiro já havia escapado, tendo apenas restado uma única coisa no fundo dela, a esperança. Então vemos hoje que, embora haja tantos males, a esperança jamais nos abandona; e, enquanto a tivermos, nenhuma soma de outras enfermidades pode nos fazer inteiramente infelizes”. (Han, 2024, p. 36): “A esperança permaneceu na caixa de Pandora. Ela não escapou. Vista assim, a esperança pode ser interpretada como o antídoto para todos os males da humanidade. Como um remédio, ela ainda está escondida. Não é fácil de encontrar. Ela faz com que, apesar de todos os

Pandora. Em Platão, a esperança, *élpis*, é uma paixão própria da alma, sendo concebida, não como mero desejo, mas como a realização deste. Quiçá uma concretização objetiva no mundo sensível, de modo a possuir tanto um caráter teológico quanto teleológico (Martins, 2006). Refere-se tanto à esperança da fé na imortalidade da alma e a nossa eventual ascensão aos deuses, quanto uma concretização objetiva em função da pólis. Na tradição cristã, por sua vez, a esperança é uma das virtudes teologais, não mero afeto, e possui, portanto, uma dimensão de deliberação. Ela pode ser cultivada ou não, uma espécie de afeto ativo. Um afeto que pode ser estimulado e pressupõe um engajamento e cultivo efetivo da alma (Bento XVI, 2007)¹⁰. O que se difere da mera espera passiva ou otimismo. O otimismo não se move. A esperança está a caminho, ela é movimento. Ela é dialética que se imiscui ao negativo. É um movimento de busca e uma tentativa de apoio e direção rumo também ao “desconhecido, o não-trilhado, o aberto, o que ainda-não-é, ultrapassando o sido, indo além do já existente. Ela se dirige ao não nascido e põe-se a caminho do novo, do completamente diferente, do nunca sido” (Han, 2024, p. 15). A Esperança é uma contestação radical, “é um não a uma situação inaceitável que estamos negando porque temos certeza, pela consciência antecipadora, de poder mudar a situação” (Furter, 1974, p. 114).

males do mundo, não renunciemos. Nietzsche compreende a esperança como um decidido sim à vida, com um apesar disso: ‘Pois Zeus quis que o homem, por mais torturado que fosse pelos outros males, não jogasse a vida fora, mas continuasse a se deixar torturar incessantemente. Para isso, ele dá ao homem a esperança’; “Sem ideia, sem horizonte de sentido, a vida definha em mera sobrevivência ou, como hoje, em imanência do consumo” (Han, 2024, p. 37).

¹⁰ Esperança e fé aparecem como virtudes intercambiáveis, uma exigência da própria fé. Daí que a esperança seja a salvação cristã: “A ‘redenção’, a salvação, segundo a fé cristã, não é um simples dado de facto. A redenção é-nos oferecida no sentido que nos foi dada a esperança, uma esperança fidedigna, graças à qual podemos enfrentar o nosso tempo presente: o presente, ainda que custoso, pode ser vivido e aceite, se levar a uma meta e se pudermos estar seguros desta meta, se esta meta for tão grande que justifique a canseira do caminho” (Bento XVI, 2007).

Cabe ainda a distinção que nos é oferecida pelo historiador Peter Burke (2012) entre as pequenas esperanças e as grandes esperanças. As primeiras são essas aspirações individuais e as últimas dizem respeito ao grande entusiasmo coletivo de que tudo é possível e de que o futuro é aberto e maleável, não um destino a se curvar, mas a ser construído; projetado.

Bloch (2005, p. 13) diz que precisamos aprender a esperar, mas informa: “o ato de esperar não resigna: ele é apaixonado pelo êxito em lugar do fracasso”. Ademais, essa espera não é passiva nem paralisante como o medo, muito menos está trancafiada em um nada. Também não se trata de uma espera individualizada, ela é coletiva. Um ato contra a angústia diante da vida, as maquinações do medo e seus criadores. O afeto da espera

sai de si mesmo, ampliando as pessoas, em vez de estreitá-las; ele nem consegue saber o bastante sobre o que interiormente as faz dirigirem-se para um alvo, ou sobre o que exteriormente pode ser aliado a elas. A ação desse afeto requer pessoas que se lancem ativamente naquilo que vai se tornando e do qual elas próprias fazem parte. Essa ação não suporta uma vida de cão, jogada de modo meramente passivo no devir, no intocado, ou mesmo no lastimavelmente reconhecido. O ato contra a angústia diante da vida e as maquinações do medo é a atividade contra os seus criadores, em grande parte bem identificáveis, e ele procura no próprio mundo aquilo que ajuda o mundo — isto é encontrável (Bloch, 2005, p. 13-14)

A vida humana e sua história seria uma história de sonhos diurnos, sonhos de uma vida melhor, que podem ser tanto uma fuga insossa ou enervante que serve de presa para enganadores, quanto um incômodo que nos instiga a não se conformar “com o precário que aí está, não permite a resignação” (Bloch, 2005, p. 14). Esta é a parte ensinável, direcionar os sonhos diurnos não “no sentido do entendimento meramente contemplativo, que aceita as coisas como são e estão no momento, mas sim no da participação, que as aceita em seu movimento, portanto, também como podem ir melhor” (idem). Tornar os sonhos

diurnos¹¹ conhecidos e melhor compreendidos é concebê-lo no movimento mesmo do mundo: “para que o trigo que quer amadurecer possa a crescer e ser colhido” (*idem*).

“Pensar significa transpor” (*idem*). Mas transpor-se só é possível mediante a constatação e detecção mesma do real existente em um dado momento histórico. A “transposição efetiva não vai em direção ao mero vazio de algum diante-de-nós, no mero entusiasmo, apenas imaginando abstratamente. Ao contrário, ela capta o novo como algo mediado pelo existente em movimento” (*idem*). Ou melhor, “a transposição efetiva conhece e ativa a tendência de curso dialético instalada na história” (*idem*).

O ser humano vive de futuro toda vez em que almeja, projeta. Afinal é no futuro que está contido aquilo que se teme e aquilo que se espera. Mas tanto o medo quanto a espera, se se produzem a partir da intenção humana, encontram-se dentro do esperado. No futuro há aquilo que se espera. O real está sempre em mudança, mas “a intervenção humana é necessária para que esta transformação de mudança indefinida torne-se desenvolvimento infinito” (Bloch, 2005, p. 44).

A consciência antecipadora pode tanto se estruturar racionalmente e ser transmitida, quanto parte de um processo de transformação da realidade. Se a tradição marxista parecia ter estabelecido uma cisão entre compreensão e transformação, ciência e utopia, Bloch

¹¹ Em Bloch, encontramos nos sonhos diurnos, os sonhos despertados, um eu que se expande ao ponto de representar outros com ele. Os sonhos diurnos possuem uma amplitude humana, não isola como os sonhos noturnos presos em seus individuais passados. Os sonhos despertados suscitam uma dimensão do nós que age em função da melhoria da comunidade. Daí que os sonhos diurnos possuam um potencial utópico e uma dimensão política, ao passo que os noturnos se limitam ao privado. Sonhos noturnos limitam-se ao desejo e medo, não possuem dimensão futura (Furter, 1974). “O presente sem sonhos não produz nada novo. Falta-lhe a paixão pelo novo, pelo possível, pelo recomeço. Sem futuro, a paixão não é possível. O presente reduzido a si mesmo, sem nenhum amanhã, sem nenhum futuro, não é a temporalidade da ação resoluta a ter um novo começo. Pelo contrário, ela se degrada em mera otimização do já dado, até mesmo do falsamente presente” (Han, 2024, p. 41).

resgata o pensamento utópico e o atribui uma nova dimensão na consciência antecipadora. Utopias são, aqui, construções, não meras imaginações, são esboços de um mundo melhor em função da crítica ao presente, a memória do passado e a vontade de futuro; um projeto. As utopias concretas são meios de transformação do real a imaginação necessária para dar prática à consciência esperançosa. Afinal, a razão não consegue florescer sem a esperança e a esperança não consegue falar sem a razão (Bloch, 2005, p. 45). Nesse sentido, enxergamos, com Philippe Oliveira de Almeida, a esperança através da historicidade desse mundo que é

irremediavelmente inconcluso, incapaz de esgotar o ‘excesso ontológico’ que sempre se apresenta, para desmobilizar nossas sistematizações. Há sempre, dessa maneira, uma abertura ativa, a ‘persistente insaciabilidade do ainda não’, que nem mesmo o liberalismo, com seus esforços para esvaziar a esfera do possível, é capaz de abolir. A indiferença e a ausência de esperança são os grandes aliados do capital, mas não são suficientes para estancar a ‘negação dialético-utópica que impulsiona para frente (Almeida, 2018, p. 316).

Byung-Chul Han (2024) ressalta que não há conhecimento sem sentimentos, emoções ou afetos, o pensamento tem suas raízes no corpóreo, uma dimensão afetiva. A inteligência só é capaz de calcular. *Inter-legere*, escolher entre. Mas escolhe-se entre possibilidades já existentes. A inteligência não produz nada de novo. Só o pensar, o pensamento, nos leva ao novo ou inaudito, o completamente diferente. O amor é constitutivo do conhecimento desde Platão. Trata-se de uma aspiração da alma como Eros para um conhecimento completo. O filósofo é, por fim, um erótico, amante da verdade. O amor guia o pensamento à Ideia do Belo em si: “O conhecimento como uma visão da essência guiada pelo amor não é prospectiva, mas retrospectiva” (HAN, 2024, p. 92). A essência em Platão e Hegel é o já sido. Em Platão há a rememoração.

Mas assim como o amor gera o seu próprio conhecimento, assim o faz a esperança. A esperança, ao contrário, não se volta para o que já foi, mas para o vindouro. Conhece-se o que ainda não é. Sua temporalidade é o futuro, seu modo de conhecimento é prospectivo. Uma paixão pelo possível que abre portas na realidade (idem). A esperança é, então, um meio de conhecimento que promove a expansão da alma em direção a grandes coisas, é o que atribui sentido e orienta a ação. Ela é parteira do novo, que aguça as nossas atenções para o que “ainda-não-é, o ainda-não-nascido que desponta no horizonte do futuro”. A esperança é condição para a partida, para o novo início. Fonte interna de ação e atividade. O “esperar em ti por nós”.

No amor, em Hegel a Filosofia conhece o que já foi. É o voo da coruja de minerva, o pensar depois, não um pensar antes. Seu caráter é retrospectivo-especulativo. Na esperança, há a consciência antecipadora. Articula-se razão e esperança, conhecer e projetar. Uma tomada de conhecimento que ocorre, dialeticamente, na carência, na possibilidade e no possível (Furter, 1974, p. 80).

A esperança é uma força dialética do espírito humano: avança por negações de negações e supera os mais profundos abismos da irracionalidade e do absurdo, pois os nega através de uma racionalidade ainda mais radical — e assim a esperança abre caminho por onde se parecia ter chegado ao desespero extremo. Há na esperança uma negatividade constitutiva: ela se volta contra o mal que é seu obstáculo para superá-lo e dar o salto dialético em que sobe a um nível mais alto e se reencontra com o Bem (Meneses, 2000, p. 6).

Como foi dito a razão floresce na esperança e a esperança fala na razão. Há, portanto, um caráter contemplativo e projetivo na esperança. Este caráter contemplativo que se vincula a essa razão que capta o todo existente. Assim como a coruja de Minerva alça o seu voo no crepúsculo, o que se revela para o mundo, esse saber da liberdade, é um convite ao porvir que se apresenta como um canto do galo que anuncia a aurora. Hegel nos revela a liberdade, nossa tarefa passou a

ser efetivá-la mais e mais¹². O que orienta essa incessante busca de ação imaginativa e transformadora de concreção da liberdade é o sentido, o devir, é a esperança.

5 Considerações finais

Como nos pergunta Ortega y Gasset (2017): “É possível — literal e formalmente possível — um viver humano que não seja um esperar? Não é a função primária e mais essencial da vida a expectativa, e seu órgão mais visceral a esperança?”.

O voo histórico-especulativo da Filosofia permite ao filósofo enxergar o que foi e o que é, captando o tempo em conceito e, assim, vislumbrar aquilo que se antecipa e desponta desde o tempo presente, afinal, como nos ensina Paulo Meneses (2000, p. 5-6): “O que vai afirmar-se no futuro já está no presente em forma germinal, embrionária, mas pode-se pressentir, como no feto se prenuncia o organismo para o qual vai evoluir e como pela semente é possível antecipar-se a árvore”. Cabe à Filosofia debruçar-se sobre os sinais dos tempos para traduzi-los em conceito, isto é, “rememorar a trajetória de seu tempo, de captar-lhe o sentido e de vislumbrar assim os rumos do porvir, partindo dos novos germes que estão brotando no presente” (idem).

Para além de revelar os temores e cisões de nosso tempo, é preciso enxergar aquilo que pode nos dar suporte e se lança ao futuro. Cabe a nós revelar a esperança. E a esperança, vale lembrar, não é mero otimismo, ou espera passiva, mas um afeto ativo, fruto de nossa capacidade projetiva. A esperança olha a realidade como um ainda-não que

¹² Mas não se trata aqui de, à moda de Robert Brandon, acreditar num futuro-fechado, como uma espécie de reconciliação final. Insistimos que toda reconciliação precede uma nova cisão e vice-versa. Um futuro mais brilhante, confiamos, certamente virá, mas com ele chegam novos desafios, cisões e tensões. O futuro é sempre aberto e maleável, em Hegel e nos hegelianos (Žižek, 2020) e tem em si o universo do possível; infinitude.

deve chegar ao que ela deve ser. Ela é, como consciência antecipadora, a tomada de consciência de algo a fazer.

Hegel traz ao mundo uma consciência histórica que revela o saber da liberdade, o próprio desenvolvimento desta ideia e a sua efetividade. O que podemos, a partir disso, é ler a liberdade à luz da esperança e a esperança à luz da liberdade. Levar uma a outra no incessante universo do possível, do porvir. Desvelar o sentido e buscar a esperança da liberdade e a liberdade da esperança. Afinal, o futuro é agora. Contemplar a liberdade é retomar a historicidade e é na história que encontramos uma pluralidade de passados, que tornam plausíveis uma pluralidade de futuros. Se há possibilidade, há tempo para esperança e para o novo, há tempo para criatividade e imaginação. Há tempo de estarmos aqui e lá através de projetos.

Assim, concluímos que se assumimos a realidade como dialética, a esperança trata-se de um sentimento de antecipação de um futuro que virá a ser. A Filosofia da história hegeliana é mobilizada pelo anseio e pela realização cada vez mais plena da liberdade. A esperança de uma efetividade mais desenvolvida nos serve de pilar sustentatório para perseguir uma liberdade cada vez mais concreta. Nesse sentido, a noção de esperança como a concreção de um desejo em função da comunidade histórico-política parece-nos mais apropriada do que um mero sentimento individual e externo, mas algo a ser cultivado e fomentado, como uma virtude. Somente na política, somente na vida ética, pode-se conceber uma esperança verdadeiramente coletiva, uma esperança plena de que sonhos coletivos podem nos servir de, a partir do que se revela no presente em função de um passado já supressumido, antecipar o futuro, este vir-a-ser, e nesta antecipação apresentar um projeto, um horizonte do porvir de uma realidade na qual a liberdade torne-se uma nova efetividade. Trata-se de um caminho irreprimível. A liberdade efetiva de um momento nos leva a outro momento de também efetiva liberdade. Nisso se dá a dialética da esperança: esse

eterno projetar-se coletivo de si, uma busca que parte do que somos para concretizar o que seremos.

Desse modo, acreditamos que o devir e a efetivação do conceito de esperança decorram da conjugação dialética de sua manifestação histórica — compreendendo-a como um afeto ativo ou virtude que deva ser estimulado e engajado politicamente a fim de uma concreção de um desejo coletivo em função de sua comunidade histórica e Estado. Acreditamos que a esperança deva ser um ideal a ser institucionalizado e que somente a partir dessa efetivação política é que as pequenas esperanças podem ter um espaço real de concretização. Sobretudo, uma esperança que seja mais do que a particularidade, mas um sonhar coletivo orientado para as projeções e realizações de utopias nacionais; uma reconciliação entre esperança e política, baseando-se em um livre desenvolvimento político.

Referências

- ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da Razão Antiutópica*. São Paulo: Ed. Loyola, 2018.
- ALMEIDA, Philippe Oliveira de; CHAGAS, Dante Alexandre Ribeiro das. A Era da Inércia? Por um Brasil de novos começos. *Terceiro Milênio: Revista Crítica de Sociologia e Política*. V. 21, n. 2, mai./ago., 2023. Disponível em: <https://revistaterceiromilenio.uenf.br/index.php/rtm/article/view/255>.
- BENTO XVI. *Spe Salvi*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html. Acesso em: 10/07/2023.
- BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. Vol. I. Trad. de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2005.
- BOURGEOIS, Bernard. *Hegel: os atos do espírito*. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- BULFINCH, Thomas. *O livro da mitologia* [livro eletrônico]: a Idade da Fábula. Trad. Luciano Alves Meira. São Paulo: Martin Claret, 2020.

- BURKE, Peter. A esperança tem história? *Estudos Avançados*, São Paulo, Brasil, v. 26, n. 75, p. 207-218, 2012.
- CHAGAS, Dante Alexandre Ribeiro das. *No Crepúsculo do Voo da Ave de Minerva: O(s) Fim(ns) da História entre Hegel e o Hegelianismo*. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da UFMG, 2024. (Dissertação, Mestrado).
- CHAGAS, Dante Alexandre Ribeiro das; ALMEIDA, Philippe Oliveira de. Um relativismo totalitário? Alfred Rosenberg, os direitos do homem e o “relativismo filosófico”. *Revista de Ciências do Estado*, Belo Horizonte, v. 8, n. 1, p. 1-33, 2023.
- DUQUE, Félix. *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*. Madrid: Ediciones Akal, 1999.
- FURTER, Pierre. *A Dialética da Esperança: uma interpretação do pensamento utópico de Ernest Bloch*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- HAN, Byung-Chul. *Hegel e o poder: um ensaio sobre a amabilidade*. Tradução de Gabriel S. Philipson. Petrópolis: Vozes, 2022.
- HAN, Byung-Chul. *O Espírito da Esperança: contra a sociedade do medo*. Trad. Milton Camargo Mota. Petrópolis: Vozes, 2024.
- HARTMAN, Robert. Introdução. In: HEGEL, G.W.F. *A Razão na História: uma introdução geral à filosofia da história*; introdução de Robert S. Hartman; trad. Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.
- HEGEL, G.W.F. *A Razão na História: uma introdução geral à filosofia da história*; introdução de Robert S. Hartman; trad. Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. V.1. Trad. Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. V.2. Trad. Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1997.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. V.3. Trad. Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de P. Meneses. Petrópolis: Vozes., 2002.
- HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.
- HEGEL, G.W.F. *Introdução à História da Filosofia*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. 1ª ed, São Paulo: Abril S.A, 1974.

- HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio*. Trad. Paulo Meneses (In Memoriam), Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbi-eri e Paulo Roberto Konzen. Tradução Adendos: João A. Wohlfart, Márcio E. Schäfer e Thadeu Weber. Porto Alegre, Editora Fênix, 2021.
- HORTA, José Luiz Borges. A subversão da História e a falácia do fim do Estado. In: HORTA, José Luiz Borges.; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017a.
- HORTA, José Luiz Borges. Hegel, Paixão e História. In: HORTA, José Luiz Bor-ges.; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo alemão*. Belo Hori-zonte: Editora UFMG, 2017b.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- LIMA VAZ, Henrique C. *Introdução ao pensamento de Hegel*: Tomo 1: a Fenome-nologia do espírito e seus antecedentes. São Paulo: Edições Loyola, 2020.
- MARTINS, Maria Manuela Brito. O conceito de ‘elpis’ no Fédon de Platão. In *Revista da Faculdade de Letras (Filosofia)*, II série, nº 23-24 (2006-2007), p. 163-185.
- MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Entre Logica i Empíria: Claus De La Filosofia He-geliana De La Història*. Barcelona: PPU, 1989.
- MAYOS, Gonçal. *Macrofilosofia de la modernidad*. 1ª edição, Rota: dLibro, 2012.
- MENESES, Paulo. Os horizontes da esperança. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 27, n. 87, p. 113-122, 2000.
- MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*: Roteiro. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- ORTEGA Y GASSET, José. *O homem e os outros*. Trad. Felipe Denardi. Campi-nas, SP: Editora Vide, 2017.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *Ideia de Justiça em Hegel*, São Paulo: Loyola, 1996.
- SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciên-cia universal*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- ŽIŽEK, S.; QUESSADA APOLINÁRIO FILHO, M. V.; PEREIRA FILHO, G. HEGEL SOBRE O FUTURO, HEGEL NO FUTURO. *Eleutheria – Revista do Mestrado Profissional em Filosofia da UFMS*, v. 5, n. 09, p. 139-152, 20 dez. 2020.

A efetividade da alma: Satisfação, hábito e expressão em Hegel

Fábio Bonafini¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.194.04>

1 Introdução

A publicação ainda recente das transcrições dos *Cursos sobre a filosofia do espírito subjetivo* permitiu à recepção de Hegel uma proximidade sem precedentes ao sentido das lacônicas sentenças presentes na *Filosofia do espírito*, além da oportunidade de auferir a legitimidade dos adendos legados pelos epígonos. Esse esforço de concretização do pensamento de Hegel sobre temas vinculados tradicionalmente à psicologia e à antropologia filosóficas não pode, contudo, perder de vista a vinculação dos conceitos ali presentes ao rigoroso plano geral do sistema. Pois a consideração desses conceitos pode lançar nova luz sobre momentos centrais das obras maiores do filósofo. Este artigo tem a intenção de contribuir para a tarefa de desvendar a fatura conceitual dessas interconexões com um exame dos textos referentes à *antropologia*, que Hegel posiciona como a primeira parte do espírito subjetivo, e na qual trata do pressuposto imediato da emergência da consciência: a efetivação da alma por meio de sua tomada de posse do corpo. A relação entre seus três conceitos centrais — sensação, hábito e expressão — será

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (Bolsista CAPES).

E-mail: fabiobonafini@usp.br

reconstruída a partir do conceito lógico de *efetividade*, definida como identidade do interior e do exterior, na qual, segundo gostaria de defender, encontra-se o esquema lógico fundamental dessa parte do sistema.

2 A contingência da satisfação

O primeiro conceito pertencente à antropologia apontado por Hegel como unidade do interior e do exterior é a *sensação*. A conexão entre efetividade e sensibilidade encontra antecedentes importantes no idealismo alemão e, mesmo sem tencionar uma reconstrução pormenorizada das polêmicas implícitas na retomada desse conceito por Hegel, convém uma indicação sumária de seu contexto teórico em Kant (2015, p. 237 ss.). Um dos passos cruciais da crítica transcendental é a redefinição da modalidade como uma síntese subjetiva, que não acrescenta nenhum conteúdo a um conceito, mas que apenas indica sua relação formal com a faculdade subjetiva da qual ele se origina. Se o conceito está meramente no entendimento, é um *possível*; se a tal conceito do entendimento está concatenada uma percepção, é *efetivo*; se é determinado pela concatenação de percepções segundo conceitos, é *necessário*. Assim, porque a efetividade não diz respeito ao conteúdo do conceito, está barrada a dedução da existência necessária de algo a partir de seu conceito, um passo próprio às provas da existência de Deus. No jovem Schelling (1989, p. 18), a efetividade já se encontra num alinhamento de conceitos que se aproxima das determinações de pensamento da lógica hegeliana:

É bastante evidente que a linguagem já distinguiu com precisão entre o *efetivo* (aquilo que está à mão, na sensação, aquilo que faz efeito sobre mim e sobre o qual reajo), o que *está-aí* (que está, em geral, aí, isto é, no espaço e no tempo) e o que *é* (que é pura e simplesmente, independente de toda condição temporal — por si mesmo).

Na *Doutrina da Essência*, Hegel opera uma distinção entre efetividade formal, real e absoluta, cuja exposição dialética recapitula as relações entre interior e exterior percorridas ao longo do livro — essência e ser ou existência, coisa e propriedade, lei e aparecimento —, mas agora a partir da perspectiva da unidade posta desses dois lados. Esses degraus segundo os quais os conceitos modais são expostos apontam diferentes sentidos para a unidade do interior e do exterior, os quais, por sua vez, correspondem à série das determinações antropológicas. Também terá importância especial o par substância e acidente, pertencente à efetividade no sentido lato. A efetividade formal imediata é um ser ou uma existência, mas sua forma exterior não é mais outra que o ser-em-si, é uma com o interior. Nesse nível, a efetividade tem a significação de algo meramente formal, como visada por Kant. Por isso, a efetividade formal passa imediatamente para o interior, para a possibilidade formal: “O que é efetivo é possível” (GW 11, p. 381)². A possibilidade formal é, primeiramente, a forma da identidade interna de uma representação ($A = A$), e o reino da possibilidade é de uma riqueza irrestrita — isto é, “tudo é possível” (GW 20, § 143).

A *sensação* é, para Hegel, justamente uma tal forma por si vazia que pode receber qualquer conteúdo, desde o ser natural até a religião e a eticidade — “Tudo está na sensação” (GW 20, §400). A interiorização imediata do formalmente efetivo é o que se passa com as *sensações exteriores* recebidas pelos cinco sentidos. O acompanhamento da passagem do exterior ao interior na sensação se dá por uma exposição

² Citamos Hegel a partir das edições Felix Meiner de suas obras reunidas. Os testemunhos da antropologia de que o público dispõe são, em primeiro lugar, as três edições da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, de 1817, 1827 e 1830 (cf. respectivamente GW 13, 19, 20); além disso, há as transcrições dos três *Cursos sobre a Filosofia do Espírito Subjetivo* proferidos por Hegel (GW 25). A fim de relacioná-la à categoria da efetividade, faremos amplo recurso à *Ciência da Lógica* (cf. GW 11, 12). A tradução dos textos em alemão foi cotejada com as traduções presentes na bibliografia, exceto quando não há tradução listada, caso em que a tradução é de minha lavra. Dado que os *Cursos*, texto que constitui nosso objeto central, não foram traduzidos, fornecemos em nota a tradução das passagens mais centrais para nosso argumento.

dialética dos cinco sentidos, agrupados por Hegel sob três determinações. Os “sentidos da idealidade” são a visão e a audição, nas quais o ser-aí exterior é conservado no interior como idealidade, de modo que o sujeito mantém uma relação puramente teórica com o objeto; quanto à visão, Hegel afirma: “Quando vemos, vemos um objeto [*Gegenstand*]; mas não sentimos o olho; ele [o olho] não está junto a isso, exceto se está embaçado, doente; nossa corporeidade é, de algum modo, determinada junto a isso; mas não no ver saudável.” (GW 25, p. 656). Os “sentidos da diferença” são o olfato e o paladar, os quais envolvem a dissolução do objeto e, com isso, o começo ou o término da relação prática. Por fim, é no “sentido da totalidade”, o tato, que entra em cena a relação prática propriamente dita, cujo ponto de partida é a contraposição entre sujeito e objeto:

[No tato] sentimos o objeto [*Gegenstand*] como sendo por si e, frente a isso, [sentimos] a nós também como sendo por si [...]. Os sentidos seguem, assim, o caminho do ser enquanto tal ao ser-para-si. No tato, a materialidade é para si; o objeto [*Object*] e o sujeito são para si; o diferenciar do objetual [*des Gegenständlichen*] surge apenas aqui. Por isso, surge agora a comparação entre ambos, a relação de ambos um com o outro” (*ibid.*, p. 660 ss.).

A possibilidade formal, em segundo lugar, não é apenas a identidade interna de uma representação, pois, se algo *apenas* pode ser, por essa mesma razão, também pode não ser; isto é, a possibilidade formal de algo já tem nela a possibilidade do seu contrário: “dentro do A possível está contido também o possível *não-A*” (GW 11, p. 383). Mas impossível é justamente um conteúdo que tenha em si *A* e *não-A*: “A possibilidade é, por conseguinte, nela mesma, também a contradição, ou seja, ela é a *impossibilidade*” (idem). A esse ponto da *Lógica*, posterior à crítica das determinações da reflexão, isso já pode ser conduzido também pela via do conteúdo, caminho tomado pela *Enciclopédia*: “igualmente *tudo é impossível*, pois em qualquer conteúdo, por ser um

concreto, a determinidade pode ser compreendida como oposição determinada, e portanto como contradição". (GW 20, § 143)

A oposição no interior da possibilidade é o que dá a significação da contraposição de sujeito e objeto na qual desemboca o caminho dos cinco sentidos. A comparação que essa contraposição permite é o *agradável* e o *desagradável*, os quais dizem respeito à concordância (*Zustimmung*) do interior com o exterior (GW 25, p. 661); mais determinadamente, essa concordância das diversas sensações exteriores com as interiores forma um humor ou ambiência (*Stimmung*), o qual é uma relação pseudo-simbólica, como aquela entre cores e afetos³. À oposição determinada entre sujeito e objeto presente no tato igualmente subjaz a reflexão comparativa segundo a qual o objeto é concordante ou não ao sujeito. Essa oposição passa à contradição: pois o sujeito é não apenas um dos termos comparados, mas também a própria reflexão comparativa. Na sensação do agradável e do desagradável, isso é posto imediatamente para ele como uma determinação da sensação interna⁴.

³ "Aqui [neste ponto da exposição — F.B.] cabe apenas uma relação sem consciência com o interno, ou ainda essa relação pode ser considerada como um humor [*Stimmung*]. [...] O humor que é referido aqui é uma interconexão de uma afecção interna com uma corporal. [...] Nessa sensação está o que se chama o simbólico das sensações. Se falamos de símbolos, então temos em geral um signo exterior que sabemos ser semelhante a nosso humor. Aqui, contudo, o humor não tem ainda a forma do simbólico, pois para isso é necessário um objeto [*Gegenstand*] cuja determinidade precisamos conhecer como semelhante à nossa determinidade. O humor de que falamos aqui são, por exemplo, as cores, os sons, que correspondem a um certo humor nosso. Assim, falamos, por exemplo, de cores serenas, sérias. A cor preta simples corresponde, assim, à tristeza; o branco, que é para si nessa simplicidade, a inocência. Às cores correspondem, assim, sensações internas [...]. É o mesmo com os sons. Também odores, sabores correspondem a humores." (GW 25, p. 56; cf. *ibid.*, p. 662 ss.)

⁴ No curso de 1822, apesar de Hegel já expor a concepção que vimos anteriormente sobre o tato ("O sentinte [*Das Fühlende*] é, frente ao material, um individual para si", GW 25, p. 55) o autor parece considerar que as determinações do agradável e do desagradável não são objetos antropológicos, pois já envolveriam a reflexão consciente sobre a sensação, que seria apenas objeto da fenomenologia e da psicologia: "quanto a se a sensação, por exemplo, é repulsiva [*widrig*] ou não, isso não cabe aqui ainda, já que isso já é uma reflexão e tem relação com o prático. Igualmente, o despertar dos impulsos [*Trieben*] é aparentado com isso. Isso é já uma externalização prática direta" (GW 25, p.

É no agradável que o sujeito encontra sua determinidade interior própria como *satisfação*, na qual o fluxo contínuo da sensação ao qual o sujeito está entregue é estabilizado na certeza de si como singularidade natural imediata, como ser-para-si material. Assim como na sensação o objeto exterior tem efetividade formal e dele se diz “isto é”, a satisfação é o momento do “eu sou” — momento que está contido no “eu sou eu” da autoconsciência⁵. Na medida em que o sujeito satisfaz um impulso singular e põe-se como determinidade imediata, encontra-se, contudo,

56). No entanto, como se viu na última citação longa pertencente ao último curso, de 1827, Hegel passa a considerar que a comparação reflexiva entre sujeito e objeto aí envolvida já determina a própria sensação enquanto o agradável e o desagradável. Essa comparação presente na sensação interior passa também a ser a base da *Stimmung* ou das correspondências simbólicas entre sensação exterior e sensação interior. Assim, interpretamos que essas sensações mesmas passam a valer como passagem para a relação prática e a orientar a negação da exterioridade do objeto. A posição é semelhante àquela expressa sobre a *dor* já na *Doutrina do conceito*, de 1816, a qual orienta o processo vital do indivíduo vivo, sua relação prática com o mundo (cf. GW 12, p. 187). Cabe reconsiderar se essa reflexividade inscrita na corporeidade não dá conta daquilo que é visado por Merleau-Ponty (2000, p. 20), apesar das críticas do autor à dialética hegeliana: “Meu corpo, como encenador da minha percepção, já destruiu a ilusão de uma coincidência de minha percepção com as próprias coisas”.

⁵ Ao falar da satisfação das carências [*Bedürfnisse*], Hegel afirma: “Sente-se que eu sou isto, sente-se minha singularidade imediata. Nisso, eu me faço um determinado; através disso, meu ser-para-si é para mim. Eu sou um indivíduo, mas isso é muito pouco; pois também toda pedra é um indivíduo. O vivente, no entanto, põe-se também como indivíduo. Ele se faz o imediato, e essa imediatidade é posta pelo indivíduo mesmo e é também o mais interno. O mais interno é a unidade mais interna comigo mesmo; isso é o eu, que é o jogar da mediação dentro de si mesma; não há dentro dele mediação verdadeira. A diferença é nenhuma e se reduz, assim, ao ser. Esse ser põe-se [como] o indivíduo na satisfação. ‘Eu sou eu’ é autoconsciência, mediação. Que ‘eu sou’, isso é o segundo [momento]. A imediatidade não é o primariamente natural, mas é [algo] produzido, que passou através da mediação da satisfação. O *ser* está no fundamento de todo ser-aí, e isso é o resultado ao qual todo o corpóreo se reduz. Então, eu não meramente ‘sou’, mas eu sou imerso dentro de um impulso, um restrito [*Beschränktes*]. A satisfação é, assim, também algo restrito; e na satisfação eu sou uma qualidade. Que eu me ponha como sendo é ser determinado, que é [algo] feito [*das gemachtes ist*]. O ser feito da minha individualidade é o que chamamos hábito, e todos os impulsos são convertidos em hábito dentro da alma” (GW 25, p. 88). A compreensão da satisfação como certeza de si e de sua passagem para a experiência da autossubsistência da objetividade já está presente na *Fenomenologia do Espírito* (cf. Hegel 1980, p. 107).

restrito (*beschränkt*) a ele, pois a satisfação é uma sensação “disto” e não “daquilo”, um conteúdo sujeito à oposição determinada que passa para a contradição. Essa é a amargura da satisfação: ao satisfazer um impulso, exclui-se a satisfação simultânea de todos os outros, exclui-se a totalidade concreta do sujeito⁶. Por isso, essa é ainda apenas uma *satisfação formal* (GW 25, p. 86 ss.), a qual é a *efetividade formal da alma*. A dupla entrada do sujeito na sensação é indicada por Hegel também no caso em que ela progride para a cisão aberta: no fato de que, apesar de a mudança suave das sensações ser agradável, a mudança repentina é dolorosa mesmo se a sensação por si for agradável. “A cisão do interior se corporifica, é posta como física, e pode então levar até a morte. O sujeito está cindido dentro de si: de um lado, está ele mesmo, de outro, seu estado, para o qual ele foi tão repentinamente deslocado” (GW 25, p. 59). Assim, ao retorno do possível na efetividade formal refletida, corresponde em geral a *corporificação* (*Verleiblichung*) involuntária dos afetos, que se dá na parte interna do organismo⁷.

Com o retorno da possibilidade à efetividade, tem-se a significação da primeira identidade do interior e do exterior como unidade do possível e do efetivo: a *contingência*. Contingente é o efetivo que, por

⁶ “Enquanto o homem [*Mensch*] satisfaz seus impulsos [*Triebe*], ele precisa deixar-se tornar amargo. No impulso, ele se isola, se restringe, põe por detrás disso a totalidade concreta, conserva-se com violência em um lado, e isso torna a satisfação amarga. [...] A satisfação é, assim, simultaneamente violência contra a negação, contra a qual o homem precisa segurar-se firme em seus fins” (GW 25, p. 91).

⁷ “O lado antropológico das sensações internas consiste em que, enquanto pertencem à alma, são elas mesmas algo que é [*seiend sind*], isto é, [considerando] mais de perto, [consiste em] que elas têm corporeidade. Assim como as sensações exteriores se simbolizam, as interiores se corporificam. Apenas as sensações mais purificadas não têm mais nenhuma corporeidade. Agora, a corporeidade das sensações é diversa, pelo conteúdo mesmo da sensação, e seria muito interessante considerar o corpo orgânico inteiramente por esse lado, não apenas anatômico e fisiológico.” Então Hegel passa a indicar a corporificação dos diversos afetos, por exemplo: “A melancolia e a hipocondria têm sua sede no abdômen, isto é, ele é a sede de sua corporificação. [...] A ira e a coragem têm sua sede no peito e também no coração” etc. (GW 25, p. 58 ss.; cf. *ibid.*, p. 666 ss.)

ser apenas exterior é, por isso mesmo, apenas interior: ou seja, tanto pode ser quanto pode não ser, e sua efetividade tem o valor de uma apenas-possibilidade que se suspende (GW 11, p. 383 ss.). O reviramento ou intersversão (*Umschlagen*) entre interior e exterior próprio ao contingente é o que encontramos na determinação antropológica do autossentimento (cf. GW 25, p. 703, 707). Se, de fato, qualquer conteúdo pode ser subjetivado já apenas pela sensação, essa forma qualitativa na qual ele está posto é a forma da contingência, da má subjetividade e da finitude: a sensação não fornece garantias quanto à verdade de seu conteúdo, cuja determinidade imediata, como se viu, é contraditória⁸. O extremo da contradição posta no interior da alma é a *loucura*, na qual o sujeito, reduzido à identificação com a sensação imediata, se relaciona, como algo contingente, a uma potência estranha que, como *necessidade*, impõe a ele um destino cego sobre o qual ele não tem poder⁹. Por isso,

⁸ “No que diz respeito ao conteúdo da sensação, pode bem ser algo universal, mas como pertencente à sensação ele apenas é, é qualitativo [*ist er seiend, qualitativ seiend*] e, com isso, algo restrito [*beschränkt*]. Por isso a sensação é dita subjetiva: falta a ela ainda a universalidade, a objetividade. Frequentemente põe-se a sensação como o mais elevado, mas a religião, a eticidade, na sensação está em sua pior forma. A universalidade está, nesse caso, na forma da contingência; e, então, o conteúdo é algo subjetivo, que através da sensação pode ser bom e correto, mas igualmente [pode ser] mau e falso” (GW 25, p. 52; cf. *ibid.* p. 651).

⁹ “A alma subjetiva, no entanto, quebra enquanto tal essa identidade imediata, substancial, da relação com seu ser natural particular. Sua contraposição, no entanto, como igualmente uma identidade, é a relação da *contradição*; — um estado de *perturbação* no qual, porque dentro dessa relação ambos os diferentes são efetivos um frente a outro, a efetividade corpórea devém efetividade da alma, ou inversamente a alma converte sua efetividade em corporal. Essa relação é o estado de *loucura* em geral.” (GW 13, § 321) Hegel explica em seguida que a loucura, bem como os estados do hipnotismo e do sonambulismo, é a alma individual “na relação dos juízos categóricos e hipotéticos”, nos quais a alma é o sujeito, e o predicado, a substância, está posta como uma potência à qual a alma está submetida — que Hegel chama de *Genius* (cf. GW 19, § 405) e que, como veremos, se tornará a determinação do Si do sujeito —, que lhe impõe um destino como uma necessidade cega, de modo que “seu ser não é o *seu ser*, mas o ser de seu outro” (*idem*) — isto é, a alma está como acidente, é contingente. Assim, “essa loucura é apreender o destino puramente como destino cego, isto é, saber [o destino] como absoluta estranheza frente ao conceito e como tal, contudo, idêntico consigo, em um Uno, como [sendo] o seu [*das Seinige*] e como não [sendo] o seu” (GW 13, § 321). Essa

ele se entrega a impulsos imediatamente corporificados, ou então toma seu interior por algo exterior e tem alucinações.

No nível da efetividade formal, a contingência diz respeito apenas ao ser imediato, com cujo caráter qualitativo a alma sentinte está em unidade sem qualquer distância reflexiva. Essa “inquietude absoluta do devir” (GW 11, p. 384) — a passagem imediata do efetivo ao possível e de volta; para a alma, o fluxo incessante das sensações e de sua corporificação — só é capaz de produzir outro ser imediato singular que se suspende, outra sensação singular transitória. O contingente é, enquanto ser imediato que passa, idêntico àquele no qual devém; assim, ao devir outro, ele apenas “se junta consigo”. Essa identidade da contingência do ser imediato em devir é a sua *necessidade formal*¹⁰, a qual é uma *coisa* da qual o ser imediato passa a valer como *propriedade*, um *conteúdo* que tem uma *forma multifacetada*. Desse modo, está suspenso o formalismo da modalidade. A necessidade formal deve ser apreendida ela mesma como efetiva; mas essa efetividade, posta como a de um conteúdo indiferente frente à forma, já não é meramente formal, mas é *efetividade real*: “A efetividade real *como tal* é, inicialmente, a coisa de múltiplas propriedades, o mundo existente [...]. O que é efetivo *pode agir*; sua efetividade dá a conhecer algo *através do que ele produz*.” (GW 11, p. 385 ss.). Se na loucura a necessidade que fundamenta a sensação imediata aparece como uma potência estranha e indeterminada, a alma

definição da loucura se dá no contexto de um elogio do conceito kantiano de efetividade e de uma crítica da psicologia empírica associada ao “dogmatismo”, que segundo Hegel reduz teoricamente a alma a uma coisa, condição a que ela efetivamente seria reduzida na loucura.

¹⁰ Esta é a primeira instância da surpreendente dialética hegeliana da necessidade e da contingência, que veremos reaparecer mais à frente na necessidade absoluta. Na formulação de Dieter Henrich (1988, p. 162): “Só quando há algo absolutamente contingente a necessidade é pensável. [...] Não se trata de algo como o desaparecimento de todo contingente em um processo necessário, no qual tudo, inclusive o mais pequeno, não poderia ser de outro modo (μή ἐνδεχόμενον ἄλλως εἶναι); segundo a teoria de Hegel, a contingência é ela mesma pura e simplesmente necessária — a força da necessidade do conceito precisa ser contingência no mundo.”

humana é capaz de retirar-se do fluxo indeterminado das sensações e subjetivar a necessidade formal da coisa e sua efetividade real para além da efetividade formal de suas propriedades imediatamente sentidas. Ela o faz pelo *hábito*, no qual está presente uma nova unidade do interior e do exterior¹¹.

3 A necessidade relativa dos hábitos

O primeiro momento do hábito é o *enrijecimento* (*Abhärtung*): o sujeito que se habitua se exercita com a repetição constante das sensações singulares contingentes e, com isso, se torna mais insensível, mais indiferente à corporeidade, refreando a intensidade de seus impulsos. A criança sofre de fome e chora, mas o adulto raramente come premido pela fome, e sim por hábito — porque é hora de comer (GW 25, p. 732). A suspensão dos impulsos no enrijecimento não deve ser obtida pela abnegação, mas pela satisfação habitual, pois, como se viu, a satisfação dos impulsos é um momento essencial do sujeito, pelo qual ele obtém determinidade como ser imediato. No entanto, a satisfação imediata tanto resulta na restrição do sujeito quanto está entregue à contradição da sensação determinada. É através do enrijecimento que o singular imediato (“este” corpo, que sinto, que me satisfaz e no qual tenho certeza imediata do meu ser) é distinguido de sua forma de ser determinado (τόδε τι, o “um isto” em geral com o qual eu me satisfaço e no qual “eu sou”). Este último momento, da determinidade em geral ou da “particularidade formal”, que é o conteúdo a que as sensações múltiplas foram rebaixadas como forma, é um *universal-de-reflexão* (GW 20, §409, 410; cf. GW 12, p. 238). Na alma, essa remissão das sensações

¹¹ “A sensação é também unidade do interior e exterior, mas dentro do si, dentro do simples, como ele [o si] não é na natureza. Essa unidade é também restrita dentro de si e isso é o hábito. A alma, como foi dito, é, em si, a idealidade de todas as diferenças e exterioridades que estão na vida externa e que vem de encontro à consciência ordinária como uma fora da outra” (GW 25, p. 737).

singulares a sua unidade em universais-de-reflexão é realizada pelo *imaginar* ou pela *formação-imagética* (*Einbilden*) das sensações¹². Hegel parece retomar aqui o tema kantiano do *esquematismo*, produzido pela imaginação para mediar os conceitos do entendimento e as intuições sensíveis subsumidas por esses conceitos. Porém, diferentemente do que se passa em Kant, em Hegel a imediatidade sensível não permanece como autossubsistente frente ao representado, mas foi sua autodissolução dialética na contingência que resultou na sua subsunção pelo universal-de-reflexão. Pelo enrijecimento, todos os impulsos devem converter-se em hábito (GW 25, p. 88): as sensações imediatas, que orientam os impulsos do animal, são efetividade formal, e, por essa unidade com o impulso, o animal cai à condição de coisa; mas, porque elas foram rebaixadas a mera forma exterior na qual se reconhece esquematicamente o conteúdo da coisa que tem efetividade real, o sujeito humano se separa da coisa representada. Antes, a singularidade da satisfação excluía a totalidade do sujeito como um negativo contraposto. Agora, frente aos esquemas do hábito, essa totalidade se contrapõe como o *Si* (*Selbst*), o ser-para-si ideal da “universalidade formal”, o qual é a identidade absoluta consigo a que o ser-para-si material (o “eu sou” singular) através de sua particularidade formal (sua determinidade em

¹² “O autossentimento enquanto tal é formal, e põe as determinações da sensação dentro de sua subjetividade, embora [apenas] em geral, apenas em sua singularidade abstrata, apenas de tal modo que, dentro dela, elas sejam contingentes em geral e transitórias. O si, no entanto, é a relação simples da identidade com a universalidade formal delas. Nas sensações particulares postas dentro dele, sua imediatidade — isto é, a corporeidade da alma — é suspensa e conserva a forma da universalidade. Esta, em relação à singularidade natural, é, no entanto, apenas universalidade de reflexão (§ 175), e a formação-imagética [*Einbildung*] dessas sensações segundo essa sua corporeidade (o Si já é em si o gênero das mesmas) aparece, por isso, como uma repetição, por meio da qual o Si converte as mesmas em [algo] próprio. O autossentimento suspende igualmente dentro disso seu ser-para-si subjetivo formal, se preenche e se faz nele mesmo [algo] objetivo tal que esse ser determinado dentro de si da alma igualmente pura e simplesmente ideal é o seu. Assim, o Si é alma universal penetrante dentro de seu sentir e dentro de seu corpo para si, [o Si é] sujeito dentro dele [o corpo] como [o corpo é] o predicado — hábito” (GW 25, p. 725).

geral), é remetido. O Si é a “substancialidade *subjektiva*” (GW 20, § 389) da qual o ser determinado da satisfação corpórea é acidente¹³. Pois é também um momento essencial que o sujeito seja capaz de abstrair inteiramente da sua situação particular, da dor e do infortúnio, e retirar-se para o abrigo da interioridade absoluta e indeterminada do seu Si. Segurando-se como o estoico fenomenológico nesse ser-para-si ideal contraposto à particularidade corporal, o sujeito consegue suportar a premência dos impulsos conflitantes com a sensação presente e, conservando-se como o negativo frente à sensação imediata, torna-se apto para suportar o trabalho¹⁴. Com o enrijecimento, a alma está a meio caminho entre a necessidade e a liberdade (GW 20, § 410).

¹³ A conexão vista anteriormente entre satisfação e efetividade formal, bem como sua relação com a emergência da oposição entre sujeito e objeto, delineia uma problemática semelhante àquela que encontramos no texto *A negação* de Freud (2011, p. 275-282), em que o autor defende que os juízos sobre a realidade ou não de um objeto são derivados do juízo sobre se eles são prazerosos ou desprazerosos. É aqui que parece emergir uma discordância entre os dois autores. A comparação entre os autores é complexa e tem longa tradição, mas, no que respeita aos conceitos em jogo aqui, poderia ser resumida do seguinte modo. Para Freud, o reconhecimento da realidade efetiva tem sempre a significação psíquica de um meio para a satisfação dos *Triebe*. Em Hegel, no entanto, deve haver uma conversão integral dos *Triebe* em hábitos, e isso é o meio-termo que permite que a vontade livre se constitua como um Si autossustentado frente à satisfação e incondicionado em relação aos *Triebe*, que se tornam um lado subordinado. Ela é incondicionada porque, por meio do hábito, será capaz de por seus próprios pressupostos ou as condições de sua própria satisfação, como se verá, por meio das capacidades.

¹⁴ “Pode haver uma longa série de ações que constituem o meio da satisfação dos impulsos. Essa longa série de ações, portanto, está ligada simultaneamente ao refreamento [*Zurücksetzung*] das reivindicações restantes do meu estado repousante. O impulso é um premir-para-além, um restringir, um premir-para-alhures toda a minha outra natureza. Agora então, enquanto a alma é ativa de tal maneira que ela se comporta dentro de si como para um negativo de si, isso é o seu trabalho. A série de ações para a satisfação de um impulso torna o homem amargo, não é um avanço sem resistências, mas está ligado com violência contra a natureza concreta restante. Esse negativo é excluído pelo impulso e pertence simultaneamente a mim mesmo, é meu próprio, e é minha própria determinação segurá-lo firme como negativo contra a satisfação” (GW 25, p. 91).

A efetividade da coisa tem nela a possibilidade como sua identidade interior. Essa possibilidade é agora a identidade concreta da forma exterior no conteúdo, é *possibilidade real*:

A possibilidade formal é a reflexão dentro de si apenas como a identidade abstrata de que algo não se contradiga dentro de si. Mas, na medida em que alguém se envolve com as determinações, circunstâncias, condições de uma Coisa [*Sache*] para reconhecer a partir disso a sua possibilidade, não permanece mais na possibilidade formal, mas considera a possibilidade real da Coisa (GW 11, p. 386).

Se algo é realmente efetivo para mim, conheço a forma em que essa coisa se realiza, isto é, as circunstâncias e condições em que a coisa se efetiva. Dispondo pelo hábito do esquema pelo qual as sensações permitem rastrear e reconhecer a coisa, tenho a *capacidade* (*Vermögen*) de produzi-la ou encontrá-la, que é a possibilidade real da satisfação¹⁵. Ao me satisfazer a partir das minhas capacidades, ponho meu próprio ser-aí e, com isso, alcanço a *satisfação real* ou a *efetividade real da alma*. Ao efetivar uma capacidade, realizo agora uma corporificação *voluntária*. A alma, que se apropriou das sensações recebidas na forma de esquemas representados, torna-os ativos no seu corpo por meio da sua formação-imagética para dentro dele¹⁶. Na crítica kantiana, a função da

¹⁵ Já na *Antropologia* de Kant encontra-se a vinculação das categorias modais ao par capacidade/hábito: “É preciso não confundir a facilidade de fazer algo (*promptitudo*) com a prontidão em tais ações (*habitus*). A primeira significa um determinado grau da capacidade mecânica [*des mechanischen Vermögens*]: ‘eu posso, se eu quero,’ e designa possibilidade subjetiva; a segunda a necessidade subjetivo-prática, isto é, o hábito [*Gewohnheit*], portanto, um certo grau da vontade que é adquirido através do uso frequentemente repetido de suas capacidades: ‘eu quero, pois o dever manda’” (Kant 1912, § 12).

¹⁶ Esse conceito de destreza como *Einbildung in die Leiblichkeit* (que traduzo, na falta de solução melhor, por formação-imagética para dentro da corporeidade) está presente em todas as edições da *Enciclopédia* (cf. GW 13, § 325; GW 19, § 410; GW 20, § 410). No último curso, Hegel provê uma explicação mais extensa: “Destreza. Isso se relaciona com a atividade. Atividade é uma corporificação de uma determinidade interior, a *formação-imagética* [*Einbildung*] das determinidades da representação [*Vorstellungsbestimmtheiten*] para dentro da corporeidade, de modo que esta não tem mais nenhuma

imaginação como mediadora entre conceito e intuição sensível se restringe à relação teórica; na relação prática, a mediação com a sensibilidade se realiza pelo entendimento, em cujo conceito de causalidade se baseia uma típica do juízo prático puro, na qual a causa é a *vontade livre*. Hegel, no entanto, reintroduz a imaginação na relação prática por entender que a vontade livre do Si só é autossubsistente se seu conteúdo deixa de ser mera possibilidade formal e se torna possibilidade real, o que ela alcança por meio do hábito¹⁷. O esquema se mostra

propriedade [*Eigenthümlichkeit*] por si, mas é perfeitamente permeável [*durchgängig*] — é como um ser ideal subordinado apenas. Bem como inversamente as representações tem ser-aí corpóreo imediato: assim como elas estão presentes dentro de mim como representações, são realizadas ou trazidas inteiramente [*vollbracht*] imediatamente também ao modo externo. A destreza consiste, no entanto, em que eu *me apropriei* de tal fazer [*solches Thun mir angeeignet ist*]. Não são apenas sensações enquanto tais de que eu me apropriei e que reproduzo, mas são corporificações de que eu me apropriei, e o novo fazer é de novo um reproduzir, um repetir [*ein wieder-holen*] (isto é, pegar algo [*etwas holen*] que já se tem: eu pego e mostro de novo [*ich hole wieder hervor*] essa atividade que já é a minha).” (GW 25, p. 733, ênfases no original; cf. *ibid.*, p. 402).

¹⁷ A reintrodução da imaginação na relação prática através do hábito é um momento importante da crítica hegeliana à filosofia moral kantiana, cujo conceito de liberdade requer que a lei moral enquanto determinação consciente seja o fundamento exclusivo da determinação da vontade. Em Hegel, a vontade livre só se confirma como o substancial uma vez que seus conteúdos deixam de ser meramente representados pelo entendimento e ganham efetividade real, o que se alcança apenas pelo hábito, o qual não é ainda uma determinação da consciência, mas, ao contrário, seu pressuposto. Daí o papel que o hábito encontrará na *Filosofia do direito*, a qual tem por objeto justamente a efetivação da vontade. Nas palavras de Lumsden: “The social mediation of norms in our habits and practices (and that our identity could be strongly invested in them) does not fit easily into the space of reasons/causes division. When the normativity of practices is made explicit, that is shown to be normative and not a given feature of reality or abstract rationality, they are still extraordinarily difficult to change. A retrospective rational justification of these practices may be possible, but their origin is of another order than rational deliberation (habit), and this means that these habituated norms/values and our habituated self-identity can come into conflict with rational reflection and argument.” (Stern, p. 129) Contudo, diferimos do autor em sua insistência de que o hábito simplesmente não tem uma dimensão reflexiva, que nele “[t]he will that invests itself in sensations transforms them into universals at a wholly corporeal level; that is, they are not reflective acts”. (*ibid.*, p. 131) Como se viu, não se pode compreender as sensações do agradável e do desagradável ou a dor sem compreender a reflexividade própria à sensação, que se distingue da reflexão consciente. Isso se deve

praticamente em que, por exemplo, contrariamente a uma criança ou a um iniciante no piano, se eu já adquiri a capacidade de ficar de pé ou de tocar uma peça, já não ponho atenção aos detalhes da execução singular dessas ações, mas simplesmente decido executá-las na sua particularidade e assim o faço¹⁸. A formação-imagética realiza a identidade do interior e do exterior porque adequa ambos os lados um ao outro: está implicada aqui tanto uma modificação da minha apreensão sensorial interna das circunstâncias e condições da ação, esquematizadas como índices formais da coisa efetiva, quanto também uma modificação da minha figura corporal externa, por exemplo, da força muscular para ficar de pé¹⁹.

a uma das teses mais próprias da *Doutrina da essência*: a reflexão e a contradição a que ela chega não é apenas uma determinação interna da representação subjetiva, mas, enquanto estrutura a relação entre coisa e propriedade e entre lei e aparecimento, é a forma da relação consigo da própria exterioridade. A reinterpretação hegeliana da noção aristotélica de *segunda natureza* que está em jogo no hábito deve ser compreendida a partir do conceito de *imediatidade suprasumida*. Assim, não se trata em Hegel nem de uma vontade autônoma indiferente à efetivação sensível nem de uma determinação pulsional inexorável da vontade mas de uma vontade incondicionada porque capaz de pôr as condições da sua própria satisfação.

¹⁸ “A forma do hábito compreende todas as atividades; por exemplo, o comportamento universal é que o homem fica de pé; se ele não o quer, então cai; mas essa vontade é uma determinação do autossentimento, que então se conserva, perdura. As crianças, no entanto, querem de fato ficar de pé e precisam se ocupar longamente com isso antes de chegar a isso, e demora ainda mais antes que elas andem, ou seja, que se movam de pé. É assim também com o escrever, com a música etc. As diversas séries de determinações que pertencem a isso são simplificadas [*vereinfacht*] na destreza, e se essas séries de mediações são observadas a partir do músico acabado, então ele já as executou; a isso pertence um longo exercício, ou seja, uma grande atenção às mediações singulares. O Si é o elo simples de todas essas mediações; o espiritual da vontade dá seu ímpeto ao autossentimento e então o todo se executa sem que minha vontade seja necessária para isso; o que eu quero é só a forma abstrata da externalização.” (GW 25, p. 734 ss.)

¹⁹ O atleta é aquele que toma essa formação-imagética do corpo como um fim em si mesmo: “O espírito precisa satisfazer a corporeidade, pois ele se [satisfaz com] ela, pois ele está intimamente conectado a ela, não deve torná-la um adversário. Dentro de um corpo são mora também uma mente sã. O ser humano, no entanto, não precisa ocupar-se tanto com seu corpo, não precisa formar uma obra de arte a partir dele, pois isso é então também apenas unilateral e, no entanto, um lado subordinado, que encontramos realizado entre atletas, acrobatas, ginastas. O fim essencial do treinamento [*Ausbildung*]

O segundo momento do hábito é, então, a *destreza* (*Geschicklichkeit*)²⁰. Na medida em que a possibilidade real é a totalidade das condições da coisa, a forma de algo apenas interior é suspensa e o conteúdo passa *necessariamente* à efetividade: a possibilidade real já é em si a *necessidade real* (GW 11, p. 388). Esta se refere ao mesmo que o conceito kantiano visto acima, segundo o qual o entendimento descobre leis da natureza que concatenam condições hipotéticas a consequências necessárias. A destreza é essa maneira habitual e regular, desimpedida pelas resistências da corporeidade, com que um conteúdo interiormente representado se corporifica, de modo que o corpo não opõe mais resistência à interioridade anímica, mas é permeável à alma. A formação-imagética para dentro do corpo *deu forma* a ele, e sua figura é agora o *instrumento* adequado para a realização do conteúdo das atividades habituais, que, sendo a possibilidade real da satisfação ou o meio adequado aos fins do sujeito, passa imediatamente ao fim executado. Isso mostra que, tendo dado forma ao corpo, a alma *tomou posse* dele²¹. Se

corporal é saúde e destreza [*Gewandtheit*]. É preciso conservar o corpo nesse estado. Essa interconexão é a relação da necessidade; se se quiser sacrificar o corpo, então ele se torna uma potência contra o espírito, e se perde o que se queria conseguir” (GW 25, p. 87 ss.).

²⁰ Para o conceito hegeliano de *Geschicklichkeit*, considero que “destreza” é uma tradução melhor que “habilidade” — opção de Paulo Meneses na tradução da *Enciclopédia*. Esse conceito se refere à *maneira* com que se age (como “skillfulness” o faz no inglês), não ao *conteúdo da ação* enquanto capacidade que, independentemente de estar sendo exercida, foi aprendida (uma “skill” determinada, como a de cozinhar ou tocar violão). Vimos que esse segundo sentido é o referente de outro termo de Hegel, a *capacidade* (*Vermögen*), a possibilidade real de agir presente na alma. A palavra “habilidade” se refere a ambos os sentidos, mas especialmente ao último; já a palavra “destreza” se refere apenas ao primeiro e permite acompanhar de modo mais preciso as distinções de Hegel.

²¹ “[A alma] tem o corpo por natureza, mas a determinação agora é que ela toma posse [*in Besitz nimmt*] do que ela tem por natureza” (ibid., p. 401; cf. ibid., p. 671 ss., 730ss.). É importante notar que o termo *Vermögen*, aqui traduzido por “capacidade”, é utilizado por Hegel no contexto da *Filosofia do direito* para designar o *patrimônio*, isto é, o conjunto das propriedades. Poder-se-ia considerar que os dois usos do termo são meramente equívocos. No entanto, esse não parece ser o caso, devido a que Hegel confere destaque textual a que o hábito é o processo de *tomada de posse* ou *apropriação* do próprio corpo

sou proprietário de uma coisa, minha propriedade é não apenas a coisa enquanto um singular, mas também a particularidade formal pela qual ela é quantitativa e qualitativamente comparável a outras coisas em geral: seu *valor* (ibid., § 63). Igualmente, se tenho uma capacidade, não tenho apenas aquela atividade singular que foi posta em mim primeiramente, mas, tendo me apropriado dela em sua particularidade formal, pego-a e mostro de novo²². A capacidade está para a destreza como a possibilidade real está para a necessidade real: se sou capaz de algo, realizo-o sem impedimentos, com destreza. Abandonando o formalismo da sensação, a alma se preencheu com o conteúdo concreto de suas atividades habituais, e o modo de vida particular que um sujeito deu a si mesmo assume a forma de uma qualidade sua, de uma segunda natureza²³. Essa qualidade na qual as diversas atividades habituais de um sujeito estão, enquanto disposições, unidas em uma determinidade simples que constitui o conteúdo da alma é o *caráter* de um

na passagem citada e em outras instâncias (cf. GW 20, §410), bem como o menciona na *Filosofia do direito* (§§47-48), na qual inclusive faz referência à antropologia. A tomada de posse do corpo através do hábito é, como na *Filosofia do direito* (Hegel 2022, §§ 56, 57), um *dar forma* e os *exercícios* do hábito um trabalho da alma sobre o corpo.

²² Remetemos o leitor novamente à nota 16 para que note não apenas esse “pegar e mostrar de novo”, mas também o jogo entre apropriação [*Aneignung*] e propriedade [*Eigentümlichkeit*]. Outro indício da interrelação com a *Filosofia do direito* é a de que esta última parece referir-se não ao sentido lógico da propriedade da coisa, mas ao sentido jurídico de *Eigentum*, inclusive pelo fato de que Hegel emprega geralmente o termo *Eigenschaft* para a propriedade no sentido lógico.

²³ “Meus hábitos não são [algo] momentâneo, singular, mas é meu modo, minha espécie universal de ser. O que eu sou como indivíduo no sentido concreto, isso é a totalidade de meus hábitos. Que eu seja dessa ou daquela pátria etc não constitui ainda meu ser. Eu não tenho hábitos por natureza [*von Hause aus*], mas eu me apropriei deles apenas através de mim; eles foram postos através de mim, uma qualidade de mim mesmo. Através disso eles se diferenciam das qualidades naturais: que eu seja europeu, constituído desse modo, que eu tenha esse e aquele temperamento etc, que eu durma e acorde etc, isso é uma qualidade natural. O hábito é uma maneira universal do meu fazer, do meu sentir, que eu mesmo produzi dentro de mim” (GW 25, p. 726).

indivíduo, o qual é a unidade do Si formal com sua particularidade corporal formada²⁴.

A necessidade real dos hábitos — do mesmo modo como aquela das leis particulares descobertas pelas ciências empíricas — é, no entanto, apenas uma necessidade *relativa*. De um lado, ela tem como pressuposto condições contingentes, e sua forma, a da passagem da possibilidade à efetividade ou da capacidade à satisfação, é a forma da contingência. De outro lado, o conteúdo da necessidade real é algo restrito (GW 11, 388 ss.): os hábitos têm por conteúdo um impulso particular cuja satisfação segue em oposição à satisfação de todos os outros; e, de modo mais geral, Hegel não admite a possibilidade de que um indivíduo se habitue a satisfazer todos os seus impulsos e alcance um modo de vida que envolva a realização completa de todas as potencialidades e anseios particulares contidos na alma humana²⁵. Ele precisará, por

²⁴ Corti e Sanguinetti (2024, p. 84) distinguem dois usos do conceito de caráter na obra de Hegel: “Enquanto o uso restrito do conceito de caráter indica algo semelhante ao conceito transmitido pela expressão ‘ter caráter’ — no sentido de resolução e determinação na busca de determinados objetivos —, o uso mais amplo desse conceito parece dizer respeito à ideia de ‘ter um determinado caráter’, ou seja, ter um certo conjunto de disposições para agir, pensar e se expressar de determinada maneira.” Nos parece que a relação entre esses dois sentidos deve ser remetida a essa unidade presente no caráter entre o Si, o momento no qual a universalidade do espírito se faz presente no indivíduo enquanto universalidade formal e identidade indeterminada consigo, e sua particularidade formal, a corporeidade particular que ele tem.

²⁵ Marx exprime a interpretação contrária de que para Hegel o resultado da *Bildung* envolveria a assunção pelo sujeito singular da totalidade das potencialidades humanas, antecipando sua visão sobre a vida no comunismo, em que caça-se de manhã, pesca-se à tarde, faz-se a crítica após o jantar etc. No entanto, isso parece dever-se a um erro na compilação dos trechos de aulas que comporiam os adendos da edição de Eduard Ganz da *Filosofia do direito* (cf. nota de Müller em Hegel 2022, § 187). Marx, que dispunha apenas desse testemunho, atribui um outro sentido ao trecho, que dizia, segundo ele cita: “Por homens cultos, pode-se entender aqueles que podem fazer tudo o que os outros fazem” (Marx 2013, p. 437). Com efeito, no trecho em questão, Hegel define o homem formado ou cultivado [*gebildete*] como “o que faz tudo como os outros fazem”; isto é, segundo a particularidade formal da capacidade, a qual é padronizável e transmissível. Em Hegel, a reconciliação com a própria particularidade resulta da divisão do trabalho, a qual Marx justamente se dedica a criticar no capítulo de *O capital* em que faz essa observação.

meio do hábito, especializar-se em uma ocupação determinada (Hegel 2022, §197) e suas habilidades permitirão que participe no patrimônio universal através de um estamento particular (ibid, §§ 200, 201). Essa particularização, por outro lado, é justamente a determinidade e o conteúdo que a alma ganhou através do hábito, abandonando o formalismo da sensação e a indeterminação interior dos impulsos. “A *determinidade* da necessidade consiste em que esta tem nela sua negação, a contingência” (GW 11, p. 389). A determinidade — o caráter de algo fixo, negação daquele devir inquieto próprio às sensações — é a unidade simples do ser com sua negação: a determinidade da necessidade real se deve a que ela tem nela sua negação, a contingência, mas na forma de um *simples*. Essa determinidade simples é agora ela mesma uma efetividade que é necessária, pois é a efetividade da própria lei que rege a necessidade real: é *efetividade absoluta*. A efetividade absoluta não é a do conteúdo particular da lei, mas a da forma da lei, da determinidade da necessidade em que esse conteúdo contingente está posto: a *maneira destra* de executar uma atividade, irrespectivamente ao conteúdo desta.

4 A necessidade absoluta da expressão

Recapitulemos. A satisfação formal imediata dos impulsos, a alma enquanto algo sentido, é sua determinidade natural ou a *efetividade formal da alma*. Os hábitos tomam os impulsos por seu conteúdo, o qual é o esquema resultante da simplificação da forma multifacetada da sensação. Na efetivação desse conteúdo através das capacidades, a satisfação real, a alma põe a si mesma, dá a si uma segunda natureza, que é a *efetividade real da alma*. Mas esse conteúdo dos hábitos ainda é algo restrito, contingente. Porém a destreza, a *maneira* habitual e desimpedida de exercer essa capacidade, já não tem o impulso por conteúdo, pois é a simplificação da própria passagem da possibilidade real à efetividade ou da capacidade à satisfação. Esse simples é a forma

determinada da necessidade real dos hábitos, e essa determinidade é o novo conteúdo — o próprio Si — que, na destreza, chegou à efetividade²⁶. Essa *efetividade absoluta da alma* é o assunto da terceira seção da antropologia de Hegel intitulada “A alma efetiva”²⁷, a qual versa sobre as diversas formas da *expressão humana*, entre as quais Hegel arrola a fisionomia e a patognomia, o gestual e a linguagem verbal (GW 13, § 326; GW 20, § 411).

Ao adquirir destreza, executo num passe de mágica aquilo que quero, e essa magia é a identidade do interior com o exterior²⁸. A formação-imagética tanto deu ao corpo a forma de instrumento da alma

²⁶ “O hábito tem o impulso como seu conteúdo e o eleva agora à forma da universalidade, o liberta do singular e momentâneo da satisfação. Em contrapartida, a destreza não tem o impulso como conteúdo; a alma é tal que é para si como sujeito e, assim, são suas próprias determinações que ela põe na corporeidade; isso, então, é hábito que é destreza” (GW 25, p. 401).

²⁷ Assim devemos interpretar o sentido da passagem do último curso, na aula sobre a alma efetiva, em que Hegel afirma que a sensação também é unidade do interior e do exterior, mas, ao repassar as categorias do ser-aí, da existência e do aparecimento, diferencia aquela unidade da efetividade da alma e conclui: “A exterioridade que [a alma] tem é tal que é um espelho da alma.” (GW 25, p. 737-9) Pois a efetividade formal e a real, como se viu, são uma recapitulação dessas categorias. Essa é a razão também pela qual, na Lógica menor, Hegel economiza a distinção entre os três níveis da modalidade expostos na Lógica maior.

²⁸ “A alma, enquanto ela se faz corpórea, é animadora [*beseelendes*]. As determinações que ela tem enquanto alma são dissolvidas dentro da simplicidade, os membros mediadores são abolidos. Assim, a alma tem esse ser determinado como uma atividade corpórea. É como uma identidade mágica: o que é finalidade para a alma igualmente acontece. Enquanto a alma não presta mais atenção aos singulares, dizemos que a execução da determinação da alma é mecânica. Nessa simplificação [*Vereinfachung*], a alma tem suas determinações. O determinante é posto através da alma.” (GW 25, p. 97) A *magia* é um conceito antropológico de Hegel que designa a eficácia sem mediação de um Si ou um *Genius* em um indivíduo que se subordina a sua vontade, como no hipnotismo e no chamado magnetismo animal. Essa identidade mágica da alma e do corpo é o mesmo que a tomada de posse do corpo pela alma: trata-se de um *corpo possuído*, e o sentido fantasmagórico do termo parece ter-se decantado no sentido jurídico “espiritual” de que a coisa corpórea se tornou o ser-aí da vontade. Mas, como não se trata mais da posse de corpos singulares com qualidade e quantidade determinada, poderia ser dito ainda assim que essa posse da corporeidade em geral é apenas a posse de uma objetividade fantasmagórica.

quanto suspendeu as mediações multifacetadas por meio das quais ela obtém o que quer. A alma, que penetra e anula o um-fora-do-outro dos meios corpóreos nos quais se executa o lado mecânico da ação, realiza com isso nada menos que a suspensão do próprio espaço e tempo, da exterioridade recíproca da matéria²⁹. Enquanto o conteúdo da ação foi interiorizado como capacidade e esta contém em si a destreza, o sujeito já não precisa produzir a coisa para mostrar que está na posse de seu conteúdo, mas pode indicá-lo por meio de uma corporificação que não chega a efetivá-lo. Essa corporeidade é posta agora como um *signo* da alma. É o que encontramos nos gestos, os quais exprimem a ação por estar em uma relação *simbólica* com ela, sendo geralmente a corporificação do começo da ação que fica retida nisso³⁰. Essa suspensão da exterioridade do conteúdo na efetividade absoluta da expressão se realiza plenamente na linguagem verbal, na qual a relação simbólica entre a expressão e a significação é inteiramente anulada³¹. Com a arbitrariedade

²⁹ “A alma é em si, como foi dito, a idealidade de todas as diferenças e exterioridades que estão na vida externa e que ocorrem na consciência habitual enquanto um-fora-do-outro. Agora, no conceito esse um-fora-do-outro não tem nenhuma verdade; ele não é tão diferenciado que as diferenças sejam autossubsistentes. Dentro do espaço, cada um é autossubsistente por si; a alma é igualmente essa idealidade dessas diferenças. Pois, que a as diferenças não sejam autossubsistentes, essa idealidade chegou à existência dentro da alma efetiva. Aquilo que nós vimos enquanto hábito se tornou uma possibilidade, foi rebaixado apenas a uma capacidade minha; se eu quero algo, então agora isso se executa no mesmo momento em que eu quero. Isso é um ser simples meu, ao modo como isso é segundo o conceito.” (GW 25, p. 737)

³⁰ Para indicá-lo, Hegel se utiliza engenhosamente da expressão “*im Begriff sein*”, que tem o sentido literal de “ser dentro do conceito”, mas também o sentido figurado de “estar prestes a fazer algo”: “Os gestos são inteiramente simbólicos; eles mostram uma ação que, no entanto, ainda não foi executada, e sim a alma apenas dá [a ver] nessa ação que ela está prestes a fazê-la [*sie im begriff sei zu thun*].” (GW 25, p. 740)

³¹ Uma observação de Hegel parece, inclusive, antecipar a dicotomia conceitual própria à linguística moderna entre a fonética, que trata do lado anatômico e acústico do som ou do *fone*, e a fonologia, que trata do som como suporte de uma entidade especificamente linguística, o *fonema*, que se realiza em vários fones (chamados alofones) e se determina em cada língua particular pelos traços diferenciais que o opõem a todos os outros fonemas: “O mero som pertence à corporeidade; que, no entanto, ele seja este

idade do signo, a exterioridade natural está no seu modo mais abstrato, reduzida à forma pura da oposição determinada cujo fundamento é a reflexão subjetiva, a matéria está posta como acidente para o conteúdo substancial da alma, o Si.

A diferença antropológica entre a corporificação que é efetivação da capacidade e aquela que é apenas o signo é análoga à diferença jurídica entre *propriedade* e *posse*³². O Si tem propriedade sobre o referente do signo, ou ao menos sobre o seu valor, e é capaz de produzi-lo novamente diante de si, ainda que não esteja exercendo essa capacidade e esteja agora na posse dele, pois, apesar de a execução da atividade ser um momento tão essencial quanto o uso da coisa de que me apropriei, a apropriação *de jure* já vale como efetividade da vontade. No entanto, assim como não posso possuir o valor em geral senão em uma coisa singular com um conteúdo particular, não é possível ter destreza ou capacidade em geral sem uma atividade determinada ou significação em geral para o signo senão em um conteúdo determinado. A efetividade absoluta da alma, ainda que seja a efetividade da forma da lei irrespectiva a seu conteúdo, não pode prescindir da determinidade que ela encontra apenas no conteúdo a que está ligada.

Esse problema se mostra especialmente ao considerarmos o assunto central da seção sobre a alma efetiva, que é a *expressão fisiognômica* do ser humano. A fisiognomia ou fisiognomonía é uma prática mântica que pretende adivinhar o caráter de um indivíduo a partir de sua figura corporal e de seu rosto. Hegel aponta para a ubiquidade da fisiognomia

[som] e não um outro é a formação-imagética da alma para dentro do corpo” (GW 25, p. 404).

³² Ela se dá a ver, por exemplo, na diferença respeitante a um contrato entre o acordo e sua execução. O acordo é “algo representado, ao qual tem de ser dado, por isso, segundo o modo peculiar do ser-aí das representações em signos. [...] Mas o representar é somente forma e não tem o sentido de que, por isso, o conteúdo seria ainda algo subjetivo, algo a ser desejado ou querido deste ou daquele modo, mas, ao contrário, o conteúdo é o que foi firmado a esse respeito e consumado pela vontade” (Hegel 2022, § 78).

“natural”, ou seja, o impulso geral de “ir com a cara” de alguém ou não e de julgar à primeira vista. Porém, ao menos desde o texto pseudo-aristotélico intitulado *Physiognomonica*, foram empreendidas várias tentativas de dar à fisiognomia um método rigoroso e até mesmo valor científico. Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel dirige uma dura crítica ao principal responsável pela voga em que a pretensa ciência fisiognômica esteve em sua época, Johann Kaspar Lavater, defendendo que a verdade do caráter de um indivíduo está, não em seu rosto, mas em seus atos. Na seção intitulada “Fisiognomia e frenologia”, Hegel ironiza e afirma que, se um fisiognomista disser que, apesar de os meus atos serem virtuosos, minha verdadeira disposição é ao crime, a melhor refutação é dar-lhe um soco na cara (GW 9, p. 178). No entanto, talvez por causa desse tom jocoso com que trata as ideias de Lavater, a recepção desse texto frequentemente deixou de assinalar que Hegel na verdade aceita a tese central da fisiognomia: de que há uma concordância entre a figura corporal exterior e a interioridade anímica³³.

Assim, a expressão fisiognômica tem duas significações: a universalidade e a determinidade do indivíduo³⁴. A primeira, que Hegel considera a essencial, é que na figura humana se exprime o repouso interior do Si, que é a alma como a autossubsistência da corporeidade³⁵. Isso se deve a que, no rosto, é legível a reflexão sobre seu agir: “Na

³³ A adoção de ideias fisiognômicas por Hegel não é assinalada no tratamento da questão dispensado por comentadores célebres de Hegel, como MacIntyre (1976) e Zizek (2008, p. 234-237) e, mesmo em uma coletânea recente de artigos voltados exclusivamente para a filosofia do espírito subjetivo como a organizada por Stern (2013), o tema hegeliano da fisiognomia não é sequer mencionado.

³⁴ “Dois lados diferenciam-se dentro do universal: primeiramente, que dentro do corpo se exprime o espírito, o humano em geral; e, em segundo lugar, como o particular, próprio [*Eigenthümliche*] do indivíduo é designado desse modo. No entanto, apenas o primeiro é essencial e pertence aqui” (GW 25, p. 408).

³⁵ “Então, a alma tem dentro de sua exterioridade seu Si e não meramente seu estar-afetada [*Afficirtsein*]. Assim, ela atingiu essa unidade da idealidade consigo mesma; a alma efetiva é, de acordo com isso, o Si, que chegou a si, ao repouso, e nisso então ainda mostra também sua imediatidade, mas enquanto um natural tal que é apenas um signo da alma” (GW 25, p. 739).

fisiognomia, se exprime silenciosamente o discurso interior; conhece-se nisso a constituição [*Verfassung*] interior” (GW 25, p. 742)³⁶. O Si é a unidade simples e interior das *leis* do hábito e, assim, a *constituição* da alma. Essa determinação é a essencial porque, na reflexão interior que a fisiognomia exprime, é legível que a *consciência* está aí presente. Isso constitui o passo conclusivo da antropologia, que é a passagem para a consciência ou para o eu, objeto da fenomenologia do espírito. A segunda significação, no entanto, é que certas figuras corporais são mais adequadas para expressar determinados caracteres. As paixões se exprimem patognomicamente (isto é, de modo passageiro) em traços corporais, especialmente faciais, de modo que a expressão de paixões determinadas está ligada a partes determinadas do rosto. A fisiognomia resulta da formação-imagética do corpo, do hábito dessas paixões e de sua expressão corporal, que as torna algo fixo³⁷. No entanto, a

³⁶ Já na *Fenomenologia* esse era o caso: “Esses traços e seus movimentos são, segundo esse conceito, um agir retido, que permanece no indivíduo, e segundo a relação do indivíduo com o agir efetivo são o próprio controlar-se e observar-se do indivíduo, *externação* enquanto *reflexão* sobre a *externação* efetiva. — O indivíduo, portanto, não fica mudo em seu agir exterior, ou em relação a ele; pois esse agir é ao mesmo tempo refletido, sobre si, e externa esse ser-refletido dentro de 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 *externação*.” (GW 9, p. 175)

³⁷ “O patognômico é mais a expressão através da qual paixões, inclinações, sensações, desejos são designados, enquanto o fisiognômico designa mais o fixado [*das Festgewordene*], que pode ser calculado como inteligível. Patognômico é mais o passageiro: mansidão, raiva, ira, amabilidade; fisiognômico é mais a expressão de uma paixão permanente, que se tornou um traço fixo e diz respeito também ao que está contido nas dimensões — traços através dos quais se exprimem disposições naturais —, o que, contudo, segundo sua natureza, é oscilante.” (GW 25, p. 411) “Aqui também é o caso que partes particulares da fisiognomia são mais apropriadas que outras a particulares sensações ou qualidades. A boca particularmente é muito dúctil [*bildsam*], a boca tem os gestos mais multifacetados, também o nariz, que parece tão repousante, exprime muito, por exemplo, o esnobar, o enojar-se etc. [*die Nase hoch tragen, rümpfen*] Poder-se-ia fazer um tratado interessante que procurasse essas qualidades etc. do comportamento em seu modo particular, que expusesse e que destacasse as partes do corpo que estão interrelacionadas com elas e dentro das quais elas se dão a conhecer. O corpóreo é assinatura” (GW 25, p. 410).

adequação entre a fisionomia e o caráter particular de um indivíduo é contingente, pois ele sempre pode, tomar a decisão consciente de subjugar suas paixões. Em um dos cursos, Hegel o demonstra em um exemplo especialmente significativo: Sócrates.

Tanto quanto a alma também se corporifica, igualmente ela é independente do corpo. Sócrates era, como se sabe, muito deformado [*misgebildet*]; quando ele era acusado disso, admitia que inclinações más o haviam violentado, mas que ele as havia sobrepujado através da reflexão, e nisso reside o universal do que é preciso dizer do juízo fisionômico. O espiritual é independente para si e também de suas disposições naturais e de suas expressões. O espírito pode sobrepujá-las; a expressão, os traços, podem permanecer, e o espírito devir outro do que o que eles designam. É notável que Sócrates não tivesse uma formação facial [*Gesichtsbildung*] grega — ele, que fez a transmutação [*Umwandelung*] para fora da eticidade, como chamo, ingênuo, que através de sua reflexão fez uma quebra adentro do mundo grego e do espírito grego (GW 25, p. 411).

Como pode-se afirmar da alma que é independente do corpo se ela só pode exprimi-lo em um corpo determinado? Para compreender esse ponto, precisamos percorrer o sinuoso caminho pelo qual a passagem da necessidade absoluta para a liberdade do conceito decifra a passagem da alma para a consciência e vice-versa. Para isso, acompanhemos de perto o desenvolvimento do conceito de necessidade absoluta como presente na *Doutrina da essência* (GW 11, p. 389 ss.) e sigamos sua elucidação da compreensão que agora dispomos das determinações antropológicas à luz da efetividade da alma.

A efetividade absoluta, que é a efetividade da lei ou da forma necessária segundo a qual um conteúdo se apresenta, abstrai da efetividade real do conteúdo. A destreza é uma modalidade de agir que, enquanto tal, não está vinculada a um tipo específico de ação. Nessa abstração da efetividade absoluta, ela é, do ponto de vista do conteúdo, apenas uma determinação vazia, a mera forma da necessidade indiferente ao conteúdo que a preenche. Esse é o formalismo reconquistado

do Si — a universalidade formal indiferente à particularidade formal do corpóreo, indiferente à satisfação determinada —, que se mostra no signo. Enquanto indiferente ao conteúdo, a efetividade absoluta é novamente indiferente a ser determinada como efetividade ou como possibilidade, como interior ou exterior, e isso do mesmo modo que a efetividade formal. O Si enquanto tal é indiferente a que suas capacidades determinadas sejam ou não exercidas e é efetivo já num signo da capacidade, isto é, enquanto apenas possibilidade. Assim como a necessidade relativa dos hábitos *pressupõe* condições contingentes (a efetividade formal das sensações), a necessidade relativa, enquanto indiferente a ser determinada como efetividade ou como possibilidade, também *resultou* na *contingência*. É aqui que encontramos a segunda instância da passagem imediata da contingência para a *necessidade*, que, agora, é *absoluta*. Pois isso significa que aquilo que era pressuposto pela necessidade relativa foi também posto por ela como seu resultado, e essa interversão ou reviramento simples é: 1) a efetividade ou a forma absoluta, 2) a possibilidade ou o conteúdo absoluto e 3) a unidade positiva de ambos. 1) A necessidade absoluta é novamente um formalismo, indiferente em relação ao conteúdo determinado, mas de modo que agora essa indiferença não tem mais diante de si a finitude do ser imediato (a contingência da satisfação), e sim a finitude das próprias leis (a necessidade relativa dos hábitos) — isso ela é enquanto *efetividade absoluta*, na forma do exterior, do ser-posto que é o resultado: a *indiferença* do Si à satisfação. 2) Porém, enquanto determinidade simples dessa totalidade de momentos formais, ela é novamente “a Coisa [Sache] plena de conteúdo na qual a forma da necessidade transcorreu exteriormente” — isso ela é enquanto *possibilidade absoluta*, na forma do interior ou do ser-em-si: o Si enquanto a *determinidade simples* do sujeito que é indiferente à satisfação. 3) Por fim, ela é também a identidade dos dois momentos: ela é uma determinidade simples apenas na medida em que é o conteúdo determinado e, assim, *restrito* que a necessidade real tinha e que, na forma da efetividade, vai além de si, mas que nesse

ir além não perde a si mesma. Trata-se aqui de uma reencenação da dialética do finito e do infinito: o infinito, ao determinar-se como algo que vai além do finito, por isso mesmo se opõe a ele, tem nele uma restrição e se finitiza, perde a si mesmo; mas, com isso, resulta como um finito relacionado a outro finito, uma relação que é infinita. A diferença é que agora a finitização ou a restrição que o absoluto tem no conteúdo não tem mais a significação de uma perda de si — de uma passagem para outro ou de um aparecer em outro —, e sim da mediação da forma absoluta através dela mesma posta enquanto conteúdo absoluto — manifestação que não manifesta senão a si mesma. Através do hábito, a alma se fez indiferente à satisfação, recolheu-se na formalidade da relação consigo como negação absoluta da determinidade; mas a determinidade da sensação, enquanto singularidade exclusiva, era essa mesma negatividade absoluta, ‘isto e nada mais’; assim, o Si é o mesmo que a satisfação formal já era, e a alma apenas retornou para dentro de si. Esse movimento no qual o Si se contrapôs à determinidade e, através disso, retornou a si mesmo, já é o movimento do eu. A determinidade na qual o sujeito é efetivo já tem a significação da efetividade livre, isto é, a efetividade do conceito.

Nisso está o sentido do juízo infinito com o qual Hegel conclui a seção da *Fenomenologia do espírito* sobre a fisionomia: “o ser do espírito é um osso”. Não basta apreender a relação entre o espírito e o osso pelo juízo negativo, que mantém o predicado negado como comensurável segundo seu gênero ao predicado que se deve afirmar, mas é preciso apreender a relação entre espírito e osso como a relação entre dois termos inteiramente incomensuráveis, como o infinito e o finito ou o absoluto e o determinado. Tal unidade entre espírito e osso deve decorrer mesmo da consideração de cada um deles por si mesmo. Reencontramos a negatividade do singular como o progresso ao infinito de sua determinação por somatória de predicados particulares. Assim, a figura humana singular convida o fisiognomista a “artimanhas descritivas [*kunstreichen Schildereien*]” como aquelas que passariam a povoar

cada vez mais os romances da época, que se voltam para a infinitude da subjetividade individual em sua singularidade. Retratos que “dizem mais que as qualificações de assassino, ladrão, bondoso, íntegro, etc., mas ainda não dizem o bastante para o fim almejado, que é exprimir o ser ‘visado’ ou a individualidade singular”, pois estes são “inexprimíveis [*unaussprechlich*]”. (GW 9, p. 177) A contingência da relação entre o espírito e o osso — digamos, a arbitrariedade do signo fisiognômico —, não é um convite a multiplicar as correlações do exterior ao interior, mas a ver nessa exterioridade irreduzível *entre* o interior espiritual e o exterior corporal do osso a própria expressão do espírito, que não exprime senão a inexpressividade do apenas objetivo e do apenas subjetivo, da intenção oculta e da natureza inerte da carne.

Diante da aparente contingência do que se efetiva, deve-se agir como o herói grego frente ao destino e dizer: “Assim seja! [*So ist es!*]”, e nisso mesmo consiste a consolação (GW 20, §147 Zs). A necessidade absoluta é a negatividade do *determinar* interior — do destino — que se põe como uma *determinidade* exterior positiva, uma efetividade livre, a qual tem a forma de uma relação absoluta consigo, — aqui, a individualidade simples repousante em sua reflexão interior — e, assim, através da suspensão dessa determinidade no ato, o absoluto apenas retorna para si. O ato é a verdade do caráter na medida mesma em que é a anulação da forma de algo meramente interior pelo cumprimento do destino. Com isso, Hegel integra a proposição segundo a qual o destino de um indivíduo já está inscrito em seu caráter.

5 Considerações finais: o luto dos deuses

Não é por acaso que esse caráter inefável do individual é frequentemente atribuído ao belo. A guisa de conclusão, também para ilustrar o sentido geral do esquema, gostaria de avançar alguns vínculos do que foi discutido com a filosofia da arte de Hegel, que dizem respeito à entrada hegeliana na tópica estética da relação entre

liberdade e necessidade na obra de arte. No final do capítulo sobre o conceito do belo em geral, Hegel afirma que “As duas coisas têm de estar presentes no objeto belo: a *necessidade* [...] e a aparência de sua *liberdade* [...]. [A necessidade] deve ocultar-se atrás da aparência da contingência não intencional” (Hegel 2001, p. 129ss.). Ora, porque o objeto belo é a unidade imediata do interior com o exterior *sensível* e portanto *finito*, ele deve se apresentar como uma coisa com um conteúdo determinado, restrito. Na *Lógica*, Hegel afirma sobre a necessidade absoluta:

A própria diferença do *conteúdo* e da forma igualmente desapareceu; pois aquela unidade da possibilidade dentro da efetividade e inversamente é a *forma* indiferente dentro da sua determinidade ou dentro do ser-posto frente a si mesma, a *Coisa plena de conteúdo* na qual a forma da necessidade transcorreu externamente. Mas assim ela é esta identidade *refletida* de ambas as determinações como *indiferente* frente a elas, [...] [isto] constitui a restrição [*Beschränktheit*] do conteúdo que a necessidade real tinha (GW 11, p. 390 ss.).

Na *Estética*, a coisa na qual Hegel encontra a realização do ideal é a bela individualidade da figura humana. Sobre ela, Hegel (2001, p. 167) dirá:

a determinidade e a consistência em si mesmas, bem como o Conteúdo [*Gehalt*] restritamente substancial e fechado são em uma e mesma coisa efetivos, e o ser-aí alcança por meio disso a possibilidade de ser ao mesmo tempo, na restrição de seu próprio conteúdo, manifestada como universalidade e como alma existente junto a si.

A identidade do interior e do exterior na bela individualidade, identidade posta como um conteúdo restrito, é justamente a do que Hegel chamará de *caráter substancial* do deus grego, que se exprime fisionomicamente na sua corporeidade perfeita, mais especialmente no estatuário grego. Esse caráter é a reflexão interior que contém em si a suspensão da exterioridade natural e em cuja forma exterior está, por isso, o repouso do ideal, a presença sensível da suspensão do sensível (cf. Hegel 2001, p. 212ss.). Parece que estamos diante da dialética da

necessidade absoluta que, posta como conteúdo determinado, é um outro da sua forma contingente, mas um conteúdo tal que contém a nulidade de sua determinidade.

O essencial na fisionomia do deus grego é que ela seja “característica” o suficiente, determinada o suficiente, para apresentar-se como um indivíduo singular — pois, o belo, para apresentar-se como sensível, precisa alcançar a concretude de um indivíduo singular; contrariamente ao sublime, que fica sempre além do sensível como uma abstração absoluta dos seres finitos e, portanto, da determinidade. Mas, porque essa fisionomia deve ser apenas o absoluto na forma de um ser determinado simples, ela não pode dar livre curso às particularidades do sujeito singular, como na centralidade conferida ao característico nos retratos holandeses e no chamado teatro de caráter de Shakespeare: não pode exprimir paixões particulares ou engajamento com seres finitos. Resta à fisionomia da bela individualidade grega a *tristeza* ou *luto* (*Trauer*) da estátua, à primeira vista fria e distante, que mostra sua

indiferença frente ao passageiro, um abdicar do que é exterior [...], uma renúncia ao que é terreno e fugidio. Os deuses beatos se entristecem como que por sua beatitude ou corporeidade; lê-se na sua configuração [*Gestaltung*] o destino que os espera e o desenvolvimento dele, enquanto surgimento efetivo daquela contradição da grandeza com a particularidade, da espiritualidade com a existência sensível, a arte clássica mesma conduzida ao encontro de seu declínio (Hegel 2014, p. 216).

Vimos que o caráter expresso na fisionomia já contém a suspensão dessa forma repousante pelo ato, o qual manifesta sua verdade. Por essa razão, a tristeza da estátua, a realização mais perfeita do ideal em seu repouso, já contém em si a anulação da individualidade na tragédia pelo destino e pela emergência da reflexão (cf. Hegel 2001, p. 187). Apesar de conceder que o indivíduo moderno precisa chegar a certo “sentimento de filisteu” (Hegel 2014, p. 216), isto é, a certa satisfação

com o quinhão de particularidade e finitude que lhe cabe, Hegel não abre mão de exigir em alguma medida esse caráter elevado de todo indivíduo formado, definindo a formação individual mesma como o “polimento da particularidade” (Hegel 2022, §187, Zs.), cuja marca se faz sentir na fisionomia humana.

Referências

- CORTI, L.; SANGUINETTI, F. Hegel e o caráter: o lugar da mindedness entre o natural e o espiritual. *Revista Estudos Hegelianos*, v. 21, 38, p. 77-109, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.70244/reh.v21i38.530>. Acesso em: 28/01/2025.
- FREUD, S. *Obras completas* (vol. 16): O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke* (vol. 9, 11, 12, 13, 19, 20, 25). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978-2015.
- HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica: 2. A Doutrina da Essência*. Trad. Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica: 3. A Doutrina do Conceito*. Trad. Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- HEGEL, G. W. F. *Cursos de Estética I*. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp, 2001.
- HEGEL, G. W. F. *Cursos de Estética II*. Trad. Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 2014.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1830): v. I. A ciência da lógica. Trad. Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1830): v. III. A filosofia do espírito. Trad. Paulo Meneses e José Machado. 2ª ed., São Paulo: Loyola, 2011.
- HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito: Direito natural e ciência do Estado no seu traçado fundamental*. Trad. Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.

- HENRICH, D. *Hegel im Kontext*. 4ª ed., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988.
- KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. 5ª ed., Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1912.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. 4. ed.: Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- MACINTYRE, A. Hegel on faces and skulls. In: MACINTYRE, A. (org.) *Hegel: A collection of critical essays*. Garden City, N.Y.: University of Notre Dame Press, 1976.
- MARX, K. *O capital: Crítica da economia política, Livro I*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.
- MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2000.
- SCHELLING, F. W. J. *Obras escolhidas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed., São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- STERN, D. (org.) *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*. Albany, NY: State University of New York Press, 2013.
- ZIZEK, S. *The sublime object of ideology*. Nova York: Verso, 2008.

A passagem da alma para a consciência: o surgimento do universal autorreferente

Janaina Teodoro Oliveira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.194.05>

1 Introdução

O interesse de Hegel em conceitos como a alma e o espírito subjetivo justifica-se, ao menos em alguma medida, por suas críticas à Velha Metafísica. Presente em diferentes passagens das *Enciclopédias*, o filósofo ressalta seu descontentamento no modo como essas concepções foram debatidas pela tradição filosófica, salvo a exceção de Aristóteles. A Psicologia Racional compreendia a alma como uma “coisa”, portanto, esta era contemplada como algo fixo, em repouso e dotado de qualidades empíricas — mesmo que fundamentando-se a partir de uma concepção metafísica. A Velha Metafísica considerava esses atributos pertencentes à alma, notadamente, em muitos casos esse espaço anímico correspondia à subjetividade do sujeito. Considerando uma alma indiferente aos aspectos físicos, essa abordagem teórica favorecia a dualidade entre os âmbitos interno e externo.

A subjetividade é perceptível no nível vegetal e ao adentrar o reino animal compreende-se um estágio mais rebuscado e organizado de interioridade. Essa vitória no tocante a exterioridade, enquanto

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade de Brasília (Bolsista CAPES), Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás. E-mail: janainateodoro50@gmail.com

limitada ao âmbito da natureza, alcança seu ápice na característica unitária do animal. No entanto, é somente no espírito que a exterioridade será completamente superada, não apenas superada, mas re-trabalhada. Na *Antropologia*, por conseguinte, será concebido como o espírito emerge da natureza, se relacionando intimamente com ela em um primeiro momento, entretanto negará a naturalidade em nome de sua liberdade. A alma (*Seele*), será denominada por Hegel de “espírito da natureza” (§387, p. 37), em razão de sua imediatidade e sua proximidade com o âmbito natural. Hegel defende, desse modo, uma concepção espiritual-subjetiva, que estabelece uma relação ideal com a externalidade. O aspecto dinâmico com que o espírito subjetivo se relaciona consigo mesmo, com seu corpo e com o Outro é perceptível por toda a *Filosofia do Espírito*.

Conforme a perspectiva da dialética hegeliana, contestando as interpretações da Psicologia Racional, a alma será um momento do espírito, assim sendo, a esfera anímica é a mediadora entre a corporeidade e o espírito (Hegel, 2012, §34). A totalidade subjetiva do indivíduo já não corresponderá apenas à concepção de alma, uma vez que Hegel, com o seu progresso negativo, fornecerá as condições necessárias para uma boa composição teórica anímica-espiritual. Diante do exposto, será trabalho da *Antropologia* se ocupar do desenvolvimento espiritual, no que tange à “morte” da natureza e à progressiva ascensão do espírito. A alma é um momento relevante do desenvolvimento espiritual, visto que nela a consciência sairá de um estado de inatividade e será finalmente desperta. Buscaremos explicitar que a progressão imanente — característica da negatividade espiritual — fundamenta a passagem do estágio anímico para a consciência, porque é em decorrência da efetivação que se disporá de elementos necessários para elaborar uma concepção de Eu.

De acordo com a filosofia hegeliana, o momento do hábito é significativo pela clara intencionalidade da alma em libertar-se da naturalidade, entretanto, é igualmente relevante, uma vez que modifica a

dinâmica anteriormente estabelecida com as determinações. No hábito as determinações que anteriormente dominavam a alma através de seu “surdo tecer” são nesta ocasião reduzidas a uma determinação passageira. Esse voltar-se para si permitirá que o espírito se torne um Eu, isto é, uma universalidade autorreferente que dispõe de si mesmo por objeto. A abordagem em questão visa argumentar como a noção hegeliana de consciência estabelece seus primeiros alicerces através do resultado do desenvolvimento imanente do espírito no estágio da alma.

2 A progressão imanente característica da negatividade espiritual

A imediatidade é um atributo central do espírito subjetivo, presente, sobretudo, em seu estágio primário — o da alma. Referir-se a estágios ou momentos do desenvolvimento do espírito pode sugerir que Hegel recaiu em suas próprias críticas, apresentando etapas que se relacionam de forma externa ao conceito, no entanto, esses momentos acontecem exclusivamente graças ao processo progressivo. É o espírito como fundo negativo que atua na relação desses estágios, de modo que a concepção hegeliana não se esforça em demonstrar a ligação destes, mas sim em acompanhar o seu desenvolvimento imanente. A alma é o começo da atividade espiritual e consequentemente é o início de sua progressão:

Assim como, no conceito em geral, a *determinidade* que nele se apresenta é uma *progressão* do *desenvolvimento*, assim também no espírito cada determinidade em que ele se mostra é momento do desenvolvimento, e na determinação progressiva é avançar para a sua meta, [que] é fazer-se e tornar-se *por si* o que é *em si* (Hegel, 2011, §387).

Como é abordado no parágrafo inicial do Espírito Subjetivo (§387), as determinidades, i.e., os momentos perpassados pela alma constatarem seu desenvolvimento. Desta forma, Hegel argumenta acerca

de uma progressão do desenvolvimento espiritual na qual sua finalidade é o *ser-por-si*, isto significa que a autonomia será algo almejado, especialmente em sua alvorada anímica. Em virtude de que ela não se sabe diferente das disposições naturais que recebe, a emancipação da alma perante seus impulsos corpóreos será ambicionada, já que não há diferenciações nessa primeira vida espiritual. Portanto, sua indeterminidade converter-se-á em determinidade, em razão de que o conceito tende para sua autoefetivação.

O espírito, segundo Hegel, é sujeito justamente por suspender (*aufheben*) a exterioridade e iniciar seu desenvolvimento rumo à sua autoefetivação — um processo por meio do qual ele se relaciona com a natureza como se ela não dispusesse de realidade, mas de idealidade para ele (Hegel, 2011, §381, adendo). A idealidade atua conjuntamente com o processo suspensivo do espírito, uma vez que ela se ocupa de reconduzir e assimilar elementos da exterioridade para interioridade, e igualmente colocando de modo ideal o que é interior para o âmbito exterior. É interessante observar que na filosofia hegeliana as etapas percorridas pelo espírito durante sua efetivação não são meramente descartadas, todos os estágios atingidos funcionam de forma integrada e circular com os momentos anteriores. Desse modo, todos os âmbitos percorridos, inclusive o espírito ainda imerso na realidade da natureza, são incorporados nos estágios superiores, conforme a acepção do verbo *aufheben* (suspender), que nega o momento anterior, enquanto conserva algo deste momento precedente, elevando-o para uma nova forma.

Contemplando o desenvolvimento espiritual, que dispõe como objetivo a libertação dos impulsos corpóreos, a teoria hegeliana apresenta um momento significativo: o hábito. Dessa maneira, o hábito dá à alma a potência de reconstruir enquanto idealidade o que imediatamente se dava enquanto naturalidade e imediatidade. No parágrafo §409, o filósofo inicia sua composição dessa etapa significativa para a progressão espiritual.

O sentimento-de-si, imerso na particularidade dos sentimentos (de sensações simples, como dos desejos, impulsos, paixões e suas satisfações), é indiferenciado deles. Mas o Si é, em si, relação simples da idealidade consigo mesma, universalidade formal, e esta é a verdade desse particular. O Si deve ser posto como essa universalidade, nesta vida-de-sentimento; assim ele é a *universalidade que é para si*, que se distingue da particularidade (Hegel, 2011, §409).

Ao introduzir a temática do hábito, Hegel aborda colocações que demonstram, mesmo que de modo rudimentar, um sentimento de Si. Nos outros momentos anímicos os sentimentos, ou as sensações simples, apresentavam-se como indiferenciadas do sujeito que as recebia, o sentimento-de-si era, então, preenchido por seus impulsos e desejos. Contudo, a nova determinidade da alma será a preservação de si, ainda que a relação com as sensações esteja aqui fortemente presente, o si (em virtude da idealidade) será colocado como uma universalidade que é *por-si*. Isto significa que independentemente da influência corpórea a subjetividade espiritual contempla algum nível de autonomia, consequentemente essa autossuficiência será apreendida como uma universalidade. A universalidade concebida nesta ocasião não é verdadeira, já que não há uma relação intencional com o conteúdo.

3 O surgimento do inconsciente na teoria de Hegel

Retomando o parágrafo §409 da *Antropologia*, a assimilação de uma crescente percepção do si é consequência da ação negativa do espírito. À vista disso, o “espírito da natureza” agora se dispõe de um autossentimento, como se se percebesse através de seus impulsos. Entretanto, até este momento não há uma consciência plena e o termo “Eu” não foi cunhado, visto que temos aqui uma sensação de Si rudimentar, ainda não construída e nem trabalhada. O ser-por-si aqui apresentado, i.e., sua autossuficiência, é no presente estágio abstrato, aludindo a uma idealidade pura, sem reflexão. O resultado dessa

progressão imanente é “o intuir totalmente puro” (§409, p. 168), isto é: o inconsciente. A mínima suspensão da corporeidade abre espaço para um intuir, essa intuição pura, diferentemente do que pode ser compreendida em outros momentos do hegelianismo, significa o princípio de uma sensação própria, na qual não há até agora nenhuma reflexão.

A alma é, portanto, apenas um estágio do espírito, enquanto ele está em seus momentos iniciais e ainda não se despertou para a consciência. Este é um ponto importante, pois significa que os conteúdos da alma são infra-conscientes, ou seja, inconscientes. Esse é um aspecto pioneiro da *Antropologia* de Hegel: abrir espaço na filosofia para a consideração filosófica, e não mística ou religiosa, desses conteúdos infra-conscienciais. “Essas teorias beiram as ideias esotéricas de possibilidades de cura por meio da imposição das mãos, por hipnose ou pelo toque com ímãs.” (Sell, 2023, p. 354). Essas teorias investigadas por Hegel, o magnetismo animal e o sonambulismo, eram concepções relevantes em suas épocas², uma vez que buscavam elucidar o funcionamento do espírito.

O comprometimento dos estudos hegelianos, no que se refere aos fenômenos (para)psicológicos, apresenta um frutífero panorama no qual compreende-se a evolução da história da ciência. “[...] o exame de Hegel dos fenômenos (para)psicológicos é muito significativo, pois representa um panorama da psicologia contemporânea, em desenvolvimento e empírica; e pode, portanto, ser avaliada proveitosamente em termos da história da ciência” (Sell, 2023, p. 359). Essa nascente psicologia buscava a elucidação de questões que eram majoritariamente concebidas no âmbito do misticismo, diante disso, a concepção filosófica concentrava-se em esclarecer as atuações desses fenômenos. Annette

² Essas metodologias exercidas, que ambicionavam o tratamento e melhora dos indivíduos, serviram como objeto de investigação para a filosofia hegeliana. Contudo, essas teorias encontram-se na atualidade: “Ainda hoje, existem terapias semelhantes, que devem ser colocadas no reino dos métodos de cura natural esotéricos e podem se beneficiar principalmente de um efeito placebo” (Sell, 2023, p. 355).

Sell, ocupando-se acerca dessa temática, destaca que a filosofia de Hegel não considera os desequilíbrios psicológicos como provenientes de pecado ou de paradigmas religiosos. Assim, o sujeito que dispõe de uma instabilidade mental, apesar de seu estado espiritual não livre, é considerado um indivíduo racional que se encontra temporariamente suscetível à doença.

As reflexões hegelianas a respeito do inconsciente, na medida em que estes são elementos fundamentais para a construção da consciência, dispõem de uma interessante influência de Herder. Com suas expressivas contribuições para o nascimento da antropologia moderna, esse teórico alemão, investiga os aspectos culturais e o impacto das socializações no indivíduo. Dessa maneira, é inevitável que esse autor não se dedicasse às perspectivas filosóficas, de modo mais específico atentando-se às questões relativas à filosofia da mente. Michael Foster fornece um detalhado trabalho no que se refere às teorias de Herder, pois evidencia sua importância no desenvolvimento do pensamento moderno. Publicado pela Oxford University Press, o texto apresenta um compilado das obras desse teórico alemão, abordando igualmente alguns conteúdos que influenciaram o pensamento hegeliano. No tocante à temática do inconsciente, Herder também afirmará que a mente depende e é gerada por este:

[...] mas forças menos *brilhantes* e *obscuras* que estão no vínculo mais estrito com a senhora monarca, a qual pensa e deseja dentro de nós [i.e. a alma consciente ou a mente], de modo que tudo esteja sob seu comando e neste reino intimamente ligado o espaço e o tempo desapareçam — o que poderia ser mais natural do que ela governar *aqueles sem os quais ela não seria o que é?* Pois somente através deste reino, nesta conexão, ela se tornou e é uma *alma humana*. Seu pensamento surge apenas da sensação; seus servos e anjos, mensageiros do ar e da chama, transmitem-lhe seu alimento, assim como vivem apenas em sua vontade. Ela governa, para falar com Leibniz, num reino de seres adormecidos, mas muito mais profundamente eficazes (Herder apud Foster, 2018, p. 188).

Essa passagem expõe algumas concepções notáveis, em primeiro lugar apresenta-se a compreensão de que Herder concebe corpo e alma em unidade, de maneira que eles estariam ligados por uma mútua reflexão. À vista disso, o autor discorre sobre a estreita relação que o corpo terá com a mente, compreendendo que na proximidade imediata não surgirão maiores reflexões. Sua escrita metafórica visa salientar a influência do âmbito inconsciente na construção de uma mente consciente, uma vez que *os impulsos são passivamente recebidos, mas são igualmente construtores dessa interioridade*: “Seu quadro completo aqui é que a mente consciente é tanto dependente quanto gerada por esses inconscientes profundos, mas que também reage a estes.” (Foster, 2018, p. 187). A ausência de espaço e tempo salienta o caráter inconsciente desse âmbito, não havendo reflexão ou pensamento, contendo somente a ligação imediata. Como apontado anteriormente, para Hegel, essa imediatidade sem reflexão é denominada de intuição pura.

Para Herder, a alma humana é igualmente caracterizada por sua relação imediata com a naturalidade. Dessa forma, a construção de consciência está atrelada a essa relação imediata com as sensações: “Seu pensamento surge apenas da sensação; [...]” (Herder apud Foster, 2018, p. 188). A filosofia hegeliana conceberá, tal como é igualmente indicado aqui, que o sentir é o início do progresso, a partir dessa simples determinidade o espírito conseguirá avançar para estágios de maior complexidade. “[...], mas é o fundamento da consciência, para a qual ele se dirige em si mesmo, enquanto suspendeu em si a corporeidade de que é a substância subjetiva, e que ainda é para ele como limite; e assim é posto como sujeito para si mesmo” (Hegel, 2011, §409). Essa é a efetivação anímica que se torna consciência: a libertação do estado de imersão para voltar a si mesma e suspender os impulsos anteriormente dominantes, portanto, esse progresso ideal fundamenta o inconsciente e viabiliza a consciência. A noção do si (§409), apresentada anteriormente à introjeção do hábito, é destacada por ser a verdade desse momento de particularidades dos sentimentos e sensações. O si, ainda que

corresponda a uma relação simples, é a idealidade consigo mesma, e em razão disso conseguirá corporificar as determinações da vontade. Independentemente da disposição espiritual de uma indiferenciada ligação com a naturalidade em seus primeiros momentos, consta-se a superioridade no tocante à natureza, pois somente o espírito possui a potencialidade de se tornar consciência e razão. Em detrimento das inspirações de Herder, e contemplando essas teorias com o seu método dialético, Hegel, considera que a interioridade seja negativamente construída.

4 A consciência como produto do desenvolvimento anímico

A despeito do adquirido sentimento de si, a ocasião da alma consiste em uma relação imediata com sua corporeidade, contudo, essa relação é transformada no momento do hábito. Conforme Hegel, o hábito se encarregará de uma etapa essencial do espírito, atuando através de repetições e introjetando na corporeidade uma vontade sem reflexão, de modo que esse exercício será imprescindível para as etapas que o espírito virá a percorrer.

O hábito foi chamado, com razão, um a segunda natureza: *natureza* porque é um ser imediato da alma; uma *segunda* [natureza] porque é uma imediatez *posta* pela alma, um a introjeção e penetração [Ein-und Durchbildung] da corporeidade, que pertence às determinações-de-sentimento como tais, e às determinidades da representação e da vontade enquanto corporificadas (§ 401) (Hegel, 2011, §410).

No momento do hábito será trabalhada uma imposição sutil do espírito frente a dominação corpórea³. Esse exercício consistirá em que

³ “Quando a liberdade chega, é na esfera do hábito. Aqui o corpo não é mais um ser estranho, reagindo beligerantemente contra mim; em vez disso, é permeado pela alma e tornou-se instrumento e meio da alma; porém, ao mesmo tempo, no hábito o eu

o espírito suspenda a imediatidade das sensações, voltando-se para si mesmo e incorporando seus próprios componentes no seu retorno ao âmbito físico. A repetição através da habituação estabelece o ato como algo sedimentado, conseqüentemente, é em virtude desse condicionamento que a imediatidade será retomada sob uma nova perspectiva. Essa imediatez é colocada animicamente, penetrando a corporeidade e construindo, deste modo, uma segunda natureza. O objetivo do espírito é libertar-se, uma vez que a sua essência é formalmente a liberdade (§382), essa segunda natureza imediata proporciona precisamente o primeiro ato de libertação concreta do espírito subjetivo. Entretanto, a liberdade adquirida aqui não se realiza de maneira plena, dado que sua existência natural impede que sua habitualidade construa uma libertação efetiva (como ocorre no espírito objetivo), demarcando um estágio de incompleta autonomia do espírito. Trata-se de uma natureza que já é resultado da idealidade do espírito, mas ainda assim de uma “natureza” que se impõe a qualquer tipo de voluntarismo.

Em suma: imediatamente após o hábito e sua segunda natureza, Hegel conduz o leitor à alma efetiva, sendo este o último estágio da alma e a passagem para a consciência. Na alma efetiva (§411), será observada a unidade entre os âmbitos interno e externo, em decorrência de sua conceituação ideal esses momentos contraditórios estarão agora submetidos a uma unidade imediata. Em consequência do desenvolvimento anímico, que parte de uma influência natural e conquista uma harmonia com essa corporeidade, será concebida a noção do eu.

Mas à *efetividade* do eu pertence mais que a subjetividade *imediate*, *natural* da alma; pois o eu é este universal, este simples, que em verdade só existe quando tem a si mesmo por objeto, quando veio-a-ser o *ser-*

corpóreo é compreendido como realmente é; o corpo se torna algo móvel e fluido, capaz de expressar diretamente os movimentos internos do pensamento sem a necessidade de envolver desse modo o papel da consciência ou reflexão” (Malabou, 2004 apud Alain, 1983, p. 36).

por-si do simples no simples, a relação do *universal* ao *universal* (Hegel, 2011, §412, adendo).

O espírito torna-se consciência justamente por realizar esse movimento, dirigir-se a si mesmo enquanto suspende a naturalidade. A conclusão do processo anímico permitirá que o eu apareça, já que é somente graças à reconciliação estabelecida pela idealidade com a naturalidade que observaremos o surgir de uma reflexão sobre si mesmo. É precisamente pela concepção de *ter a si mesmo como objeto* que o caminho para a consciência é pavimentado. Mesmo no contexto dos momentos precedentes à atuação negativa do espírito, a autonomia adquirida não dispunha efetivamente de nenhum pensamento acerca de si mesmo. É contemplando o surgimento do sentimento de si no nível inconsciente, com o qual o hábito surgiu, e através do hábito será possível a relação do universal ao universal, isto é, o eu simples. “O universal, referindo-se a si mesmo, não existe em lugar algum fora do eu” (Hegel, 2011, §412, adendo). O eu inicial do espírito subjetivo, em que compreende apenas o relacionar que este dispõe consigo mesmo, faz-se suficiente para o surgimento do universal autorreferente — posto que, Hegel concebe ambos os termos (universal autorreferente e eu) com o mesmo significado.

A *Antropologia* aborda os conteúdos inconscientes da alma, a *Fenomenologia*, no que lhe concerne, parte da cisão entre sujeito e objeto, portanto trata dos conteúdos da consciência. Ao acompanhar o desenvolvimento progressivo espiritual, salientando a construção da consciência através da inconsciência, almeja-se detalhar as concepções hegelianas acerca dessa temática. O espírito é essa potencialidade negativa que perpassa momentos diversos em sua efetivação e em virtude de uma idealidade plástica ele consegue deslocar-se do *em-si* para o *por-si*. As diferenças presentes nas determinidades da natureza e do espírito promovem uma relação idealizada, na qual essas alteridades são suspensas e reconduzidas. A alma é a imaterialidade universal da natureza, que consequentemente veio-a-ser sua verdade, pois ela é ainda a

possibilidade de receber todas as formas, ela é essa idealidade sem determinidade, sem conteúdo específico. Por conseguinte, a composição do si compreende um autorrelação perante os estímulos corpóreos, contudo, é a utilização da corporificação, e não somente sua negação, que proporciona sua efetividade. Na alma efetiva a relação com a corporeidade ainda se mantém próxima, porém, como essa relação já foi idealizada e suas contradições resolvidas, esse é um estado de comunhão com o corpo no qual é perceptível um maior desenvolvimento e unidade espiritual.

Referências

- FOSTER, M. N. *Heder's Philosophy*. 1 ed. Oxford University Press, 2018.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: (1830) – III A filosofia do espírito*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2011.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: (1830) – I A ciência da lógica*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2012.
- MALABOU, Catherine. *The future of Hegel: plasticity, temporality, and dialectic*. Psychology Press, 2005.
- SELL, A. *The Sick Soul. Anthropology and Natural Philosophy in Hegel's Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline and the Lecture Notes*. Hegel y el círculo de las ciencias [recurso eletrônico]: Actas del III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel/Miguel Giusti, Thomas S. Hoffmann, Agemir Bavaresco (Editores). – Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

O *XX Encontro da ANPOF*, realizado em Recife, nos dias 30 de setembro a 04 de outubro de 2024, na Universidade Federal de Pernambuco – UFP em sua Faculdade de Direito do Recife – FDR e na Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, foi um marco importante para a reunião da comunidade filosófica nacional nesta região do nordeste brasileiro que tanto já contribuiu para formar o nosso país do ponto de vista cultural e intelectual. Entre os diversos Grupos de Trabalhos, conferências e Mesas temáticas, marcou presença o GT Hegel, com três dias de atividades pela manhã e tarde. Na ocasião vários docentes e discentes apresentaram seus trabalhos, fruto de suas pesquisas em torno ao pensamento de Hegel.

