

# A EMERGÊNCIA DO ESPÍRITO LIVRE

Marly Carvalho Soares \*

## RESUMO

Neste texto, pretendo explicitar o itinerário lógico da emergência do espírito livre no pensamento hegeliano. A questão gira em torno da categoria da Totalidade que se constitui através dos momentos dialéticos da consciência, da razão e do espírito. A consciência, ao ultrapassar a sua particularidade, encontra o caminho que lhe possibilita ir além de seus limites, no sentido da universalidade onde encontra a sua liberdade. De modo que partindo da formação da consciência chegaremos ao conhecimento verdadeiro do homem. O Espírito é que faz com que o homem seja verdadeiramente homem. Por fim, será mostrado como no domínio do Espírito se dá exatamente a superação da relação de exterioridade da idéia (natureza). A idéia que no domínio da natureza estava impossibilitada de ser totalmente ela mesma, no domínio do Espírito alcança o seu ser-para-si. O estudo concentra-se na filosofia do espírito subjetivo da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.

**PALAVRAS-CHAVE:** Espírito. Liberdade. Natureza. Consciência. Totalidade.

## ABSTRACT

In this text intend to explain the logical path of the free spirit's emergency on the Hegelian thought. The main point of it goes around the category of totality which is built through dialectic moments of conscience, reason and spirit. When conscience transcends its particularity it enters a way that leads also beyond its limits, where it finds freedom on a universal sense. That way, tracing the establishment of conscience we can reach man's truly knowledge of itself. Spirit is what makes a man truly a man. Finally it will be demonstrate how, under the spirit's domain the relation of an external idea is surpassed. Idea, once under nature's domain was kept from being itself amply reaches its full capacity of being-for itself. This study is focused on the subjective spirit's philosophy of *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*.

**KEY WORDS:** Spirit. Nature. Freedom. Conscience. Totality.

\* Doutora em Filosofia, professora do *Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE - CMAF*, professora titular da *Universidade Estadual do Ceará - UECE*, Membro do Grupo de Pesquisa: *Ética e Metafísica* e Líder do Grupo: *Ética e direitos humanos*.



## 1. O espírito: conceito e desenvolvimento

O espírito, segundo Hegel, é a verdade da natureza, que nele desaparece como algo independente. Natureza é a contradição, que não pode ser resolvida em si mesma; é resolvida pelo aparecimento do Espírito. Essa passagem da Natureza ao Espírito é uma passagem dialética.

O que Hegel pretende na Filosofia do Espírito Subjetivo é o conhecimento verdadeiro do homem. Por isso mesmo, ela não é uma pesquisa do que é particular, mas do que é universal. O Espírito é que faz com que o homem seja verdadeiramente homem, e é uma realidade que engloba todos os elementos constitutivos do homem (corpo-alma). Hegel não está com isto pretendendo fazer uma Psicologia Racional, nem uma Psicologia Empírica. Além do mais, opõe-se a toda dissociação da unidade vivente do homem em faculdades, atividades e a oposições estáticas do entendimento (alma - corpo; liberdade - determinidade). Ela é identidade sujeito-objeto (conceito) e, enquanto tal, é negatividade, absoluta.

Hegel define a essência do Espírito como liberdade, que deve ser entendida aqui não no sentido psicológico de livre arbítrio, mas como absoluta negatividade do conceito na identidade consigo mesma. O Espírito, segundo essa determinação formal do ser livre, pode fazer abstração de toda exterioridade, incluindo o seu próprio existir-aí, ou seja, pode suportar a negação de sua imediatidade individual (dor infinitiva). A esse manter-se na negação de si mesmo, Hegel chama de universalidade abstrata (não-desenvolvida) do Espírito. Entretanto, esse universal abstrato, existindo para si, particulariza-se na identidade consigo mesmo e, quando se particulariza, ele individualiza-se (resultado do

desenvolvimento do universal). Assim, a determinidade formal do Espírito é sua manifestação, ou seja, o Espírito é o que ele se manifesta. Sua possibilidade é pois imediatamente sua absoluta e infinita efetividade.

Segundo Hegel, o Espírito que se manifesta como idéia abstrata de devir da Natureza, como liberdade, põe a Natureza como seu-mundo, ou, enquanto reflexão, pressupõe a Natureza como algo independente. O ato de manifestação é, para o Espírito, o ato de criar o mundo como seu ser, no qual ele dá a afirmação e a verdade de sua liberdade, ou seja, o Espírito põe-se a si mesmo no seu conceito. Assim, o Espírito que é em-si deve tornar-se para-si. Desde o início, temos o Espírito totalmente, mesmo que ele não se saiba como tal. Por isso, as determinações e graus particulares do desenvolvimento do conceito devem ser vistos como momentos não ainda desenvolvidos de graus mais elevados, e em cada uma das determinações já se anuncia um grau imediatamente superior.

O Espírito, em seu desenvolvimento, compreende três momentos. Primeiramente, o Espírito apresenta-se sob a forma da relação consigo mesmo; ele torna-se, no interior de si mesmo, a totalidade ideal da idéia; o Espírito, como conceito, torna-se para-si no interior de si mesmo, encontra em-si a razão de ser. Nesse momento, a totalidade ideal torna-se indivíduo espiritual ou ser livre – Espírito Subjetivo. Em seguida, o Espírito apresenta-se sob a forma da relação com o mundo, que é produzido pelo Espírito, no qual a liberdade está presente como necessidade pensada. O Espírito objetiva-se criando o mundo, e objetiva-se como uma necessidade que expressa a sua liberdade. Hegel opõe-se á liberdade da

intenção e da livre escolha. Estudar as formas objetivas de cultura, na qual está presente a liberdade, será objeto da Filosofia do Espírito Objetivo. Finalmente, no terceiro momento, o Espírito é a unidade dialética do Espírito Subjetivo e do Espírito Objetivo, unidade da sua idealidade e da sua objetividade, unidade que é em-si e para-si, unidade que se produz eternamente (não há mais formas a serem produzidas). É o momento do Espírito Absoluto.

O Espírito Subjetivo e o Espírito Objetivo correspondem ao Espírito na sua finitude. Não se pode falar em Hegel de Espírito finito; o que existe é o Espírito Infinito, do qual finitude é um dos momentos. O Espírito é em-si infinito, sendo a finitude a inadequação entre o conceito e a realidade que se apresenta, no interior do próprio Espírito, como uma limitação que deve ser superada. Graças ao ato de supressão da limitação, o Espírito descobre a liberdade como sua essência.

## **2. Espírito Subjetivo: Desenvolvimento Dialético (Enc. § 387, 355- 356)**

O Espírito aqui é considerado em si mesmo, na sua relação consigo mesmo. Trata-se do conhecimento do Espírito por ele mesmo (auto-efetuação de seu conceito). O termo dessa auto-constituição consistirá na colocação da essência do Espírito como liberdade.

Na esfera da subjetividade, o Espírito manifesta-se, primeiro, como alma, depois, como consciência, finalmente, como Espírito plenamente constituído, onde se manifesta a razão. A individualização do Espírito é ao mesmo tempo sua universalização. Ao chegarmos, dialeticamente, ao termo dessa universalização, o Espírito Subjetivo passa ao Espírito Objetivo.

O conhecimento, nesse nível, não é tomado como Idéia lógica, (Enc. §223, 224) mas como Espírito que se autodetermina à ordem do conhecimento, que se dá a si mesmo a sua expressão ideal. Nessa determinação ao conhecimento, o Espírito é, em primeiro lugar, em-si ou imediatamente. A este momento, Hegel chama de Alma ou Espírito natural tal como aparece imediatamente no domínio da Natureza: o que é concretamente vivente. Ao estudo do homem no seu ser vivo, denomina Antropologia. Em segundo lugar, o Espírito é para-si ou mediatizado, ou, ainda, consciência. Nesse nível, já há uma oposição Eu-Mundo necessária para o indivíduo se auto-afirmar. Ao estudo deste momento, Hegel chama de Fenomenologia do Espírito<sup>1</sup>. E, finalmente, é o Espírito que determina em-si e para-si como sujeito.

Hegel demonstra que toda determinidade que afeta o Espírito Subjetivo é um momento de progresso do desenvolvimento no sentido do fim: o Espírito tornando para-si. O Espírito já é em-si e deve agora tornar-se para-si. Ele deve dar a si mesmo a sua expressão ideal. Este é o paradoxo do Espírito: poder tornar-se o que ele é.

---

<sup>1</sup> Trata-se aqui de uma parte da teoria do Espírito desenvolvida na *Enciclopédia*, e como veremos, limita-se a uma descrição das figuras da consciência enquanto ela se mostra na relação do sujeito-objeto. Diferencia-se, portanto, da *Fenomenologia do Espírito* de 1807. Esta pretende ser uma Introdução ao *Sistema da Ciência* e faz uma descrição fenomenológica da consciência, mas não permanece apenas no ponto de vista formal da consciência, mas desenvolve também as figuras concretas da consciência (cf. ph G, Int., 77, (p. 56); Enc. §25, 99). A Fenomenologia na *Enciclopédia* corresponde só aos cinco primeiros capítulos da *Fenomenologia* de 1807 (consciência sensível, percepção, entendimento, consciência-de-si, razão).

### **3. Estrutura antropológica do Espírito: o espírito da natureza-corporeidade (Enc. § 388, 356)**

A Idéia (Enc. § 213-215, 218-221) é a última determinação lógica (auto-explicação do pensar), e toda realidade não é mais do que uma expressão de uma idéia. Natureza e Espírito são duas possibilidades de manifestação da idéia, ou seja, têm uma estrutura lógica. Manifestação da Idéia não significa idéia realizada no sentido espacial. Na Natureza, a estrutura lógica não se resolve totalmente; permanece a oposição entre a totalidade (conceito universal) e os momentos da totalidade (particular). No homem, temos a realização plena, porque temos o aspecto da Natureza (Antropologia), o aspecto da idéia (Espírito) e o momento mediador da consciência (Fenomenologia). Portanto, enquanto na Natureza há contradição não resolvida, no homem, a consciência resolve a contradição entre a totalidade e a particularidade que não estava resolvida na Natureza. A Natureza vai passar no homem e encontrar a solução. É no homem que se revela a logicidade do real; é nele que esta logicidade alcançará seu domínio privilegiado.

Há, portanto, uma saída da idéia à exterioridade (sentido dialético) e a necessidade do retorno à idéia, e esse retorno se dá no homem. O homem é o processo total, é o lugar dialético no qual a Lógica, a Natureza e o Espírito se encontram. O Espírito é a recuperação do lógico, mas integrando a Natureza. Esse processo total apresenta dois momentos: o primeiro que parte da oposição Lógico-Natureza, determinando a emergência do Espírito (Espírito Subjetivo); e o segundo que parte da oposição Espírito-Natureza, determinando o surgimento do mundo da cultura (Espírito Objetivo). Portanto,

a oposição Lógica-Natureza é resolvida pelo aparecimento do homem, que é o Espírito, razão, etc., e quando ele resolve essa oposição, está construindo o seu mundo cultural, onde não há mais ilogicidade.

Dessa forma, o devir do Espírito tem lugar na medida em que ele se mostra como a verdade da Natureza. Para Hegel, uma realidade é verdade da outra na medida em que nega, mas uma negação que é ao mesmo tempo conservação num plano superior de inteligibilidade. Assim, na Idéia em geral (Lógica), o resultado é o *primeiro e mais fundamental* em relação ao que precedeu. Nesse sentido, o Espírito é o primeiro em relação à Natureza. Trata-se de uma precedência do ponto de vista lógico e não cronológico. A Natureza com relação ao Espírito (verdade mais elevada) aparece como a não-verdade.

Portanto, o Espírito emerge da Natureza e os momentos dessa emergência é que formam os momentos do Espírito Subjetivo: a alma, a consciência e o espírito. O Espírito, no início, pressupõe-se a si mesmo na sua simples universalidade abstrata (ainda não desenvolvida). Ele ainda não é explicitamente Espírito, ele ainda é *Alma*, o princípio vital), ele ainda está ligado à Natureza.

#### 4. Dialética do despertar: espírito-natureza: o sono e a vigília (Enc. § 389-412, 357-382)

Segundo Hegel, a alma não é somente imaterial, ela é imaterialidade universal da Natureza, ou seja, ela realiza a primeira superação da localização espaço-temporal. Ela permanece como **substância** que ainda não emergiu na forma de **consciência**, e, enquanto tal, é universalidade que não se

reconhece como tal. Ela é, enquanto passiva, de alguma maneira, todas as coisas. Ela é o fundamento (universal genérico e imediato) de toda separação particularizante e de toda reunificação singularizante do Espírito. Ela é a verdade da natureza <sup>2</sup>. (Enc. §388)

A este primeiro momento da emergência do Espírito, (Alma), momento de mediação entre Natureza e a consciência, Hegel denomina de **Espírito noturno**. É o início da história da emergência do ser livre. Essa primeira dialética é assim, podemos dizer, a *dialética do despertar*. A vida é o despertar do sono para a vigília.

Essa história da alma, como história da constituição da consciência, comporta níveis (momentos dialéticos) que, segundo Hegel, são três: a alma em sua imediatidade natural (existente); a alma que, enquanto individual, entra em relação com a imediatidade natural (experimenta sensações e sentimentos); a alma efetivamente real (unidade mediatizada da vida imediata e da vida sensitiva); é a alma no seu estar no mundo, informada de sua corporeidade e pronta para o despertar da consciência.

Assim, a Alma que se apresenta primeiro como imaterialidade da Natureza (substância universal), terá sua verdade efetiva como singularidade. A primeira forma de singularidade que apresenta é a da imediatidade, alma existente em sua imediatidade, o homem presente imediatamente na Natureza. O homem, para existir, depende das determinações da Natureza, pois é trabalhando sobre elas que o homem emerge como sujeito. Suas primeiras determinações vêm da Natureza.

---

<sup>2</sup> Cf. Bernard Quelquejeu, *La Volonté dans la Philosophie de Hegel*, Paris, Seuil, 1972, 64.

O Espírito (homem) vive a vida planetária universal (clima, dias, fases da lua, etc.), é membro do Cosmo, mas particulariza-se nas diferenças concretas da terra (raças, influências geográficas, físicas, químicas, etc.) e singulariza-se em sujeitos individuais (temperamento, talento, etc.). Portanto, a alma natural universal tem sua efetividade na alma individual.

A consideração da alma determinada, enquanto indivíduo, também se processa por etapas, mas aqui, não se trata mais de *qualidades* mas de *alterações* (físicas e espirituais), por que o sujeito individual permanece através delas. Essas alterações processam-se através da universalidade da dialética das idades, da particularização dialética dos sexos (além do instinto animal e aquém da instituição da família) e da singularização, enquanto *em-si*, diferencia-se de si mesma e se contenta de ser, já é um primeiro despertar da alma, pelo qual ela começa a ser *para-si*, e a se afastar da vida natural, a se opor ao mundo exterior. Sono e vigília não são simples alterações, mas estados que se alternam.

O que permite a passagem do sono para a vigília é a **sensação**, definida como particular que está incluído no ser natural. Na sensação, não há consciência ou entendimento, e toda determinidade aí se apresenta como imediata e não desenvolvida (não há oposição de algo objetivo em face do sujeito).

Na descrição da alma sensitiva, Hegel demonstra que a sensação se faz de dois momentos: de um lado, ela é a corporeidade vivente, interiorizada no *ser-para-si* da alma (impressão sensível), e, de outro, é exteriorização do Espírito que se torna corporal (expressão-sensível). E nessa dupla comunicação que se efetua a vida em comum do Espírito individual com sua corporeidade geral (sensação). De um lado,

temos a interiorização da corporeidade, através da qual a alma se apropria, sob a forma ideal, daquilo que os sentidos apresentam da natureza sensível, de outro, é fonte, ou seja, ela corporifica as determinidades que nascem do Espírito (objeto da Fisiologia Psíquica). Em razão da imediatidade, as sensações são alterações singulares e passageiras no *ser-para si* da alma, mas não é um puro momento formal do sentir. A alma é uma totalidade reflexiva do sentir; não há uma exigência de totalização, de subjetivação, de reflexão, o que determina o surgimento da **alma-sentimento**. Dessa forma, a dialética, a partir, da sensação, vai construir o mundo ao nível do sentimento. (Enc. §399-402)

A alma individual, no momento do sentimento, é subjetividade do sentir, sua simples idealidade. O sentimento é a idealização da sensação; ele aí se torna sujeito. Não existe sentimento sem a presença do sujeito. Isto significa que a alma, quando experimenta sentimentos, coloca a própria substancialidade como subjetividade, ou seja, quando sentimos, não passamos imediatamente da sensação do objeto ao conceito do mesmo. Temos, depois da sensação, o sentimento do objeto. O sentir é a primeira emergência da subjetividade. O *ser-para-si* desse sentimento é aqui apenas formal, mas deve tornar-se ele mesmo, ou seja, adquirir conteúdo.

A alma que tem sentimento, na sua imediatidade, torna-se exclusiva, coloca ela mesma uma diferença, um objeto que não é exterior, mas é a sua própria substância enquanto conteúdo da alma individual preenchida pela sensação. Temos aqui, ao nível do sentimento, no processo de autodeterminação, o início do caminho que levará à consciência. Essa etapa, segundo Hegel, é a da *obscuridade* do Espírito, porque as

determinações não se desenvolveram para formar um conteúdo consciente e situar-se ao nível do entendimento. É o momento da *consciência noturna* que deverá evoluir para a *consciência diurna*.

A alma-sentimento, como é imediata, não é um sujeito refletido em si mesmo, para construir o seu ser próprio; é passiva, e isso possibilita que ela seja determinada, sem resistência, pela totalidade da vida sensitiva de um outro indivíduo, naturalmente (irmão, amigo, etc.) ou patologicamente (magnetismo patológico).

Entretanto, a alma-sentimento é capaz de efetuar *em si* uma nova diferenciação, ou seja, é capaz de se determinar como sujeito de sentimentos particulares, sentimentos seus e não apenas recebidos. O sujeito é *sentimento-de-si* através do sentimento particular. Também ao nível do sentimento de si, em razão de sua imediatidade que une indistintamente a corporeidade e espiritualidade, pode se dar a regressão doentia – a loucura.

Considerada nesse momento, a alma é uma simples relação de idealidade consigo mesma, uma universalidade formal. Mas sendo uma universalidade *para-si*, já há uma diferenciação do particular; ela se distingue, enquanto ser e substancialidade subjetiva, do momento imediato de sua corporeidade vivente. Para Hegel, nesse momento em que a alma se torna o ser universal abstrato e individualiza o sentimento é que surge uma nova figura para ela: *o hábito*.

O *hábito*, em primeiro lugar, não é senão o resultado da prática de muitos atos, é a mecanização dos sentimentos de si, não chegando entretanto, ao domínio da consciência.

Na medida em que cada um tem sentimento e age de acordo com ele, ele acaba tornando-se hábito, um ser do indivíduo, uma espécie de segunda natureza (ser imediato colocado pela alma).

No *hábito*, a alma não se relaciona com o seu conteúdo como simples absorção, como acontecia ao nível do sentimento, nem se diferenciando dele, mas numa relação de *posse*; ela traz em si suas determinações. Na medida em que a alma não se interessa e não se ocupa delas, é *livre* em relação a elas, e embora exista nessas determinações (forma do hábito) ou em qualquer coisa que possua, a alma permanece disponível para o resto de suas atividades e ocupações. Portanto, através do hábito, o homem liberta-se das sensações. Na gênese dialética do Espírito, essa é a primeira vez que aparece o conceito de liberdade.

A alma, na corporeidade completamente formada e tornada sua, existe como sujeito singular *para-si*. A corporeidade então é exterioridade, mas enquanto predicado no qual o sujeito só se relaciona consigo mesmo. O que representa não é a exterioridade mas a alma; uma é sinal da outra. A alma é efetiva na medida em que é identidade do exterior e do interior. Sua exterioridade torna-se uma estrutura livre na qual ele experimenta o sentimento de si, e esse sentimento é que dá à corporeidade a sua expressão humana.

Enquanto se interioriza pelo sentimento, a alma desperta para o *Eu*. Nesse momento, ela se suprime dialeticamente como tal e se torna *consciência*.

A consciência é, assim, o resultado da vida (sentido dialético) e, como tal, não pode ser separada da vida. A

experiência do ser vivente, que do ponto de vista empírico é mais concreto, do ponto de vista dialético é mais abstrato: vivemos sem saber o que é viver. Para esse viver se tornar inteligível, tem-se que ir mostrando o que está contido nele, até chegar à consciência como resultado dialético da vida. A vida só é pensável logicamente, dialeticamente, se o seu resultado é a consciência, sem o que só temos vida biológica

A alma efetiva encerra a consideração antropológica do espírito, tomando posse de seu corpo, dessa exterioridade, modelando-a segundo a sua liberdade.

### **5. Estrutura fenomenológica do espírito: dialética da Reflexão: o aparecer do espírito (Enc. § 413-439; 382-393)**

No termo dessa dialética do despertar que elevou a alma de uma identidade imediata a uma identidade ideal, temos o Espírito não mais como ser vivo, mas como algo que aparece (fenômeno) e que se apresenta como oposição eu-mundo. Portanto, o Espírito deixou de ser uma manifestação noturna e passou a ser uma manifestação diurna.

A Fenomenologia quer justamente estudar o processo pelo qual o Espírito aparece, ou seja, a constituição da consciência como aparecer do Espírito. Esse processo é fenomenológico. A Fenomenologia é a doutrina do homem enquanto aparece como fenômeno, e o homem só é fenômeno enquanto é consciência, sem o que não existe ponto de referência para distinguir da Natureza. Surge o momento da reflexão ou momento em que se encontra a si mesma como fenômeno. É pela reflexão que o homem pode estabelecer oposição entre o que é e o que parece ser (o que significamos).

A consciência aqui é sinônima do Eu, que deve ser entendido como relação infinita (não determinada) do Espírito consigo mesmo, mas como relação subjetiva (certeza de si mesmo). O Espírito tem a certeza de que é toda a realidade, mas não eleva a certeza ao nível de verdade. A certeza é abstrata (Eu vazio, abstrato e subjetivo). Opera-se, então, uma separação pela qual o que é a pura liberdade abstrata deixa subsistir sua determinidade (vida natural da alma) como objeto diante de si, também como ser livre (autônomo). Há, portanto, uma espécie de divisão originária pela qual existe no homem ele e o mundo. (Enc. §414)

O Eu é absoluta negatividade, ou seja, nega-se a si mesmo ao conhecer um objeto, mas subsiste nessa negação como Eu conhecido; é identidade com o ser outro. O Eu nessa identidade peculiar, ser ele mesmo sendo outro – apreende o objeto, suprimindo-o, transformando-o num objeto ideal, mediado pelo Eu, mas que permanece em sua identidade. O Eu é um dos lados da relação sujeito – objeto e toda a relação, porque o outro lado – o objeto só subsiste na medida em que é assumido pelo Eu. Hegel utiliza a metáfora da luz: mostra a si mesmo e a tudo mais. (Enc. §413)

A identidade do Espírito consigo mesmo que se apresenta primeiramente como Eu, é a idealidade abstrata que só será plenificada posteriormente, pouco a pouco, pela dialética do objeto. Enquanto alma (universal substancial), é a reflexão subjetiva, faz surgir o Eu como sujeito sobre a própria substancialidade e, depois, sobre o negativo de si mesmo, o objeto é ao Eu (através da própria substancialidade). A consciência é, portanto, enquanto relação, a contradição entre a independência de ambos os lados da relação (sujeito-

objeto) e a identidade na qual os lados são suprimidos. É através da contradição que vai se desenvolver a dialética da consciência. A consciência vive a relação dialética como contradição entre ela e o objeto que se opõe a ela, na identidade dela com o objeto. (Enc. §414)

Como vimos, na Antropologia, o corpo vivente não é fenômeno dele mesmo; simplesmente é, e se manifesta através de sensações e sentimentos. Mas a consciência é, e o seu ser desdobra-se no que se manifesta de si mesmo (fenômeno). A consciência é auto-significante e, por isso, situa-se ao nível do ser da essência. Ela é posta imediatamente (ser) e ao mesmo tempo é manifestação.

Entretanto, sendo o Eu para si mesmo, inicialmente, apenas uma identidade formal (vazia), o movimento dialético – a passagem da identidade formal abstrata para a identidade concreta – não aparece como iniciativa dele (do Eu), mas como alteração do objeto. Assim, a evolução da consciência aparece como alteração das determinações do objeto. Mas essas determinações lógicas do objeto exprimem a identidade da consciência e do objeto, a absoluta conexão pela qual a consciência faz do objeto o seu objeto. Só é objeto para a consciência o que é posse dela, e sobre o qual exerce o seu poder infinito de significar. (Enc. §415)

A finalidade do Espírito, enquanto consciência, é tornar o seu fenômeno idêntico à sua essência, ou seja, é elevar a certeza de si mesmo à verdade de si mesmo. A essência da consciência consiste em ter diante de si o objeto e dar significação de si exprimindo o objeto. E à medida que dá essa significação que ela se liberta. A verdade rompe a imediatidade passiva da certeza de si. Só há verdade quando a certeza provém da consciência.

Como se dá a elevação da consciência à razão? A consciência apresenta-se, inicialmente, como consciência imediata (sensível) e, como tal, ela é certeza simples e não mediada do objeto. Trata-se do objeto do aqui e do agora, imediatamente singular, e que no início dessa dialética apresenta-se como o mais rico, mas que, uma vez desenvolvida a dialética, mostra-se como mais pobre.

O sensível, como algo, torna-se o outro para a consciência. Este surge como uma extensão, uma multiplicidade de relações, de determinações refletidas e universalizadas, e, embora o Eu não saiba, essas determinações são estabelecidas por ele. Diante do objeto assim determinado (mediado por suas propriedades), a consciência eleva-se acima do **sensível** (primeira negação do objeto), a consciência torna-se **percepção**, onde se dá uma identidade com o objeto, que não é mais abstrata, mas identidade determinada: um saber. Para Hegel, quando se tem o objeto mediado por suas propriedades, significa que se tem a experiência do objeto. Contrariamente à concepção vulgar de experiência (receber o objeto através dos sentidos), segundo Hegel, tem-se experiência quando se tem o objeto diante da consciência. (Enc. §418-420; § 8, 81). Começamos a ter experiência na medida em que começamos a abandonar o imediatamente sensível.

O Eu pensante, ao atribuir propriedades ao objeto, coloca, no âmbito do singular, propriedades universais (podem ser atribuída a outros), determinando uma nova contradição que deve ser resolvida pelo **entendimento**. O entendimento é a consciência do objeto, que é um fenômeno, mas que, na sua reflexão em-si, para si interior e universal, e que, portanto, é de um lado, a supressão da diversidade do

sensível, e, de outro, é a diversidade das determinações do entendimento, mas como simples diferença interior que permanece idêntica a si mesma na sucessão fenomenal. É o domínio das leis do fenômeno. A lei tem sua necessidade em si mesma, na medida em que sua diferença é diferença interior. Portanto, no momento em que a consciência interioriza o objeto em si mesma, ela desaparece como consciência que contém a autonomia do sujeito e do objeto, uma diante da outra. Ela reconhece-se como sendo aquela que tem como objeto algo que não é distinto dela. Ela tem a si mesma como objeto e, nesse momento, torna-se reflexão, consciência-de-si que se exprime na igualdade  $Eu=Eu$ , igualdade resultante da dialética do objeto. (Enc. §422 -423)

Dessa forma, a consciência-de-si é a verdade e o fundamento da consciência do objeto. Só há consciência do objeto se há consciência-de-si. O saber do objeto. é saber como meu (minha representação). Ao nível da consciência sensível, o meu é muito exterior. Na percepção, como posso determinar, ele interioriza-se, mas permanece algo exterior. No entendimento não tem nada de exterior. Logo, saber do objeto é saber de si mesmo, expresso pela identidade  $Eu=Eu$ , a qual Hegel chama de idealidade pura ou liberdade abstrata. Como não tem conteúdo, é uma igualdade abstrata, está no domínio do dever-ser. Ao mesmo tempo em que deve eliminar a objetividade dada (liberar da sensibilidade) e se colocar idêntica a si mesma, ela deve receber um conteúdo concreto e uma dimensão de objetividade, ou seja deve subjetivar o objeto e objetivar a subjetividade. (Enc. §424)

A partir dessa possibilidade de ser – o nada dialético –, tem início uma nova dialética, cuja primeira forma é o

**desejo** em direção a um objeto determinado, não para conhecê-lo (sentidos - percepção - entendimento), mas para satisfazer uma necessidade. Agora, a relação sujeito-objeto é determinada tendo em vista a satisfação de uma necessidade, não determinado nenhuma relação mais estável. Para obter o objeto, o Eu torna-se o objeto, ou seja, nessa identificação com objeto, o Eu (consciência-de-si) torna-se o Não-Eu (objeto). A consciência-de-si tem o seu em-si no objeto, coisifica-se, enquanto que o objeto se torna o seu em-si no objeto, coisifica-se, enquanto que o objeto se o não-si (sem ipseidade). (Enc.§425-426)

O resultado desse processo dialético consiste na união do Eu consigo mesmo na satisfação. Do ponto de vista exterior, o Eu assume uma relação negativa com o objeto; ele queria fazer com que o objeto fizesse parte de sua essência e na realidade o consumiu (destruiu). No momento em que pensou ter dominado o objeto, este desapareceu e, então recomeça tudo de novo. Do desejo nasce o desejo, é um processo que não termina (mau infinito). É do ponto de vista interno que consciência-de-si acaba por suprimir a imediatidade de si mesma. Como bem frisou B. Quelquejeu, (Quelquejeu, op. cit., p. 129), a consciência descobre, nessa indefinição do seu desejo imediato, que ela deseja um objeto igual a ela, que ela quer deixar de se comportar como singularidade egoísta. que encontre objetos que tenham um Si e se oponham a ela. A consciência-de-si faz essa descoberta através de um Juízo pelo qual é a consciência de um objeto livre (objeto que não pode ser destruído), onde o Eu adquire o saber de si mesmo como Eu, mas que ainda está fora dele. Há reconhecimento recíproco de dois Eu baseados na presença imediata um do outro. Em vez de sujeito-objeto,

temos uma consciência-de-si frente a outra consciência-de-si numa relação imediata. É uma intuição de si mesmo no outro. (Enc. §428)

Esta reciprocidade determina a luta pelo reconhecimento. Elas lutam entre si, e cada uma quer se auto-afirmar como universalidade através da liberdade, como consciência particular não mais existindo imediatamente. Será uma luta vã, porque uma consciência sozinha não é livre, só existirá ela e o mundo e recai novamente na dialética do desejo. Nesse primeiro momento, a liberdade é um simples mostrar-se diante do outro. É articulada pela necessidade do reconhecimento; não temos ainda a essência da liberdade. (Enc. §431)

O processo de reconhecimento é uma luta na qual a imediatidade ou singularidade abstrata das consciências-de-si assume a forma de uma corporeidade vivente, Por isso mesmo, só pode ser uma luta de vida e morte. Entretanto, como se trata de viventes que são também consciências-de-si, a intenção de cada uma delas é pôr em risco a vida e, ao mesmo tempo, conservá-la, porque a vida é a presença de sua liberdade. A morte seria a resolução da contradição pela simples negação (não-dialética) da imediatidade. A morte faria surgir uma contradição maior, ou seja, se a contradição vem do fato de querer ser livre, suprimindo o outro não teria condição de ser livre. Na tentativa de conservar a vida, um dos contendores renuncia ao desejo de ser reconhecido e se torna escravo, e o outro, sem renunciar a ser reconhecido, relaciona-se consigo mesmo e é reconhecido pelo primeiro como aquele a quem deve ser submisso. Portanto, há o reconhecimento unilateral do senhor pelo escravo que se manifesta na conservação da sua vida natural: o escravo

trabalha para o senhor ter vida natural, sem atividade formadora (trabalho). Assim, o senhor, tendo ganhado a luta, fica ocioso, passa a ser dependente do trabalho do escravo, logo, perde sua liberdade. O escravo perde a luta, reconhece o senhor pelo poder, mas permanece ativo. Em vez de simples consumidor do objeto (dialética do desejo na qual fica preso o senhor), ele conquista o objeto (trabalho) e o conserva como elemento mediador (função humanizadora). Pelo trabalho e saber, o escravo rompe com a posição do senhor que é só consumidor. O senhor é mantenedor de cultura e o escravo é criador de cultura. (Enc. §433)

O senhor tem a intuição do seu ser-para-si singular (consciência-de-si, liberdade) no escravo e no seu serviço. Mas como ele vê esse ser para-si no outro, ele pertence ao outro. Ele permanece na sua singularidade, e as vias que levam à universalidade estão fechadas para ele. O escravo, ao contrário, forma-se no trabalho e produz, assim, a passagem à consciência-de-si universal.

A consciência-de-si universal é o saber (reflexão) que afirma-se a si mesmo no outro Eu como singularidade livre (supressão da imediatidade interior do desejo). Nesse momento, desaparece a relação senhor-escravo, e surge o reconhecimento (relação recíproca), surge o Eu de ambos os lados; de cada lado temos a singularidade livre ou universalidade real (mediatizada pelas dialéticas do desejo e do reconhecimento) como reconhecimento mútuo; cada um sabe-se reconhecido no outro, e sabe isso na medida em que reconhece o outro e o sabe livre. (Enc. §435)

Essa unidade da consciência e da consciência-de-si contém, no primeiro momento, os singulares como separados

(diferentes), mas, depois do reconhecimento, vem a supressão da diferença que é a consciência-de-si universal (idênticos na diferença). A verdade dessa unidade é a universalidade da consciência-de-si que é a **Razão**. A consciência aqui é em-si e para-si. A razão é a identidade entre a subjetividade do conceito e sua objetividade e universalidade. A universalidade da razão tem a significação do objeto que, ao nível da consciência, era dado, mas que agora é o universal que compreende e penetra o Eu (sujeito), e do Eu que é a forma pura que compreende e penetra o objeto. Portanto, quando a consciência-de-si tem a certeza de que suas determinações são determinações das coisas e de que essas determinações são seus próprios pensamentos (projetos), ela é Razão, a qual, enquanto é dialética do homem (pensamento-mundo) não é só substância absoluta (um fato), mas verdade como saber. É algo que tem sentido, não é um fato. Ela tem por determinidade própria (forma imanente) o conceito puro que existe para-si, Eu a certeza de si enquanto é uma universalidade infinita. A esta verdade que a si mesma se conhece, Hegel denomina **Espírito**. (Enc. .§437-439)

#### 6. Estrutura psicológica do espírito: Dialética da Libertação: a realidade do espírito (Enc. §440-482, 393-427)<sup>3</sup>

O Espírito é assim o que se determinou como verdade da alma e da consciência. Portanto, ele confere sua verdade especulativa tanto á alma (mediatizando sua imediatidade natural) quanto à consciência (mediatizando o saber da totalidade substancial). Sendo a verdade dos dois momentos anteriores, ele é um resultado dialético (não determinado por um objeto exterior). Como forma infinita (autarquia) é

<sup>3</sup> cf. ph D, Introdução, § 421, p. 37-57).

ilimitado, não está em relação com o conteúdo como um objeto, um saber da totalidade (supressão dialética da oposição sujeito-objeto). O movimento dialético do Espírito tem início no seu próprio ser e relaciona-se com suas próprias determinações (infinitude). (Enc. §440)

O Espírito é ativo, e suas atividades intuição, representação, recordação, desejo, etc. não são condicionadas exteriormente como acontecia na Antropologia e na Fenomenologia. Não se trata de uma abstração dialética; o Espírito eleva-se acima da natureza e determinação natural. Ele deve realizar o conceito da sua liberdade (supressão da imediatidade inicial).

O Espírito, na sua finitude, é a alma enquanto é determinada pela Natureza (imediatamente), e é consciência enquanto tem um objeto. Na sua infinitude, é o conceito enquanto realiza ou é toda realidade na forma do saber. o Espírito como tal é a Razão. A finitude do Espírito, portanto, significa que o saber não aprendeu o ser em-si e para-si da razão. E a razão só é infinita quando tem a liberdade absoluta, que ela faz de si mesma o pressuposto de seu saber (finitiza-se) e que efetue o movimento eterno de supressão desta imediatidade, tornando-se um saber da razão.

O Espírito deve progredir (desenvolvimento na imanência) e o fim desse progresso é a sua autodeterminação (em-si e para-si), é ser racional. Como o primeiro momento é o formal abstrato, o progresso consistirá na passagem à plenitude objetiva do Espírito e, assim à liberdade de seu saber. O Espírito tem por objeto a consciência (identidade do Eu e o outro). Coloca para-si esta unidade concreta, deve ter dela um saber. Como já se efetuara, ao nível da consciência,

a reconciliação da subjetividade e objetividade, o Espírito possui, segundo sua determinidade inicial (como razão), um conteúdo que é tanto o que é em-si como o que é seu segundo a liberdade, desaparecendo a distinção sujeito-objeto característica da dialética anterior. Trata-se, portanto, de uma atividade que se desenvolve dentro do Espírito. Ele parte de uma matéria espiritual e a transforma de dentro.

Dessa forma, para Hegel, o caminho do Espírito irá do ser **teórico** ao ser **livre**, passando pela mediação do ser **prático**. O ser teórico tem o racional como determinidade imediata e o coloca como seu, ou seja, liberta o saber da pressuposição e da abstração, e o coloca como determinidade subjetiva. Uma vez tendo sido o saber colocado dentro de si mesmo como em-si e para-si, como inteligência livre, o Espírito é vontade, Espírito prático. Este é formal e quer libertar-se da unilateralidade do teórico, o que será alcançado com a realização objetiva pela práxis da liberdade teórica. Esses momentos não são simplesmente justapostos. A teoria é o fundamento da práxis, e esta é a supressão dialética daquela. A práxis nega dialeticamente a indeterminação da teoria e prepara a passagem ao Espírito livre que, por sua vez, é a supressão dialética dessas duas unilateralidades: subjetiva e objetiva. É a síntese do teórico e do prático. (Enc. §443)

Hegel concebe o Espírito como uma **atividade**, tanto ao nível do teórico como do prático. Ele é produtor de suas obras (e de si mesmo), mas como é Espírito Subjetivo, seus produtos são formais. O produto do Espírito teórico é o seu mundo ideal. Assim, seu objeto recebe a forma de ser interiorizado, subjetivo, e, portanto, universal, necessário e racional. Esse mundo ideal, aparecendo como unidade com

o real (aqui só postulada, só depois será realizada), seus produtos são, na ordem teórica, a palavra, e, na ordem prática, a fruição (fato do homem comprazer-se na sua obra). Ainda temos, no domínio do Espírito Subjetivo, uma oposição entre conteúdo e forma. Só quando se der a supressão dialética dessa oposição é que o Espírito Subjetivo como Espírito livre alcançará seu fim, ou seja, será Espírito Objetivo.

O Espírito em sua atividade teórica desenvolve uma dialética que vai desde a intuição do objeto até o pensamento, empregando assim a função da inteligência. A inteligência não significa uma faculdade, mas a atividade total do homem enquanto é Espírito; compreende desde a sensação até o conhecimento mais alto. Encontra-se determinada, ou seja, relaciona-se primeiro com o objeto dado. Enquanto saber (ponto de partida), tem que colocar o que é dado (saber formal, simples certeza vazia) e caminhar para o conhecimento. A atividade deste saber consiste em encontrar a razão (exigência interna) e transformar a razão em conceito para-si (fim), logo, que o conteúdo se torne racional para ela. Essa atividade é um conhecer. O saber formal eleva-se ao saber determinado e conforme o conceito. Trata-se de um processo racional e uma passagem necessária. O que leva a inteligência a rejeitar a aparência para descobrir o racional é a certeza que tem de que se apropriará da razão, a qual é em si mesma a inteligência e o conteúdo. O conceito do conhecer revelou-se como sendo a própria inteligência, como sendo a certeza da razão; a efetividade da inteligência, é aqui o conhecer. O conhecer é verdadeiro na medida em que o conceito é posto para-si.

Os momentos da atividade realizadora (inteligência) do Espírito teórico são a intuição, a representação e o

pensamento. Como já foi dito, temos desde o primeiro momento a unidade subjetivo-objetivo própria do Espírito; o mundo já se manifestou plenamente racional através da dialética da consciência. Nesse primeiro momento, em razão da imediatidade específica em que se encontra, o Espírito aí está como puramente singular e subjetividade comum. Enquanto tal, ele sente o objeto na medida em que este se identifica com ele. Ele aparece como experimentando sentimento. O Espírito teórico não é abstrato, começa pelo sentimento do objeto. O sentimento é imanente ao Espírito. Não se trata da determinação da sensação inferida de um objeto exterior (nível da consciência). (Enc. §445)

Segundo Hegel, um sentimento, nesse primeiro momento, apresenta a forma da particularidade contingente. o sentimento é a forma imediata com o qual o sujeito se comporta frente a um conteúdo dado: reage primeiro como sentimento-de-si particular. Pode ser mais sólido do que o ponto de vista do entendimento (unilateral). mas é forma particular e subjetiva. Vemos, assim, que para Hegel o sentimento não é mais rico que a razão. Embora comece pelo sentimento, o pensamento será elevação dialética do sentimento.

Um dos momentos dialéticos no sentimento do objeto é a atenção e a interiorização – rememoração ativa que consiste em trazer alguma coisa para o interior do coração. É o momento do ser-seu, a título de autodeterminação da inteligência, mas ainda formal. O outro momento consiste em colocar, face à própria interioridade, a determinidade do sentimento do objeto como existente, mas como negativo, como ser-outro abstrato de si mesmo (deve ser desenvolvido ainda). Assim, a inteligência coloca o conteúdo do sentimento

como algo fora dele, no espaço e no tempo, que são as formas onde ele apreende intuitivamente. Na consciência, o conteúdo é o outro relativo, estranho a ele; no Espírito, o conteúdo recebe a determinação racional de ser seu próprio outro. O Espírito autodetermina-se no espaço e no tempo, mas não se trata de espaço e tempo naturais e sim históricos.

A inteligência, enquanto é unidade concreta desses dois momentos (interiorização-existência) é **intuição**. Entre a intuição (inteligência imediatamente determinada) e o pensamento ou inteligência livre. Hegel coloca o domínio da **representação** como intuição interiorizada. A representação é aquilo que é próprio da inteligência (seu), mas conservando aquela subjetividade natural condicionada pela imediatidade. A atividade da inteligência deve interiorizar o imediato da intuição, deve colocar-se como intuicionante dentro de si mesmo e efetuar a supressão da subjetividade da interioridade, a exteriorizar esta e a si mesmo, e estar em-si em sua exterioridade. Mas como essa atividade começa pela intuição e pelo conteúdo desta, ela está afetada da diferença entre o imediato da intuição e o subjetivo da representação, e seus produtos são sínteses (união de algo exterior e do sujeito). Ela não alcança ainda o nível do conceito onde não há nada de exterior. (Enc. §449)

Na evolução dialética da representação, Hegel distingue momentos, representando cada um uma aproximação maior do pensamento. O primeiro momento é o da recordação interiorizante, na qual a inteligência é a atividade que interioriza a intuição, coloca o conteúdo do sentimento no espaço e tempo criado pelo sujeito, produzindo uma imagem livre da primeira imediatidade e singularidade abstrata, e acolhendo-

a na universalidade do Eu. A imagem é de certa forma empobrecimento, porque contingente. Porque perde a determinação e fora do contexto espaço-temporal é arbitrária e contingente. Por isso, ela é passageira, e é a inteligência mesma, enquanto atenção, que é tempo e espaço, o quando e o onde. Mas a inteligência não é só **consciência e presença**, ela é **o sujeito** e a virtualidade de suas determinações. A imagem interiorizada na inteligência não está aí a título de existente, mas como conservada. O em-si da imagem é o próprio sujeito (inteligência). Uma imagem desse gênero precisa da presença de uma intuição para tornar existente, passar ao estado de lembrança. Na produção da lembrança, a inteligência adquire conhecimento do que escondia, pode-se dizer, sem saber, no seu interior e que agora conhece exteriormente determinada pela intuição. A imagem adquire a forma de universalidade e conteúdo afetivo.

Portanto, a inteligência aparece como um poder de criar ela mesma sua própria exterioridade. Assim, o homem, enquanto ser teórico, pode recriar a partir do material da intuição. Pensar é recriar, ou seja, é liberdade.

A inteligência ativa, nessa posse de imagens, é a faculdade de **imaginar** reprodutiva. Alcançamos aqui o segundo momento da representação. O conteúdo reproduzido, enquanto pertence a unidade da inteligência e é extraído dela mesma, possui uma representação universal destinada à relação associativa das imagens (representações) abstratas ou mais concretas, segundo as circunstâncias. A inteligência é a potência que dispõe da provisão de imagens e da representação que depende delas. Ao nível da imaginação, as imagens são articuladas mais livremente. Ela representa

uma libertação maior com relação à exteriorização do que a recordação, embora sejam formações imaginadas, cuja matéria provém daquilo que foi encontrado na inteligência. Na imaginação, a inteligência termina numa intuição de si mesma, mas a formação imaginada que tem nessa intuição de si mesma é subjetiva, falta o momento do existir (ser). É preciso conferir o ser à sua auto-intuição, e nessa determinação, a inteligência é inteligência que se exterioriza, e o primeiro passo para isso é produzindo sinais. Na imagem, a significação está presa a ela. No sinal, a significação não está nele mesmo. No sinal, temos um conteúdo interior dado pelo Espírito e uma matéria usada para significar.

Enquanto produtora de sinais, a inteligência efetua a unificação entre uma representação autônoma e uma intuição, e nessa identificação, a intuição não se representa a si mesma, mas alguma outra coisa. Ela constitui uma imagem que recebeu nela uma representação autônoma da inteligência: a significação. Esta intuição é o sinal. A intuição, como sinal é a supressão do que é dado imediatamente (espacialmente). A inteligência, ao estabelecer sinais, avança no sentido de sua negatividade e, por isso, quando a intuição, enquanto sinal, alcança a plena exteriorização do interior que se faz conhecer, o som, ele persiste no tempo. A articulação (palavra) e o sistema (linguagem) dos sinais (som) confere às intuições, sensações e representações uma presença superior à imediata; a existência. A linguagem significa exclusivamente no tempo. Entretanto, o nome, como ligação do elemento externo (intuição) e do interno (representação), é ligação exterior e, por isso é um produto transitório. Ele significa alguma coisa só quando esta é representada. A verdadeira interiorização é a memória, sendo o terceiro momento da representação. (Enc. §455 - 457)

A inteligência, enquanto **memória**, diante da intuição da palavra, percorre o mesmo ciclo da atividade já percorrido quando se encontrou diante da primeira intuição. Sua primeira atividade consiste em fazer sua a primeira ligação construída pelo sinal ou nome, elevando a singularidade desta ligação à universalidade, tornando uma ligação estável na qual nome e significação estão ligados objetivamente para a inteligência. Esta constitui a primeira atividade da memória: conserva a significação dos nomes e lembra, através do sinal da linguagem, as representações que estão ligadas a ela. Assim, conteúdo, significação e sinal estão identificados. Possuindo a inteligência esta ligação estável (nome e sua significação), o nome torna-se a coisa mesma, possui sua validade no domínio da representação; o nome é a representação simples da coisa sem imagem. A memória reconhece a coisa na palavra, torna-se memória reprodutiva. Entretanto, ainda persiste uma distância entre as articulações das significações (determinações da inteligência) e as articulações do ser que deve ser anulada pela inteligência (universalidade simples) em seu ato de apropriação. Esta suprema interiorização da representação é a suprema exteriorização da inteligência que se coloca como o espaço universal dos nomes que aí recebem sentidos. o Eu é a potência que compreende os diversos nomes, a ligação vazia que fortifica as séries que esses nomes formam e os conserva numa ordem estável. É memória mecânica. A inteligência como memória mecânica é ela mesma, ao mesmo tempo, objetividade exterior e a significação. Portanto, ela é o existente dessa identidade, ela é o momento da passagem à atividade do pensamento na qual o elemento subjetivo não se distingue mais da objetividade desse pensamento. (Enc. §464)

Chegamos aqui ao ponto culminante de toda a atividade do espírito teórico o pensamento que é o domínio da identidade do pensável e do passado, identidade que é um resultado, e não posta imediatamente. Para a inteligência, conhecer significa conhecer para si em si mesma, e seu produto o pensar é a própria coisa (identidade do subjetivo e objetivo), ou seja, o que é pensado é, e que é, na medida que é pensado (Enc. § 5,21 ; 77 e 96). Também o pensar apresenta três formas sucessivas. A primeira é o **entendimento** que reproduz na esfera do espírito o momento análogo da consciência. Como entendimento formalmente idêntico elabora representações interiorizadas em espécie, gênero, etc., em categorias em geral, no sentido de que a matéria só encontra a verdade de seu ser nestas formas de pensamento. Na segunda, vemos que **o pensamento**, como negatividade em si mesma infinita, é cisão, operando sua ação diferenciadora segundo as conexões próprias e específicas do conceito. Finalmente, na terceira forma, é pensamento racional que consiste na atividade pela qual ele suprime a determinação da forma e coloca ao mesmo tempo a identidade das diferenças. Assim a inteligência para conhecer deve primeiro esclarecer o singular a partir das universalidades (categorias), que é obra do entendimento enquanto concebe e produz o conceito fixo; depois deve esclarecer esse singular como sendo um universal (gênero, espécie) no juízo, onde o conteúdo aparece como dado; por último, no silogismo, o entendimento determina por ele mesmo um conteúdo, suprimindo a distinção da forma. desaparece, dessa forma, a última imediatidade ainda ligada ao pensar formal. O pensamento, nesse momento, só tem como conteúdo ele mesmo, suas próprias determinações. O pensamento, que é

conceito livre, é agora livre segundo o conteúdo, ou seja, o pensamento pensante e pensamento pensado estão numa relação de total liberdade. A inteligência que se sabe como aquela que determina o conteúdo como seu e que o determina como existente, alcança o momento da efetividade, o momento da realização do pensar. A inteligência agora é a vontade. (Enc. §467-468)

Assistimos, até aqui ao processo de interiorização do Espírito. Nesse momento, vamos assistir ao processo de exteriorização, momento da negação da liberdade enquanto imediata (liberdade formal), momento da realização da efetividade da liberdade. Como veremos, ela começa a se realizar no sentimento, passa pela tendência e livre arbítrio e chega à liberdade como realização concreta.

Enquanto vontade, o Espírito se sabe como autor de suas decisões e como origem de sua própria realização. Essa é a determinidade da qual ele parte; não é ainda identidade com a razão desenvolvida. Ainda está no domínio da vontade formal. O Espírito prático deve fazer da liberdade sua determinidade, seu conteúdo e fim, e seu ser. Em seu caminho para a verdadeira liberdade, o Espírito deve satisfazer as duas mediações. Primeiro, deve colocar, em oposição ao seu ser imediatamente determinado, uma nova determinação fora de si (sentimento prático). Sendo esta primeira determinação imediata, é necessária uma nova mediação para que ele se eleve ao verdadeiro universal, que compreenda a oposição e a diferencia. (Enc. §470)

O sentimento prático é, assim, a primeira determinação (imediata) do Espírito como singularidade determinada em sua natureza interior (em-si) que se relaciona com uma

singularidade existente, cuja validade é determinada pela sua adequação à necessidade do Espírito. Como falta à exigência da necessidade do Espírito e à singularidade existente a determinação objetiva, a relação entre elas é manifestado pelo sentimento subjetivo e superficial do agradável e desagradável. Como se trata da esfera do Espírito prático, ele deve efetuar o que encontra como sentimento. Assim, a exigência de adequação do momento do sentimento deve tornar-se uma exigência real, ou seja, deve determinar uma atividade prática de acordo com uma exigência própria. A adequação imediata entre a necessidade e a singularidade existente foi, para vontade, uma negação e inadequação (não conformidade de si consigo mesma). Para satisfazer a exigência do Espírito de unidade da universalidade e determinidade (que esta seja para-si), a adequação entre a necessidade (determinação interior) e a singularidade existente deve ser posta. Neste momento, a vontade é ainda natural (imediatamente idêntica a sua determinidade), é **tendência e inclinação** e, na medida que a totalidade do Espírito se situa numa determinação singular entre numerosas determinações limitadas que implicam oposição, é paixão. Portanto, enquanto no sentimento prático a vontade encontra imediatamente em si a regra conformidade, na vontade natural, ela deve pôr para-si essa conformidade. As inclinações e paixões têm por conteúdo as mesmas determinações que os sentimentos práticos, e, com eles, têm por fundamento a natureza racional do Espírito. Por outro lado, como dizem respeito à vontade ainda subjetiva, singular, elas são afetadas pelo contingente e, na sua particularidade, só parecem ter relação exterior seja com indivíduo, seja umas com relação às outras, e, conseqüentemente, comportam se segundo uma necessidade não-livre. (Enc. §470-474)

O sujeito recebe sua determinação na esfera do prático. Ele é a atividade (satisfação das tendências) da racionalidade formal, ou seja, a transposição da subjetividade à objetividade, onde o sujeito se reencontra consigo mesmo. A atividade de satisfação das inclinações (atividade do sujeito prático) consiste em transpor, na objetividade espiritual, o conteúdo que foi dado primeiro no sentimento prático, na subjetividade espiritual. Assim fazendo, a vontade natural transforma este conteúdo em fim, e pela satisfação reencontra a si mesmo enquanto realiza o fim imanente do qual é portador. Essa atividade de satisfação é racional, embora não seja ainda a verdadeira racionalidade. Entre o conteúdo da tendência como coisa e a atividade do sujeito há o interesse, momento necessário na realização da tendência.

É pela reflexão imanente ao Espírito que ele ultrapassa a particularidade e imediatidade e confere a si mesmo objetividade e racionalidade verdadeira. Este é o momento da vontade pensante e livre em-si. Enquanto tal, diferencia-se da particularidade das tendências e situa-se como simples subjetividade do pensar, acima do seu múltiplo conteúdo. Torna-se assim vontade reflexiva que como tal, coloca-se no ponto de vista no qual pode escolher entre as inclinações e torna-se livre arbítrio. A vontade manifesta-se como poder de escolher e não como liberdade. A vontade como livre arbítrio é livre para-si, porque é reflexão sobre si como negatividade do ato pelo qual ela se autodetermina na vontade natural (momento anterior). Entretanto, como conteúdo que a universalidade formal da vontade quer efetuar aqui é o das inclinações, a vontade torna-se efetiva como vontade singular e contingente. a decisão aqui ainda é uma decisão abstrata: a do sujeito que realiza um interesse contingente. A vontade

coloca-se acima das diversas tendências e inclinação, mas permanece ligada ao conteúdo constituído pelas determinações de sua “natureza” e realidade exterior. Portanto, a liberdade do arbítrio é de um lado reflexão livre e, de outro, dependência em relação ao conteúdo que se impõe a si mesma. Esse momento da vontade como livre arbítrio é mais caracterizado pela contradição que se revela na dialética das tendências e indicações, segundo a qual elas se destroem, onde cada satisfação é substituída por outra indefinidamente (mau infinito). Como a vontade traz em si a exigência do universal, ela tem que desenvolver uma atividade de satisfação universal para efetuar este fim imanente. Ela tem que ir além da satisfação que encontra no interesse de toda tendência. Ela tem que buscar a satisfação universal que a vontade pensante se dá por fim com beatitude.

A beatitude (felicidade) é apenas a universalidade representada e abstrata do conteúdo. Mas a verdade da determinação particular (tendência) e da singularidade abstrata do livre arbítrio que se dá um fim que não a sua própria singularidade abstrata, é a determinidade da vontade em si mesmo – a liberdade – (autodeterminação da vontade). Portanto, o livre arbítrio é vontade como pura subjetividade, a qual é pura e concreta, porque só tem como conteúdo e fim a determinidade infinita, ou seja, a liberdade mesma. Nessa verdade de sua autodeterminação, na qual conceito e objeto são idênticos, a vontade é efetivamente livre. (Enc. §480)

A liberdade é a realização plena do buscar do Espírito do que seria a sua felicidade total, não como algo subjetivo, mas como realização concreta. É o resultado de um percurso cujas etapas foram superadas e conservadas na verdade alcançada ao transgredi-las.

A vontade efetivamente livre, ou seja, a vontade que se faz livre para-si, graças à supressão da mediação (caráter formal, contingente e limitativo do antigo conteúdo prático), torna-se a singularidade imediata que é posta por si mesma, e que depurou para se tornar a determinação universal da liberdade.

Como determinação universal, o Espírito livre está vazio (abstrato). Ele é idéia em-si, Ele é condição para o Espírito concreto. Essa passagem do teórico ao concreto, Hegel denomina de Idéia (racionalidade total da realidade) na sua finitude. O momento da realização da finitude é a realidade efetiva, é o Espírito objetivo, é aquilo que realidade pelo homem na medida em que ele deixa de ser um homem individual e passa a ser homem social, homem histórico, cuja verdade está nas obras que realiza.

O Espírito que sabe se sabe como livre e que se quer como seu próprio objeto, possui sua essência como determinação e fim, é a vontade racional ou idéia em-si, e, portanto, somente o conceito do Espírito Absoluto, o existir da idéia como realidade efetiva será o domínio do Espírito objeto e a síntese do nível abstrato (Espírito Subjetivo: teórico e prático) e do nível concreto (Espírito Objetivo: Direito, Moral, Eficácia) será o domínio do Espírito Absoluto. (Enc. §481 -482)

### Conclusão

A filosofia do espírito subjetivo não é um discurso sobre o espírito considerado como algo transcendente, ou a preocupação de registrar fatos da consciência ou enumerar as faculdades da alma. O espírito, segundo Hegel alcança sua realidade no momento em que ultrapassa e interioriza todas as diferenças, conquistando o para –si, e, só assim ele alcança

o saber de si como Espírito perfeitamente livre. Hegel, na doutrina do espírito subjetivo, busca compreender o devir do espírito, sua estrutura, as fases de sua libertação, a necessidade interior de cada uma de suas determinações em função do fim: o Espírito efetivamente livre.

Seu ponto de partida é a unidade imediata (natureza-espírito): a alma, cujo discurso engloba o problema da relação corpo e alma. A alma recebe seu conteúdo como algo dado, passivamente; é o momento da não liberdade. A primeira superação desta unidade indiferenciada dá-se quando o Eu vê o que é o outro como diferente e separado, estabelecendo uma relação. Segundo Hegel, essa separação só é alcançada ao nível da consciência e, portanto, é um momento dentro do movimento completo, negando a separação sujeito-objeto como original. Não é no nível da alma que a substância se revela em sua verdade, mas é no termo do movimento global que vemos surgir a substância efetiva, real e livre.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main, Suhrkamp: Verlag, 1979.

\_\_\_\_\_. *Enzyklopädie der philosophischem Wissenschaftem*. Frankfurt am Main, Suhrkamp: Verlag, 1986.

### Traduções:

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1991 e 1992. 2 v.

\_\_\_\_\_. *Benoit Timmermans*: Tradução de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

*Enciclopédia das Ciências filosóficas em compêndio:1830*. São Paulo: Loyola, 1995. 3 v.

\_\_\_\_\_. *La Phénoménologie de l'Esprit*. Trad. Jean Hyppolite. Paris: Aubier-Montaigne, 1941.

\_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

### Comentários:

BRUNELLI, Marilene. Dissertação de Mestrado, manuscrito, UFMG, 1984.

HARTMANN, Nicolai. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1966.

HYPPOLITE, Jean. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1946.

MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1985.

- \_\_\_\_\_. *Abordagens hegelianas*. Recife: Fasa, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Hegel & A Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.
- QUELQUEJEU, B. *La volonté dans la Philosophie de Hegel*. Paris: Seuil, 1972.
- ROSENFELD, Denis. *A razão nos trópicos*. Recife: FASA, 2004.
- VAZ, H.C.Lima. *Escritos de Filosofia II: Ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 2000.
- \_\_\_\_\_. Por que ler Hegel Hoje?. São Paulo, *Boletim SEAF*, n.1, 1982.
- \_\_\_\_\_. Senhor e escravo: Uma Parábola da Filosofia Ocidental. São Paulo, Loyola, *Síntese* n. 21.
- \_\_\_\_\_. *Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.