

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO DE FILOSOFIA

DESEJO:
Categoria Filosófica para a Compreensão da Subjetividade Humana.

ALESSANDRA UCHÔA SISNANDO

RECIFE, 2006.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO DE FILOSOFIA

DESEJO:

Categoria Filosófica para a Compreensão da Subjetividade Humana.

ALESSANDRA UCHÔA SISNANDO

Dissertação de Mestrado
apresentada como requisito parcial
à obtenção do grau de Mestre em
Filosofia, pela Universidade
Federal de Pernambuco, sob a
orientação do Prof. Dr. Alfredo de
Oliveira Moraes.

RECIFE, 2006.

Sisnando, Alessandra Uchôa

**Desejo : categoria filosófica para a compreensão da
subjetividade humana / Alessandra Uchoa Sisnando. -
Recife: O Autor, 2006.**

91 folhas.

**Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de
Pernambuco. CFCH. Filosofia, 2006.**

Inclui bibliografia.

**1. Filosofia. 2. Metafísica. 3. Categorias (Filosofia). 4.
Desejo (Filosofia). 4. Subjetividade. I. Título**

**1
100**

**CDU (2. Ed.)
CDD (22. ed.)**

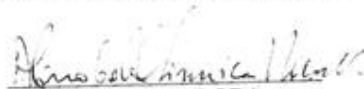
**UFPE
CFCH 2009/04**

TERMO DE APROVAÇÃO

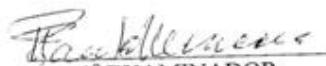
ALESSANDRA UCHOA SISNANDO

Dissertação de Mestrado em Filosofia **aprovada com distinção**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

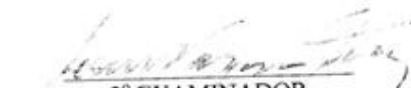
Dr. ALFREDO DE OLIVEIRA MORAES


ORIENTADOR

Dr. PAULO GASPAR DE MENESES


1º EXAMINADOR

Dr. JESUS VÁZQUEZ TORRES


2º EXAMINADOR

RECIFE/2006

Agradecimentos

Aos Amigos:

Marcela e Benes pela benéfica influência.

Gilfranco, Nalfran, Felipe e Suzano pela receptividade e incentivo ao estudo da Filosofia.

Geraldo Edson pelo apoio e amizade que tem nos dedicado.

Célia Bernardes e Josefa, por cada uma a seu tempo, ter nos motivado a prosseguir.

Betânia pela boa vontade com a qual sempre nos auxilia.

Aos Professores do Mestrado e em particular a **Washington e Jesus** pelas importantes sugestões na pré-Banca.

Ao mestre **Paulo Meneses** pela prestimosidade com que nos concedeu a honra de ter em nossa Banca Examinadora o principal tradutor de Hegel para a língua portuguesa.

Aos familiares por lembrarem sempre que o caminho do crescimento é longo e pelo apoio na superação das dificuldades.

Aos demais colegas pelos bons exemplos de persistência e paciência nos estudos filosóficos.

Dedicatória

“Eu te nomei rei.
Existem mais altos que tu, mais altos.
Mais puros do que tu, mais puros.
Mais belos do que tu, mais belos.

Mas tu és o rei.

Quando vais pelas ruas
ninguém te reconhece.
ninguém vê a coroa de cristal, ninguém vê
o tapete de ouro vermelho
que pisas por passas,
o tapete que não existe.

E apenas apareces
cantam todos os rios
em meu corpo, as campanas
estremecem o céu,
e um hino enche o mundo.

Somente tu e eu,
somente tu e eu, amor meu,
o escutamos.”

Pablo Neruda
(De los versos del capitán)

Se, como nos afirma Hegel, o desejo é constitutivo do sujeito, o desejar-te
sempre me transforma em outra de ti.

Ao meu marido e amor **Alfredo Moraes.**

Resumo

A presente Dissertação tem por meta compreender a inserção da subjetividade humana na Filosofia; tendo em Descartes seu ponto de partida e marco referencial, evoluindo à compreensão de pessoa livre em Kant, para finalmente ser efetivada em Hegel, que faz emergir em seu sistema o Desejo como categoria filosófica para a verdadeira realização da subjetividade, enquanto consciência-de-si que se faz sujeito permeada pela dialética do Desejo que se desdobra ou se desenvolve do ter como apropriar-se de todo outro ao ser como efetividade do seu vir-a-ser si mesmo.

Palavras-Chave: Categoria, Desejo, Subjetividade, Suprassumir, Suprassunção.

Abstract

The present Dissertation had like aim to understand the insertion into the Philosophy of the Human Subjectivity. Taking R. Descartes like point of departure and reference and evolving to the understanding of liberty person in Kant's thought. So, finally, be realized in Hegel's System, the which makes to appear the *Wish* how philosophical category for the really realization of the subjectivity, as self-awareness that make yourself to through by dialectical of wish that do your utmost and to develop since from to having – how to take possession of every other - to the Being as effectiveness of your become selfness.

Key-words: Category, Wish, 'aufheben', 'Aufhebung', subjectivity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO, 12.

I – DA SUBJETIVIDADE TRANSCENDENTAL À SUBJETIVIDADE HUMANA, 18.

1.1– Metafísica do Eu em Descartes, 20.

1.2 - Transição kantiana do pensar metafísico do Eu ao surgimento da categoria de pessoa (O homem como fim em si mesmo), 36.

II – A EMERGÊNCIA CATEGORIAL DO DESEJO NA FILOSOFIA DE HEGEL, 41.

2.1 – O homem em-si e para-si (natureza e espírito), 45.

2.2 – Consciência-de-si e identidade, o desejo nas relações constitutivas da subjetividade (a descoberta do outro ou a conversão do desejo) dialética do desejo, 48.

III – O ENTRELAÇAMENTO CATEGORIAL: DESEJO, VONTADE E PAIXÃO, 58.

3.1 – O desejo e singularidade, 59.

3.2 – A vontade como expressão da determinação do eu social, 65.

3.3 – A paixão e a astúcia da razão, 72.

CONCLUSÃO, 81.

REFERÊNCIAS, 86.

INTRODUÇÃO

*La Filosofía no es una ocupación más, ni tan siquiera la más excelsa del hombre, sino que es un modo fundamental de su existencia intelectual. Por eso no nace de un arbitrario juego de pensamientos, sino de la azarosa, problemática, situación en que el tiempo, su tiempo, le tiene colocado.**

Xavier Zubiri

O mundo contemporâneo, como configuração de um tempo que é agora, apresenta um quadro hiper-complexo no qual a fragmentação do saber, inclusive do saber de si e a atomização do ser humano no todo social têm sido os sintomas mais evidentes da produção artificial do desejo, na orientação do homem ao ter em detrimento da realização do seu ser.

Nos tempos atuais importa mais produzir o consumidor do que o produto, produzir o consumidor significa produzir uma consciência-de-si alienada do seu desejo originário, ou seja, uma consciência-de-si que abdica do desejo de ser si mesma, e se satisfaz com tão pouco que revela nisso a

* Trecho extraído da Conferencia pronunciada en Madrid, 1931, y publicada en *Cruz y Raya*. Madrid, 1933. Cf. encontra-se no <http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/index.php>.

imensa perda do espírito que em todo caso é, a tarefa e desafio parecem ser, então, o resgate da dignidade humana que somente pode se efetivar na busca fundamental do homem por si mesmo.

Eis as exigências desse tempo à Filosofia, eis para nós a necessidade que justifica esse nosso esforço de explicitação conceitual da subjetividade humana, ainda que como já sabia Heráclito de Éfeso: *por mais que percorras a alma humana jamais tropeçarás com seus limites*; significa dizer que essa tentativa de explicitação é algo inesgotável, ainda que seja de todo indispensável.

Nosso tempo histórico, com toda sua complexidade, tornou mais relevante essa busca pela compreensão do ser humano, pois a esse respeito tem sido um tempo de perplexidades, de inquietações e incertezas, questões como - o que move o ser humano na existência? Quais as determinações fundantes do agir humano? O que leva o ser humano empreender a realização das grandes obras da sua história? – têm tanto mais atualidade quanto mais seriamente queremos compreender a nós mesmos.

Por outro lado é já reconhecido o valor das contribuições dos filósofos inaugurais de nosso tempo: Descartes, Kant e Hegel; estando esse último situado no ponto de inflexão em que o pensamento contemporâneo encontra, simultaneamente, seu apoio e sua vertigem. Nossa escolha, portanto, não é arbitrária, mas reflete tanto o vórtice dos problemas que enfrentamos quanto o fundamento no qual assentamos nosso pensamento.

Esse trabalho tem como objeto de estudo/pesquisa a subjetividade humana, tomando como fio condutor para a sua compreensão o emergir

categorial do desejo; convém assinalar que não se pretende fazer uma abordagem psicologista da subjetividade, mas, a partir da emergência da subjetividade no âmbito da filosofia, ou seja, com a modernidade filosófica iniciada em Descartes percebe-se a necessidade de explicitação de uma ontologia da existência da subjetividade humana. De modo que aqui também não se trata de uma reflexão axiológica, nem em seus princípios nem em suas conseqüências, mas tão somente de uma tentativa de compreensão do Eu, desde as raízes filosóficas da inserção dessa temática com o pensamento cartesiano e com Hegel; privilegiando o tratamento dado por esse último no que diz respeito ao móbil da existência e das ações humanas.

A referência a Descartes e a Kant não deve ser compreendida no sentido de que se possa situar ou mesmo vislumbrar qualquer uso categorial do desejo nesses autores, pois tanto na filosofia deles quanto nas de seus predecessores o aparecimento do termo desejo e de seus correlatos (vontade, paixão etc.) não têm nenhum significado categorial.

Por conseguinte, a breve reconstrução parcial que de início apresentamos (Descartes e Kant) pretende apenas situar o marco referencial da abordagem que pretendemos desenvolver, sem qualquer pretensão de uma gênese conceitual da temática. De igual maneira, não temos a pretensão de trazer essa reflexão ao limiar da contemporaneidade, e sim iniciar uma pesquisa que possibilite esses ulteriores desdobramentos.

No desdobramento de nossa dissertação discorreremos sobre a necessidade de explicitação de uma subjetividade humana compreendida, não mais como um composto de duas fatias sobrepostas – corpo e alma, mas

desde a perspectiva de que o ser humano é uma totalidade viva, perpassado de relações que têm como fio condutor do seu processo existencial o desejo, que se determina socialmente como vontade e alcança suas maiores realizações como paixão. Utilizaremos, portanto, as categorias, os elementos e conceitos do pensamento hegeliano atinentes à temática, pois temos como pressuposto de que nesse filósofo encontramos a primeira tentativa de abordagem da subjetividade humana a partir do desejo que nele ganha status de categoria filosófica.

Para uma reconstrução parcial dessa abordagem que pretendemos apresentar, tomaremos a filosofia moderna no momento do seu nascimento com Descartes e uma brevíssima passagem pelo filósofo de Königsberg, considerando a decisiva importância e a perspectiva crítica que assume sua reflexão na construção do pensamento hegeliano.

Para fins de consecução do nosso intento delineamos um roteiro de pesquisa que nos permitisse, inicialmente, apreender o Eu na filosofia cartesiana, onde o encontramos como entidade metafísica, cuja existência se efetiva enquanto pensar, que somente é na medida que se enuncia ou se concebe a si mesmo, nesse primeiro capítulo percorremos um caminho que nos levou desde a compreensão da subjetividade transcendental até a subjetividade humana, tomada ainda abstrata ou formalmente em Kant, mas já apontando para a necessidade de uma figuração existencial dessa subjetividade que aí já se sabe como portadora da possibilidade de um *télos* imanente.

A partir desse ponto (segundo capítulo) à nossa reflexão trata especificamente do desejo como categoria que possibilita a explicitação da subjetividade humana em Hegel; razão pela qual nos ocupamos da emergência categorial do desejo na filosofia de Hegel, detendo-nos na abordagem da questão do homem em-si e para-si (natureza e espírito) e da Consciência-de-si e identidade, o desejo nas relações constitutivas da subjetividade (a descoberta do outro ou a conversão do desejo) dialética do desejo.

Como sabemos que no sistema hegeliano todo aparecimento implica uma imediatez que é sinônimo de inacabamento e exigências de desenvolvimento, o nosso terceiro capítulo aborda justamente o desdobramento do desejo na efetividade da existência humana, numa tentativa de configurar que nesse pensar dialético a existência tem sempre que ser entendida como totalidade que somente se compreende no todo de relações que lhe são constitutivas, ou seja, nas múltiplas dimensões da existência humana.

Por conseguinte, tomamos como objeto de nossa reflexão o desejo nas dimensões da singularidade, enquanto esta remete a unicidade do indivíduo humano, da vontade, enquanto corresponde ao motor das relações sociais e, por fim, mas, nem por isso, menos importante a paixão, enquanto força motriz da realização da idéia de liberdade ou do homem na história.

Chegando a esse ponto cremos ser necessário oferecer, ainda, uma conclusão na qual possamos apresentar uma visão mais restrita do todo do

trabalho, que permita acentuar os momentos mais significativos para a demonstração da validade da nossa hipótese de trabalho.

Acreditamos que a coragem é indispensável ao exercício filosófico, bem como, esperamos demonstrar com a realização dessa pesquisa, que sua hipótese central está correta, o desejo move as ações humanas na existência, grandes desafios exigem grandes desejos e sabemos que é imenso nosso desejo de aprofundar nosso conhecimento filosófico, desenvolver em nós o filosofar e contribuir para aprofundar ou, pelo menos, despertar a necessidade de desvelar a riqueza substancial desse tema de tanta relevância para a elucidação da questão sempre recorrente: quem somos nós?

I – Da subjetividade transcendental à subjetividade humana

Os povos civilizados em todos os tempos sempre tomaram a si mesmos como Modernos, os Gregos, os Egípcios e os Romanos são bons exemplos disso, para cada qual os outros povos sempre pareceram bárbaros, atrasados e incultos; talvez por isso seja tão difícil caracterizar, sem recair nas mesmas pseudo-pretensões, o nosso tempo como Idade Moderna, embora já haja entre nós até mesmo quem se julgue pós-moderno. Com efeito, se adotarmos os critério de ‘*realização da idéia de Liberdade*’ para definirmos os tempos históricos, poderemos encontrar um traço distintivo e último no caminho dessa implementação na emergência daquilo que denominamos *subjetividade humana*, e aí quiçá o adjetivo Moderno possa se

aplicar à época histórica que, em termos de conhecimento conceitual, tem em Descartes o seu marco referencial.

Na antiguidade grega ou romana os problemas que hoje são para nós os mais relevantes, quais sejam, os direitos humanos, a liberdade política de expressão e de reivindicar direitos pessoais, a angústia existencial, a ansiedade e a alienação, a perda da autenticidade, enfim, tudo aquilo que diz respeito ao que consideramos dignidade da pessoa humana, era completamente estranho às necessidades dos indivíduos, nada disso se quer poderia ser aventado por quaisquer dos sábios de então; que significa isto? Entre outras coisas significa dizer que as questões atinentes à subjetividade ainda não tinham vindo à tona, ou melhor, a própria subjetividade humana ainda não havia sido posta nos termos em que hoje a conhecemos.

Sabemos que o começo de uma coisa nunca corresponde aquele momento no qual se encontra a sua forma já acabada, mas assim como no ser humano primeiramente surge apenas o embrião para a partir daí ter início o processo de desenvolvimento, no tocante à subjetividade de modo similar, temos inicialmente tão somente uma idéia abstrata ou, dito de outro modo, temos uma proto-subjetividade nas especulações cartesianas do *cogito*, ou seja, o nascimento da subjetividade como a compreendemos contemporaneamente.

1.1 – Metafísica do Eu em Descartes

Na *II Meditação*, Descartes, dá início a demonstração da tese que advoga a distinção real entre a alma e o corpo no homem, tese esta que se articula com o conteúdo da *VI Meditação* e nesta encontra seu complemento; usamos aqui o termo distinção e não separação porque entendemos que, embora, distintos, enquanto formam em conjunto o todo que é o homem, mesmo que não guardem entre si uma relação substancial, pois que cada um é em si uma substância completa, para fins de pensar nossa existência atual não podemos separá-los e ainda assim pretender compreendê-los, posto que o próprio Descartes irá se valer aqui e ali das imbricações entre os dois para poder distinguir melhor a ambos.

Concluindo uma série de indagações, algumas auto evidentes, Descartes, na *II Meditação*, assinala que: “após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito.”¹ Convém observar que Descartes, não afirma que a proposição *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira sem mais, mas que ela é necessariamente verdadeira sempre e somente quando enunciada ou concebida, o que permite, segundo nos parece, afirmar que a proposição do

¹ Todas as citações relativas às *Meditações Metafísicas*, de R. Descartes, serão extraídas da edição Descartes - *Obra Escolhida*, tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, para Bertrand Brasil. *II Meditação*, pp. 125,126.

cogito se instaura e persiste somente no ato de sua enunciação ou de sua concepção pelo espírito.

O ponto que gostaríamos de destacar, segundo nos parece, é que a proposição *eu sou, eu existo*, não enuncia algo cuja existência seja anterior ao próprio ato de enunciação, mas enuncia algo cuja existência se dá no ato mesmo de sua enunciação ou concepção pelo espírito. E isto é, na perspectiva da história da filosofia até Descartes, uma formulação revolucionária.

Descartes, contudo, em prosseguimento ao texto assinala que: “mas não conheço ainda bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou; de sorte que doravante é preciso que eu atente com todo cuidado, para não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim, e assim para não me equivocar neste conhecimento que afirmo ser mais certo e mais evidente do que todos os que tive até agora.”² Ora, o que Descartes quer enfatizar, assim o entendemos, é que do fato de estar certo de que existo não se depreende automaticamente que sei o que sou, ou ainda, saber que existo não é, já, saber o que sou. E dada a dificuldade de discernir claramente o eu de suas afecções e modos, há que se ter muita cautela na busca do conhecimento do que seja, efetivamente, o eu que se enuncia na proposição *eu sou, eu existo*.

Na busca do conhecimento do eu, Descartes, primeiramente, partindo do pressuposto do senso comum que considera o corpo como mais fácil de conhecer, tenta elucidar o eu tomando como hipótese sua possível

² Id., p.126.

identidade com o corpo, logo se dá conta da insuficiência dessa via de acesso, e assevera que: “Eu não sou essa reunião de membros que se chama o corpo humano; não sou um ar ténue penetrante, disseminado por todos esses membros; não sou um vento, um sopro, um vapor, nem algo que posso fingir e imaginar, posto que supus que tudo isso não era nada e que, sem mudar essa suposição, verifico que não deixo de estar seguro de que sou alguma coisa.”³

Descartes, assim o entendemos, descarta de uma vez e ao mesmo tempo que o eu seja o corpo e/ou a imaginação, posto que, segundo ele, “imaginar nada mais é do que contemplar a figura ou a imagem de uma coisa corporal”, de sorte que a imaginação está ligada ao corpo, no sentido em que depende da coisa extensa para existir. “E, assim, reconheço certamente que nada, de tudo o que posso compreender por meio da imaginação, pertence a este conhecimento que tenho de mim mesmo e que é necessário lembrar e desviar o espírito dessa maneira de conceber a fim de que ele próprio possa reconhecer muito distintamente sua natureza.”⁴

Ao excluir a possibilidade de tanto o elemento corporal quanto a imaginação serem determinantes da natureza do espírito, Descartes, novamente se pergunta: “Mas o que sou eu, portanto?” E imediatamente responde: “Uma coisa que pensa.” A questão agora é saber o que é uma coisa pensa? É, diz ele, “uma coisa que duvida, que concebe, que afirma,

³ Ibid., pp.128, 129.

⁴ Ibid., pp129, 130.

que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.”⁵ Neste ponto Descartes começa a caracterizar melhor o que é para ele o pensar, é necessário acompanhar sua formulação por inteiro, pois há nela momentos essenciais para a apreensão/construção do desenvolvimento conceitual de nossa abordagem temática.

“Certamente não é pouco se todas essas coisas pertencem à minha natureza. Mas por que não lhe pertenceriam? Não sou eu próprio esse mesmo que duvida de quase tudo, que, no entanto, entende e concebe certas coisas, que assegura e afirma que somente tais coisas são verdadeiras, que nega todas as demais, que quer e deseja conhecê-las mais, que não quer ser enganado, que imagina muitas coisas, mesmo mau grado seu, e que sente também muitas como que por intermédio dos órgãos do corpo? Haverá algo em tudo isso que não seja tão verdadeiro quanto é certo que sou e que existo, mesmo se dormisse sempre e ainda quando aquele que me deu a existência se servisse de todas as suas forças para enganar-me? Haverá, também, algum desses atributos que possa ser distinguido de meu pensamento, ou que se possa dizer que existe separado de mim mesmo? Pois é por si tão evidente que sou eu quem duvida, quem entende e quem deseja que não é necessário nada acrescentar aqui para explicá-lo. E tenho também, por certo, o poder de imaginar; pois, ainda que possa ocorrer (como supus anteriormente) que as coisas que imagino não sejam verdadeiras, este poder de imaginar não deixa, no entanto, de existir realmente em mim e faz parte do meu pensamento.”⁶

Como podemos observar, Descartes, define a natureza do eu, mais propriamente, a partir dos modos do pensamento (querer, sentir, imaginar) e faz derivar a certeza de verdade desse conhecimento da própria certeza do *cogito*; de certa maneira, assim nos parece, ele recupera para a coisa pensante, ainda que através do pensamento, os elementos que haviam sido, a princípio, excluídos dela por toda a tradição de pensamento ocidental até ele. Ao mesmo tempo, afirmar um eu que deseja, que quer, que sente e que é capaz de imaginar, permite-lhe uma melhor distinção do eu que se enuncia

⁵ Ibid., p.130.

⁶ Ibid., p. 130.

na proposição *eu sou, eu existo*, posto que o distingue dos corpos, caso existam, como também da imaginação que se apresenta como uma faculdade vinculada ao elemento corporal, e, por conseguinte, não estritamente intelectual.

Neste ponto, Descartes, julga necessário discernir acerca da existência das coisas fora do pensamento, buscando manter-se *nos justos limites da verdade*, libertando, progressivamente, o espírito não só da incerteza, mas, sobretudo, dos pré-juízos. “Começemos pela consideração das coisas mais comuns e que acreditamos compreender mais distintamente, a saber, os corpos que tocamos e que vemos.” Aqui temos um momento singularmente importante, pois Descartes nega-se a divagar pelas abstrações universalistas e busca ater-se à concretude das coisas particulares: “Não pretendo falar dos corpos em geral, pois essas noções gerais são ordinariamente mais confusas, porém de qualquer corpo em particular.”⁷ Este é, segundo nos parece, um momento de viragem dos mais relevantes, pois se instaura uma reflexão que parte da realidade efetiva e não das abstrações metafísicas para elucidar o próprio pensamento.

Descartes apresenta o conhecido exemplo do pedaço de cera de abelha e após discorrer sobre as suas propriedades e de demonstrar a não inerência destas à essência da cera, percebe que a única coisa que permite apreender a cera, enquanto tal, é a sua extensão, mas, sobretudo, que a verdade da coisa não é a imagem da extensão, posto que esta se modifica e

⁷ Ibid., p.131.

pode modificar-se indefinidamente, e sim, a extensão enquanto idéia no pensamento, constituída pela faculdade de entender.

“Mas, enfim, eis que insensivelmente cheguei aonde queria; pois, já que é coisa presentemente conhecida por mim que, propriamente falando, só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento, reconheço com evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito.”⁸

Neste percurso Descartes encontrou três verdades fundamentais, para a construção do seu sistema de conhecimento, sejam, a) a certeza de que a proposição *eu sou, eu existo*, em sua verdade, é inseparável do ato que a enuncia ou da sua concepção no espírito; b) que a natureza do eu da proposição *eu sou, eu existo*, é essencialmente pensamento, com exclusão de todo e qualquer elemento corporal, bem como da imaginação a este vinculada; e finalmente, c) que considerando a imediatidade com que se dá o conhecimento da existência e da natureza do eu da proposição *eu sou, eu existo*, e ainda, que das coisas é somente possível ter uma idéia clara e distinta, mediando por esta idéia a existência efetiva delas, conclui-se que, sem dúvida, é mais fácil conhecer o espírito do que o corpo.

Gostaríamos, ainda, antes de prosseguir tomando a *VI Meditação* como objeto de nossa pesquisa, de determo-nos e avançarmos no primeiro parágrafo da *III Meditação*, citando-o por inteiro, pois, segundo entendemos, este parágrafo é, por assim dizer, um corolário à *II Meditação*:

“Fecharei agora os olhos, tamparei os meus ouvidos, desviarme-ei de todos os meus sentidos, apagarei mesmo de meu pensamento todas as imagens de coisas corporais, ou, ao menos, uma vez que mal se pode

⁸ Ibid., p.135.

fazê-lo, reputa-las-ei como vãs e como falsas; e assim, entretendo-me apenas comigo mesmo e considerando meu interior, empreenderei tornar-me pouco a pouco mais conhecido e mais familiar a mim mesmo. Sou uma coisa que pensa, isto é, que duvida, que afirma, que nega, que conhece poucas coisas, que ignora muitas, que ama, que odeia, que quer e não quer, que também imagina e que sente. Pois, assim como notei acima, conquanto as coisas que sinto e imagino não sejam talvez absolutamente nada fora de mim e nelas mesmas, estou, entretanto, certo de que essas maneiras de pensar, (diríamos nós: *modos do pensamento*), que chamo sentimentos e imaginações, somente na medida em que são maneiras de pensar, residem e se encontram certamente em mim. E neste pouco que acabo de dizer, creio ter relatado tudo o que sei verdadeiramente, ou, pelo menos, tudo o que até aqui notei que sabia.”⁹

Este parágrafo, não obstante, seu caráter de corolário ou ‘fechamento com chave de ouro’ da Meditação precedente é, conforme o entendemos, de uma relevância ímpar na história da filosofia, pois nele é possível ver concentrado, como que em embrião, muito do conhecimento e dos avanços que a filosofia irá registrar, como por exemplo, nos atrevemos a dizer, as posições kantianas frente à coisa em si, o conceito hegeliano de razão ampliada, a *epoché* husserliana, para enumerar apenas alguns; o que nos faz pensar no muito que nos falta ainda re-visitar aos grandes pensadores da filosofia ocidental para compreender melhor o que somos. Mas, voltemos à nossa pesquisa, e vejamos no seguimento como Descartes trata da questão da distinção corpo e alma, que é segundo nos parece o principal argumento para fundamentar a imortalidade da alma, na *VI Meditação*.

Poderíamos nos antecipar um pouco e dizer que na *VI Meditação*, Descartes, procederá ao exame da existência das coisas materiais, mais especificamente, do corpo que é próprio da *coisa que pensa*,

⁹ Descartes, R. – *III Meditação*, pp.136, 137.

isto, com a finalidade de poder estabelecer a distinção real entre a alma e o corpo, ou a *coisa que pensa* e a *coisa extensa*. E assim, como na *II Meditação* havia, para Descartes, a necessidade de demonstrar a certeza de verdade da proposição que enuncia a existência da *coisa que pensa*, agora com igual necessidade há que se poder enunciar a existência da *coisa extensa*.

“Só me resta agora examinar se existem coisas materiais: e certamente ao menos já sei que as pode haver, na medida em que são consideradas como objeto das demonstrações de Geometria, visto que, dessa maneira, eu as concebo mui clara e distintamente.”¹⁰ Note-se, que Descartes, neste ponto, já parte da existência possível das coisas materiais, uma vez que isto já fora, no seu entendimento, demonstrado nas meditações anteriores; através das idéias claras e distintas que ele percebe ter das essências das coisas materiais.

“Demais, a faculdade de imaginar que existe em mim e da qual vejo por experiência que me sirvo quando me aplico à consideração das coisas materiais, é capaz de me persuadir da existência delas: pois, quando considero atentamente o que é a imaginação, verifico que ela nada mais é que uma aplicação da faculdade que conhece ao corpo que lhe é intimamente presente e, portanto, que existe.”¹¹ A imaginação é, assim, segundo Descartes, a faculdade que lhe permite reconhecer a possibilidade

¹⁰ Id., *VI Meditação*, pp.178, 179.

¹¹ Ibid., pp. 179, 180.

da existência das coisas materiais, pois lhe dá um indício seguro da existência de um corpo que é *intimamente presente* ao espírito.

O pensamento cartesiano se apresenta ante nós à semelhança de um jogo de xadrez em que cada jogada, cada passo, é dado em vista não apenas do que lhe antecedeu, mas muito mais em função do que lhe segue. Vejamos como, Descartes, situa a diferença entre imaginação e intelecção para, logo em seguida, valer-se desta distinção com uma passagem ao momento do anúncio da certeza da existência das coisas materiais.

“E, para tornar isso mais manifesto, noto primeiramente a diferença que há entre a imaginação e a pura intelecção, ou concepção. Por exemplo, quando imagino um triângulo, não o concebo apenas como uma figura composta e determinada por três linhas, mas, além disso, considero essas três linhas como presentes pela força e pela aplicação interior de meu espírito; e é propriamente isso que chamo imaginar.”¹² Ao que Descartes contrapõe que ao tentar pensar um polígono qualquer cuja quantidade de lados seja de uma grandeza muito maior (mil lados, por exemplo), não lhe é possível imaginar, senão apenas de maneira confusa, ainda que possa concebê-lo clara e distintamente.

Por isso gostaríamos de ressaltar que:

“Quando se trata de considerar um pentágono, é bem verdade que posso conceber sua figura, assim como a do quiliógono, sem o auxílio da imaginação; mas posso também imaginá-la, aplicando a atenção de meu espírito a cada um de seus cinco lados e, ao mesmo tempo, à área ou ao espaço que eles encerram. Assim, conheço claramente que tenho necessidade de particular contenção de espírito para imaginar, da qual não me sirvo absolutamente para conceber; e esta particular contenção do

¹² Ibid., p.180.

espírito mostra evidentemente a diferença que há entre a imaginação e a intelecção, ou a concepção pura.”¹³

Ora, ao estabelecer essa diferença entre imaginar e conceber tendo como parâmetro a finitude da imaginação e a infinitude do conceber, Descartes, faz implicar o elemento de contenção ou limitação do espírito, no caso da imaginação, em algo exterior a ela, o que pressupõe a existência implícita do corpo, como esse algo de que a imaginação necessita como seu fundamento e limite.

Daí que insista ele:

“Noto, além disso, que esta virtude de imaginar que existe em mim, na medida em que difere do poder de conceber, não é de modo algum necessária à minha natureza ou à minha essência, isto é, à essência de meu espírito; pois, ainda que não a possuísse de modo algum, está fora de dúvida que eu permaneceria sempre o mesmo que sou atualmente: donde me parece que se pode concluir que ela depende de algo que difere de meu espírito. E concebo facilmente que, se algum corpo existe ao qual meu espírito esteja conjugado e unido de tal maneira que ele possa aplicar-se a considerá-lo quando lhe aprover, pode acontecer que por este meio ele imagine as coisas corpóreas: de sorte que esta maneira de pensar difere somente da pura intelecção no fato de que o espírito, concebendo, volta-se de alguma forma para si mesmo e considera alguma das idéias que ele tem em si; mas, imaginando, ele se volta para o corpo e considera nele algo de conforme à idéia que formou de se mesmo ou que recebeu pelos sentidos.”¹⁴

Este raciocínio é que permite a Descartes, de um lado apresentar a virtude de imaginar como sendo algo inessencial à natureza do eu e, de outro lado, eleger o sentir ou a sensação como candidato potencial à demonstração da existência real das coisas materiais. Uma vez que através da imaginação ele não pode senão apenas demonstrar a existência possível ou passível de demonstração da *coisa extensa*.

Por conseguinte e de modo a divisar uma linha de raciocínio, afirma Descartes: “E, primeiramente, recordarei em minha memória quais

¹³ Ibid., p.181.

¹⁴ Ibid., p.181.

são as coisas que até aqui considere como verdadeiras, tendo-as recebido pelos sentidos, e sobre que fundamentos estava apoiada minha crença. E, depois, examinarei as razões que me obrigaram em seguida a colocá-las em dúvida. E, enfim, considerarei o que devo a respeito delas agora acreditar.”¹⁵

Este roteiro, permite a Descartes, antes de mais nada, observar que ele possui algumas certezas advindas dos sentidos, ou seja, que ele experimenta sede, fome, dor, prazer, apetites em geral e paixões que implicam, de um lado, que ele está unido a um corpo e , de outro, que os objetos dessas afecções existem, posto que somente em presença deles é possível experimentar essas sensações. Razão pela qual não está em seu poder sentir essas afecções na ausência dos objetos a elas pertinentes, nem deixar de senti-las quando ocorrem essas presenças.

Após assentir essas certezas, Descartes, coloca os argumentos da dúvida quanto à fragilidade dos sentidos que fazem perceber as coisas, às vezes, de forma destorcida ou ambígua, e evoca ainda a dificuldade em discernir a realidade efetiva das coisas que percebe dormindo das que percebe em vigília. Contudo, imediatamente, faz ver que não é necessário voltar aos “pré-conceitos” já postos por terra pela prova da dúvida, e, muito menos, não possa recusar os dados dos sentidos, sem antes submetê-los a uma análise à luz da veracidade da primeira certeza na ordem do ser, a existência de Deus.

Com efeito, assinala, Descartes:

¹⁵ Ibid., p.182.

“E, primeiramente, porque sei que todas as coisas que concebo claro e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como as concebo, basta que possa conceber clara e distintamente uma coisa sem uma outra para estar certo de que uma é distinta ou diferente da outra, já que podem ser postas separadamente, ao menos pela onipotência de Deus”¹⁶. Portanto, assim o entendemos, Descartes não precisa de mais outra prova além desta para admitir a existência das coisas extensas; sua investigação prossegue, talvez, porque parece ter como alvo os *doutos libertinos* que não crêem na existência de Deus.

Por conseguinte, pode concluir Descartes:

“E, embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele.”¹⁷

Portanto, desde uma perspectiva teológica da crença não haveria nada mais a investigar, no entanto, na medida em que há em Descartes um uso forte da razão é necessário, ainda, demonstrar racionalmente a veracidade da proposição que enuncia a existência da coisa extensa. Note-se que Descartes enfrenta um duplo problema, seja, de um lado provar a existência do corpo e, do outro, como apesar de sua condição de estar conjugado a alma são distintos, ou ainda, que nem a substância extensa é um modo da substância que pensa, nem o inverso.

¹⁶ Ibid., p.186.

¹⁷ Ibid., pp.186, 187.

Daí Descartes vá argumentar que “encontro em mim faculdades de pensar totalmente particulares, e distintas de mim, a saber, as faculdades de imaginar e de sentir, sem as quais posso de fato conceber-me clara e distintamente por inteiro, mas que não podem ser concebidas sem mim, isto é, sem uma substância inteligente à qual estejam ligadas”, e estabelecendo um paralelo, “reconheço, também, em mim algumas outras faculdades, como as de mudar de lugar, de colocar-me em múltiplas posturas e outras semelhantes, que não podem ser concebidas, assim como as precedentes, sem alguma substância à qual estejam ligadas, e nem, por conseguinte, existir sem ela; mas é muito evidente que essas faculdades, se é verdade que existem, devem ser ligadas a alguma substância corpórea ou extensa, e não a uma substância inteligente, posto que, no conceito claro e distinto dessas faculdades, há de fato alguma sorte de extensão que se acha contida, mas de modo nenhum qualquer inteligência.”¹⁸

Com este argumento, segundo entendemos, Descartes expõe com clareza a distinção entre a substância que pensa e a substância extensa, a partir dos modos que caracterizam cada uma delas, apenas e tão somente apelando ao uso da razão. Esta distinção das substâncias a partir dos seus modos permite anunciar que há no homem algo mais que o puro pensamento.

Descartes passa, então, a tentar provar a existência das coisas materiais, tomando como prova a existência de uma sensibilidade passiva; “encontra-se em mim certa faculdade passiva de sentir, isto é, de receber e

¹⁸ Ibid., p. 187.

conhecer as idéias das coisas sensíveis; mas ela me seria inútil, e dela não me poderia servir absolutamente, se não houvesse em mim, ou em outrem uma faculdade ativa, capaz de formar e de produzir essa idéias.”¹⁹

Ora, uma vez que, segundo Descartes, essa faculdade não só não pressupõe nenhum pensamento, mas ainda, o *eu que pensa* em nada contribui, na maioria das vezes, para que as idéias representadas por essa faculdade ocorram, pois elas acontecem até mesmo sem que o *eu* assim o queira; é necessário admitir que essa faculdade exista em algo fora do *eu que pensa*, por conseguinte, “esta substância é ou um corpo, isto é, uma natureza corpórea, na qual está contida formal e efetivamente tudo o que existe objetivamente e por representação nas idéias”.²⁰

Como neste ponto, Descartes, já abandonou definitivamente a idéia de um Deus enganador, tem de reconhecer que se se encontra diante de uma situação na qual não se pode evitar um erro é que, pela veracidade divina, se está diante de uma verdade, sendo assim, não lhe resta mais que assumir que “*é preciso confessar que há coisas corpóreas que existem*”²¹. Portanto, não há mais lugar para dúvida sobre a existência da *coisa extensa*.

A genialidade cartesiana aliada à sutileza do detalhe não lhe deixa escapar uma observação das mais importantes, Descartes, imediatamente, após admitir a existência das coisas materiais, assinala: “Talvez elas não sejam, todavia, inteiramente como nós as percebemos pelos sentidos, pois essa percepção dos sentidos é muito obscura e confusa

¹⁹ Ibid., p.187

²⁰ Ibid., p.188

²¹ Ibid., loc. Cit.

em muitas coisas; mas, ao menos, cumpre confessar que todas as coisas que, dentre elas, concebo clara e distintamente, isto é, todas as coisas, falando em geral, compreendidas no objeto da Geometria especulativa, aí se encontram verdadeiramente.”²²

Poderíamos dizer, em outras palavras, que quanto à existência das coisas já não temos razões de duvidar, quanto ao que elas são, verdadeiramente, ainda nada podemos afirmar.

Após discorrer sobre algumas coisas que a natureza nos ensina, Descartes, apresenta-nos a sua forma de apreensão da união do corpo com a alma. Vejamos o parágrafo que trata desta formulação cartesiana:

“A natureza me ensina também por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc. que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. Pois se assim não fosse, quando meu corpo é ferido não sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, e apenas perceberia esse ferimento pelo entendimento, como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; (...) Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor etc. nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo.”²³

Parece-nos de fundamental importância ressaltar que Descartes tenta neste parágrafo, demonstrar que, não obstante a separação modal e real entre a *coisa que pensa* e a *coisa extensa*, pois trata-se de substâncias distintas, há, todavia, uma união tão intrínseca entre ambas, de tal forma, que na constituição da substância composta > homem < encontram-se não apenas unidas, mas imbricadas. Sendo essa imbricação o que permite que o

²² Ibid., pp.188, 189.

²³ Ibid., pp. 189, 190.

eu que pensa possa experimentar sentimentos como seus e que possa, também, discernir que as sensações não estão nas coisas extensas, pura e simplesmente, mas que há algo nelas que provoca essas sensações no *eu que pensa* através do corpo ao qual está *conjugado*.

Se, como enfatizamos na nossa Introdução, Descartes tivesse dado um tratamento categorial ao desejo, seria esse o momento de tematizar detidamente a questão; mas como se pode apreender de modo *claro e distinto* da sua “definição do desejo” presente nas ‘Paixões da Alma’, citamos:

“Art. 86. A definição do desejo

A paixão do desejo é uma agitação da alma causada pelos espíritos que a dispõem a querer para o futuro as coisas que se lhe representam como convenientes. Assim, não se deseja apenas a presença do bem ausente, mas também a conservação do presente, e demais a ausência do mal, tanto daquele que já se tem, como daquele que se julga poder ainda colher no futuro.”²⁴

Para Descartes o desejo, portanto, longe de constituir uma categoria filosófica, como veremos em Hegel, se apresenta tão somente como uma *agitação da alma*, isto é, um modo do pensamento. Razão pela qual nos interessamos em evidenciar no pensamento cartesiano apenas o que diz respeito ao Eu, pois esse sim, parece-nos constituir a manifestação imediata da compreensão hegeliana do Eu para o qual o desejo será uma categoria filosófica essencial.

Por conseguinte, tendo alcançado nosso objetivo quanto à abordagem cartesiana do Eu, atendendo ao viés que satisfaz adequadamente aos nossos

²⁴ Descartes, R. – *As Paixões da Alma*, In *Obra Escolhida*, p.341.

propósitos, devemos necessariamente agora passar às especulações kantianas sobre o Eu, igualmente realçando aquilo que é pertinente ao percurso que delineamos desde o início.

1.2 - Transição kantiana do pensar metafísico do Eu ao surgimento da categoria de pessoa (O homem como fim em si mesmo)

Para a consecução do nosso projeto, não obstante, a importância do pensamento kantiano, não iremos nos deter numa reflexão mais demorada e profunda no texto do ilustre sábio de Königsberg, pois constituiria um *détour* para o qual não podemos nos permitir sob pena de perder o fio condutor de nossa reflexão. Queremos no tocante a filosofia kantiana apenas assinalar a emergência nela da liberdade humana, na perspectiva da apreensão do homem como sendo *capaz de encontrar um fim em si mesmo*.

Com efeito, também não poderíamos omitir uma referência a Kant, ainda que a título de transição interna na nossa argumentação. Começemos por estabelecer um ponto de passagem de Descartes a Kant, para tal iremos nos apoiar na seguinte citação:

“A proposição *Eu sou*, que é o primeiro princípio da filosofia cartesiana, demonstrou a existência do sujeito pensante a partir de uma única condição (suficiente): o mero exercício do ato de pensar pelo sujeito deste ato. (...) *Eu duvido, Eu penso, Eu sou* formam esta cadeia dedutiva que progride de condicionado a condição a partir do exercício, pelo sujeito de um ato de pensar. De fato, graças à proposição *Eu sou*, a refutação do cético teve início. Mas, a indubitabilidade do enunciado *Eu penso* e a

verdade da proposição *Eu sou* não eliminaram a hipótese solipsista. Além disto, a indubitabilidade do enunciado *Eu penso* se estende a todas as modalidades do sujeito pensante: não só *Eu penso*, mas *Eu penso que* (*duvido, represento, imagino, sinto*, etc.) são atos indubitáveis do sujeito pensante”²⁵

Ora, Kant identificando os objetos externos com os objetos ‘fora de nós’ e considerando que tais não podem ser percebidos imediatamente, mas somente mediadamente através das idéias, recusa a correlação estabelecida por Descartes entre realidade objetiva – o que é representado na consciência – e realidade formal da coisa, isto é, uma realidade fora da consciência. A partir daí será levado a discordar da formulação cartesiana que implica a compreensão do “Eu” como algo de que somente se pode dizer que existe no ato de sua enunciação ou concepção no espírito, posto que isso contraria a formulação kantiana segundo a qual: “O eu penso tem que poder acompanhar todas as minhas representações”.²⁶

Bem sabemos que sobre esse ponto Hegel irá dizer que: “Kant serviu-se da expressão inadequada – de que Eu acompanho todas as minhas representações e também sensações, desejos, ações etc. Eu é o pensar como sujeito, e, enquanto Eu estou ao mesmo tempo em todas as minhas sensações, representações, estados etc. o pensamento está em toda a parte presente e atravessa como categoria todas essas determinações.”²⁷ Pois, com efeito, não se trata, segundo Hegel, que o Eu simplesmente acompanhe todas as suas representações, mas de que o eu, enquanto se mantém em

²⁵ Landim Filho, R. – In *Revista Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v.23, n. 74, 1996, p.328.

²⁶ Kant, I. – *Crítica da Razão Pura*, §16, p.85.

²⁷ Hegel, G. W. F. – *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, §20, p.72.

identidade com o pensar, está presente em cada uma dessas representações, ou melhor, desde o ponto de vista hegeliano o eu à medida que se constitui no ato de sua enunciação tem em cada um desses modos do pensar um momento no qual se constitui ao se enunciar neles.

A distinção como se pode facilmente perceber é que na perspectiva de Kant não há uma identidade entre ser e pensar, enquanto na perspectiva cartesiana e, também, hegeliana ser e pensar constituem um e o mesmo, ou sejam, se identificam. Mas, não nos compete aqui desenvolver a demonstração dos argumentos dessa diferença entre esses sistemas de pensamento, posto que constituiria uma temática que comportaria ela mesma uma dissertação à parte. Contudo, explicitamos que adotaremos nesse trabalho a perspectiva hegeliana, segundo a qual: “O pensar, representado como *sujeito*, é o [sujeito] *pensante*, e a expressão simples do sujeito existente como [ser] *pensante* é *Eu*”²⁸

Detenhamos-nos, portanto, no que nos concerne, ou seja, ao fio condutor que nos permite a demonstração de nossa temática, e uma vez que o próprio Hegel, nos seus Escritos de Juventude, assinalou: “Dado que, no futuro, toda a metafísica cairá na moral, do que Kant deu, com seus postulados práticos, apenas um exemplo, sem nada esgotar, esta ética não será outra coisa que um sistema completo de todas as idéias ou, o que é o mesmo, de todos os postulados práticos. A primeira idéia é, naturalmente, a representação de *mim mesmo* como de um ser absolutamente livre, com o ser livre, consciente-de-si, emerge, simultaneamente, um *mundo* inteiro - do

²⁸ Loc. Cit p. 69.

nada -, a única *criação do nada* verdadeira e pensável”²⁹; e por sua vez já, Kant, havia dito que “A filosofia formal chama-se Lógica; a material porém, que se ocupa de determinados objetos e das leis a que eles estão submetidos, é por sua vez dupla, pois que estas leis ou são leis da natureza ou leis da liberdade. A ciência da primeira chama-se Física, a da outra é a Ética; aquela chama-se também Teoria da Natureza, esta Teoria dos Costumes.”³⁰

Passemos ao texto de Kant no momento em que aparece mais claramente a formulação do homem como ente livre, a sua Ética ou Teoria dos Costumes. Na Fundamentação da Metafísica dos Costumes, assinala Kant:

“Ora digo eu: - O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, *existe* como fim em si mesmo, *não só como meio* para uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas ações, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado *simultaneamente como fim*. Todos os objetos das inclinações têm somente um valor condicional, pois, se não existissem as inclinações e as necessidades que nelas se baseiam, o seu objeto seria sem valor. As próprias inclinações, porém, como fontes das necessidades, estão tão longe de ter um valor absoluto que as torne desejáveis em si mesmas, que, muito pelo contrário, o desejo universal de todos os seres racionais deve ser o de se libertar totalmente delas. Portanto o valor de todos os objetos que possamos *adquirir* pelas nossas ações é sempre condicional. Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam *coisas*, ao passo que os seres racionais se chamam *pessoas*, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmo, quer dizer como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio (e é um objeto do respeito).”³¹

²⁹ Cf. Cit. In Moraes, A. - *A Metafísica do Conceito*, pp.59, 60.

³⁰ Kant, I. - *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.13.

³¹ Id., p. 68.

Destacamos essa longa citação de Kant, pois nela emergem tanto o conceito de homem livre, ou seja, que existe como fim em si mesmo, mas também e aqui ainda mais relevante o conceito que hoje nos é tão caro, aquele a que nenhum de nós aceita dele ser subtraído, o conceito de **pessoa** e a dignidade (respeito) especial que ele necessariamente implica.

Com efeito, a emergência desse conceito de pessoa implica um desdobramento ou desenvolvimento que exige como condição de sua realização a passagem das formulações puramente formais dos princípios à apreensão do indivíduo que se faz pessoa na efetividade de sua existência. Nesse sentido Kant se apresenta como a transição necessária das especulações cartesianas à tematização do sujeito humano desde a perspectiva existencial que se abre na compreensão hegeliana do ser humano.

II – A emergência categorial do desejo na filosofia de Hegel

A consciência-de-si é desejo.
G. W. F. Hegel

Para fins de atender nosso propósito de encontrar a raiz filosófica hegeliana do desejo como categoria do pensar e, além disso, como constitutiva do homem, enquanto existência efetiva tomaremos nesse ponto uma passagem do *Propedêutica Filosófica* de Hegel. Aí encontramos:

“O Espírito prático não *tem* apenas idéias, mas é a própria Idéia viva. É o espírito que se determina a partir de si mesmo e proporciona realidade

externa às suas determinações. É preciso distinguir o eu enquanto se põe como objeto, como objetividade, só teórica ou idealmente, e também como se põe prática ou real (efetivamente).”³²

Com efeito, a exigência hegeliana de transpor a mera especulação teórica ou evitar cingir-se apenas às formulações epistemológicas sobre o eu, de modo a não pensá-lo somente como objeto do conhecimento, mas, sobretudo, como algo existente e assim buscar as determinações efetivas que o constituem como essente, ser-aí que se dá efetividade na sua configuração fenomênica e só aí encontra as condições de elevando-se acima das determinações naturais alcançar o caminho da realização de sua liberdade, ou seja, daquilo que o sustém na existência e primeiramente o constitui como si-mesmo – a vontade.

Por conseguinte, “O espírito prático chama-se sobretudo *vontade livre*, porquanto o eu pode abstrair de toda a determinidade em que está, e em toda a determinidade permanece indeterminado e na igualdade consigo mesmo.

A vontade, como o conceito interiormente determinante, é essencialmente *atividade* e *ação*. Transpõe as suas determinações internas para o ser determinado externo, a fim de se representar como Idéia.”³³

De modo, que o eu não é apenas a idéia pura ou a idéia no elemento abstrato do pensar, mas porque existe é idéia viva que se dá realidade efetiva e nisso encontra na vontade de ser si mesmo aquilo que propriamente o constitui, pois lhe permite recusar toda determinação que lhe sobrevém do exterior e tomar suas próprias determinações internas como momentos de sua efetividade, sem se deixar petrificar em nenhuma

³² Hegel, G. W. F. – *Propedêutica Filosófica*, §173, p. 72.

³³ Id., p.72.

determinação, experimenta de um lado a angústia de ser movimento evanescente, inquietação absoluta, e de outro a liberdade de fazer-se idéia ou assumir a si mesmo como atividade e ação na identidade com a vontade.

Contudo, a vontade livre não pode ser entendida como desmedida, desvario da razão ou liberdade incondicionada abstrata, mas, seu sentido e possibilidade de efetivação radica no sentimento prático, enquanto esse "engloba em si as determinações e as leis práticas jurídicas e morais, mas imediatamente e, portanto, não desenvolvidas e não pensadas e acima de tudo impuras, em virtude da mescla da singularidade subjetiva."³⁴

Trata-se, evidentemente, do alvorecer das relações sociais ou, o que é o mesmo, da própria condição humana, pois na perspectiva hegeliana o homem jamais existiu em um 'estado de natureza', onde quer que o encontremos ele está sempre em relação com o outro de si mesmo, seu semelhante; assim, mesmo ainda não configurada num arcabouço de codificação jurídica ou de éditos morais escritos, nas palavras do próprio Hegel *não desenvolvidas e não pensadas*, as determinações e leis práticas aí estão presentes.

Daí, que Hegel possa afirmar que: "O sentimento de uma determinação prática e ao mesmo tempo o sentimento da sua condição, de ser algo de interior e de não realizado, ao qual, no entanto a realidade é ao mesmo tempo essencial, é o *impulso*. Esse último pertence à natureza subjetiva e dirige-se unicamente para a sua determinidade. O *desejo* é uma determinação *singular* do impulso e, graças à conformidade ou não conformidade do ser determinado externo com ele, o sentimento torna-se *agradável* ou *desagradável*. No impulso e no desejo, o espírito prático é na naturalidade um ser dependente e não livre."³⁵

³⁴ Id., - §177, p. 73.

³⁵ Ibid., §178, p. 73.

Temos aqui a emergência do desejo como categoria filosófica e, vale lembrar, que em Hegel todo começo é tomado como imediatez e por isso mesmo como ainda carente de desenvolvimento, o desejo surge como categoria, mas numa relação muito estreita com as determinidades do homem enquanto se afirma como natureza subjetiva, que tem no sentimento o impulso de sua singularidade e não ainda a verdade dessa mesma subjetividade no jogo das alteridades, no qual somente pode alcançar a dignidade especial que o distingue. Será necessário, portanto, que o espírito possa “elevant-se da imersão nos impulsos à *universalidade*, de modo que os impulsos não se imponham como absolutos para si na sua particularidade, mas as suas determinações retenham o seu lugar e justo valor apenas como momentos da totalidade, purificando-se assim da contingência subjetiva.”³⁶

Com efeito, no cerne dessa formulação está ínsito que o “espírito, como essência livre, consciente-de-si, é o eu igual a si mesmo, que na sua relação absolutamente negativa é, em primeiro lugar, eu exclusivo, singular essência livre ou *pessoa*.”³⁷ Significa dizer que a categoria de pessoa não emerge, no texto hegeliano, de uma especulação assentada em imperativos teórico-abstratos nem fortuita ou gratuitamente, mas a partir da necessidade existencial do espírito prático que se quer na efetividade da realização do seu si mesmo.

³⁶ Ibid., §179, p. 74.

³⁷ Ibid., §181, p. 74.

2.1 – O homem em-si e para-si (natureza e espírito)

No seu famoso Prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, Hegel, é categórico e inequívoco ao asseverar: “Se o embrião é de fato homem em si, contudo não o é para si. Somente como razão cultivada e desenvolvida – que se fez a si mesma o que é em si – é homem para si; só essa é sua efetividade.”³⁸ Nosso desafio é expor aqui essa conquista essencial, a realização do paradoxo: tornar-se outro para ser si mesmo.

Aceitando uma das hipóteses científicas atuais quanto à origem do ente que em todo caso somos, teríamos então dois processos envoltos num movimento de supressão. O ente humano primeiramente passa por um processo de hominização, durante o qual adquire por força das circunstâncias ambientais e das disposições naturais a forma ou a constituição fisiológica propriamente humana; o marco referencial dessa fase é a transfiguração da postura, a adoção da postura ereta, o caminhar sobre os pés, trouxe duas conseqüências imediatas e decisivas, a saber: a) a liberação das mãos, e b) as condições de possibilidade do desenvolvimento de uma fala articulada.

A liberação das mãos nos permitiu a criação e o desenvolvimento de uma cultura técnica, que desde seu início até hoje tem como fim a expansão das habilidades físicas, mas que contribui inegavelmente ao desenvolvimento cerebral/mental, posto que toda criação técnica seja uma

³⁸ Hegel, G. W. F. – *Fenomenologia do Espírito*, pp. 36, 37.

ferramenta ou instrumento, uma alavanca ou um micro-processador de informações, abrem novas possibilidades e incitam à descoberta de usos que invocam outros tantos raciocínios ou construções mentais, daí que apenas numa exposição didaticamente se possa tratar separadamente a cultura técnica da dimensão simbólica constituída a partir da fala articulada, aliás, quem diz cultura diz implícita ou explicitamente símbolo, sentido, significado.

Originariamente não fomos dotados de um aparelho específico para a fala articulada, mas a postura ereta teria implicado na atrofia de uma glândula do aparelho respiratório capacitando-o para o uso da articulação de sons, surge então a fala articulada que junto com a liberação das mãos constitui a maior conquista da humanidade, ou melhor, aquilo que nos permite ser o que somos – animal simbólico, ente cultural, espírito.

Até aqui o processo de hominização – o momento do **em-si**, que traz em seu interior a contradição que impulsiona ao processo de humanização – o momento do **para-si**, e tem neste a sua verdade e suprassunção, de modo que a tendência da humanidade é consumir-se na espiritualidade pura ou elevada a tal grau evolutivo que as habilidades técnicas venham a se tornar inessenciais.

Na *Fenomenologia* Hegel inicia a viagem antropológica do espírito, na *Certeza Sensível*, figura na qual situa o momento inaugural do em-si no paradoxal começo do seu fim, uma vez que a *Certeza Sensível* assinala o ponto em que a certeza posta na simples sensibilidade experimenta em si a

necessidade de ir além de si mesma para alcançar a sua verdade na *Percepção*.

“Num primeiro momento, essa consciência que sente se entrega à sua plenitude imediata e se deleita com a indefinida riqueza de suas determinações. No entanto, a partir do instante em que busca definir-se, isto é, enunciar o que experimenta, em si, introduz-se a desigualdade. Ela se descobre como ‘eu’ puro e vazio que não encontra como único fundamento para seu ser além desse objeto – o ‘puro sentir imediato’ que experimenta. Está segura de si; sua verdade, no entanto, está fora dela mesma, no *isto*, no *aqui-agora* que lhe dá realidade. Mas que realidade? Pode-se considerar o isto como real? Se nos interrogamos sobre seu status, percebemos que ele próprio se desfaz. Dele resta apenas a universalidade abstrata – para todo *isto*, todo instante pode ser um *agora*, todo lugar um *aqui*. Somos pois remetidos ao sujeito da sensação: ao *eu*. Mas, por sua vez, este se revela ser apenas um universal abstrato, uma determinação sem verdade. A verdade da consciência sensível está, pois, em outra parte; a verdade da sensação que sinto se encontra na coisa que percebo.”³⁹

A percepção, por sua vez, ao experienciar as contradições ínsitas no ato de apreensão do seu objeto de conhecimento e querendo chegar à compreensão do verdadeiro do processo de constituição de seu saber e a verdade de seu objeto, descobre-se ultrapassando seus limites, suprassumindo a si mesma no *Entendimento*.

Com efeito, no *Entendimento* está o ponto de inflexão que conduzirá, em definitivo, esse ente que se apreende idêntico à sua Consciência a experimentar a certeza de ser toda a realidade, ou como já sabemos:

“Levanta-se, pois, essa cortina sobre o interior e dá-se o olhar do interior para dentro do interior; o olhar do homônimo não-diferente que a si mesmo se repele, e se põe como interior diferente; mas para o qual também se dá, imediatamente, a não-diferenciação dos dois – a consciência-de-si. Fica patente que por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver; a não ser que nós entremos lá dentro – tanto para ver como para que haja algo ali atrás que possa ser visto.”⁴⁰

³⁹ Châtelet, F. – *Hegel*, pp. 65, 66.

⁴⁰ Hegel, G. W. F. – *Fenomenologia do Espírito*, § 165, p. 132.

O sujeito humano se descobre assim, como sendo o doador de significado, o dativo de sentido às coisas, à realidade que em todo caso é a sua, retorna sobre si mesmo e se faz consciência que quer conhecer a si mesma, vem a ser consciência-de-si. Mas, nem tudo que está à mão, ao alcance do seu ser, é objeto passivo acolhedor de seus significados, e mais, não está só no mundo, ou ainda, o seu mundo como totalidade dinâmica de significados exige, como condição de sua existência a interação dos significados no universo simbólico que converte, numa metamorfose essencial, o *cogito* em *cogitamus* – surge o Outro.

Com efeito, já não se trata de um simples em-si, a consciência-de-si é para-si, mas somente será em-si e para-si em sua verdade quando se fizer reconhecer por uma outra consciência-de-si; desse modo a dialética do conhecer que é ser na busca constitutiva do seu si mesmo, irá se revelar como movida pela dialética do desejo, cujas metamorfoses em vias de sua realização conduzirá à dialética das relações Eu-Outro, desvelando a insuficiência do cogito e a necessidade de sua suprassunção no cogitamus.

2.2 – Consciência-de-si e identidade, o desejo nas relações constitutivas da subjetividade (a descoberta do outro ou a conversão do desejo) dialética do desejo.

Como compreender a identidade do que é evanescente na fluidez mesma do seu movimento de devir? Tomemos como ponto de partida a

seguinte assertiva de Hegel: “o verdadeiro é o sujeito: e como tal é somente o movimento dialético, esse caminhar que a si mesmo produz, que avança e que retorna a si.”⁴¹ Desde essa perspectiva do sujeito não se pode dizer que ele é uma Coisa, mas apenas um movimento. E se a isso assomarmos que na busca do saber de si mesmo a Consciência tomando a si mesma como objeto chega a concluir que: “o *Em-si* é a consciência, mas ela é igualmente aquilo *para o qual* é um Outro (o *Em-si*): é para a consciência que o *Em-si* do objeto e seu ser-para-um-Outro são o mesmo. O Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio.”⁴² Teremos que reformular a visão hodierna do Eu e de sua identidade.

Uma asserção hoje já de domínio público nos diz que *é mais fácil descobrir uma nova verdade do que encontrar os meios de realizá-la*, contudo, parece que no tocante à verdade sobre si mesmo o homem tem dificuldade não de realizá-la, mas primeiramente de aceitá-la. Desde há muito redefinimos nossa posição nos universo, já estão longe os tempos de Galileu em que a centralidade da Terra no Cosmos era objeto de debate e perseguição; no entanto, seguimos buscando, numa presunção absurda, continuar nos imaginando no centro do universo, no ápice da evolução.

O que está posto no texto hegeliano é que essa entidade que somos não é algo dado, ‘pronto e acabado’, uma ‘coisa interior’ que se supõe como algo determinado e que na melhor das possibilidades se desenvolve

⁴¹ Id., § 65, p. 65.

⁴² Ibid., §166, p. 135.

desdobrando-se por acréscimo como uma concha do mar, uma pedra que o tempo burila e a poeira aumenta. Gostamos de pensar que temos ‘personalidade’ estática, petrificada, imutável a tal ponto que uma simples mudança de atitude ou preferência já é tida como perda de personalidade, falta de caráter etc.

O *Espírito do Mundo*, como nos disse Hegel, ou o conjunto de valores e princípios hegemônicos em determinado momento, são tomados por nós como a verdade imutável, por força da identidade que comungamos com a cultura na qual estamos nascidos e formados, seus valores se confundem com o que somos, a tal ponto que lutamos por eles como se fosse por nós mesmos, esquecemos ou não nos damos conta de que são valores cultivados em nós, e nessa identidade ingênua os vemos não como valores nossos, mas como se constituíssem a nossa essência, o nosso ser. Nessa alienação, deixamos de apreender os valores como momentos necessários ao nosso crescimento e os tornamos absolutos como se esses valores e princípios fossem nossa verdade última, definitiva, imutável.

Daí o nosso apego às tentativas de petrificação, de imutabilidade, de estabilidade, aí provavelmente a sede da nossa resistência em admitir a fluidez do Eu, tentamos petrificá-lo em atributos inessenciais que caracterizamos como parte de nossa ‘personalidade’, de nosso caráter, jeito de ser etc. Mas, se o nosso Eu não é algo fixo que desde uma posição *nomênica* assiste a todas as nossas afecções, como pensar nossa identidade nessa fluidez?

Parece-nos que a chave encontra-se na assertiva de Hegel supra mencionada de que o Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma, pois enquanto é a relação é fluidez, na sucessão das figuras e simultaneidade dos momentos, enquanto é conteúdo é o que permanece, na totalidade das vivências que se supressumem e na dinâmica interna dos processos de assimilação do negativo como determinidade sua.

Com efeito, a questão é: como opera na dialética do desejo a dinâmica da consciência-de-si ou do Eu no processo constitutivo do seu si mesmo? Ou, ainda, como se retém na fluidez o fio condutor desse Eu que é movimento, teia de relações que se imbricam, e que se conhece como si mesmo? Aí entra em jogo a necessidade de transmutar o desejo em desejo do desejo ou a metamorfose em que o conhecer a si mesmo implica um reconhecer a si mesmo no Outro e, simultaneamente, ser reconhecido como si mesmo por um Outro, ou ainda, poderíamos dizer que a dialética do desejo e a dialética do reconhecimento são indissociáveis.

Por conseguinte, é necessário *re-efetuar* esse desenvolvimento ou ler o périplo fenomenológico da consciência-de-si como uma vivência, retomemos o texto:

“Para a consciência-de-si portanto, o ser-Outro é *como um ser*, ou como *momento diferente*; mas para ela é também a unidade de si mesma com essa diferença, como *segundo momento diferente*. Com aquele primeiro momento, a consciência-de-si é como *consciência* e para ela é mantida toda a extensão do mundo sensível; mas ao mesmo tempo, só como referida ao segundo momento, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Por isso, o mundo sensível é para ela um subsistir, mas que é apenas um fenômeno, ou diferença que não tem em si nenhum ser. Porém essa oposição, entre seu fenômeno e sua verdade, tem por sua essência somente a verdade, isto é, a

unidade da consciência-de-si consigo mesma. Essa unidade deve vir-a-ser essencial para ela, o que significa: a consciência-de-si é desejo, em geral.”⁴³

Aqui se confirma o desejo como categoria, ou seja, modo a partir do qual se manifesta a consciência-de-si em sua efetividade, no duplo sentido de constituir um estatuto gnosiológico de sua explicitação e apreensão conceitual e, também, um estatuto ontológico-existencial de sua consumação como ser-no-mundo, porquanto a fluidez própria do *Eu* revela sua identidade como ato constitutivo de si mesmo.

Importa, contudo, observar que assim como no momento da certeza sensível a consciência se viu impulsionada a ir além de si mesma para alcançar a sua verdade na percepção; agora, a consciência-de-si irá além de si mesma como desejo, em geral, para apreender a verdade de si mesma na superação do solipsismo, de modo a superar uma visão do *Eu* que o hipostasia e o põe como fundamento ou pressuposto, instaurar sua verdade numa visão que concebe o *Eu* como *ato, relação e conteúdo da relação mesma*, que nisso tem implicada a necessidade do abrir-se ao *Outro*, seja no simples conhecer de algo outro como si mesmo e mais essencialmente no reconhecer *Outro* como *Outro* de si mesmo, para ser movimento de plenitude de si mesmo como abertura para o *Outro* operando a conversão do *Eu* num *Nós*.

Com efeito, temos de percorrer esse périplo em seus momentos, pois não se pode ‘queimar’ etapas. No seguimento do texto hegeliano a consciência-de-si dá o primeiro passo:

⁴³ Hegel, G. W. F. – *Fenomenologia do Espírito*, §167, p. 136.

“A consciência tem de agora em diante, como consciência-de-si, um duplo objeto: um, o imediato, o objeto da certeza sensível e da percepção, o qual porém é marcado para ela com o sinal do negativo; o segundo objeto é justamente ela mesma, que é a essência verdadeira e que de início só está presente na oposição do primeiro objeto. A consciência-de-si se apresenta aqui como o movimento no qual essa oposição é suprasumida e onde a igualdade consigo mesma vem-a-ser para ela.”⁴⁴

Ora, nisso a consciência-de-si já se põe efetivamente como verdade, posto que, como sabemos *a verdade é o movimento dela mesma em si mesma*. Contudo, esse é um ponto difícil de ser apreendido pela consciência comum, que na sua ‘naturalidade’ em vez de empenhar-se em desvelar o seu si mesmo, toma por sua verdade a aparência de si mesma como manifesta para a certeza sensível e a percepção em lugar desse movimento do pensar que se constitui num imbricado de relações de relações, enquanto a consciência que se põe no caminho do saber efetivo tem aqui o ponto de inflexão a partir do qual penetra na dialética do devir de si mesma como espírito.

De início a consciência tinha o seu objeto como algo distinto dela, a manifestação que a ela se oferecia - na certeza sensível, na percepção e no jogo de forças do entendimento - parecia ter cada qual um subsistir por si; no entanto, a experiência vivenciada pela consciência revelou que a verdade dessas manifestações era ser-para-Outro ou sua verdade é ser fenômeno, porquanto, sua verdade não estava nela, mas na própria consciência.

“Agora, a consciência examina sua própria certeza: seu objeto coincide com sua verdade. Com efeito, sendo o objeto ‘aquilo que é para outro’, quando a consciência é objeto para si mesma, nesse caso coincidem ser-para-outro e ser-em-si. (...) O que nas figuras anteriores era o ‘objeto

⁴⁴ Id., pp. 136, 137.

verdadeiro' da sensação, percepção ou entendimento, agora não passa de momentos da consciência-de-si: abstrações, que para ela são o nada de evanescentes essências e não as realidades subsistentes que se 'afiguravam'. (...) Contudo, como consciência-de-si, a consciência é movimento de retorno, a partir do ser percebido e sentido, sobre si mesma. (...) Ora, este movimento é precisamente o movimento do desejo: portanto, a consciência-de-si é desejo, já que vai em busca do outro para poder ser e o destrói como outro, dissolvendo-o em sua própria identidade. O desejo é, pois, o movimento em que a consciência-de-si suprassume a oposição, ao produzir a identidade consigo mesma."⁴⁵

Do exposto podemos deduzir que o que Hegel chama desejo está muito longe do sentido hodierno que lhe dá a experiência comum, pois aqui a reflexão do Eu a partir do mundo sensível, ou se se prefere do ser-outro, é a essência mesma da consciência-de-si que, desse modo não é mais do que esse movimento ou esse retorno a si. Tal movimento que é a consciência-de-si tem como exigência a alteridade, o mundo da consciência que assim é conservado para a consciência-de-si.

Com efeito, esse mundo é conservado não como ser em si, como um objeto que apenas reflete a consciência, mas como objeto negativo, que deve ser negado a fim de que a consciência-de-si institua nesta negação do ser outro a sua própria unidade consigo mesma. Por isso a consciência-de-si é, como se disse, *desejo em geral*.

O *desejo* é o movimento da consciência que não respeita o ser, mas antes que o nega, ou seja, que dele se apodera de modo efetivo e o torna seu. O desejo supõe assim o caráter fenomênico do mundo, o que significa dizer que o mundo é apenas um meio para o si mesmo. Hegel, portanto, não mantém o Eu na tautologia vazia do Eu=Eu, mas apresenta a consciência-

⁴⁵ Meneses, P. – *Para Ler a Fenomenologia do Espírito*, p.56.

de-si imbricada num debate com o mundo. Assim, o fim do desejo não é o objeto sensível ou percebido ou mesmo apreendido pelo entendimento, mas , a unidade do Eu consigo mesmo . A consciência-de-si é desejo, mas o que ela deseja é ela mesma, seu próprio desejo, embora de início ainda não saiba disso. Em razão disso, como veremos mais adiante, somente poderá consumir a dialética do desejo ao encontrar outro desejo, ou melhor, outra consciência-de-si.

O desejo ao propiciar à Consciência-de-si essa unidade se constitui verdadeira e indubitavelmente como *categoria*, pois segundo o próprio Hegel: “Mas o que é coisa é a consciência-de-si; ela é assim a unidade do Eu e do ser, a *categoria*. Quando o objeto é determinado desse modo para a consciência, ela tem razão. A consciência, como também a consciência-de-si, é em si propriamente razão: mas só pode dizer que tem razão a propósito da consciência para a qual o objeto se determinou como categoria.”⁴⁶

A dialética do desejo, enquanto esse é a essência da consciência-de-si, pode ser compreendida em três momentos, a saber:

- a) O desejo conduz aos objetos do mundo, é o momento do consumir e do traduzir a realidade efetiva que não pode ser imediatamente consumida em saber e, assim, progredir do incorporar pelo consumo algo ao seu ser fisiológico para o consumir espiritual, no qual o objeto transfigurado em significado é tornado parte do seu si mesmo na forma do conhecimento;
- b) O desejo desvela um objeto que lhe é homólogo – a vida, um objeto que é reflexão em si mesmo, um algo centrado-em-si-mesmo, o meio no qual a

⁴⁶ Hegel, G. W. F. – *Fenomenologia do Espírito*, p.246.

consciência-de-si busca a si mesma e que constitui assim a sua primeira verdade, vindo a ser como seu outro é a vida. Aquilo a que a consciência-de-si encontra diante de si é a vida, que é necessariamente outro e o mesmo; desejar a vida outra coisa não é senão desejar ser si mesmo;

c) O desejo suprasse o desejo – desejar a vida conduz a desejar a si mesmo, desejar o desejo, o conhecer se transmuta em reconhecer e a consciência-de-si já não se satisfaz apenas em conhecer quer ser reconhecida em seu desejo, assim é o desejo que se busca a si mesmo no outro, o desejo do reconhecimento do Eu por outro Eu, o desejar o desejo do Outro.

O homem não tem, como os outros animais, o desejo único de perseverar em seu ser, de ser aí como uma coisa, um isso-aí, mas tem o desejo imperativo de fazer-se reconhecer como consciência-de-si, pondo-se acima da vida puramente animal, e esta determinação por ser reconhecido exige, por sua vez, o reconhecimento de outra consciência-de-si.

Na consciência-de-si a substância aparece pela primeira vez como sujeito, ou o que é o mesmo, com a consciência-de-si entramos no reino espiritual da verdade, no mundo que em sua totalidade, expresso no conceito de vida, se reflete na consciência-de-si; ora, em seu conceito mesmo a consciência-de-si é retorno a si mesma desde a alteridade. O outro, o mundo sensível, manifesta-se nela como outro, mas como outro que ela nega em sua alteridade independente para relacioná-lo consigo mesma.

Com efeito, o que constitui a consciência-de-si não é a contemplação do ser, mas sua ação movida pelo desejo, é o desejo do outro o que conduz

a consciência-de-si a se reconhecer a si mesma. O desejo é o movimento pelo qual a consciência-de-si se lança até o outro, não para eliminar o outro pura e simplesmente, mas para negá-lo em sua independência e convertê-lo em meio de sua própria afirmação. Essa a razão pela qual se deve entender que a consciência-de-si busca somente a si mesma, a ela não importa o objeto enquanto tal; assim, a consciência-de-si não pode jamais encontrar em algum objeto sensível a satisfação do seu desejo.

Por conseguinte, se o que a consciência-de-si busca no desejo não é o outro, mas a si mesma, somente poderá satisfazê-la um objeto no qual não apenas possa reconhecer-se, mas um no qual nessa relação possa também ser reconhecida; ou seja, é necessário que o objeto seja também desejo de si mesmo ou outra consciência-de-si. O desejo encontra, portanto, a sua consumação como desejo do desejo, enquanto a consciência-de-si consome a sua realização enquanto suprassume o desejo de conhecimento no desejo de reconhecimento.

Essa a razão pela qual podemos afirmar com Hyppolite que: “O desejo deve conduzir ao desejo e encontrar-se como tal no ser, deve encontrar-se e ser encontrado, aparecer como um outro e aparecer a um outro.”⁴⁷ E, ao mesmo tempo, essa é também a razão pela qual se pode compreender o desejo como constitutivo essencial dos momentos que Hegel distingue no conceito da consciência-de-si.

⁴⁷ Hyppolite, J. – *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l’Esprit de Hegel*, p.157.

III – O Entrelaçamento Categorical: desejo, vontade e paixão.

Nós, estudiosos do sistema hegeliano, aprendemos tão logo iniciamos nos caminhos do seu pensar que todo conceito, categoria, figura ou momento quando surge na imediatez de sua manifestação ainda carece de desenvolvimento ou desdobramento para alcançar a realidade efetiva, não a plenitude ou completude, pois isso dificilmente se atinge nesse sistema cuja fluidez dissolve toda petrificação e cujo fim se apresenta sempre como uma

meta que em sua metamorfose desloca-se indefinida e infinitamente num horizonte de tendências nunca esgotado.

Por conseguinte, cabe-nos discorrer sobre o entrelaçamento categorial a partir e no qual o desejo se implementa como realidade efetiva na existência humana, no mundo enquanto totalidade dinâmica de significações. Num crescendo desde a subjetividade abstrata do indivíduo que se conhece e se quer ainda que de modo solipsista, que em seguida descobre no saber de si mesmo que a verdade de seu desejar não se encontra no objeto do desejo, porque aí somente busca a si mesmo, mas sua satisfação está no ser reconhecido, momento do desejo que deseja outro desejo, que tem sua efetividade tanto como vontade ou desejo que se extrusa no ser social, quanto como motor e fio condutor da suprema tarefa humana ou seja: a realização da Idéia de Liberdade – a paixão que domina os destinos da história.

3.1 – Desejo e singularidade

Quem, dentre nós, não se sabe como singularidade? E quem também não se sabe constituído por uma teia de relações culturais de vozes que se fazem ouvir no mais íntimo de nós? O que mantém, então, a individualidade

singular ou a singularidade de cada indivíduo humano? Essas as questões que encontram no desejo como categoria uma resposta possível, a partir da qual podemos nos lançar à compreensão de quem somos nós.

O mundo germânico tem nos brindado com elaborações teóricas que em muito têm contribuído para a elucidação do fenômeno que em todo caso somos nós mesmos. Uma dessas contribuições é o conceito de “*Weltanschauung*, que traduzimos por visão-de-mundo, para expressar o conjunto constituído pelo somatório de nossas experiências vivenciadas mais os conhecimentos adquiridos (intelectualmente ou não) ao longo de nossa existência, que determina não só o modo de percepção e a compreensão que temos do mundo, mas, também, como nos situamos no todo de relações do qual somos parte e que enquanto, teia de significados fluentes e evanescentes denominamos – mundo.”⁴⁸

Eis o ponto, a nossa visão-de-mundo é propriamente o que nos constitui a cada um como indivíduo somente igual a si mesmo, vejamos qual a importância do desejo no jogo de forças configurado nas relações entrelaçadas da consciência que no retorno sobre si mesma se manifesta como consciência-de-si.

Segundo Kaufmann:

“A idéia básica da *Fenomenologia do Espírito* é que o filósofo não tem de limitar-se às teses que se tenham podido sustentar, senão que tem de penetrar detrás delas, até a realidade humana que refletem: não bastaria tomar em consideração as proposições, nem se quer o conteúdo da consciência, haveria que se perguntar em cada caso que tipo de espírito admitiria proposições, sustentaria tais teses e teria semelhante consciência.

⁴⁸ Moraes, A. de O. – *Razão e Conhecimento: Considerações sobre a Weltanschauung hegeliana*, In Revista Filosofia Política, série III, nº3. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 2002, p. 80.

Dito de outro modo: é preciso não meramente estudar cada perspectiva intelectual como uma possibilidade acadêmica, mas como uma realidade existencial.”⁴⁹

Com efeito, essa é a perspectiva a partir da qual entendemos a emergência do desejo como categoria filosófica, não como um exercício meramente acadêmico ou de um discurso para ornamentar o intelecto, mas como uma categoria que nos permite a apreensão conceitual da realidade existencial humana.

No indivíduo humano o conhecimento não é como nos outros animais distribuído igualitariamente, vemos nos outros animais que cada um traz em si, por herança genética, todo o conhecimento de que necessita para sobreviver no seio da espécie, nenhum chega a aprender ou desenvolver conhecimentos que lhe propiciem um status diferenciador frente aos outros da mesma espécie; contudo, esse conhecimento de que são portadores e que lhes permite já ‘nascer sabendo’ sobreviver, não lhes abre a porta para as diferenças significativas entre os de uma mesma espécie, ou seja, não saem da individualidade para a singularidade, possuem no seio da espécie apenas particularidades individuais, mas não ainda determinações subjetivas de uma singularidade desenvolvida.

Nós humanos, em termos de efetividade, somos mais pobres ao nascer do que qualquer outro animal e infinitamente mais ricos em termos de possibilidade. O nascimento para nós é marcado pelo paradoxo de nada ser e simultaneamente tudo poder-ser; como nos outros animais o conhecimento em nós define nossa essência, só que nos outros isso é um dado a priori e

⁴⁹ Kaufmann, W. – *Hegel*, p.128.

em nós uma construção que se realiza nas ações que empreendemos na existência. Por isso, *o verdadeiro ser do homem é, antes, seu ato.*⁵⁰

Com efeito, o salto qualitativo que nos permitiu alcançar a liberdade foi a construção do mundo, não estamos como os outros animais ‘acorrentados’ ao meio, supramos em nós as determinações da ‘natureza’, do meio e nos transmutamos para uma dimensão espiritual, passamos a habitar a teia de significados que edificamos e denominamos – mundo.

Conforme Hegel: “o mundo do indivíduo (humano) tem a dupla significação de ser mundo e situação em si e para si essentes, e de ser o mundo do indivíduo. (...) A individualidade é o que é seu mundo como um mundo seu: é ela o círculo do seu agir, em que se apresentou como efetividade.”⁵¹ Esse o domínio em que emerge a singularidade, o que faz de cada indivíduo humano único e irreplicável, somente igual a si mesmo.

Cada um de nós recebe uma cultura que é um mundo, nossa condição é a de estar jogado num mundo, imerso a tal ponto que nos sentimos como esse mundo, não nos damos conta, de imediato, de que somos algo outro, mas aos poucos começamos a descobrir que esse receber não é em nós pura passividade, mas sempre exercemos um agir no receber, por isso não existe propriamente o ‘mundo’, pois já o modo como apreendemos a cultura que consubstancia o ‘mundo’ é exclusivista, cada um apreende desde sua

⁵⁰ Hegel, G. W. F. – *Fenomenologia do Espírito*, § 322, p.231.

⁵¹ Id., §§ 307, 308, p.196.

situação e seu situar-se e assim, converte o ‘mundo’ em mundo seu, que traduz e manifesta os traços de sua singularidade.

O essencial é invisível aos olhos, está no agir como sua força motriz, o essencial é o desejo. Se o *indivíduo não pode saber o que ele é antes de se ter levado à efetividade através do agir*⁵², o desejo como o que move a ação, arrancando o indivíduo da inércia de um ser sem essência definida para a realização efetiva do seu si mesmo constitui o fundamento do interesse que o indivíduo encontra em algo e que desperta nele a necessidade de implementar as possibilidades que nele estão ínsitas como talento.

Por essa razão Hegel nos diz que: “O *talento*, do mesmo modo, não é outra coisa que a individualidade originária determinada que se considera como *meio interior*, ou como *passagem* do fim à efetividade. Mas o meio *efetivo*, a passagem real, são a unidade do talento e da natureza da Coisa, presente no interesse. No meio, o talento representa o lado do agir; o interesse, o do conteúdo; ambos são a individualidade mesma, enquanto interpenetração do ser e do agir.”⁵³ Significa dizer que aqui estamos no âmbito da realidade efetiva, por isso a filosofia ocupa-se daquilo que é, do indivíduo humano na busca do seu si mesmo no jogo das determinações existenciais.

Como já enfatizamos o desejo mais profundo ou o desejo que é princípio e, simultaneamente, fim último é o desejo de ser si mesmo, mas

⁵² Id., § 401, p.280.

⁵³ Id., Loc. Cit.

esse não se implementa abstratamente, mas somente se efetiva em suas manifestações particulares que se expressam na totalidade constituída pelo talento e o interesse; nossa singularidade aí vem à existência.

Com efeito, a obra a qual todos e cada indivíduo humano é compelido a realizar é a sua própria essência, esta nem se realiza em um único ato, nem é um todo abstrato que se vislumbra, mas é realização cotidiana que se implementa em cada ato ao qual o interesse particular conduz a consciência-de-si; na verdade, em cada coisa que realiza com seu agir o que *interessa na Coisa é seu agir e atarefar-se; (...) Quando demonstra interesse pela obra, é a si mesma que nela se deleita.*⁵⁴

Somente o pensamento mágico, que caracteriza a consciência-de-si ingênua ou alienada de si mesma, é que imagina que sua essência virá depois da existência, como milagre ela virá a ser aquilo em que se compraz em fantasiar sendo; porque a consciência-de-si que se sabe está certa de que o menor gesto que manifesta em seu ato é já a verdade do seu si mesmo; portanto, no ato que realiza o desejo a consciência-de-si se relaciona consigo mesma como singular.

Contudo, em seu fazer a si mesma no agir que efetiva a Coisa, ela sabe que o solipsismo foi superado, que sua singularidade não é sinônimo da solidão existencial, pois a “Coisa mesma é uma essência cujo ser é o agir do indivíduo *singular* e de todos os indivíduos e cujo agir é imediatamente *para outros*, ou uma *Coisa*; e que só é Coisa como *agir de todos e de cada*

⁵⁴ Id., § 417, pp 290, 291.

um. É a essência que é a essência de todas as essências: a essência espiritual.”⁵⁵

Deste modo, a compreensão de que somente pode dar efetividade ao seu Si no seio de uma totalidade que a transcende, na qual reconhece a si mesma nas outras consciências-de-si, as outras consciências-de-si em si mesma e é reconhecida por elas constitui a verdade da condição humana; ou dito de outro modo:

“A consciência-de-si é só real em si segundo esta universalidade essencial enquanto conhece o seu reflexo no outro (sei que os outros me conhecem como a si mesmos) e, como pura universalidade espiritual, pertencente à família, à pátria, etc., conhece-se como um Si mesmo essencial.”⁵⁶

A partir deste ponto se faz mister passar ao desdobramento da efetividade do desejo como vontade, numa tentativa de apreensão da consciência-de-si na sua determinidade como eu no emaranhado da teia de relações que constitui o seu ser social e torna efetiva no mundo a Liberdade.

3.2 – A vontade como expressão da determinação do eu social

O desenvolvimento da liberdade não é a livre direção nem das forças instintivas nem dos impulsos da natureza, mas a efetividade da razão na

⁵⁵ Id., § 418, p. 292.

⁵⁶ Hegel, G. W. F. – *Propedêutica Filosófica*, § 39, p. 149.

existência humana, seja nas produções do espírito subjetivo, bem como nas relações das consciências-de-si, que se manifestam como *conceito vivo no sujeito*, num Eu que se eleva no conjunto das determinações que o dignificam enquanto pessoa, de modo que a vontade nos é dada a todos na experiência que temos de nós mesmos, e se configura como uma etapa do desenvolvimento da consciência-de-si.

A vontade, do mesmo modo como ocorre com as figuras da consciência na Fenomenologia do Espírito, não é idêntica imediatamente com seu conceito, a liberdade; terá de elevar-se ou alcançar essa identidade através de muitas mediações. No decorrer de tal desenvolvimento as existências imediatas, trabalhadas pelo conceito, passam por uma série de formas que vão sendo gradativamente integradas a exterioridade fenomênica e ao elemento espiritual ativo que constitui seu conteúdo.

Por conseguinte, segundo Hegel:

“A vontade livre é:

A - Primeiro, ela mesma, imediata, e portanto, enquanto vontade singular, é a pessoa. O ser-aí que esta dá à sua liberdade é a propriedade. O direito como tal é o direito formal, abstrato;

B - Refletida sobre si mesma, de modo que tem seu ser-aí no interior de si, e por isso está determinada ao mesmo tempo como [vontade] particular - [é] o direito da vontade subjetiva, a moralidade;

C - A vontade substancial enquanto efetividade, conforme ao seu conceito, no sujeito e totalidade da necessidade - [é] a eticidade, na família, na sociedade civil e no Estado.”⁵⁷

Nos *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel havia assinalado que: “A pessoa, para existir como Idéia, deve dar um domínio exterior à sua liberdade. Porque nesta primeira determinação, ainda inteiramente abstrata, a pessoa é a vontade infinita em si e para si; o que pode constituir o

⁵⁷ Hegel, G. W. F. – *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, pp. 282, 283.

domínio de sua liberdade é algo distinto dela, e determina-se como o que é imediatamente diferente e separável de si.”⁵⁸ Este algo separável é a propriedade, onde a pessoa encontra a esfera externa de sua liberdade e na qual se faz valer sobre as coisas. Na verdade, *não é a necessidade que é a origem da propriedade, é a afirmação da individualidade, o ato da vontade constitutivo da pessoa.*⁵⁹

Do conceito de pessoa deriva, na verdade, o âmbito peculiar do direito, como pessoa o homem tem direito a propriedade, a qual constitui para a pessoa a esfera externa de sua liberdade; em razão disso se pode afirmar que *a pessoa tem por fim substancial o direito de por a sua vontade em toda coisa, a qual por isso é minha; daí o absoluto direito de apropriação do homem sobre todas as coisas*⁶⁰; contudo, o direito não diz respeito ao homem em sua individualidade concreta, mas de uma maneira formal e geral, em razão disso deve ser complementado pela moralidade, pois na moralidade o indivíduo intervém com sua decisão e consciência-de-si.

Com efeito, se permanecêssemos no âmbito da moralidade no qual impera a consciência-de-si e suas motivações, não haveria condições de fazer valer o direito, por isso o momento seguinte corresponde à passagem da moralidade para a eticidade.

⁵⁸ Hegel, G. W. F. - *Princípios da Filosofia do Direito*, § 41, p. 72.

⁵⁹ Weil, E. - *Hegel et L'État*, p. 37.

⁶⁰ Hegel, G. W. F. - *Principes de la Philosophie du Droit ou Droit Naturel et Science de l'État en Abrégé*, § 44, p. 102.

Se no âmbito da família o indivíduo assimila uma moralidade que lhe permite o exercício de uma conduta moral nas suas relações particulares, que correspondem ao contorno imediato de sua existência; na sociedade civil a exigência se faz por uma eticidade que repousa no *ethos*⁶¹ e por isso a ação da vontade se constitui nas estruturas, nos hábitos e nos costumes de uma determinada sociedade.

A eticidade tem seu fundamento e efetividade no *ethos*, e mais precisamente no hábito ético de uma determinada comunidade humana, esta, então, se constitui como a unidade da vontade universal e da vontade individual, ou seja, do direito e do dever somente atinente a uma comunidade humana específica; por isso a eticidade engloba em si os três

⁶¹ Cf. Lima Vaz, H. C. – *Escritos de Filosofia II*, pp. 12 e ss. Sobre o *ethos* é fundamental considerar: O termo *ethos* é uma transliteração dos dois vocábulos gregos *ethos* (com *eta* [η] inicial) e *ethos* (com *épsilon* [ε] inicial).

A primeira acepção de *ethos* (com *eta* [η] inicial) designa a morada do homem (e do animal em geral). O *ethos* é a casa do homem. O homem habita sobre a terra acolhendo-se ao recesso seguro do *ethos*. Este sentido de um lugar de estada permanente e habitual, de um abrigo protetor, constitui a raiz semântica que dá origem à significação do *ethos* como costume, esquema praxeológico durável, estilo de vida e ação. A metáfora da morada e do abrigo indica justamente que, a partir do *ethos*, o espaço do mundo torna-se habitável para o homem.

A segunda acepção de *ethos* (com *épsilon* [ε] inicial) diz respeito ao comportamento que resulta de um constante repetir-se dos mesmos atos. É, portanto, o que ocorre freqüentemente ou quase sempre, mas não sempre e nem em virtude de uma necessidade natural. Daí a oposição entre *éthei* e *physei*, o habitual e o natural.

Mas, se o *ethos* (com *épsilon* [ε] inicial) designa o processo genético do hábito ou da disposição habitual para agir de uma certa maneira, o termo dessa gênese do *ethos* – sua forma acabada e o seu fruto – é designado pelo termo *hexis*, que significa o hábito como posse estável, como princípio próximo de uma ação posta sob o senhorio do agente e que exprime a sua *autárkeia*, o seu domínio de si mesmo, o seu bem.

O *ethos*, portanto, se desdobra como espaço de realização do homem, ou ainda como lugar privilegiado de inscrição da sua práxis.

momentos – a família, a sociedade civil e o Estado, através dos quais adquire conteúdo e efetividade.

Poderíamos dizer que o elemento invisível que mantém a unidade da família, e faz dela momento de realização do espírito, é o sentimento posto no reconhecimento imediato dos indivíduos entre si. Na família cada indivíduo se encontra como membro, o que limita a independência de sua vontade subjetiva ao âmbito dos ‘ditos e interditos’ da família, significa dizer que o indivíduo só conquista sua autonomia na atomização da família em diversas famílias que se comportam como pessoas concretas no interior da sociedade civil.

Por conseguinte, “a pessoa concreta, que é para si mesmo um fim particular, como totalidade de carências e como mescla de necessidade natural e de vontade arbitrária, constitui o primeiro fundamento da sociedade civil. Mas a pessoa particular está, por essência, em relação com outra análoga individualidade, de tal modo que cada uma se afirma e se satisfaz por meio da outra, e é ao mesmo tempo obrigada a passar pela forma da universalidade, que é o outro princípio.”⁶²

Nesse sentido, a sociedade civil é constituída por um sistema de dependências recíprocas, no qual cada um busca satisfazer suas necessidades e, paradoxalmente, ao buscar atender a sua vontade singular, na verdade, o que faz é contribuir para assegurar a satisfação e o interesse de todos. Contudo, para se obter essa satisfação universal, segundo Hegel, é requerida a existência da divisão do trabalho, da administração da justiça e das corporações. Por constituir um *sistema de carências* a sociedade civil é lugar do conflito de interesses, de uma espécie de guerra de todos contra

⁶² Hegel, G. W. F. - *Princípios da Filosofia do Direito*, § 182, p. 169.

todos, como no “estado de natureza” de Hobbes, do jogo de forças contrapostas que necessitam encontrar numa unidade superior o princípio posto como substância ética.

Com efeito, o que emerge dessas contradições internas da sociedade civil é a necessidade do Estado que, segundo entendemos, tem a sua manifestação efetiva numa Constituição, numa instância normativa na qual a pessoa concreta possa reconhecer a si mesma e que seja expressão da razão em sua efetividade.

Por essa razão, Hegel afirma: “O Estado é a substância ética consciente-de-si, a união dos princípios da família e da sociedade civil; a mesma unidade que na família está como sentimento do amor é sua essência; mas que, ao mesmo tempo, mediante o segundo princípio, do querer que-sabe e por si mesmo atua, recebe a forma de universalidade [que é] sabida; esta, como suas determinações que se desenvolvem no saber, tem, para o conteúdo e fim absoluto, a subjetividade que-sabe, isto é, quer para si mesma esse racional.”⁶³

O Estado é assim, a condição indispensável para a realização do fim a que o indivíduo se destina, isto é, a satisfação do seu desejo de ser si mesmo e nisso a realização efetiva da idéia de liberdade, por isso mesmo a Constituição do Estado, enquanto sua configuração objetiva, deve ser posta pelo indivíduo como valor supremo, pois ela é a elevação do *ethos* no qual ele vive à substancialidade ética; O Estado é, assim, a possibilidade concreta que o espírito encontra para fazer-se realidade efetiva no mundo humano.

Por conseguinte, o “Estado é 1) primeiro, sua configuração interior enquanto desenvolvimento que se refere a si mesmo: o *Direito político interno, ou a Constituição*; 2) é [um] indivíduo particular, e assim em relação com outros indivíduos particulares, o *direito político externo*; 3)

⁶³ Hegel, G. W. F. - *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. III, p. 306.

mas esses espíritos particulares são apenas momentos no desenvolvimento da idéia universal do espírito em sua efetividade [é] a *história mundial*.”⁶⁴

Na sua *Introdução às Lições de Filosofia da História Universal* Hegel assinala que *o melhor Estado é aquele em que reina a maior liberdade*,⁶⁵ essa maior liberdade é assegurada no grau de correspondência efetiva entre o *ethos*, que expressa o espírito do povo, e a Constituição, que expressa a realidade interna do Estado; quando isso não ocorre temos o Estado autoritário ou sem legitimidade.

Além do mais o Estado, enquanto personalidade concreta, deve relacionar-se com outros e nessa relação pautar-se pelo reconhecimento recíproco do direito do outro à sua particularidade.

E se o Estado é, enquanto se expressa nos seus momentos particulares, o desenvolvimento da idéia universal do espírito em seu vir-a-ser realidade efetiva, sendo essa a história universal, então retomando ainda a *Introdução*, a pouco citada, encontramos nela a afirmação hegeliana que nos conduz ao mais elevado grau de efetividade do desejo:

“Dizemos, pois, que nada se produziu sem o interesse daqueles cuja atividade a isso cooperou. E se chamamos paixão ao interesse no qual a individualidade inteira se entrega - com esquecimento de todos os demais múltiplos interesses que tenha e possa ter - e se fixa no objeto com todas as forças de sua vontade, e concentra neste fim todos os seus anelos e energias, devemos dizer que **nada de grande se realizou no mundo sem paixão**.”⁶⁶

⁶⁴ Hegel, G. W. F. - *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. III, p. 306.

⁶⁵ Hegel, G. W. F. - *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 122.

⁶⁶ Id., p. 83, grifo nosso.

3.3 – A paixão e a astúcia da razão⁶⁷

“Segundo Hegel, história e razão interpretam-se uma através da outra. O absoluto, sem as formas que assume necessariamente na história, seria ‘a solidão sem vida’, e a história é aquilo com que temos de nos reconciliar. A liberdade é precisamente essa reconciliação. A liberdade hegeliana transcende o indivíduo e a sua vida privada; é uma reconciliação do homem com o seu destino, e este destino encontra na história a sua expressão.”⁶⁸

Essa, em princípio a razão pela qual o desejo somente alcança a sua plenitude quando compreendido à luz da sua presença na história. Essa presença se manifesta no ‘*homem histórico*’ e nele assume no embate com as forças do espírito do mundo sua efetividade como Paixão; na dialética do curso da história a paixão e a astúcia da razão movem o fio condutor do processo de realização da *idéia de liberdade*.

Relembremos: “*Podemos dizer que nada de grande se realizou no mundo sem paixão*”.⁶⁹

De início trataremos da *Paixão*, sendo este um termo central para compreensão do sujeito hegeliano, como podemos notar na frase citada acima.

Desde uma perspectiva puramente epistemológica, já na *Fenomenologia do Espírito*, discorrendo sobre a ciência e o saber científico, Hegel havia escrito que: “O belo, o sagrado, a religião, o amor são a isca requerida para despertar o prazer de mordiscar. Não é o conceito, mas o

⁶⁷ Este subcapítulo corresponde originariamente a um artigo publicado pela autora na Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, da Sociedade Hegel Brasileira, Ano I, nº01, dezembro/2004, aqui apresentado com modificações.

⁶⁸ Hyppolite, J. – *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, p. 109.

⁶⁹ Hegel, G. W. F. – *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 83.

êxtase, não é a necessidade fria e metódica da Coisa que deve constituir a força que sustém e transmite a riqueza da substância, mas sim o entusiasmo abrasador.”⁷⁰

Com efeito, já temos aqui a desmistificação de um Hegel adepto de um determinismo materialista ou religioso estreito, que apenas enxerga na História uma ‘mão invisível’ da Providência conduzindo a humanidade a um fim pré-concebido, delineado numa suposta teoria da salvação ou do advento do paraíso na Terra, pois como citamos não são, portanto, *o belo, o amor, o sagrado e a religião* a substância mesma que move o conhecer e a realidade humana, antes é o *entusiasmo abrasador, o êxtase* ou se se prefere *a paixão*.

Retomemos o parágrafo citado das Lições de Filosofia da História, agora na sua inteireza:

“Dizemos, pois que nada se produziu sem o interesse daqueles cuja atividade tem cooperado. E se chamamos paixão ao interesse no qual a individualidade inteira se entrega – com o esquecimento de todos os demais interesses múltiplos que tenha e possa ter – e se fixa no objeto com todas as forças de sua vontade, e concentra neste fim todos os seus desejos e energias, devemos dizer que nada de grande se tem realizado no mundo sem paixão. A paixão é o lado subjetivo e, portanto, formal, da energia da vontade e da atividade – cujo conteúdo ou fim fica ainda indeterminado -; do mesmo modo que na própria convicção, na própria evidência e certeza. O que importa então é o conteúdo que tenha minha convicção, e igualmente o fim que persiga a paixão, e se um ou outro é de natureza verdadeira. Porém, o inverso, se o é, então, para que entre na existência, para que seja real, é necessário o fator da vontade subjetiva, que compreende tudo isto: a necessidade, o impulso, a paixão, igualmente a própria evidência, a opinião e a convicção.”⁷¹

Como podemos compreender, Hegel denomina de paixão ao interesse subjetivo, particular de cada indivíduo e nos diz que nada pode realizar-se

⁷⁰ Hegel, G. W. F. – *Fenomenologia do Espírito*, §7, p. 29.

⁷¹ Hegel, G. W. F. – *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, pp.83, 84.

sem a cooperação desta. A paixão, portanto, é o elemento central com o qual o indivíduo se fixa num determinado objeto. Nada acontece sem a energia expressa pela paixão, é ela que conduz o homem no desejo do que lhe falta e, portanto, ela é subjetividade pura.

De forma que podemos considerar que, ao contrário do que afirmam alguns, a teoria hegeliana põe grande ênfase na questão da liberdade humana, sendo nesta, ou em outras palavras, na subjetividade da vontade do sujeito que nascem as paixões. Paixão daquilo que lhe falta. Paixão que lhe é inteiramente livre para conduzi-lo a determinado objetivo.

Esse homem que é livre é o homem que busca ao longo da história apenas realizar a idéia de liberdade e nisso não está implícita qualquer afirmação de um avanço constantemente progressivo no sentido de uma ascensão linear do homem no desenvolvimento de suas potencialidades.

Por conseguinte, na história ou, melhor, ao longo desta sempre estará presente a força do negativo, como aquilo que falta, e que se por um lado impulsiona o homem no sentido da sua realização, por outro, o conduz a árduos trabalhos e momentos de total perda de rumo, momentos esses que para alguns significaram a falta de razão na história, mas que para Hegel nada mais é que a força desse negativo que se presentifica para provocar toda a inquietação que acarretará a mudança.

Seria correto então, afirmar que há um fio condutor da história, que como citamos anteriormente seria a realização da idéia de liberdade, mas não um fim determinado. Tal fio condutor apenas nos mostra que há uma razão na história, que os acontecimentos não se dão ao acaso, mas antes são

guiados pelo desejo de realização da liberdade, que por sua vez é um desejo infinito, de tal sorte que não há um momento da história que nos traga a liberdade como acabada, no sentido de plenamente realizada.

Como fio condutor ela é tão fugidia quanto o é a própria vida humana, em outras palavras, ela jamais será plenamente realizada, porque sua realização hoje implica necessariamente um novo horizonte que se estende e se abre em novas possibilidades, novas faltas e novos desejos.

Sendo assim, nada mais longe de Hegel do que a afirmação que lhe atribuem de que a história teria terminado em Berlim, no reinado de Frederico II, como afirmou Fukuyama, em seu livro *“O Fim da História e o Último Homem”*.

Seria ingenuidade ou pura manipulação do texto de Hegel qualquer interpretação que não se limite apenas a considerar que ali o filósofo falava do fim daquele momento histórico, ao qual obviamente se sucederiam infinitamente outros.

Como considerou Jacques D’Hondt: “Se, como convém fazer, se entende por história a sucessão progressiva dos acontecimentos humanos passados, é indubitável que na época de Hegel esta caravana se detinha na Europa: ali se manifestavam a atividade econômica mais desenvolvida, a vida cultural mais intensa, a ciência mais evoluída, a organização política e social mais moderna.”⁷²

De forma que, a visão da história para Hegel era retrospectiva, tudo o mais que se quisesse dizer seria como uma tentativa de predizer o futuro, o

⁷² D’Hondt, J, - *Hegel, filósofo de la historia viviente*, p. 109.

que na concepção hegeliana é insustentável. Nas palavras do próprio Hegel: *Na história nos ocupamos do passado.*⁷³ Na realidade, Hegel, “não considerava a sua filosofia da história mais que uma re-interiorização filosófica do passado humano; e este se encerra necessariamente no presente.”⁷⁴

Compreendendo a história como um conjunto de acontecimentos que se supracumem, com uma coerência racional, poderíamos nos questionar: de que forma então, tal razão lança mão das paixões subjetivas para realizar suas necessidades ou se se prefere, para realizar a idéia de liberdade ao longo da história?

Como tínhamos afirmado a realização da idéia de liberdade, é o fim último do Espírito Absoluto, mas tal só pode ser efetivado pelo ato humano, de tal sorte que o homem está destinado a realizar o Absoluto, no qual esse mesmo homem foi forjado, mas que por outro lado, o Espírito Absoluto não pode realizar-se sem a subjetividade humana, que o realiza na medida em que age, em que produz ou atua. Essa trama implica necessariamente que as paixões particulares acabem sendo convertidas em necessidades do Espírito, a essa figura Hegel denominou “Astúcia da Razão”, que nada mais seria do que o momento no qual a história se apropria de um ato particular convertendo-o num momento de todos.

Para que tal se realize, é bom que notemos bem, que o sujeito que realiza esse ato – sujeito denominado por Hegel de homem histórico – ao

⁷³ Hegel, G. W. F. – *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 583.

⁷⁴ D'Hondt, J. – Op. cit. p. 108.

buscar efetivar suas paixões consegue ao mesmo tempo, encarnar o desejo do povo, que vê nele, no homem histórico, a concretização de suas próprias paixões.

Entretanto, o próprio Hegel admite que o homem histórico sempre tem um fim trágico e aqui cabe que tentemos compreender uma outra figura central e constantemente mal interpretada na obra hegeliana, o chamado Espírito.

Para Hegel, como enfatizamos anteriormente, o homem só é na medida em que é espírito, o verdadeiro nascimento seria no momento posterior ao nascimento biológico, seria o momento no qual o homem torna-se Espírito. Este termo é muitas vezes considerado como a cultura, outras vezes, como nada se processa fora dele, pode ser considerado como o próprio Deus, o que acaba por gerar uma série de interpretações mirabolantes da teoria hegeliana.

De fato, enquanto Espírito que tudo engloba, do qual nada escapa, tal concepção pode ser considerada com toda a onipotência e onisciência que só atribuímos ao ser supremo chamado Deus, mas fica claro que o Espírito Absoluto, chamemo-Lo de Deus ou de Cultura, é o ponto chave da teoria hegeliana, que, ao contrário das teorias vigentes até aquela época, torna bastante tênue a linha que separa o homem do Absoluto; pois que o ápice do sujeito hegeliano corresponde ao ponto em que ele mesmo se torna Espírito que se sabe enquanto Espírito, o que conduz o sujeito finito fatalmente à busca de conhecer o Espírito na sua infinitude, condição *sine qua non* para tornar-se verdadeiramente sujeito, ou melhor, si mesmo.

As várias diferenciações atribuídas ao Espírito seriam apenas as faces com as quais o sujeito se relaciona com o Espírito. Num dado momento, seriam, pois, manifestações do Espírito Absoluto. Sendo o *espírito do mundo* o conjunto dos valores culturais vigentes num dado momento. Enquanto o *espírito do tempo* corresponderia ao conhecimento científico, que sempre está à frente do espírito do mundo.

É justamente do descompasso entre o espírito do mundo e o espírito do tempo é que se determina o impulso para a mudança, mas também é o que provoca as crises, e como mencionamos anteriormente é o que causa o fim trágico ao homem histórico, pois esse quando implementa a mudança acaba por ferir ao espírito do mundo, que resistente ao novo, vinga-se dele.

Com efeito, de modo resumido, diríamos que muitos mal entendidos quanto à filosofia da história de Hegel decorrem de querer interpretá-lo desde uma perspectiva da teodicéia tradicional, baseada na idéia de um Deus que governa o curso do mundo como um tirano absoluto e os homens se encontrariam como súditos cuja liberdade consistiria, quando muito, na obediência à vontade divina.

Na verdade, desde a perspectiva hegeliana o *Absoluto é essa essência bondosa que se entrega ao homem, nele se dilacera e cobra dele a sua efetividade*⁷⁵; significa dizer que cabe ao homem, enquanto espírito finito, tornar realidade efetiva a manifestação do Absoluto na História.

Por conseguinte, cremos poder afirmar que se a História da humanidade é, segundo Hegel, a *realização da Idéia de Liberdade*, sendo a

⁷⁵ Cf. se pode depreender da leitura do §439, da *Fenomenologia do Espírito*, p.305.

liberdade a mais alta determinação do conceito ou a determinação essencial do Espírito, ela é, sem dúvida, o que há de maior a ser realizado; por isso, seu desenvolvimento é, também, o movimento impulsionado pelas grandes paixões de que foi capaz a humanidade. De modo que na compreensão hegeliana da História Universal, segundo entendemos, não se pode imaginar uma linha evolutiva contínua, mas uma espiral ascendente marcada pela força do negativo e puxada pelas erupções das paixões.

Como nos diz Hyppolite, em feliz passagem de sua *Introdução à Filosofia da História de Hegel*:

“Nada de grande se faz sem paixão, ou seja, nenhuma ação, nenhuma realização individual se adequa ao universal e ao infinito, há sempre nela, por mais ampla que seja, uma finitude de que decorre a paixão.”⁷⁶

Com efeito, enquanto a liberdade é a mais alta determinação do Espírito Absoluto, é igualmente aquela a que o espírito finito tem como seu fim e substância de seu agir, o signo de sua incompletude, a raiz de sua inquietação, o fundamento da consciência-de-si enquanto essa somente se afirma e se faz reconhecer quando põe em risco sua vida para realizar sua liberdade, a verdade de si mesma ou a busca **apaixonada** por ser si mesma.

Com efeito, é preciso lembrar que a paixão que move a história, esse desejo ardente, somente pode ser compreendido como a culminação do desejo com o qual a consciência-de-si primeiramente se descobre e se identifica, mas aqui já se efetivou o jogo de mediações do processo de suprassunção; não obstante, a paixão segue sendo o desejo de uma consciência-de-si.

⁷⁶ Hyppolite, J. – *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, p. 45.

Assim como, *o amor é o que precede qualquer reflexão e o que faz a unidade da vida*⁷⁷, o desejo é o que precede toda ação e o que faz a consciência-de-si na unicidade existencial de sua singularidade realizar a liberdade substancial, na busca inquieta e infinita de ser si mesma.

⁷⁷ Id., p. 49.

CONCLUSÃO

“A maior porção de minha vida individual consiste em encontrar frente a mim outras vidas individuais que tangenciam, ferem ou traspassam por diferentes pontos a minha”.

*Ortega y Gasset**

No pensamento de Hegel nenhuma necessidade é dada *a priori*, algo só se revela como necessário *a posteriori*, por isso é tão importante a **rememoração**, somente a visão retrospectiva nos dá a justa medida do que

* Ortega Y Gasset, J. – In *Prólogo* à edição espanhola das *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, p.30.

no caminho era realmente uma necessidade. Afirmar algo como necessário antes de apresentar o desenvolvimento é admitir pressupostos indemonstráveis, enquanto afirmar a necessidade de algo após o olhar que acompanha os desdobramentos é confirmar a trajetória na mera consecução de seu fim, é unir o fim ao começo na linha que delinea o círculo.

A questão da subjetividade somente se põe como problema paradoxalmente na inter-subjetividade, no relacionar-se consigo mesmo de modo solipsista ou no deserto habitat de um eremita seria algo como a superfície de um lago nunca tocada pelo vento, no entanto, tal calmaria seria enquanto ausência de movimento, também carência de vida; mas sabemos que isso seria uma ilusão, pois ninguém consegue fazer-se a si mesmo sem a agitação dos ventos que são as vozes a perpassar perenemente nossa subjetividade.

Também já vai longe o tempo em que a metáfora da ilha servia para representar a idéia de pessoa, ninguém é uma ilha já é lugar comum; estamos mais próximos da imagem cantada por *Yoko Ono* em sua velha canção *somos todos água nesse vasto oceano*. Essa compreensão de nós mesmos como fluidez que interage num todo interconectado de relações abre uma nova perspectiva de apreensão de quem somos nós e, simultaneamente, investe o desejo com o estatuto filosófico de categoria que como tal une o *Eu* e o *Ser*, abrindo e estendendo o *Eu* em direção ao *Outro*.

Agora, perante o olhar retrospectivo se manifesta mesmo necessária a presença de Descartes na Filosofia, sua reflexão impregnada de lógica e

consistência, dialoga com seus antecessores e seu contemporâneos, para com sutileza instaurar o novo, uma acepção originária do homem que iria revolucionar a maneira como nos vemos. Com Descartes a Filosofia concebe a idéia do Eu que é pensamento, mais que isso, a idéia de um Eu cuja verdade é ser no *ato de sua enunciação ou concepção no espírito*.

Com efeito, por mais que essa acepção cartesiana do Eu nos pareça simples ela ainda hoje encontra tão forte resistência entre nós, que somente a muito custo podemos admitir essa asserção como verdadeira, na verdade, é muito mais fácil aderir a Kant e apostar num Eu que mais parece um espectador interativo que apenas sente as afecções do corpo.

Por conseguinte, tivemos que nos demorar em Descartes, pois assim como o Espírito se demora em cada uma de suas etapas, no amadurecimento que exige a permanência junto do negativo para efetivar o seu suprasumir, nosso texto também teve que se alongar nas passagens atinentes às questões advindas do pensamento cartesiano, como uma preparação que agora se revela necessária ao entendimento das formulações hegelianas.

De Kant o que queríamos era compreender a sua concepção de pessoa, tão cara a todos os contemporâneos, que mesmo os que jamais leram o filósofo de Königsberg, não abdicam de serem tratados como pessoa e recusam toda e qualquer tentativa de redução a simples coisa ou instrumento, que serve unicamente de meio para fins estranhos.

Não obstante, que não nos estranhem a opção pela retomada da subjetividade em Descartes e em Kant, e a não apropriação das formulações acerca do desejo, nos moldes de uma gênese do desejo na filosofia, pois

isso se deve à nossa perspectiva, segundo a qual, o desejo embora apareça em vários de seus sinônimos desde a antiga Grécia no pensamento filosófico, não constitui neles uma categoria, mas quando muito *modos do ser*, daí a necessidade de centrar nossa reflexão no sujeito moderno que constitui o lócus privilegiado no qual emerge o desejo como categoria e isso, segundo entendemos, somente se dá no pensar hegeliano.

Destarte, nosso propósito era alcançar a reflexão hegeliana sobre a subjetividade e nela operar um corte epistemológico que nos permitisse tomar como fio condutor a demonstração da emergência do **desejo** como *categoria filosófica*, na riqueza e profundidade de um pensamento que ainda desafia a todos, passados quase duzentos anos de sua aparição majestosa na *Fenomenologia do Espírito*.

O pensar hegeliano opera por suprassunção, por isso mesmo o emergir do desejo requer que se lhe acompanhe o desdobramento no conceito que especula a sua realidade efetiva. Daí decorre a dialética do desejo, na qual ele se implementa, se desenvolve e suprassume a si mesmo, enquanto se expande e se aprofunda na construção que a consciência-de-si faz de si mesma.

Partindo de um singelo desejo de possuir e subsumir o objeto desejado, passando pelo jogo das mediações que converte esse desejo de ter em desejo de conhecer e nesse conhecer desvelando que o objeto último do seu desejo é somente seu próprio Si, a consciência-de-si irá transfigurar esse desejo de conhecer e ser conhecida no desejo de reconhecer e ser reconhecida na dialética da alteridade.

Contudo, a consciência-de-si que é a manifestação da identidade do Eu, da nossa subjetividade, tem a sua existência efetiva num mundo que é formado nela, para ela, por ela e que também é para ela o agente de sua formação (Bildung); nessa dimensão simbólica a consciência-de-si vive um todo de relações que não se limitam às experiências existenciais, por conseguinte, o desejo se manifesta no todo social como vontade e no movimento da história como paixão.

O desejo como categoria permeia todas as dimensões do existir humano, por isso o olhar que se debruça sobre o caminho percorrido até aqui, encontra nele uma chave hermenêutica que nos abre novas possibilidades à compreensão de nossa subjetividade.

Referências

- Bloch, E. - Sujeto-Objeto: El Pensamiento de Hegel. Trad. Roces, W.-
Ripalda, J.M. - Hirata, G. - Corral, J. P., 2 ed., México.
Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Bobbio, N. - Estudos Sobre Hegel - Direito, Sociedade Civil, Estado. São
Paulo. Brasiliense, 1989.
- Borges, M. de L. A. - História e Metafísica em Hegel. Porto Alegre. EDIPUCRS,
1998.
- Bourgeois, B. - Éternité et Historicité de l'Esprit selon Hegel. Paris. J. Vrin,
1991.

- Châtelet, F. - La Pensée Politique de Hegel. Paris. PUF, 1969.

 - Hegel. Trad. Alda Porto. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 1995.

- Chiereghin, F. - Fenomenologia do Espírito de Hegel. Lisboa. Edições 70, 1998.

- Colomer, E. - El Pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Vol. II - El Idealismo: Fichte, Schelling y Hegel. Barcelona. Editorial Herder, 1986.

- Corbisier, R. - Hegel (Textos Escolhidos). Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1981.

- Cordua, C. - El Mundo Ético: Ensayos sobre a esfera Del hombre em la filosofía de Hegel. Barcelona. Editorial Anthropos, 1989.

- Descartes, R. - Obra Escolhida. 3 ed., Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1994.

 - Meditaciones Metafísicas y Otros Textos. Trad. de E. López y M. Graña. Madrid. Gredos, 1987.

- D'Hondt, J. - Hegel, Filósofo de la historia viviente. Buenos Aires. Amorrortu Editores, 1971.

- Fukuyama, F. - O fim da história e o último homem. Rio de Janeiro. Rocco, 1992.

- Gadamer, H.-G. - La Dialéctica de Hegel, Trad. M. Garrido. Madrid. Ediciones Catedra, 1994.

- Hartmann, N, - A Filosofia do Idealismo Alemão. 2 ed., Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian.
- Hegel, G. W. F. - Principes de la Philosophie du Droit ou Droit naturel et science de l'État en abrégé. Trad. Robert Derathé. 2 ed., Paris. J. Vrin, 1989.
- Escritos de juventud. Trad. José M. Ripalda. México. Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Filosofia Real. Trad. J. M. Ripalda. Madrid. Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Lecciones sobre la Historia de la Filosofia, in 3 vols. Trad. Wenceslao Roces. México. Fondo de Cultura Económico, 1985.
- Lecciones sobre la filosofia de la historia universal. Trad. José Gaos. Madrid. Alianza Editorial, 1989.
- Propedêutica Filosófica. Trad. Artur Morão. Lisboa. Edições 70, 1989.
- Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830). Vol. I e III em Trad. Paulo Meneses, e vol. II em Trad. De José N. Machado. São Paulo. Loyola, 1995.
- Fenomenologia do Espírito, in 2 vols. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis. Vozes, 1992.
- Hyppolite, J. - Logique et Existence. 3 ed., Paris. PUF, 1991.
- Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit Hegel. Paris. Aubier montaigne, 1974.

- Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel. Paris. Éditions du Seuil, 1983.

- Kant, I.
 - Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Trad. P. Quintela. Lisboa. Edições 70, 1988.

 - Crítica da Razão Pura. Trad. M. P. dos Santos & A. F. Morujão. 5 ed. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

- Kaufmann, W.
 - Hegel. 4 ed. Madrid. Alianza Editorial, 1985.

- Kojève, A.
 - La idea de la muerte en Hegel. Trad. J. J. Sebreli. Buenos Aires. Leviatan, 1987.

- Landim Filho, R.
 - Descartes: "Idealista Empírico e Realista Transcendental"? In Revista Síntese Nova Fase. V.23 n.74. pp. 313-343, 1996.

- Löwith, K.
 - El hombre em el centro de la historia. Barcelona. Herder, 1997.

- Meneses, P.
 - Para Ler a Fenomenologia do Espírito. São Paulo. Edições Loyola, 1985.

 - Hegel Como Mestre do Pensar. Texto inédito.1996.

- Moraes, A. de O.
 - A filosofia frente às exigências do mundo atual. In Revista Symposium Nova Fase. Ano 3, Número Especial. Recife. FASA, 1999.

 - A Metafísica do Conceito: Sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

- Razão e Conhecimento: considerações sobre a Weltanschauung hegeliana, In Revista Filosofia Política, Série III; n.3. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 2002.
- Rosenfield, D. L.
- Descartes e as Peripécias da Razão. São Paulo. Iluminuras, 1996.
 - Política e Liberdade em Hegel. São Paulo. Brasiliense, 1983.
 - Filosofia Política & Natureza Humana. Porto Alegre. L & PM Editores, 1990.
 - Introdução ao Pensamento Político de Hegel. São Paulo. Ática, 1993.
- Rosenfield, K. H.
- Antígona – de Sófocles a Hölderlin: por uma filosofia “trágica” da literatura. Porto Alegre. L & PM, 2000.
- Vaz, H. C. L.
- Escritos de Filosofia II. São Paulo. Loyola, 1988.
 - Escritos de Filosofia III. São Paulo. Loyola, 1997.
 - Escritos de Filosofia V. São Paulo. Loyola, 2000.
 - Senhor e Escravo: Uma parábola da filosofia ocidental. In Revista Síntese, n°21, vol. VIII, São Paulo. Loyola, 1981.
 - Esquecimento e Memória do Ser: sobre o futuro da Metafísica. In Revista Síntese, v. 27, n. 88. São Paulo. Loyola, 2000.
- Weil, E.
- Hegel et l'État. 5 ed. Paris. J. Vrin, 1980.

Endereços Eletrônicos:

www.capes.gov.br/capes/portal/ (livre acesso)

<http://arte.ricesu.com.br/index2.php> (Biblioteca Digital CVA-RICESU)

<http://www.hegelbrasil.org/revista.htm>

<http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/index.php>