

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS
DEPARTAMENTO DE ECONOMIA E RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

LUCAS SCHÖNHOFEN LONGONI

**OS FUNDAMENTOS DO INDIVÍDUO EM HEGEL:
ONTOGÊNESE E CONCEITO**

Porto Alegre

2014

LUCAS SCHÖNHOFEN LONGONI

**OS FUNDAMENTOS DO INDIVÍDUO EM HEGEL:
ONTOGÊNESE E CONCEITO**

Trabalho de conclusão submetido ao Curso de Graduação em Ciências Econômicas da Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS, como requisito parcial para obtenção do título Bacharel em Economia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Gláucia A. Campregher

Porto Alegre

2014

LUCAS SCHÖNHOFEN LONGONI

**OS FUNDAMENTOS DO INDIVÍDUO EM HEGEL:
ONTOGÊNESE E CONCEITO**

Trabalho de conclusão submetido ao Curso de Graduação em Economia da Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS, como requisito parcial para obtenção do título Bacharel em Economia.

Aprovada em: Porto Alegre, ____ de _____ de 2014.

BANCA EXAMINADORA:

Prof.^a. Dr.^a. Gláucia Angélica Campregher – Orientadora
UFRGS

Prof. Dr. Marcelo Milan
UFRGS

Prof. Dr. José Pinheiro Pertille
UFRGS

AGRADECIMENTOS

Aprofundando uma ramificação, este trabalho dá seguimento a um estudo acerca da gênese e do desenvolvimento das diferentes concepções de indivíduo nos principais paradigmas do pensamento econômico, desenvolvido em colaboração com o Estado brasileiro por intermédio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) – que permitiu, para além deste trabalho, uma pesquisa das bases da compreensão da concepção de indivíduo dentro das concepções econômicas clássica e marxista. Somente sobre tal auxílio e sobre tais pilares ganharia forma nosso objeto de estudo presente.

O pensamento aqui desenvolvido pôde ainda desfrutar de um ambiente no qual a filosofia hegeliana aflorava em meio aos corredores da Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS. Isso só seria possível graças ao projeto de estudo da Fenomenologia do Espírito, de Hegel, ministrado em 2013 pela Prof^a. Dr^a. Gláucia A. Campregher, que viria a orientar-me tanto no projeto de Iniciação Científica do CNPq como neste trabalho em particular. Devo-a as primeiras leituras aprofundadas da dialética tanto marxista como hegeliana. Este trabalho é fruto desta motivação e colaboração.

Presto ainda o justo agradecimento ao Prof. Dr. José P. Pertille, do Departamento de Filosofia da UFRGS, que me aproximou desta área em 2014 permitindo o aprofundamento dos conhecimentos aqui trabalhados, tanto via seus seminários de filosofia política como via reuniões semanais para estudos avançados sobre Hegel. Graças a este contato foi-me possível aproximar dos estudos hegelianos em geral, enriquecendo a compreensão do debate que aqui se coloca.

Agradeço ainda ao Prof. Dr. Marcelo Milan pelos amplos ensinamentos e pela confiança depositada neste trabalho ao longo dos anos de formação acadêmica e ao Grupo de Estudos Marxianos (GEMA) que, sendo coordenado pelo Prof. Dr. Ronaldo Herrlein Jr., permitiu-me a aproximação da Economia Política e do pensamento crítico.

Tornamos aos confins do vosso entendimento, lá, onde a vós, mortais, o juízo se alucina. Por que é que entraste em comunhão conosco, se és incapaz de sustentá-la? Almejas voar e não te sentes livre da vertigem? Pois fomos nós que a ti nos impusemos, ou foste tu que te impuseste a nós?

Mefistófeles
J. W. V. Goethe, 2011, p. 372

Seguramente, ainda muita coisa antiga se acha enterrada no solo da cidade ou sob as construções modernas. É assim que para nós se preserva o passado, em sítios históricos como Roma.

S. Freud, 2011, p. 13

Os seres humanos só pedem isto, que as luzes sejam suavizadas. A Luz em si é absolutamente insuportável. Aliás, jamais se falou de luz, no século das Luzes, falou-se de Aufklärung. “Tragam uma pequena lâmpada, por gentileza”. Já é muito. Já é até mesmo mais do que podemos suportar.

J. Lacan, 2005

RESUMO

Ao longo dos tempos o pensamento econômico, em sua variedade de escolas, tem reproduzido uma ideia abreviada de indivíduo, interrompido em seu estudo profundo, assim reduzindo-o a um comportamento médio idealizado ou a um produto das sociedades igualmente abstrato, legando-nos destarte uma imagem por muitas vezes irrealista de sua natureza. Paradoxalmente, a filosofia hegeliana, criticada por seu idealismo, é considerada hoje por muitos estudiosos como fecunda para uma compreensão do indivíduo em sua concretude. Neste trabalho, pretende-se acompanhar como nesta o desenvolvimento do indivíduo aparece como singularidade vindo a ser na história, mediante o reconhecimento de si universal, negando laços substanciais de sentido, ou uma natureza humana. Trata-se, portanto, a orientação hegeliana, de propor um movimento de emancipação da subjetividade como representativa de uma ontogênese da individualidade à medida que determinações reflexivas se façam presentes no alicerçamento do arbítrio, o que só se deixa mostrar por meio de uma inversão de perspectiva na “gramática” da consciência de si. Esta, ao estruturar uma efetividade ontologicamente fundamentada, lidando endogenamente com os operadores reflexivos do desejo, do trabalho e da linguagem, através de práticas sociais, desvelaria um conteúdo nem pragmático nem normativo da racionalidade do sujeito. Argumenta-se, todavia, que o conceito de indivíduo ultrapassa a sua positivação instituída e vai ao encontro de uma negatividade em si que rompe com suas determinações particulares. Desse modo, observamos que, além de o indivíduo pressupor necessariamente um desenvolvimento em processos de socialização nas formas de relação com o Outro, ele também se funda em uma ontologia – negativa – que se revela ao evidenciar os limites da ação afirmativa, presente na imagem do indivíduo como “um”, como algo fundamentalmente íntegro. Percebe-se enfim em Hegel uma proximidade não opositiva do indivíduo com a sociedade, a qual, constituindo seu conceito, o ultrapassa e se realiza como liberdade que opera para além da autorreferenciação singular numa autopoiese do espírito. O objetivo deste trabalho é assim mostrar, senão a necessidade e os frutos – para as ciências sociais em geral, e a economia em particular – do pensamento hegeliano do indivíduo, ao menos como este se estrutura na *Fenomenologia do Espírito*, obra que insiste em querer particularizar nossas representações e instituições naturalizadas.

Palavras-chave: Hegel. Indivíduo. Consciência. Subjetividade. Negação.

ABSTRACT

Throughout times the economic thought, in its variety of schools, has reproduced an abbreviated idea of the individual, interrupted in his profound study, thus reducing it to an average idealized behavior or a product of societies equally abstract, bequeathing us this way an image often unrealistic of his nature. Paradoxically, the Hegelian philosophy, criticized by his idealism, is today regarded by many scholars as fruitful for an understanding of the individual in its concreteness. In this work, we intend to follow how in that the development of the individual appears as singularity coming to be in history by recognizing itself as universal, denying substantial bonds of sense, or human nature. It is, therefore, the Hegelian orientation, to propose a emancipation movement of subjectivity as representative of an ontogeny of individuality in the extent which reflective determinations to be present in the grounding of agency, which only shows itself by an inversion of perspective on the “grammar” of the self-consciousness. This, in the moment that structures an ontologically grounded effectiveness, dealing with reflexive operators of desire, work and language by social practices, would show a nor pragmatic or normative content of the rationality of the subject. It is argued, however, that the concept of individual goes beyond his established positivation and meets a negativity in itself that breaks with its particular determinations. In this way we observe that besides the fact that individual necessarily presupposes a development in processes of socialization in the forms of relationship with the Other, it is also based in a negative ontology that is revealed in the limits of affirmative action, present in the image of the individual as "one", as something fundamentally intact. Finally it is perceived in Hegel a non-oppositional proximity of the individual with society that, constituting its concept, goes beyond it and realizes it as freedom that operates beyond the singular self reference in an autopoiesis of the spirit. The objective of this work is to show, if not the necessity and the rewards - for the social sciences in general and economics in particular – of the Hegelian thought of the individual, at least how it is structured in the *Phenomenology of Spirit*, a work that insists on particularize our naturalized representations and institutions.

Keywords: Hegel. Individual. Consciousness. Subjectivity. Negation.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	APROXIMANDO HEGEL DAS CIÊNCIAS ECONÔMICAS	14
2.1	PROBLEMA COMUM E POSICIONAMENTO DAS CRÍTICAS DE HEGEL: EMPIRISMO E FORMALISMO	15
2.2	CRÍTICAS CONFLUENTES: POR UMA MEDIAÇÃO COMPLEXA DA RELAÇÃO ENTRE AGÊNCIA E ESTRUTURA.....	19
2.3	ENTRE MARX E O INSTITUCIONALISMO: UM RENASCIMENTO DE HEGEL	21
3	ONTOGÊNESE DO INDIVÍDUO	26
3.1	ONTOGÊNESE DO INDIVÍDUO E DESENVOLVIMENTO DA SUBJETIVIDADE.....	27
3.1.1	Partir de uma natureza humana negada: base natural-antropológica e papel do hábito nos processos de individuação.	30
3.1.2	Virtualização da experiência na consciência: base formal-linguística e propriedade ontológica da racionalidade	39
3.1.3	Rupturas da imediaticidade: linguagem e normas como mediações constitutivas da experiência autônoma de si	48
3.2	O INDIVÍDUO EFETIVO NA CONSCIÊNCIA-DE-SI	59
3.2.1	A natureza das normas: o Si e o Outro nas práticas sociais	61
3.2.2	Individuação com socialização na consciência-de-si: experiência da negatividade e ruptura fenomenológica das representações de si.....	68
3.2.3	A institucionalidade do indivíduo: essência alienada de si e reconciliação na substância ética	78
4	O CONCEITO DE INDIVÍDUO.....	84
4.1	O CONCEITO DE INDIVÍDUO E SUAS FORMAS.....	85
4.1.1	A substância ética do indivíduo	88
4.1.2	A identidade pessoal e a subjetividade autônoma.....	93
4.1.3	A verdade imediata do indivíduo na ação	99

4.2	A REFERÊNCIA DO INDIVÍDUO NA OBRA E NO SUJEITO	109
4.2.1	A dupla interpretação do indivíduo no sujeito.....	112
4.2.1.1	O indivíduo nas estruturas-sujeito, ou a eticidade estática	113
4.2.1.2	O indivíduo no sujeito-história, ou a eticidade em devir	115
4.2.2	O indivíduo suprasumido no espírito: rememoração e indeterminação	121
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	127
	REFERÊNCIAS.....	135

1 INTRODUÇÃO

Os fundamentos teóricos do estudo da individualidade humana e de seu modo de inserção na sociedade remontam a muitas correntes de diversas áreas do saber. Essa questão, contudo, no que tange às abordagens das ciências econômicas através da busca pela compreensão dos potenciais e condicionantes da “escolha racional” e dos potenciais e limites de um desenvolvimento econômico e humano, ficara muitas vezes subdesenvolvida à sombra dos postulados abstratos do *mainstream*¹ ou sobre a égide de um marxismo de tipo althusseriano ou vulgar². Desse modo, gestaram-se durante longo período dois paradigmas referenciais acerca da natureza humana, acabando por enrijecer as tomadas metodológicas em polos opostos com pouca ou nenhuma comunicação, criando assim o que poderia ser identificado como um ponto cego no tocante à relação fundamental entre agência e estrutura.

Nesse contexto, sabemos que uma tal problemática seria oportunamente apropriada e avançada por Thorstein Veblen, já em inícios do século XX, e pela corrente teórica assim hoje denominada de “velho” institucionalismo³ – de tal modo que na contemporaneidade poderíamos dizer que essa escola do pensamento econômico tem conseguido condensar em si grande parte do referencial macroteórico da heterodoxia. Não obstante, partindo da intuição de que algo nesse desenvolvimento da teoria teria sido negligenciado, dado uma refutação talvez simples dos antigos paradigmas, principalmente no que concerne aos potenciais de livre arbitragem do sujeito, cremos ser de grande relevância dar um passo para trás para podermos, tendo assentado o solo que hoje nos parece volúvel em demasia e à mercê de vendavais de metáforas, dar dois para frente. Temos assim por objetivo neste trabalho nos prepararmos para (e contribuir para os que querem o mesmo) resgatar e aprofundar o método dialético de Marx, o que, do nosso ponto de vista, como de tantos estudiosos na atualidade⁴, exige um retorno a Hegel.

Particularmente, no que diz respeito às ciências econômicas, tendo ressaltado a existência de uma demanda teórica que correspondia à oferta do arcabouço conceitual do

¹ Podemos, contudo, dizer que o *mainstream* atende a este critério apenas negativamente, ou seja, via uma refutação das possibilidades cognitivas em desvendar narrativas que ultrapassem a satisfação consciente imediata ou os processos mentais singulares – de modo que o papel da sociedade no escrutínio racional dos agentes tende a ser mínimo.

² Voltados para uma análise das vulgaridades que predominam em grande parte o senso comum do entendimento marxista buscamos em Campregher e Longoni (2014) contornar alguns desses postulados partindo de uma perspectiva crítica.

³ Pertencem a essa corrente Thorstein Veblen (1857 – 1929), John Commons (1862 – 1945) e Wesley Mitchell (1874 – 1948).

⁴ Como são os casos, apenas para exemplificar com pensadores de maior renome mundial e local, de Slavoj Žižek e Vladimir Safatle.

institucionalismo de Veblen (que, no entanto, foi ofuscado durante um longo período de afloramento do keynesianismo e dos estudos econométricos no séc. XX), há que ressaltarmos que essa demanda traz em suas raízes críticas que Hegel já havia desenvolvido de algum modo em plena virada do séc. XVIII para o séc. XIX ainda em sua juventude. Compreendemos que as críticas ao chamado *individualismo metodológico* ou *atomismo*, entendido por basear-se nas individualidades para explicar as estruturas (*upward conflation*), e por outro lado ao *coletivismo metodológico* ou *holismo*, entendido por explicar a agência através das estruturas (*downward conflation*) (PONTES, 2009), de alguma forma já haviam sido antecipadas por Hegel - apesar de este ser muitas vezes identificado por esta segunda via, onde o todo determinaria as partes, sem que as identidades dos indivíduos fossem problematizadas⁵. Todavia, só poderíamos ver tal proximidade se retomarmos – ainda que rapidamente – o essencial destas duas críticas que o institucionalismo faz, o que será realizado no capítulo 2, contando esta introdução, para só então nos remetermos a Hegel nos capítulos seguintes.

Há que se esclarecer de imediato que este trabalho se baseia principalmente na interpretação exegética de textos de Hegel, portanto, não fazendo referências explícitas a outras escolas do pensamento⁶. Optamos por não ignorar a ontologia hegeliana uma vez que a filosofia contemporânea tem resgatado a *Fenomenologia do Espírito* de um longo período de esquecimento – cujas questões também são abordadas na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Já a teoria da justiça que perfaz a corrente que estuda o conceito de reconhecimento volta-se principalmente para a *Filosofia do Direito*, sobre a qual recaem as leituras contemporâneas de Axel Honneth. Com essas duas obras localizamos duas instâncias que perfazem uma a outra no desenvolvimento do Espírito Subjetivo e do Espírito Objetivo, nas quais buscamos os momentos essenciais em que Hegel explicita a natureza e o conceito de indivíduo em seu movimento ontogenético. Buscando ainda um meio termo que pudesse

⁵ Talvez fosse interessante remeter o leitor neste ponto às leituras de Prado (2011) e (2011b) onde são problematizadas questões acerca da visão dialética entre as partes e o todo.

⁶ Isso não exclui um diálogo ainda que tácito principalmente com o institucionalismo. Os textos que analisamos nos possibilitam, assim, reforçar a crítica institucionalista às falsas hipóteses acerca da natureza humana concebidas pelas escolas econômicas basilares do *mainstream*, ao mesmo tempo que o modelo de separação entre indivíduo e instituição seria naturalmente revisto. Ao buscarmos compreender a realização do indivíduo como instituição chave, isso possibilitaria abrir ainda uma via que fundisse o institucionalismo econômico com correntes da teoria da justiça, uma vez incorporada a liberdade subjetiva como uma categoria a ser pensada nos processos de racionalização. Haveria assim, nas entrelinhas deste trabalho, uma compreensão, a ser desenvolvido em outro lugar, de que há de se superar desenvolvimentos do tipo que se esgotam em patologias de massas de indivíduos atomizados, por onde o conceito de liberdade fica amparado unicamente na formalidade da estrutura do direito ou em “capabilities”, entendendo a liberdade em termos abstratos de “real opportunities” (ROBEYNS, 2011).

investir na compreensão do indivíduo não nos furtamos dos comentários clássicos de Jean Hyppolite e Alexandre Kojève, além do roteiro da *Fenomenologia do Espírito* de Paulo Meneses. Não obstante, contivemo-nos mais nas interpretações de Vladimir Safatle, que apresenta hoje uma releitura da teoria do reconhecimento de Hegel que se soma às contribuições do século XX de Lacan e Adorno.

O percurso metodológico aqui empregado poderia ser comparado com aquele que Marx adota no texto da sua *Crítica da Economia Política (1857 – 1858)*: abstrair da visão caótica do todo entre população de indivíduos dados e instituições para então “[...] fazer a viagem de modo inverso, até dar de novo com a população, mas desta vez não com uma representação caótica de um todo, porém com uma rica totalidade de determinações e relações diversas” (MARX, 1982, p. 14). No entanto, se por um lado partimos da máxima abstração do indivíduo e o determinamos no final do capítulo 3, onde o indivíduo se opõe objetivamente à natureza, por outro lado esse ponto de chegada não é também senão que outro ponto de abstração em relação ao todo ou ao espírito, o qual poderá avançar até o fim do capítulo 4.

Nesse sentido, seria mais correto dizer que as etapas que o trabalho percorre têm por referência os três momentos essenciais do espírito de Hegel, a saber: “[...] em primeiro lugar, em sua unidade imediata com a natureza; depois, em sua oposição à ela; por último, em sua unidade com a natureza, enquanto contém em si aquela oposição como uma oposição supressumida [...]” (HEGEL, 2011a, p. 20). Todavia os dois primeiros momentos deverão ser observados em conjunto no terceiro capítulo, enquanto o terceiro momento poderia ser identificado no quarto capítulo, ainda que sob um olhar dirigido ao indivíduo. Desse modo, este trabalho, para além da contagem desta introdução e do capítulo 2 dirigido à discussão com o referencial teórico econômico, está centralmente estruturado em dois capítulos que dão nome ao título.

Primeiramente, o capítulo 3 busca mostrar que a individualidade não pode ser compreendida de modo *a priori* por uma ótica científica externa ao seu objeto. Ela pressupõe um desenvolvimento das capacidades cognitivas que estrutura as categorias do pensar por meio do envolvimento da linguagem, do desejo e do trabalho – que formam três operadores reflexivos da consciência – nas suas relações com a potência do Outro que ampara as definições do Si. Essas categorias ultrapassam a compreensão de uma autonomia unicamente fundada no singular e postulam uma necessidade de um perpassamento no social, que forma o indivíduo para a liberdade e que terá em última análise, na visão de Hegel, no cristianismo a realização do reconhecimento infinito do indivíduo como um universal. Dividimos este capítulo em dois momentos:

Em 3.1 buscamos introduzir as bases fenomenológicas do método de Hegel dando especial destaque para a compreensão da categoria do hábito – tendo em vista sua atual relevância para o institucionalismo vebleniano – no papel que ele exerce para a individualidade na sua relação com as estruturas. Após trazer a oposição entre indivíduo e instituição para seu nível mais fundamental, buscamos estruturar uma relação entre sujeito e objeto vislumbrando as bases linguísticas que nos permitem pensar a consciência. Por último, dado essa inversão do modo de estabelecer mediações com o objeto, observamos as condições que permitem aos indivíduos em geral libertarem-se dos laços naturalizados com o mundo, vindo a ser capazes de arbitrar autonomamente sobre seus desejos imediatos e paixões. No entanto, ficamos ainda nesse estágio diante de um formalismo.

Em 3.2, tendo observado as insuficiências de um pensar o indivíduo oposto a seu objeto naturalizado, buscamos elucidar a verdadeira natureza da experiência do indivíduo através das dinâmicas do desejo e do trabalho na formação do indivíduo que aparece como duplicação da estrutura do Eu na estrutura do objeto, na consciência de si. Buscando apreender a gênese da subjetividade livre e da autonomia, agora por novas bases, veremos sua dependência da figura de um Outro, que toma a forma de um discurso universal e também do negativo.

Compondo o segundo momento de nosso trabalho, o capítulo 4 busca capturar um conceito para o indivíduo que pudesse compreendê-lo na complexidade de suas relações sociais – em parte desenvolvidas no capítulo 3. Parte-se então para a observação do indivíduo como totalidade dialética em movimento que age remembering o seu percurso. Como no anterior, este capítulo também se desenvolve em dois estágios.

Em 4.1 devemos nos debruçar mais propriamente sobre o conceito de indivíduo. Primeiramente buscamos uma forma geral que pudesse apreendê-lo em seu movimento dialético característico. Com isso estruturamos os níveis de identificação deste nas estruturas éticas, nas circunstâncias particulares e na relação ativa do indivíduo com sua ação. Partimos assim da substância ética, um infinito estático na forma precária do ser imediato, para que em sequência possamos desmistificar essa forma de pensar o indivíduo com o intuito de, no fim, podermos então ver como a substância se faz sujeito – verdadeiramente infinito.

Chegado a este ponto, em 4.2 teremos então de buscar uma referência para o indivíduo no sujeito que o perpassa em uma transindividualidade que se verá no espírito. Lidamos para isso com o problema essencial da relação do indivíduo e sua obra no processo que se apresenta como desvanecimento e perda de toda determinação para a individualidade. Teremos então condições para compreender, nas considerações finais, de que modo se

estrutura o indivíduo para Hegel nos momentos-chave que o constituem - e onde já não é mais viável falar de indivíduo, mas sim de sujeito.

2 APROXIMANDO HEGEL DAS CIÊNCIAS ECONÔMICAS

O que chamamos hoje de individualismo metodológico nasce com o utilitarismo de Jeremy Bentham (1748 – 1832)⁷ quando pretendia orientar as ciências econômicas através da motivação que por excelência seria a mais forte e constante no curso do comportamento humano, elegendo assim o autointeresse como o componente essencial pelo qual toda a sociedade deveria ser explicada⁸. Mais tarde tal postura se tornaria consenso nas expressões dos modelos neoclássicos, de forma que a tomada da individualidade em si, asocial e inerte, acabaria respaldando a posição de ver nas instituições e organizações explicações redutíveis à individualidade e às suas propriedades (HODGSON, 2007b).

O método que se autodenomina individualista, não obstante, como tem defendido o institucionalismo, não consegue abstrair os conteúdos institucionais de fato da tomada do indivíduo, tendo que os incluir tacitamente a exemplo dos contratualistas que, tendo concebido um estado de natureza, não puderam deixar de presumir regras de interação ou interpretação como a linguagem necessária para o contrato social, as intenções, tanto quanto o isolamento individual pretendido⁹. Em suma, defende-se que todo individualismo não será apreendido em termos individuais puros uma vez que tal método conduz a uma “regressão infinita” na qual vão se eliminando os pressupostos institucionais sem jamais atingir a verdade no fundo de um poço ou no limite de um corpo puro. Ou seja, por tal método tende-se a cair em um estado de natureza o qual não atinge com sucesso seu objetivo de derivar as instituições dos indivíduos dados (HODGSON, 2007b)¹⁰. Em última análise, o individualismo metodológico não atinge, desse modo, a explicação do todo tendo em vista que um movimento de ascensão dos indivíduos naturalizados é intratável para explicar as estruturas,

⁷ Sabidamente muitos autores economistas individualistas remetam sua herança metodológica a Adam Smith (1723 – 1790), porém infundadamente. Buscamos mostrar em Campregher e Longoni (2014) que mesmo a *Riqueza das Nações*, não constituindo um corte de pensamento para com *A Teoria dos Sentimentos Morais*, não pode ser interpretada como uma obra que parte dos indivíduos para explicar o todo uma vez que a individualidade estaria profundamente arraigada em um processamento de avaliação moral intersubjetivo.

⁸ Pensava Bentham (1974, p. 10, grifo nosso) que “A comunidade constitui um corpo *ficício*, composto de pessoas individuais que se consideram como constituindo os seus membros”. Por onde conclui que o interesse da comunidade é “A soma dos interesses dos diversos membros que integram a referida comunidade” (BENTHAM, 1974, p. 10, grifo nosso).

⁹ Como dirá Hodgson (2001, p. 103), haverá sempre uma estrutura pressuposto na análise da ação do indivíduo dado que “A recepção de informação por um indivíduo requer um paradigma ou moldura cognitiva para que seja processada e compreendida”.

¹⁰ Haveria de se questionar, contudo, se o institucionalismo leva tal regressão infinita realmente a sério ou se tende a interrompê-la em algum momento conformando a individualidade a uma base antropológica insuperável. Tal intuição guiaria de modo mais ou menos tácito o trabalho presente. Assim no capítulo 2 veremos de que modo essa abstração não necessariamente cai numa regressão infinita e nem para em um estado de natureza onde o indivíduo é dado e completo. O completo nesse nível é antes o mais vazio de conteúdo e superável.

das quais os indivíduos não estão apartados como algo absolutamente outro definível *a priori*¹¹.

Por sua vez, no extremo oposto da explicação, tem-se o projeto metodológico coletivista¹² - este entendido como a explicação social pelo viés das estruturas naturalizadas, instituições, normas, e subsunção da agência individual. Tal perspectiva vê as individualidades fortemente determinadas pelo processo estrutural que se transforma por forças próprias, não vendo assim nas possibilidades de transformação individual um agente significativo na história. A psicologia individual fica assim submissa e não teorizada, o que acarreta em uma perda de dinamismo social sumamente relevante para uma teoria representativa dos fatos.

2.1 PROBLEMA COMUM E POSICIONAMENTO DAS CRÍTICAS DE HEGEL: EMPIRISMO E FORMALISMO

Partindo assim dessas críticas gerais que o institucionalismo vebleniano apresenta, seria possível para nós compreender de que forma seu “mito fundador”, o qual poderia ser identificado no famoso artigo de Veblen, *Why Economics isn't a evolutionary science?* (1898), possui em comum com uma crítica hegeliana a busca pela inovação de um método (seja ele econômico, sociológico ou especulativo-filosófico) que solucionasse problemas bastante específicos de outras metodologias cujas abordagens teriam negligenciado a complexidade dos fenômenos da relação agência-estrutura. Ambas correntes formulariam diferentes teses, com diferentes abordagens e conceitos, para resolver um problema que em sua essência é semelhante: a assunção perniciosa de axiomas acerca da natureza humana dirigidas por metodologias sociais hegemônicas de seus tempos para a construção de teorias políticas¹³. Estes, uma vez que não precisamente analisados, conduziam o pensamento para conclusões arbitrárias e tendenciosas. Amparados em falsos pressupostos, as teorias sociais

¹¹ Como aponta Kenneth Arrow “[...] economic theories require social elements as well even under the strictest acceptance of standard economic assumptions... [I]ndividual behavior is always mediated by social relations. These are as much part of the description of reality as is individual behavior” (ARROW apud HODGSON, 2013, p. 37). ARROW, K. Methodological individualism and social knowledge. **American Economic Review**, Nashville, v. 84, n. 2, p. 1-9, May. 1994.

¹² Integrando essa visão, Hodgson (2007b) identifica o Marxismo, a sociologia de Émile Durkheim e a sociologia estruturalista ou funcionalista.

¹³ Não buscamos desenvolver o modo como Veblen aborda o papel dos instintos para o comportamento dos indivíduos, especialmente em *O instinto para o artesanato e a aversão ao trabalho em geral* (1898). Tomamos, portanto, a leitura de Hodgson em seu *The Evolution of Institutional Economics* (2004), que baseado nos mesmos princípios evolucionários de Darwin pressupostos por Veblen, argumenta uma inconsistência neste artigo (CONCEIÇÃO, 2007).

criticadas reverberavam uma interação imediatista segundo a qual uma parte do todo, um ator social, dispunha de uma potência a qual determinaria outras partes. Tais métodos cairiam, portanto, na condição de elevar um ator (seja ele concreto ou abstrato) à posição de essência das relações que dela derivariam, podendo ser chamados de redutivistas uma vez que, buscando o código atômico em sujeitos sociais localizados via uma abstração de suas relações, presumiam poder explicar deterministicamente o outro que configuraria uma construção não-essencial deste código.

Hegel, assim, seria preciso compreender, desde seus escritos de juventude¹⁴ estivera comprometido com uma tomada do social pela eticidade uma vez que considerava esta o “[...] motor de todas as coisas humanas [...]” (HEGEL, 2007, p. 39). Seu método especulativo deveria, portanto, dar conta das contradições que apareciam nas apreciações sobre o direito natural e nos modos de apreensão da natureza jurídica baseados no *empirismo* e no *formalismo*. Nenhum deles era adequado ao tratamento do social, pois enquanto aquele partia da diferença, tomando-as como idênticas, este, em resposta, negava as diferenças em nome da identidade abstrata: ambos os métodos caíam com isso na pressuposição de duas formas do atomismo individual uma vez que “[...] pressupunham a existência do indivíduo como sendo categórica e, primordialmente, a coisa suprema [...]” (BAVARESCO, CHRISTINO, 2007, p. 11). Tais críticas se mostrariam de modo exemplar em *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural (1802 - 1803)*, considerado por Bernard Bourgeois (BOURGEOIS¹⁵ apud BAVARESCO; CHRISTINO, 2007) a obra que melhor expõe o programa geral que Hegel mais tarde iria desenvolver.

Segundo Hegel, a *maneira empírica*¹⁶ de tratar a emergência de instituições jurídicas toma a realidade do direito a partir de diferenças as quais derivou da experiência (leis, fins, deveres, direitos etc.), mas não possui capacidade metodológica de perceber a interconexão necessária entre as diferenças uma vez que ela põe lado a lado apreensões singulares e tem, por isso, de considerar as diferenças como idênticas (HEGEL, 2007). Desse modo, a orientação da teoria permanece arbitrária à medida que um aspecto da sociedade tem de ser

¹⁴ Desde *O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão (1796 - 1797)*, assinados por Hegel, Hölderlin e Schelling, os autores buscavam atender às exigências libertárias de seu tempo (na sequência da Revolução Francesa) via uma crítica à estrutura positiva das instituições (Estado, sistema eclesiástico e tradição) que cindiam o tecido social em partes sem reconciliação – o que caracterizaria a modernidade, refletida na estrutura dividida do pensamento kantiano. Deste modo se estruturava o início de uma filosofia que pretendia justamente ver a unidade na diferença, ou a organicidade entre indivíduos e instituições, e a diferença na unidade, ou o papel constituinte das partes na dinâmica do todo e suas relações.

¹⁵ BOURGEOIS, B. *Le droit naturel de Hegel (1802 – 1803)*. Comentaire. Contribution à l'étude de La gènese de La spéculation hégélienne. Paris, Vrin, 1986.

¹⁶ Tal como identificado por Bavaresco & Christiano (2007) Hegel estaria se referindo principalmente às filosofias de Grotius, Hobbes, Locke, Puffendorf, Rousseau, além de juristas ligados à Escola Histórica.

elevado à condição de “essência da relação” dentre os múltiplos diferenciados idênticos, assim constituindo uma unidade formal que não é o todo dos opostos, mas uma unidade possível, segundo uma necessidade analítica de exposição (HEGEL, 2007)¹⁷.

Eis que Hegel, portanto, identifica nas teorias empíricas do direito natural uma união externa entre os momentos da “unidade originária” e da totalidade social instituída – mundo dos indivíduos e mundo dos universais. O empirismo parte de definições fictícias (o “estado de natureza”) ou antropológicas da natureza humana de modo a excluir o contingente e particular, mas cai assim na posição de considerar uma linha arbitrária que divide o necessário do contingente: as potências naturais do homem, abstraídas dos costumes particulares, da história, da cultura e também do Estado. Hegel vê nesse método o caráter atomístico do empirismo que parte da “[...] multidão indeterminável de determinidades qualitativas [...]” (HEGEL, 2007, p. 47) sem relação necessária e que assim entram em luta sem alcançar a unidade, que deverá ser agregada por um postulado exógeno¹⁸.

Em síntese, tanto o estado originário onde se encontra a natureza humana quanto o contrato social assim estabelecido por singulares abstraídos de suas relações éticas e que, portanto, pairaria sobre os homens como algo de externo, remontariam, para Hegel, à metodologia empirista de tomar a realidade a partir das intuições singulares e elevá-las à unidade do conceito (num “mal infinito”). Em outras palavras, Hegel está criticando a ausência de um mediador entre a singularidade com ela mesma, visualizada como a multiplicidade sem relação necessária, e entre a singularidade e a universalidade (que é a verdade da mediação primeira), o que na religião manifestaria um ideal que é próprio ao relacionamento humano, portanto endógeno ao método¹⁹ - daí Hegel ser compreendido como

¹⁷ Em outras palavras, “Como a observação empírica não pode distinguir o acidental do necessário, o empirismo elege então um fato ao azar, que em cada momento lhe parece mais importante, e o leva a um princípio para constituir sobre este fundamento a unidade científica” (BAVARESCO, CHRISTINO, 2007, p. 13).

¹⁸ Por conseguinte, as soluções encontradas que fariam a passagem para a sociedade constituída são encontradas dispostas pela arbitrariedade do pesquisador ou filósofo. “Segundo a ficção do estado de natureza, este é abandonado por causa dos males que ele provoca, o que não significa nada, se não é pressuposto o termo aonde se quer chegar, a saber que um acordo do que está, enquanto caos, em conflito seria o bem ou isso ao qual [se] precisaria chegar; ou então, na representação das qualidades originais, enquanto possibilidades, é imediatamente introduzido um tal fundamento da passagem [em outra coisa], enquanto instinto de sociabilidade, ou [ainda] renuncia-se à forma conceitual de uma faculdade e progride-se, desde logo até o [ser] de fato particular do fenômeno desta segunda unidade que foi tratada, até o [aspecto] histórico, enquanto subjugação dos mais fracos pelos mais fortes etc.” (HEGEL, 2007, p. 48).

¹⁹ Assim, Hegel pode dizer que segundo o método empírico supõe-se que na religião “[...] o divino da reunião é qualquer coisa de exterior para os múltiplos [aspectos] reunidos, que, com ele, não podem ser postos senão na relação da dominação, porque o princípio desta empiria exclui a unidade absoluta do um e do múltiplo [...]” (HEGEL, 2007, p. 49). Nesse ponto seria importante considerar aqui a religião de outro modo, tal como Hegel em outro dos seus trabalhos de juventude iria indicar: “[...] o particular, o indivíduo é, enquanto consciência particular, pura e simplesmente igual ao universal; e esta universalidade, que sem mais unificou consigo a particularidade, é a divindade do povo, e este universal intuído na forma ideal da particularidade é o Deus do povo; este Deus é um modo ideal de intuir o povo” (HEGEL, 1991, p. 55). A religião, portanto, não é externa

o filósofo das mediações via o emprego da categoria do particular²⁰. No entanto, dessa contradição entre multiplicidade e unidade, o empirismo acaba elegendo um princípio formal como o estruturador da multivariada de fatos descobertos e assim acaba se tornando *formalismo*, à medida que se retrai frente à contingência da escolha e dúvida de seu próprio resultado buscando amparar-se na universalidade da razão prática.

A *maneira formal*²¹, no lugar da multiplicidade empírica, põe a abstração pura ou a pura forma que é infinita, através da filosofia prática, vindo a ser “[...] um saber positivo ou dogmático” (HEGEL, 2007, p. 38) ou a oposição direta ao empirismo que se fixa na negação deste, impossibilitando a apreensão do movimento histórico. Por isso Hegel irá dizer que o formalismo não pode conceber o infinito como “A passagem absoluta ao oposto [...] e o desaparecimento de cada realidade em seu contrário [...]” (HEGEL, 2007, p. 56). Apesar de abstrato, dado a universalidade do princípio não ter representação concreta, determinada, o método cai no lado oposto do empirismo, mas tendo do mesmo modo que se amparar na finitude da empiria dado o vazio do postulado da forma universal, o que faria com que a aplicação dos princípios, onde a forma foi preservada para qualquer determinidade, fossem perpassados por uma arbitrariedade (BAVARESCO, 2007, p. 16-17) com viés para o contexto presente.

A solução universal de uma determinidade traz consequências tautológicas para o pensar (do tipo “[...] a propriedade, se há uma propriedade, deve necessariamente ser [a] propriedade [...]” (HEGEL, 2007, p. 64))²², não percebendo que a lei moral assim posta depende de outras determinidades tomadas em abstrato quando da avaliação formal da determinidade sublimada tendo em vista que, “[...] pela forma, uma das determinidades opostas é tão indiferente quanto à outra [...]” (HEGEL, 2007, p. 64). Ou seja, para esta solução metodológica não há movimento para o ser e para a determinidade; ela pensa arbitrariamente um dos opostos particulares possíveis e aplica a lei na conveniência do dado.

ao indivíduo; deve estar também numa “natureza humana”, que não é individual, mas estrutura os modos de operar de um povo e que perpassa os indivíduos não apenas como repressão e coerção externas, mas como liberação da subjetividade mesma. Ou seja, a natureza humana nega sua própria natureza e se torna indivíduo através de um Outro. (Buscaremos ver como isso se passa ao longo do trabalho).

²⁰ Ver Redding, 2007.

²¹ Hegel faz referência explícita nessa crítica a Kant e Fichte (HEGEL, 2007).

²² Hegel tece então sua famosa crítica a fórmula da universalização do imperativo categórico de Kant. A nós bastaria observar que esse modelo (ditado pela razão transcendental) de legitimação dos atos morais para Hegel cai em arbitrariedades um vez que compreende mal a lógica da identidade fundada em oposições. Para o entendimento “[...] cada determinidade é nela mesma um particular e não um universal; a determinidade oposta lhe faz face, e ela não é determinidade senão na medida em que tal determinidade oposta lhe faça face. Cada uma das duas determinidades é, igualmente, suscetível de ser pensada; entre as duas, qual é a que deve ser acolhida na unidade, ou pensada, de qual é que deve ser feita abstração, isso aí é algo que é completamente indeterminado e livre [...]” (HEGEL, 2007, p. 63). Para um comentário mais especificamente sobre a crítica de Hegel ao imperativo categórico ver Taylor, 2014, p. 405.

Essa via inscreve para o pensar, assim, segundo Hegel, um “[...] atentado à razão [...]” além de uma “[...] negação da vida ética” (HEGEL, 2007, p. 65).

No lugar de uma natureza humana, fica entendido um “[...] conceito transcendental de razão prática [...]” (HONNETH, 2009, p. 39). Ou seja, busca-se nos a priori da razão os fundamentos universais da vontade moral, um dever-ser constituinte dos enlaces da razão humana. Como diz Honneth, interpretando Hegel nessa crítica: “[...] ações éticas em geral só podem ser pensadas na qualidade de resultado de operações racionais, purificadas de todas as inclinações e necessidades empíricas da natureza humana [...]” (HONNETH, 2009, p. 39). Aqui o indivíduo também é tomado por suas disposições egocêntricas – não-éticas – de modo que a comunidade só se efetiva como produto da autocoesão, ou seja, a socialização humana assim como no empirismo configuraria um segundo plano ao pôr os átomos singulares em comunicação (HONNETH, 2009)²³.

2.2 CRÍTICAS CONFLUENTES: POR UMA MEDIAÇÃO COMPLEXA DA RELAÇÃO ENTRE AGÊNCIA E ESTRUTURA

Essas duas críticas sintetizam o pensamento hegeliano servindo aqui como introdução ao que teremos ainda de abordar ao logo deste trabalho. Por um lado, Hegel está negando que a sociedade seja caótica como afirma o empirismo, mas ao mesmo tempo negando uma formalidade amparada na força do dever moral que abstrai da história e que, portanto, aceita o conjunto de categorias dadas para o pensamento como a única estrutura possível da qual os indivíduos partirão *ad aeternum*. Eis que o indivíduo estaria determinado *a priori* por uma estrutura sobre a qual o indivíduo é absolutamente impotente – o que Hegel não pode aceitar. Ou seja, haveria mesmo em Hegel algo que não se enquadraria em um coletivismo metodológico no qual os indivíduos não participam do desenvolvimento histórico²⁴.

²³ Dirá ainda Honneth que por isso os dois enfoques permanecem “[...] presos, em seus conceitos fundamentais, a um atomismo que se caracteriza por pressupor a existência de sujeitos isolados uns dos outros como uma espécie de base natural para a socialização humana; mas a partir desse dado natural já não pode mais ser desenvolvido de maneira orgânica um estado de unificação ética entre os homens; ele tem de ser exteriormente ajuntado a eles como um ‘outro e estranho’”. (HONNETH, 2009, p. 39). Contudo, não seria impróprio ver no formalismo o tipo de individualismo que é resultado da avaliação da estrutura, como Razão que comunga dos mesmos princípios morais para o conjunto das individualidades. Tal método não parte do desejo senciente dos singulares, mas da natureza do dever moral (dos preceitos divinos descobertos pela razão).

²⁴ É preciso considerar, como lembra Timmermans, que “[...] a lógica hegeliana não pretende fixar as leis intangíveis que governam o fluxo das transformações, uma vez que não existe nenhuma lei, nenhum princípio, nenhum ser pretensamente fixo que não esteja, ele mesmo, sujeito à mudança ou sujeito à negação” (TIMMERMANS, 2005, p. 21).

Por conseguinte, seria possível perceber aí cruciais semelhanças nos trabalhos das críticas do institucionalismo e de Hegel que raramente aparecem em discussões teóricas seja qual for a vertente. Ao levar em consideração essas semelhanças podemos ver como ambas abordagens partem de uma crítica da tomada do individual atomizado para a explicação das estruturas como um todo, remetendo a avaliação ao suposto estado de natureza assim concebido principalmente por Hobbes, seja pela crítica ao individualismo metodológico, seja pela crítica ao método empírico. Ambas críticas buscam elucidar a medida arbitrária que há no método que busca abstrair a essência da natureza do homem das influências culturais. Tanto as propriedades individuais assim tomadas como as essenciais, com as quais os indivíduos determinariam instituições, quanto a tentativa de purificação das potências essenciais dos homens pelo método empírico demonstrariam, segundo os autores, um erro ao não conceber que a cultura mesma é constitutiva, de certo modo, da natureza humana. Sua obra, trabalho e seu pensamento, no que é possível sistematizar com algum grau de amplitude e estabilidade, deveriam incorporar o tipo de agência que se articula com um tipo de estrutura histórica. Ou seja, a natureza humana não seria desprovida de uma constituição ontológica inerentemente ligada ao mundo em construção. Isso implica que as estruturas deveriam sempre ser respaldadas pelo ser da individualidade que se põe não como coisa determinada por condições simplesmente dadas do exterior (ou como estrutura imediata da moralidade), mas em um diálogo com a subjetividade e suas potências.

É por essa razão que os posicionamentos dessas correntes se vêm necessitadas de desenvolver um conjunto de categorias que realmente percebam os fatos tal como eles se dão em um movimento histórico (em maior grau no hegelianismo) ou, pela ótica essencial, conceber os princípios gerais ou a lógica do desenvolvimento segundo a concepção de um *mediador* agência-estrutura que esteja mais ou menos estruturado segundo a pressuposição de uma mediação real-ideal dos atores. Ou seja, seria necessário posicionar-se metodologicamente de um modo a incorporar junto ao suposto “real” aquilo que para o método positivo são meros termos ficcionais sem valor de verdade, mas que, por outro lado, pesam profundamente na evolução institucional tanto presente quanto na história uma vez que a estrutura transcendente dos mitos, religiões, crenças estáveis – em suma, instituições sociais – coordenam o modo como os homens se relacionam com o mundo, com a sociedade e consigo mesmos²⁵. Tal estrutura aparece na forma de motivações para a ação, hábitos,

²⁵ Poderíamos lembrar aqui *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*, de Weber, ou *As paixões e os interesses*, de Hirschman, que buscam incorporar na análise evolutiva o desenvolvimento de ideias que deram suporte ao emergir do capitalismo. É em vista dessa ideia base, que quer ver a evolução tal como construída

desejos, autoidentidade, constituição hierárquica da sociedade etc. Logo, seria necessário buscar apreender a relação real-ideal inserida na ideia dos mediadores entre agência-estrutura, o que se deve dar de modo não determinista. Nesse ponto, o institucionalismo vebleniano tem se amparado mais sobre o conceito de hábito.

2.3 ENTRE MARX E O INSTITUCIONALISMO: UM RENASCIMENTO DE HEGEL

As abordagens institucionalistas, contudo, nota-se, têm se distanciado de possíveis *insights* de cunho marxista que pudessem contribuir com renovadas formas de se abordar a temática realçada, o que sugere que o institucionalismo pretenderia refundar toda a base científica de seus conceitos, deixando um viés hegeliano e adentrando um viés darwinista. Apesar dos resgates contínuos das críticas de Veblen a Marx e apesar das reincorporações de Marx no pensamento tecnológico com os neoschumpeterianos, é possível, por conseguinte, localizar uma falta de comunicação do afloramento institucionalista com as ideias base dos escritos do jovem Marx, onde a dialética e o indivíduo ainda aparecem com mais proeminência que nos escritos d' *O Capital*.

Não nos submetendo de modo irrefletido a uma crítica a Hegel e ao marxismo que pudesse anular toda tradição da dialética por esta estar supostamente carregado com uma teleologia que nos revelaria os rumos da história²⁶ em uma “necessidade absoluta” – o que é refutado por muitos comentadores e estudiosos da lógica hegeliana²⁷ - partimos nesse trabalho da consideração de que um tal posicionamento do institucionalismo, contrário a Hegel,

pelos homens, que surgem três perspectivas teóricas que acreditamos estabelecer o mapa das discussões acerca da evolução ou desenvolvimento social que não hipostasiam as instituições econômicas nesse processo, mas tendem a vê-las nas múltiplas relações institucionais: o hegelianismo, o pragmatismo e o darwinismo (este último exigindo para toda explicação uma relação causal material). Caberia aos economistas e cientistas sociais, portanto, discriminar o que há de mais relevante nestas diferentes abordagens aproximando-as tal como a filosofia, a sociologia e mesmo a psicanálise têm feito de modo a desmistificar alguns imbróglis que o institucionalismo econômico contemporâneo tem trazido à superfície, alçando-o para um diálogo interdisciplinar. Neste trabalho, buscamos dar tão somente um passo singelo nessa direção, observando através da análise de Hegel como o indivíduo pode ser pensado como uma instituição uma vez que este compõe relações as mais estreitas com as instituições econômicas.

²⁶ Ver Hodgson, 2006.

²⁷ Para citar apenas um exemplo, Cirne-Lime propõe que partamos do raciocínio de Hegel, “[...] mas reconstruindo-o de tal maneira que a ‘necessidade absoluta’ não seja entendida como um *Müssen*, como um ‘ser-necessário’, mas como um *Sollen*, um ‘dever-ser’. Dever-ser é um tipo de necessidade que, por sua estrutura interna, permite e até exige que as coisas possam também ser de outra maneira. [...] O dever-ser sempre pressupõe contingência, nele a contingência sempre está contida” (CIRNE-LIMA, 1993, p. 107, grifos do autor). Uma tal leitura apenas revela que tais textos possuem tamanha margem de interpretação que não devem ser subestimados em potencial de nos dizer algo que até mesmo os autores pudessem não estar de todo conscientes. Como dirá Safatle, “A história da filosofia [...] mostra que é, sim, possível pensar a partir daquilo que o autor produz sem o saber, ou sem o reconhecer. Talvez seja mesmo o caso de afirmar que *um texto, e fundamentalmente o texto filosófico, é sempre uma operação tensa de negociação*” (SAFATLE, 2012b, p. 14, grifos do autor).

poderia ser revisto, pois se por um lado o institucionalismo começou agora a pensar conceitos como o de instituição, organização, hábito etc., há muito o marxismo e seus predecessores já vinham pisando este terreno através de uma ótica própria – como deixávamos ver nas semelhanças das críticas fundadoras desses dois discursos. De modo que uma crítica acerca da teleologia tão puramente talvez não devesse ter a força de anular todo o trabalho realizado por estes dois pensadores²⁸.

Entrementes, é compreensível o afastamento teórico de Marx quando se quer preservá-lo ortodoxamente de críticas. Quanto a este fator, os autores que se propuserem a realizar uma tal tarefa deveriam não se coprometer a tomar ao pé da letra passagens d' *O Capital*²⁹, lendo-as com uma perspectiva crítica³⁰. Quanto a nós, buscando um conceito de indivíduo que dialogue com as estruturas sem a elas se deixar completamente determinar, cremos ainda ser mais produtivo retroceder um passo e visitar Hegel, tendo em vista o grande número de similaridades que envolviam os textos do jovem Marx com a estrutura do pensamento hegeliano, do que enfrentar um programa marxista que tende a cair em profundas complicações e dificuldades, dado que gira em torno de diversas concepções alternativas desenvolvidas no séc. XX.

Tais alternativas, acreditamos, têm por base a crítica do que se tornou consenso no marxismo tradicional: a sistematização mecânica das contradições entre “forças produtivas” e “relações de produção”. Uma tal lei onde o avanço das forças produtivas levariam necessariamente a uma revolução das relações de produção não assimilam adequadamente o processo evolutivo uma vez que as relações de produção ou do mundo sistêmico do trabalho não conduzem a um desenvolvimento necessário das forças produtivas em todos os modos de produção³¹ e nem traduzem por si só uma motivação psicológica necessária para o desencadeamento das ações dos indivíduos. Percebeu-se assim ao longo do século XX que a teoria marxista conteria um déficit em incorporar a agência individual em seu arcabouço

²⁸ Seria o caso de elucidar que, de certa forma, a teoria da complexidade e outros trabalhos acerca da dialética tem corroborado com esse ponto de vista. Assim, por exemplo, Carlos Cirne-Lima e Eleutério Prado, para citar apenas alguns casos nacionais, tem aproximado a dialética do evolucionismo e da teoria da complexidade. Ver Cirne-Lima, 1995.

²⁹ Como, por exemplo, quando Marx (1986, p. 313) escreve n' *O Capital* que “[...] o capitalista e o trabalhador assalariado, são enquanto tais apenas corporificações, personificações do capital e do trabalho assalariado; caracteres sociais determinados que o processo de produção social imprime nos indivíduos; produtos dessas relações sociais de produção determinadas”.

³⁰ Ver, por exemplo, Avila, 2013; Avila e Júnior, 2013.

³¹ Como escreve Castoriadis (1982, p. 31): “[...] não existe autonomia da técnica, nem tendência imanente da técnica para um desenvolvimento autônomo. Durante 99,5% de sua existência – isto é, durante sua totalidade exceto os cinco últimos séculos – a história conhecida, ou presumida, da humanidade desenvolveu-se sobre a base daquilo que nos aparece, hoje, como uma estagnação e que era vivido pelos homens da época como uma estabilidade evidente da técnica: civilizações e impérios durante milênios fundaram-se e desmoronaram-se sobre as mesmas ‘infra-estruturas’ técnicas.”

conceitual, ficando esta remetida ao ordenamento de uma consciência emergente e totalizante das particularidades. Em busca da solução para este problema muitos programas teóricos foram desenvolvidos, entre eles poderíamos citar, por exemplo, os de Marcuse, Habermas, Lukács (da Ontologia Social) e o marxismo analítico³².

Por outro lado, a filosofia hegeliana tem constantemente sido representada nas ciências econômicas unicamente pelo viés de cunha marxista. Relegada aos especialistas desta corrente de pesquisa, houveram poucas tentativas de uma releitura da teoria que incorporasse novos fatores desenvolvidos no séc. XX, mais marcadamente pelo pragmatismo americano e pela psicologia social³³, apesar da forte recusa à lógica imanente hegeliana pelos filósofos analíticos³⁴, mas que nos últimos tempos mesmo aí tem gerado novas discussões fazendo com que Hegel renascesse das cinzas³⁵. Soma-se a estas leituras a filosofia que tem buscado, através do conceito de reconhecimento, reinterpretar o sistema hegeliano, além da teoria crítica herdada da Escola de Frankfurt³⁶. Tais abordagens, muito embora algumas delas tenham sido incorporadas pelo institucionalismo evolucionário, como é o caso mais específico do pragmatismo e da psicologia social, não ganharam força para uma tentativa de se abordar os problemas relativos ao desenvolvimento institucional através de conceitos e categorias de Hegel; uma teoria cujo conceito mediador dos agentes sociais apreendesse a individualidade em seu processo histórico como formação da subjetividade.

Em suma, buscando assim escapar da priorização de uma ótica teórica que subsuma os indivíduos às estruturas (ou pelo menos da tarefa monumental de reinterpretar Marx), como também contornar os axiomas individualistas do *mainstream* e da escola liberal que ainda hoje nos parecem se mostrar inabaláveis, procuramos em Hegel uma alternativa de análise para elucidar a natureza efetiva do ser social, não em abstrato, na mera forma, mas em figuras concretas tal como Hegel as concebeu – ainda que não tenhamos em nossa meta conduzir o desenvolvimento do indivíduo através da História. É verdade que também Hegel é acusado de

³² Marcuse teria enfatizado a teoria das pulsões de Freud; Habermas desenvolveria uma teoria da ação comunicativa, opondo um mundo da vida ao sistema econômico; Lukács enfatizaria o desenvolvimento da personalidade atrelada a potência criativa do trabalho; já o marxismo analítico iria suprimir toda a dialética de Marx, optando assim por um individualismo metodológico permissivo à formulação de modelos de escolha racional.

³³ Por autores como Charles S. Peirce, William James, John Dewey, Herbert Mead entre outros. Ver Brandom, 2011.

³⁴ A pensar em Moore e Russel que inauguram com Frege e Wittgenstein as correntes que darão base para o desenvolvimento da filosofia analítica no século XX.

³⁵ Por exemplo, Robert Brandom e John McDowell têm reformulado grande parte dos posicionamentos analíticos, em especial as formulações que acreditam que o conhecimento possa derivar imediatamente de dados epistemológicos ou dados lógicos. Ver sobre esse ponto Redding, 2007.

³⁶ Encabeçando a teoria do reconhecimento e a teoria crítica aparecem os trabalhos de Axel Honneth, que em teoria da justiça se aproximou de uma posição comunitarista via uma reinterpretação da *Filosofia do Direito*, de Hegel, em oposição ao liberalismo de John Rawls.

subsumir os indivíduos ao colocá-los como guiados por um suposto Espírito que através da “astúcia da razão” faria valer suas finalidades a despeito das satisfações individuais. Colocando também esse ponto em questão, que é de algum modo comum a Marx, o revisar do hegelianismo, no entanto, nos proporciona uma via alternativa de análise que compreende uma reinterpretação de uma contraposição entre indivíduo e instituição que se tornou paradigmática para o método institucionalista (apesar de toda a sua variedade). É possível de aí localizar, mesmo considerando um hegelianismo vulgar, uma disparidade com este modelo. Pois se o espírito possui a capacidade de conduzir indivíduos e instituições para uma mesma unidade é porque Hegel não pode admitir que essa oposição seja perpetuada e que ela alcance sua verdade apenas nessa reconciliação. Por conseguinte, seria possível perceber que, no espírito, o indivíduo para Hegel também denotaria uma instituição em sua verdade infinita, de modo que implodiria com um pressuposto rígido que quisesse sustentar o desenvolvimento sobre a primazia da dualidade indivíduo/instituição.

Contudo, para o institucionalismo analisado por Hodgson, a supressão de uma unilateralidade das abordagens individualistas e coletivistas se daria via um mediador que possibilitasse ver indivíduo e instituição lado a lado, numa causação de dupla direção. Essa posição seria fixa e pressuposta, o que permite a Hodgson (2007b, p. 99, grifos do autor) afirmar que “[...] we *always* have to start from structures *and* individuals [...]” e que “There is no other viable explanatory strategy”. A escolha racional deveria sempre perpassar uma moldura que qualifica o objeto pensado e situação pensada, mas em última análise tal mediação se daria pela categoria do hábito³⁷: um tipo de propensão ou mecanismo psicológico que reproduz ações determinadas em condições efetivas propícias uma vez que atua como um filtro da experiência ou como o fundamento da intuição e da interpretação³⁸. A esfera que recai sobre o hábito fica assim à parte de um posicionamento da subjetividade e de seus potenciais de ação. A princípio, vem a ser posta quantitativamente dentro de um processo cumulativo de uma evolução que não engloba explicitamente as diversas qualidades emancipatórias de hábitos que se desenvolvem na consciência. Todavia, implicitamente,

³⁷ Um tipo de mediação viável e que remonta à tradição filosófica pragmatista assim como a psicólogos do instinto, como indica o autor: “Esta fue bien desarrollada en la primera parte del siglo XX, a partir de los influyentes textos de psicólogos del instinto como William James y William McDougall, y de filósofos pragmáticos como Charles Sanders Peirce. En todos estos escritores fue crucial la influencia de la biología darwiniana, y aunque La psicología del instinto fue eclipsada posteriormente por el conductismo, hoy en día goza de una rehabilitación” (HODGSON, 2007a, p. 65).

³⁸ Nas palavras de Hodgson: “A habit is a disposition to engage in previously adopted or acquired behavior that is triggered by an appropriate stimulus. Habits are formed through the repetition of behavior or thought. They are influenced by prior activity and are the basis of both reflective and nonreflective behavior. Crucially, we can have habits that lie unused for a long time. Habits are submerged repertoires of potential behavior that can be triggered by an appropriate stimulus or context.” (HODGSON; KNUDSEN, 2010, p. 137).

poderia ficar em Hodgson pressuposto a possibilidade dos modos cognitivos de interação e apreensão do mundo, por um universo simbólico, perpassarem instituições que configuram um espaço qualitativamente diverso para a liberdade subjetiva na objetividade – mas que permanece indistintamente sendo nomeado por hábito. Assim Hodgson, seguindo o pragmatismo, vê no hábito não a negação da deliberação, mas sua fundação necessária, que dará margem para as crenças se fixarem em novos contextos (HODGSON, 2007b). Contudo, isso para Hegel será ainda pouco.

Não buscando fazer um estudo do institucionalismo mais profundo, poderíamos apenas dizer que o institucionalismo em parte perdeu, nas atuais abordagens desta corrente, algo que amparasse a lógica do conceito de reconhecimento apreendido como relação de consciências, de Hegel: estruturação do real como *modus operandi* de uma relação agência-estrutura que não se prenderia a uma dicotomia naturalizada entre indivíduo e instituição, ou seja, levaria às últimas consequências um tal modelo de pensamento. Para Hegel, levar essa oposição às últimas consequências não implica parar numa categoria antropológica como o hábito, apesar de toda a sua relevância no que mantém uma estrutura institucional operante.

Buscamos assim focar o indivíduo em Hegel – tendo tão somente este como meta de estudo – mas a fim de apresentar neste autor o que não se separa de um desenvolvimento dialético – pois o indivíduo em si mesmo já pressupõe as relações entre agência e estrutura. Tal trajeto hegeliano nos levaria a pensar o indivíduo também como uma forma de instituição. Seu fundamento, portanto, não estaria numa antropologia do hábito, mas antes no espírito (lá onde indivíduo e instituição se reconciliaram e onde a liberdade individual estaria satisfeita). Para tanto precisaríamos fundamentar o indivíduo desde as suas bases, buscando fundamentar desde o início como Hegel pode entender algo como “indivíduo” na natureza. Cremos assim poder fundamentar uma tal relação através de uma leitura de Hegel, apesar de não entrarmos em diálogo aberto neste trabalho com o institucionalismo – coisa que inviabilizaria uma interpretação de Hegel mais aprofundada, dada a densidade de seus textos.

3 ONTOGÊNESE DO INDIVÍDUO

“O concreto é concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso” (MARX, 1982, p. 14). Com essa reflexão muito já se quis dizer e com ela já se pretendeu refutar muitos postulados científicos que ignorariam o método dialético. Não obstante são poucos os que pretenderam buscar compreender as *determinações* e menos os que tentaram juntá-las em uma *síntese*. “Atraem-nos a altura, não os degraus [...]” (GOETHE, 2009, p. 472). Devemos, no entanto, compreender a parcela de verdade dessa superficialidade, que não se deixa aprofundar senão após de um longo desenvolvimento: permanece na apreensão imediata do *devir* ou como determinidade que expressa somente o *ser-em-si*. Por isso mesmo aqueles que se furtam ao trabalho de identificar as determinações têm de divagar repetindo que “[...] o homem é, por natureza, [...] um animal social” (MARX, 1983, p. 260). Aqui tomamos um rumo contrário e por isso devemos reconhecer que uma introdução para o que se segue não pode, caso se quisesse insistir em uma síntese ainda vazia, também conseguir ultrapassar lugares comuns.

Não obstante, seria importante esclarecer o que se deve entender por *síntese de determinações*, a pensar pelo entendimento que tão somente busca determinar objetos distinguindo o necessário do contingente através de uma reflexão abstrata. Diferentemente, para Hegel refletir não é simplesmente representar, estabelecer princípios, leis, de modo a enrijecer a relação entre sujeito e objeto, é também envolver para a consciência uma potencialidade sobre o que é posto na exterioridade na forma determinada (TIMMERMANS, 2005). Sua lógica incorpora, por conseguinte, um modo de determinação que é internalização do negativo. Não por outra razão optamos aqui pelo termo *ontogênese*, uma vez que este transparece o que tende a permanecer obscuro, mas que é fundamental, na ideia de determinações, ou seja, o momento lógico da mediação do *para-si*: constituinte do desenvolvimento das capacidades prático-cognitivas do sujeito.

Esse capítulo tem como estrutura central e foco, portanto, a passagem do *ser-em-si* e do *ser-aí* (primeiro modo de negação) ao *ser-para-si* (segundo modo de negação) onde as determinações do objeto envolvem ao mesmo tempo uma liberação potencial do indivíduo que age sobre ele³⁹. Esse relacionar diferenciado com a objetividade é próprio de uma

³⁹ Seria preciso ver ainda, contudo, um quarto momento no capítulo seguinte: o do *ser-em-si-e-para-si*. Por essa distinção poder-se-ia mesmo falar que o método de Hegel trabalha com quatro momentos ao invés de três, como se tem comumente sublinhado com a famosa tríade composta de tese, antítese e síntese. Dessa maneira é possível distinguir com mais precisão as duas espécies de negação que operam o pensar especulativo de Hegel e que são de fundamental importância para uma boa compreensão da dialética, sendo possível distinguir um modo de operar da horizontalidade, correspondente à primeira negação, e um modo de operar da verticalidade,

idealização e de um distanciamento reflexivo da *realidade* – configurada enquanto momento do *ser-aí* – que se processa na subjetividade do sujeito, no *Eu*, e que atua ao mesmo tempo como realização do concreto (HEGEL, 2012b). Daí o *Espírito Subjetivo*, que se desenvolve neste capítulo, poder ser lido através de uma dupla ótica, onde o movimento de *emancipação da subjetividade* é identificado com a *realização da objetividade*, onde o saber vai ao encontro de si mesmo no conceito desenvolvido e efetivo.

Chamamos a forma do espírito, que devemos considerar primeiro, o espírito *subjetivo*, porque aqui o espírito ainda está em seu conceito não desenvolvido – não tornou ainda objetivo para si o seu conceito. Mas, nessa sua subjetividade, o espírito ao mesmo tempo é objetivo, tem uma realidade imediata; só mediante a suprassunção dela o espírito vem a ser para si mesmo, alcança a si mesmo, a compreensão de seu conceito, de sua subjetividade. Por isso se poderia dizer igualmente que o espírito é primeiro objetivo e deve tornar-se subjetivo, como vice-versa, que é primeiro subjetivo e tem de fazer-se objetivo. (HEGEL, 2011a, p. 38, grifo do autor).

É com essa ideia geral que poderíamos de algum modo elucidar o que procuramos desenvolver neste capítulo através de dois momentos. Estes se amparam na ideia hegeliana de que o indivíduo só pode ser compreendido *a posteriori* por meio de um desenvolvimento que o ponha com suas determinações (tal como o compreendemos na modernidade). Só então será possível esclarecer o conceito de indivíduo como *ser-em-si-e-para-si* concreto.

O primeiro momento deste capítulo vai assim do reconhecimento do corpo ao reconhecimento da liberdade na consciência que é propriamente *Eu*, contudo através de uma gramática que tem como limite o mal infinito do *dever-ser*, onde os princípios que arbitram sobre esses juízos não são decodificados. O segundo, por sua vez, adentra a gramática da consciência de si, onde o verdadeiro sentido da experiência deverá ser revelado na formação do indivíduo. Dessa forma poderemos vislumbrar dois momentos de individuação que deverão formar a base do conceito de indivíduo tal como ele vem a ser apreendido enquanto conceito universal.

3.1 ONTOGÊNESE DO INDIVÍDUO E DESENVOLVIMENTO DA SUBJETIVIDADE

A problematização teórica do institucionalismo, tal como buscamos de maneira breve ver no capítulo anterior, se assemelha em muitos aspectos com a tentativa de Hegel em

correspondente à segunda negação . Os termos são usados por nós para melhor frisar essa distinção em 4.2.1. Ver Timmermans, 2005, p. 40-47 para uma melhor elucidação da divisão da lógica em quatro momentos e Safatle, 2006a, 2006b e 2009 para a distinção crucial entre negação simples e negação absoluta, que é dividida ainda entre *Umchlagen* (ou *Verkehrung*) e *Aufhebung*.

solucionar os dualismos tipicamente modernos recortados pelo entendimento entre natureza e sociedade, autonomia e heteronomia, subjetivo e objetivo, etc. pondo-os em movimento. É nesse sentido que também agora ao ser concebida uma contraposição da teoria entre indivíduo e instituição devemos identificar um problema tipicamente hegeliano de superação: unir o que foi separado⁴⁰. Ainda que indivíduo e instituição possam ser entendidos em evolução pelo institucionalismo, o simples hipostasiamento dos conceitos “indivíduo” e “instituição”, no sentido de denotar o que permanece igual para além das variações internas, já elucida um problema. Isso porque essa oposição pressupõe mais do que aparenta num primeiro visar, fazendo-se necessário, por conseguinte, um questionamento que nos conduza a seus fundamentos, abstraindo tal oposição.

As dificuldades de um tratamento puro entre os termos “indivíduo” e “instituição” no sentido de querer significar o que os termos querem realmente dizer aparecem quando se compreende que o indivíduo não pode estar separado de uma capacidade para a arbitragem, ou seja, de uma liberdade que é inerente ao uso do termo “indivíduo”. Caso contrário, não iríamos nos referir a outra coisa senão a um “objeto”, um corpo, e nesse caso não necessitaríamos nada mais do que algumas leis causais da física para explicar a evolução cultural/institucional. É nesse sentido que devemos partir da compreensão de que para Hegel “[...] o Eu não pode existir sem diferenciar-se de si, e estar junto de si mesmo no [que é] diferenciado dele; o que justamente significa: sem saber de si, sem ter – e sem ser – a certeza de si mesmo” (HEGEL, 2011a, p. 183). Ou seja, o Eu só existiria como reflexão sobre si. Dizer Eu seria dizer, portanto, algum grau de liberdade⁴¹.

Percebendo que o indivíduo não pode ser tratado como algo em si mesmo completo, mas em pertinente mediação com as estruturas sobre as quais ele tem de refletir seu Eu - podendo assim arbitrar de algum modo sobre elas, direcionar ao objeto um ato teleológico com um fim que é *meu* - buscaríamos assim abstrair o termo “indivíduo” buscando apreender a essência de nosso objeto de estudo na “subjetividade”, pois esta já implicaria um potencial de arbitragem sobre a objetividade, ou seja, um grau de liberdade. Como dirá Hegel, “[...] a

⁴⁰ Podemos dizer que para Hegel “*Levar o infinito a se reencontrar é, de certa forma, a tarefa da filosofia.*” (SAFATLE, 2012b, p. 98, grifo do autor). Como irá dizer Hegel, “[...] o único interesse da razão é o de suspender antíteses rígidas [...]” (HEGEL apud SAFATLE, 2012b, p. 33). HEGEL, G. W. F. **Diferença dos sistemas filosóficos de Fichte e Schelling**, Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 2003, p. 38.

⁴¹ Para obtermos uma primeira compreensão do que venha a ser o indivíduo em Hegel deveríamos ter em mente que ele está sujeito a possuir uma história. Por isso convém antes de qualquer explicação mais pormenorizada lembrar as palavras de Marx Horkheimer (2007, p. 133): “Quando falamos do indivíduo como uma entidade histórica, não queremos significar simplesmente a existência sensível e espaço-temporal de um membro particular da espécie humana, mas, além disso tudo, a compreensão da sua própria individualidade como um ser humano consciente, inclusive o reconhecimento de sua própria identidade”.

certeza deve comparar-se, antes de tudo, à liberdade *subjetiva*, ao *livre-arbítrio* [...]” (HEGEL, 2011a, p. 183, grifos do autor).

Partindo dessa posição, que opõe sujeito e objeto, subjetividade e objetividade, não mais nos enquadraríamos em um suporte pensado em termos de indivíduo e instituição. No entanto, haveria de se conceder que mesmo nessa relação não atingimos uma compreensão clara do que queremos tratar tendo em vista que não discriminamos um lugar para o “sujeito” e um lugar para o “objeto”. Dessa perspectiva exterior e ainda positiva, portanto, seria muito fácil interpretar essa oposição como a relação de dois objetos. Haveríamos, portanto, de buscar distinguir o que compõe o elemento mais básico de um sujeito, tangenciando o método especulativo de Hegel.

Caímos assim na relação primordial entre um Interior e um Exterior, a qual é principalmente cara para as observações que Hegel elabora sobre a Filosofia da Natureza, mas também na primeira seção da Filosofia do Espírito, sobre a Antropologia.

Não obstante, ao invés de termos com isso solucionados o problema da fundamentação do indivíduo, esse postulado revela para nós uma gama de problemas que de outro modo não teriam sido pensados ou requeridos por nós. Primeiramente, como dizer que algo possui (em si) um interior de modo que para este (para si) todo Outro seria um exterior refletido? Este interior precisaria compor um todo no qual pudesse ser pensado inclusive um exterior sob o signo deste interior. Mas então como este exterior se relacionaria com um interior a fim de identificar no interior algo oposto a esse Outro? Ou seja, de que modo se estrutura aí uma liberdade que se afasta da sua exterioridade e assim começa a arbitrar sobre ela? Objetos trariam por sua natureza esse todo, unidade na qual as partes não estão meramente somadas, mas interagindo entre si repelindo um Outro? Seria então o objeto também um interior, um “indivíduo” em estado bruto? Mas como então diferenciar, por exemplo, um objeto como uma cadeira em seu todo conceitual de suas partes componentes? Um prego, uma madeira, um metal retorcido configurariam uma cadeira em si ou apenas suas partes? Teríamos que buscar nos átomos e para ainda além deles o interior? Mas então todo o resto não seria sem sentido? Porque então representamos uma cadeira como um todo? Isso é falso? Ou ainda, como diferenciar a cadeira da não-cadeira na natureza onde não haja uma subjetividade que assim as conceba como diferença posta? Seriam elas umas para as outras, ou seja, na natureza bruta, cadeiras? Esses seriam apenas alguns problemas iniciais para quem quisesse pensar o indivíduo ao modo de Hegel, pois para este autor pensamento e comportamento individual

traduzem uma mesma linha lógica⁴². Não é possível desviar do objeto de estudo hegeliano, que é o próprio pensamento.

3.1.1 Partir de uma natureza humana negada: base natural-antropológica e papel do hábito nos processos de individuação.

Não buscando esgotar de uma vez esse problema, o que seria mesmo inviável, devemos progredir em pequenos passos e identificar primeiramente que nas coisas inorgânicas as partes são indiferentes ao conjunto que formam: o prego não se relaciona com o metal, o metal com a madeira etc. a não ser externamente como o “fora-um-do-outro” que caracteriza a natureza (HEGEL, 2011a, p. 16). Daí que deveríamos acompanhar Žižek (2012, p. 183), quando este percebe que “Apenas com organismos existe um Todo”. Isso porque no organismo a unidade já existiria minimamente “para si mesma”, dado que as partes efetivamente interagiriam umas com as outras (ŽIŽEK, 2012). Nessa simples idealidade estaria já pressuposta a noção de Eu, a qual devemos privilegiar.

Sendo assim não estamos mais sobre o paradigma da física – tratar o sujeito como objeto – mas também não estamos propriamente na biologia que pressupõe o saber completo da ciência, dos objetos, para analisar com esses instrumentos a subjetividade emergente nos organismos em adaptação a um externo dado. O verdadeiro problema hegeliano não é compreender como o ente se adapta ao seu meio, mas como há algo que precisa se adaptar, que se autodelimita em suas extremidades (ŽIŽEK, 2012)⁴³. Lidamos aqui somente com a subjetividade em formação que, sem pressupor um analista exterior que veja a estrutura dos contextos evolutivos, está somente em relação com seu exterior, como sistema lógico que se complexifica dada a função própria de uma ontologia que se apresenta somente como relação

⁴² Poderemos analisar melhor este ponto quando do tratamento mais específico da base linguística do sujeito no em 3.1.2. Evidentemente que para estes problemas aqui apresentados não buscaremos as respostas de modo direto, senão que indiretamente no percurso do trajeto fenomenológico do indivíduo que é sujeito que pensa. Tais problemas são tratados principalmente nas obras que contemplam mais precisamente a Lógica de Hegel, como a *Ciência da Lógica (1812 – 1816)* e o primeiro volume da *Enciclopédia das ciências filosóficas (1830)* – obras que dispensamos neste projeto dada a economia que nosso texto exige.

⁴³ Nesse ponto seria interessante notar biólogos que tem repensado a evolução a partir de um paradigma caro a Hegel. Como apontará Žižek (2012, p. 184): “Uma série de pesquisadores contemporâneos, de Lynn Margulis a Francisco Varela, afirma que o verdadeiro problema não é como um organismo e seu ambiente interagem e se conectam, mas antes o inverso: como um organismo autoidêntico distinto emerge de seu ambiente? Como uma célula forma a membrana que separa seu interior de seu exterior? O verdadeiro problema, portanto, não é como um organismo se adapta a seu meio, mas, antes de mais nada, como há algo, uma entidade distinta, que precisa se adaptar. E é aqui, nesse ponto crucial, que a linguagem biológica começa a se parecer, surpreendentemente, com a linguagem de Hegel”.

sujeito-objeto⁴⁴. O espírito é assim inicialmente nada mais que um interior frente a um exterior, um todo autossuficiente que é causa de si mesmo. No entanto, para compreender uma leitura do indivíduo que queira partir dessa realidade ontológica, que se faz muito rica pois deve sublinhar a racionalidade do indivíduo naquilo que de fato a compõe como ser consciente, necessitaríamos, operar uma “inversão autorreflexiva” no sujeito. Como observou Žižek (2012, p. 185, grifos nossos):

[...] o único modo de explicar a distinção entre ‘interior’ e ‘exterior’, constitutiva de um organismo vivo, é postular um tipo de *inversão autorreflexiva por meio da qual [...] a Unidade de um organismo como um Todo postula retroativamente, como seu resultado, como aquilo que ele domina e controla, o conjunto de suas próprias causas* (i.e., o próprio processo múltiplo do qual ele emergiu). Nesse aspecto – e apenas nesse aspecto – um organismo não é mais limitado por condições externas, mas é *fundamentalmente autolimitado* – [...] a vida emerge quando a limitação externa (a de uma entidade por seu ambiente) torna-se autolimitação.⁴⁵

Ou seja, partindo do interior que é vida já atingimos uma mínima definição de indivíduo. Nota-se, todavia, que o nosso indivíduo assim apurado é mesmo uma negação total do indivíduo, pois já não resta mais nada de um singular que operasse sobre um escrutínio próprio e alienado da substância natural que é antes “[...] o sangue universal [...]” (HEGEL, 2011b, p. 129). Entrementes precisaríamos apontar para uma evolução em comparação a nosso ponto inicial, pois no Interior que é vida temos já a base para um devir ontogenético que não nos era disposto.

Tínhamos um problema com a expressão “indivíduo”, e isso, é preciso agora afirmar, dava-se graças a uma indiferença da teoria para com distinções do tipo que diferenciam entre crianças e adultos. Caso buscássemos uma definição como: “indivíduo é a unidade quantitativa de um ser humano adulto”, ainda estaríamos dizendo pouco, pois nada seria dito sobre o que denotaria “adulto” neste caso. Assim, em última análise, no sentido ordinário,

⁴⁴ Portanto, o interior que emerge do orgânico está como que só no mundo, como espírito que atravessa a natureza inorgânica rompendo com suas relações simples e elucidando os processos racionais possíveis amparados naquele estágio do desenvolvimento. Ou seja, Hegel não pode contar com nenhum fator exógeno que sugira uma emancipação do organismo; o exterior aqui é contabilizado como uma relação lógica manifesta no mundo para a subjetividade e pensamento que se formam.

⁴⁵ Veremos ainda como a *vida* aparece como uma categoria importante a ser pensada por Hegel no próprio adentrar de uma gramática da consciência-de-si, ou seja, num momento crucial de interversão da estruturação da experiência do real. Caberia, no entanto, aqui buscar deixar claro para o desenvolvimento que se seguirá que “[...] para Hegel, o verdadeiro infinito não representa a expansão ilimitada, mas autolimitação ativa (autodeterminação) em contraste com o ser-determinado-pelo-outro” (ŽIŽEK, 2012, p. 185-186). Ou seja, podemos ver na forma da vida a forma primeira mesma do espírito que põe suas próprias limitações e que, portanto, “[...] é em si mesmo capaz de (sobre) determinar o modo de sua determinação, e assim ‘pôr seus pressupostos’” (ŽIŽEK, 2012, p. 186), de modo que é mesmo possível afirmar que “O infinito adquire sua primeira existência atual no momento em que a membrana de uma célula começa a funcionar como uma autofronteira” (ŽIŽEK, 2012, p. 186).

quando expressamos “indivíduo” queremos representar quase sempre algo como um objeto – simplesmente a unidade da espécie humana.

Hegel, ao contrário, vai aos fundamentos e assim identifica no organismo biológico o pôr no mundo do infinito, da idealidade, que é pressuposto primeiro para a liberdade que participa da constituição do conceito de indivíduo⁴⁶. O organismo biológico traz em si uma totalidade que se autodetermina à diferença da natureza inorgânica. As partes de uma célula efetivamente interagem, configurando formas simples de um “para si”, sobre o qual deve se desenvolver posteriormente (pois põe os pressupostos para) o pensamento complexo através do movimento de autoipoiese do Eu. Somente no ser orgânico a lei (do inorgânico), portanto, é autodeterminante, possui um fim em-si e para-si, é autoconsistente e não relativizada por outros seres como na lei concebida para os seres inorgânicos que, por se determinarem reciprocamente, “[...] se alteram e perdem sua própria determinação” (MENESES, 1992, p. 85) nos processos causais.

Ao contrário, num organismo: embora esteja aberto em direção aos outros, tudo está subordinado a sua unidade interna, que o conserva idêntico a si mesmo em suas interações com o meio. Com efeito, o ser vivo mantém estreitas relações com o meio ambiente, não o tem apenas frente a si, mas, de certa forma, também representado dentro de si mesmo. A adaptação que faz de seu ser ao meio é como uma *reflexão* orgânica. (MENESES, 1992, p. 85, grifo do auto).

Ou seja, há algo no ser orgânico que o distingue da natureza inorgânica, que se emancipa sobre ela e a instrumentaliza como um senhor que é capaz de refletir sobre sua própria natureza, sair de si como inorgânico para atribuir a “si” uma finalidade, uma teleologia que o ser orgânico põe (que não deve ser considerada externa à natureza mesma). Assim, a lei causal fica rebaixada frente ao pensar dos fins, que as conduz como em séries causais em proveito de uma unidade para um ser orgânico - é a natureza negando a própria

⁴⁶ Assim também poderíamos compreender não só o que designa “indivíduo”, mas também “humano” em geral nos diversos tempos históricos. Para Hegel a compreensão de tais conceitos exige um aprofundamento da eticidade, dado que “ser humano” não está desconectado do ser que tem consciência de si, envolvendo a consciência de seu dever-ser, ser que é escravo e ser que é cidadão livre etc. “Homem” deve assim incorporar a eticidade, dado que não é igual a “corpo humano” - designaria o conjunto de determinações sociais que efetivamente movem este corpo para além do que está tão somente determinado fisicamente. Daí que consciência seja um termo caro a filosofia hegeliana, pois barreiras da consciência atuam tão concretamente como barreiras em relação ao corpo. Há de se levar a sério a consideração de Hegel de que “[...] dementes são ainda seres éticos [...]” (HEGEL, 2011a, p. 164), em sentido ontológico, pois “[...] aquilo que aparece como forma necessária para o pensamento não é desprovido de relações com a maneira com que a dimensão prática procura fundamentar suas disposições. [...] reflexões ontológicas fundamentam dinâmicas ligadas aos processos de formação da subjetividade, o que nos explica por que devemos levá-las em conta ao pensamento sobre problemas de reconhecimento” (SAFATLE, 2012b, p. 105-106).

natureza⁴⁷. Nesse sentido, a adaptação ao meio do ser biológico não se daria diretamente da natureza inorgânica para outra natureza inorgânica como consequência causal. “Não se trata de uma conformação automática, como se o ar determinasse as asas das aves e o frio, o pelo dos animais: a adaptação é feita com uma margem de liberdade, que possibilita a variedade imensa dos organismos vivendo num mesmo nicho ecológico” (MENESES, 1992, p. 85).

O ente biológico está como que mediado por uma subjetividade, uma refletividade, uma vez que trabalha o objeto de múltiplas formas (fazer tocas, ninhos, caçar a fim de efetivar a reprodução) e põe para o mundo determinações e signos de modo que até mesmo pode instrumentalizar sua “evolução natural” causal através de uma ciência avançada como é o caso da biogenética⁴⁸. Ou seja, a cultura do animal, sua eticidade e seu saber, se sobrepõem ao que é imediatamente natural, apresentando como segunda natureza o que é ela mesma como verdade que atua e que opera negações. Não é a toa que Hegel veja no surgimento do espírito a morte da natureza – natureza que para Hegel em si comporta o espiritual como verdadeira natureza⁴⁹.

De maneira peculiar, Hegel está dizendo que entre natureza e história não há uma completa ruptura, há apenas o aprofundamento reflexivo de um movimento partilhado, o que complexifica as dicotomias modernas entre natureza e liberdade. Movimento marcado principalmente pelas noções de conflito e de luta. Não uma luta darwiniana entre espécies, mas uma luta no interior de cada individualidade biológica, no interior de cada singularidade natural, entre determinação e indeterminação. Todo o esforço de Hegel consiste em mostrar como a singularidade natural já é, desde sempre, campo de trabalho do negativo, e não realidade que se determina de maneira imanente. Por isso a superação da singularidade natural é, no fundo, a realização “natural” de seu destino. (SAFATLE, 2012b, p. 37).

Podemos ver assim que não é a vida mesma como conceito pensado que interessa ao momento do biológico, mas vida em si como única categoria constitutiva da consciência de um singular. Ou seja, temos assim um singular que não agiria como um indivíduo, mas como a vida mesma que é assim toda a codificação racional deste singular. Temos, portanto, que

⁴⁷ No entanto, para Hegel, quando uma categoria se mostra mais representativa do universal que as que a formaram e precederam, esta coisa precisaria também estar em potência na lógica da formação da anterior. Assim a matéria inorgânica traz em potência, em si, o Espírito. O ser orgânico “Não é apenas uma coisa que emerge como *resultado* de uma necessidade: pois quando a coisa emerge de si mesma, o resultado está no começo como projeto que desencadeia todo o processo” (MENESES, 1992, p. 86, grifos do autor). Portanto, o organismo, ao negar a natureza inorgânica, em verdade a realizaria, tomada do ponto de vista da gramática do espírito.

⁴⁸ Como Canguilhem aponta: “Será absurdo supor que os órgãos naturais dos homens possam, a longo prazo, expressar a influência de órgãos artificiais pelos quais ele multiplicou e multiplica ainda o poder dos primeiros?” (CANGUILHEM, 2011, p. 124). Não à toa a antropologia contemporânea começar a falar em “híbridos”. Ver Latour, 2009.

⁴⁹ Como irá dizer Hegel: “O fim [alvo] da natureza é matar-se a si mesma e quebrar sua casca do imediato, sensível, queimar-se como fênix para emergir desta exterioridade rejuvenescida como espírito” (HEGEL, 1997, p. 556).

identificar que um corpo não denota um indivíduo, pois um singular poderia agir como ser biológico, impulsionado unicamente por instintos inconscientes da *vida*.

Tomando tal método, o indivíduo deve ser analisado em sua individualidade efetiva, não como o um da espécie, mas como uma figura de atualização do Eu. Porém, mesmo o *Eu* – como consciência desta categoria - pressuporia antes o desenvolvimento de um *Si* pelo qual a linguagem poderia expressar esse Eu universal, dado que “Eu” pressupõe o ente universal que se sabe diferente de um exterior conhecido por universais da linguagem. Esse *Si* primordial, se assim podemos dizer, é o que Hegel irá chamar de *Alma*.

Esta, enquanto alma que é em si, relaciona-se imediatamente com o exterior somente via sensações, que é “[...] onipresença da unidade do animal em todos os seus membros, os quais comunicam imediatamente cada impressão ao todo uno, que no animal começa a vir-a-ser para si” (HEGEL, 2011a, p. 17). O Eu assume, portanto, um modo de compreender a si e ao outro externo que é alma ou idealidade sendo posta no animal e no homem gradualmente através de vários estágios como num processo de duplicação da natureza. Dentre os principais estágios, Hegel identifica um momento da “alma natural”, outro da “alma que-sente” e outro da “alma efetiva” (HEGEL, 2011a)⁵⁰.

Na “alma natural” a idealidade não produziu a cisão com os fenômenos naturais e por isso é dirigida por seu curso inerente. A subjetividade se confunde com a objetividade uma vez que a experiência de si e do mundo é contingente e guiada somente por sensações, as quais produzem a identidade entre sentir ideal interno e sentir ideal externo. Na sensação, como no tato, sujeito e objeto são assim um só. Não há o que toca e o que é tocado. A sensação é, porém, múltipla, de modo que na “alma natural” a multiplicidade é o todo - não há uma racionalidade a qual subsuma as sensações em seu proveito e que reconfigure em seu si as determinações externas uma vez que a distinção interno/externo não se tornou ainda para si.

Todavia, as sensações na multiplicidade trazem como determinação negativa o *sentimento* como universalidade frente às *sensações* particulares. A alma ganha assim a forma de “alma que sente” e assim não está mais imediatamente identificada com o corpo; ela se introjeta em si mesma buscando a autoexperienciação, o que para Hegel irá desencadear a forma da loucura (HEGEL, 2011a). Como Descartes, nesse movimento o Eu abstrai a particularidade contingente e quer alcançar o *cogito*, mas só o pode fazer pela particularidade do sentimento de si e não pelo pensamento que se reflete em uma sociedade, de modo que a

⁵⁰ Nosso objetivo não é explicar cada etapa da antropologia, mas antes elucidar o contexto geral do sistema no qual Hegel insere o conceito de hábito, que nos ajudará a pensar o indivíduo.

liberdade absoluta assim atingida não possui determinação possível e o sujeito se “assombra” com a impossibilidade de ter a forma como um conteúdo para a forma escapando através de um infinito (ŽIŽEK, 2012).

É aí que entra a categoria do hábito para Hegel, como conteúdo para a composição livre do Eu que superou duplamente a determinidade do imediato da natureza e se retratou da liberdade incondicional que produzia a loucura. A liberdade nesse estágio não residiria nem na determinidade exterior, nem na liberdade subjetiva disfuncional, mas na mediação frente ao contingente que lhe opõe resistência, numa espécie de harmonização entre subjetividade e objetividade.

Poderíamos então observar o movimento metodológico central de Hegel: o qual expõe o tipo de racionalidade que habita um momento da determinação objetiva da natureza e da institucionalidade vigente ao mesmo tempo que compreende o potencial subjetivo correspondente a essa estruturação ontológica. Esta é a natureza a qual no homem deve ser formada tendo em vista que a liberdade não estaria resolvida na relação natural, mas exigiria a supressão das coerções que em cada momento lógico do desenvolvimento do indivíduo assumem uma forma que o limita. O hábito, portanto, marca bem essa passagem qualitativa ao gravar no corpo as relações que o constituem como memória natural da alma em uma determinada estruturação ontológica que ultrapassa a positividade da vida.

O indivíduo que se funda no hábito busca sua liberdade imediata no que lhe opõe, reconciliando-se com esta em prejuízo do primeiro, mas deixando como saldo uma capacitação para a liberdade efetiva que de outro modo seria impossível. Em outras palavras, o hábito assume uma posição de mediador para a emancipação do sujeito, embora em si mesmo comporte uma rigidez que não incorpora sua negação. O ser habituado desenvolve assim desde a postura ereta, o caminhar e o visar, de modo a transformar tais atividades em algo não refletido, de sua natureza (HEGEL, 2011a). É assim que podemos dizer que em Hegel “[...] nada vem ‘naturalmente’ para o ser humano, nem mesmo andar e ver [...]” (ŽIŽEK, 2012, p. 179). Tais capacidades adquiridas expressam também os condicionantes para o agir consciente do sujeito na linguagem. No entanto, os hábitos não negam a si mesmos, pois isto antes equivaleria a um suicídio para esta figura da alma, dado que o sujeito está posto nesta qualidade aqui como uma totalidade.

Devemos perceber assim que o hábito é constitutivo do indivíduo como natureza que potencialmente incorpora o social em suas determinações. Porém é preciso considerar que ele não é outra coisa que a adaptação passiva ao que é dado. Em síntese, é por essas vias que veremos Hegel compreendendo essa categoria como ainda presa a uma antropologia:

[...] no hábito o homem não se refere a sua sensação, representação, desejo etc., *contingentes, singulares*, mas a *si mesmo*, a uma *maneira universal de agir* que constitui sua individualidade, posta por ele mesmo e que se lhe tornou *própria*: e justamente por isso aparece como *livre*. No entanto, o universal a que a alma no hábito se refere – diferentemente do *ser concretamente universal* que por si mesmo se determina, e inicialmente só existe para o puro pensamento – é apenas a *universalidade abstrata* produzida pela *reflexão* [a partir] da *repetição de muitas singularidades*. Só a esta forma do universal pode chegar a alma natural que se ocupa com o imediato; portanto com o singular. Mas o universal que se refere às singularidades exteriores umas às outras é o *necessário*. Por isso, embora o homem por um lado se torne livre por força do hábito, por outro lado ele faz do homem seu *escravo*. O hábito é uma natureza: certamente não *imediate*, *primeira*, dominada pela singularidade das sensações, mas antes uma *segunda* natureza, *posta* pela alma. No entanto, é sempre uma *natureza*, algo *posto* que reveste a figura de um *imediato*: uma *idealidade* do essente que é ainda afetada, ela mesma, pela forma do ser, por conseguinte algo não correspondente ao espírito livre, algo simplesmente *antropológico*. (HEGEL, 2011a, p. 172-173, grifos do autor).

O hábito permanece, por conseguinte, no momento circular de querer o que é e não o diferente, ao mesmo tempo que afirma as liberdades adquiridas possibilitando a revelação de novas possibilidades. Assim, por exemplo, aprendemos a andar e a respirar, a ver e a pensar como quem age naturalmente, podendo nos ocupar conscientemente de outras experiências. Todavia, no espírito humano que assim desperta, não temos ainda no hábito um potencial criativo que o refute. Liberdade é antes poder negar esses hábitos por si mesmo. Esse mau hábito antropológico por isso exige a ultrapassagem para um hábito que contenha em si incorporado o “[...] direito em geral, o ético [...]”, que “[...] tem o conteúdo da liberdade” (HEGEL, 2011a, p. 169) ou a força reflexiva de poder abalar o que é simplesmente posto por uma circunstância natural externa. Logo, o espírito não é efetivamente livre em seu estágio antropológico. Ele é antes, aqui, plenamente passivo e indiferente ao que lhe aparece. Frente ao frio sua resposta é adaptar a alma a essa excitação, como segunda natureza – de modo que assim fica livre desse coagir externo - ao invés, por exemplo, de construir uma morada.

Seria necessário, todavia, frisar para o fato de que apesar da categoria do hábito dizer respeito ao grau zero de humanidade do indivíduo (ŽIŽEK, 2012), todo indivíduo concreto traz em si uma estrutura que interage com a experiência do universo simbólico via hábito. “A forma do hábito abarca todos os tipos e graus da atividade do espírito [...]” (HEGEL, 2011a, p. 170). Ou seja, toda quebra de hábito marcaria assim um rompimento com um ordenamento de expectativas que não é puramente corporal, mas diz respeito ao conjunto das inferências que são imediatamente trazidas a experiencição. Daí que através do hábito, no indivíduo que incorpora as informações de um exterior, ocorre uma atualização do possível - ou seja, o condicionamento comportamental é relativizado no tempo através da repetição dos fatos.

Assim o agir do homem é universal e mediado pela experiência temporal (HEGEL, 2011a). Logo, assumindo que os hábitos são mutáveis, por essa definição antropológica hegeliana do ser, podemos intuir que o indivíduo é essencialmente “sujeito evanescente”, pois traz nos hábitos não o singular, mas o universal, ou seja, sua própria natureza, as disposições que determinam não só a mudança como também o padrão de mudança. Como diz Žižek (2012, p. 186),

[...] devido a seu estatuto virtual, adotar um (novo) hábito não é apenas modificar uma propriedade atual do sujeito, mas algo que envolve na verdade um tipo de mudança reflexiva, uma mudança na disposição do sujeito que determina sua reação a mudanças, i.e., uma mudança na própria modalidade das mudanças às quais o sujeito é submetido [...].

Uma vez aceita a metamorfose dos hábitos não há como pensar o homem em uma natureza humana fixa, apesar da categoria do hábito amparar uma forte rigidez. Hábitos adquiridos não são passageiros e subsumem as sensações e sentimentos no seu conceito – que perdem seu aspecto natural imediato. Assim “O hábito não apenas introduz a mutabilidade em algo que de outro modo permaneceria imutável; ele supõe uma mudança na disposição, na potência, na virtude interior daquilo em que a mudança ocorre, e que não muda.” (RAVAISSON⁵¹ apud ŽIŽEK, 2012, p. 186). Ou seja, a partir dessa categoria estipulamos um tipo de relação do homem com sua natureza que já nos aparece como um modo de virtualização das circunstâncias.

Por essa via deveríamos considerar que o desenvolver uma linguagem não põe algo de outro que sua natureza, antes o próprio hábito já se insinua como um modo de linguagem corporal. O indivíduo só é assim efetivamente como natureza que se expressa em universais da linguagem. O momento racional que caracteriza a antropologia, para Hegel, põe o Eu como um sujeito de hábitos, apenas. Nesse sentido, o Eu aparece como um Eu-memória, na expressão ainda de um ser mecânico - não apreende o verdadeiro sentido do que opera, ao mesmo tempo que o assimila como um componente do seu ser.

A superação desse modelo de se pensar o indivíduo, que não vai ao seu fundamento, só seria possível através da linguagem - que emancipa os homens tomados no universal que se pensa como *Eu* e que intervém sobre o mundo dos objetos, que até então haviam sendo experienciados apenas como momentos de excitação corporal, ainda que universalizados nos hábitos, determinando-os com sentidos para o pensar. Assim, “[...] esse material se torna ao

⁵¹ RAVAISSON, F. **De l’habitude**. Paris: Fayard, 1984.

mesmo tempo contaminado e transfigurado pela universalidade do Eu; perde sua subsistência singularizada, autônoma, e recebe um ser-aí-espiritual” (HEGEL, 2011a, p. 19).

O Eu que contamina seu outro é o próprio espírito que põe a natureza em suas determinações universais pelo representar e conceituar, fazendo do mundo um mundo humano-espiritual, produto do ser que pensa, cultura. Vemos assim que na consciência já há um outro modo de complexificação da natureza que não mais se deixaria pensar como um receptor de circunstâncias via adaptação. Essa natureza é o pôr da natureza pelo espírito mesmo em toda sua riqueza. Assim, por exemplo, objetos como prego, madeira e metal retorcido se convertem efetivamente em representações distintas, onde todo e parte começam a ser distinguidos; pétalas são diferenciadas do todo da flor e analisadas como particulares; seres divinos e modos particulares de vidas são introduzidos no mundo pelo agir prático e teórico, dando forma ao mundo e interpretando-o. Daí porque Kojève (2002, p. 161, grifo do autor) alertar que:

Para que haja consciência de si, é preciso que haja revelação do Ser pela palavra, ao menos pela palavra *Sein*, Ser; revelação de um Ser que mais tarde será chamado ‘ser objetivo, exterior, não-humano’, ‘mundo’, ‘natureza’ etc., mas que, por enquanto, é neutro, já que ainda não há consciência de si e, por conseguinte, não há oposição entre sujeito e objeto, Eu e não-Eu, entre o humano e o natural.

Em suma, só poderíamos falar propriamente no que é propriamente humano e distinto do natural com a revelação do ser pela palavra. Se quiséssemos chamar a linguagem de uma instituição, todo ser seria então fruto de criações institucionais, assim como o real. Instituições, por conseguinte, não são produtos de hábitos e nem de utilidades em abstratos, ou antes, o são tão somente em abstrato, pois em concreto seria necessário fazer uma mediação do ser que aparece para com o sujeito que a experiencia como tal, enquanto signo posto.

É preciso lembrar, no entanto, que essas figuras abstratas aqui resgatadas da primeira seção do *Espírito Subjetivo* de Hegel, que perpassam o conceito de *Alma* e que é estudada pela *Antropologia*, conservam-se para o pensar mais determinado da relação entre indivíduo e instituição, embora aí estejam suprassumidas. Ou seja, embora seus papéis determinantes estejam relativizados por outros modos de compreender as ações humanas em seu mais verdadeiro significado⁵².

⁵² Da mesma forma seria possível perceber o conteúdo do mais determinado já na sua abstração. Como Hegel escreve, “[...] numa determinação inferior, mais abstrata, o [que é] superior se mostra já empiricamente presente, [...] por exemplo, na sensação todo o espiritual mais elevado [está presente] como conteúdo ou determinidade” (HEGEL, 2011a, p. 14).

Concluindo, o conceito de instituição não deveria assim recair totalmente sobre o conceito de hábito. Antes essa relação deve ser ainda mais abstraída a fim de ver em outros fatores o real produzir institucional: que em nível superior é consciência e linguagem. Aí poderemos de fato começar a apreender o indivíduo saindo de uma gramática da antropologia e adentrando à sua forma correta de compreensão, em uma base mais propriamente hegeliana.

3.1.2 Virtualização da experiência na consciência: base formal-linguística e propriedade ontológica da racionalidade

Acima vimos que precisávamos abstrair a dicotomia indivíduo/instituição na oposição interior/exterior a fim de satisfazer minimamente as condições para uma compreensão dos termos “liberdade” e “determinidade” que compõe o conceito de indivíduo. Sucintamente também pudemos observar o quão dependentes são essas noções normativas de uma referência da posição do sujeito – que foi permitido pensar como a totalidade cujas partes se relacionam. No tratamento da alma⁵³, Hegel também deixava transparecer a gênese de sua concepção de espírito, que enquanto totalidade orgânica é somente o simples pôr da contradição interior/exterior na natureza. Essa, por sua vez, mostrava-se reconciliada no hábito, mediador das experiências e preparador da suprassunção das adaptações particulares dos membros na idealidade sintética do corpo. Entrementes, o hábito explicitava a carência de uma rigidez da referência do sujeito dado que era concebido como segunda natureza. Ou seja, estranhamente éramos levados através da argumentação hegeliana a compreender o corpo como segunda natureza. Eis que o fundamento biológico da noção de indivíduo para o autor é vazio de conteúdos determinantes, sendo completamente contrário a um reducionismo deste tipo.

Explicitada essa problemática, partimos doravante do Eu instaurado na capacidade de contrapor uma interioridade a uma exterioridade. Tal todo - o Eu, subjetividade - encontra-se na diferenciação imediata de um mundo dos objetos indiferenciados – o Outro, objetividade – e passa a ser definido como identidade frente à diferença, “[...] momento fenomenológico da consciência, ontologicamente posterior à identidade sem diferença, que é a alma, e anterior à diferença identificada, que é o espírito consumado na razão” (BOURGEOIS, 2004, p. 15). Ou seja, o Eu para Hegel não se funda no corpo, mas como uma oposição com uma exterioridade revelada para o saber.

⁵³ Primeira parte da Filosofia do Espírito Subjetivo de Hegel, a Antropologia. In Hegel, 2011a.

No fundamento dessa oposição está, primeiramente, a experiencição do Eu através da simples revelação dos limites corporais (alma efetiva) que se apresentavam para instrumentalidade adaptativa do corpo. Nesse movimento, observa-se um ponto que é fundamental para a inversão paradigmática do tratamento teórico do indivíduo que decorre da filosofia da consciência de Hegel: esse saber expande o campo relacional do sujeito fechado em si mesmo, mediando por alteridades internas o campo de sua experiência e assim formando sua individualidade para si. Eis que aí, nesse tipo de inversão como saber dos limites, da contradição, reside a própria potência de vir-a-ser do sujeito espiritual que não era revelado para o ser orgânico.

Diferentemente do indivíduo fundado exclusivamente na categoria do hábito, na consciência a determinidade é dependente da refletividade do sujeito. Ou seja, o seu ser representado exteriorizado em um ser-para-si determinado no espaço e no tempo possibilita a apreensão deste conteúdo como potência de deliberação subjetiva. A consciência abre assim para a experiência subjetiva um campo espectral de imagens e representações onde os hábitos aparecem como que submetidos a essas formas de significados maleáveis, onde a relação de adaptação deixou de ter fins meramente objetivos como a da conservação do gênero e passou a incorporar uma multiplicidade de signos não dados na natureza. Sobre este ponto, víamos que o hábito era passivo, por exemplo, frente a alterações climáticas. Ele ocasionava uma compreensão dos limites do corpo, mas que agora, fora de seus limites, tem de voltar-se para o exterior, revelando sua mais determinada verdade que é ser consciência.

Temos de ver, portanto, no que o homem racional, de fato, diferencia-se da imediatez em uma entidade habitual corpórea e como isso afeta nossas noções de determinidade e liberdade dado que as mediações que configuram a experiência do sujeito obedeceriam a um desenvolvimento dialético que redefinem os significados dessas noções. Busquemos primeiramente esse conteúdo social através de uma virada linguística da psicologia natural, pois víamos que a instrumentalidade do corpo abria uma via no homem para se expressar através de suas cordas vocais.

Primeiramente, a fim de compreender o salto teórico que Hegel concebe entre a alma e a consciência, lembremos como se sucede na antropologia uma sequência de estágios do sujeito: a) como excitação imediatamente ligada ao contexto natural, b) como sensações externas múltiplas e c) como reconciliação mediada pela habituação. Em termos gerais, na teorização antropológica de Hegel, o Si encontra mediação nas formas do corpo – das formações menos aptas às formações mais aptas ao domínio da natureza. É nesse sentido que Hegel verá no corpo humano a forma mais rebuscada para a instrumentalização da matéria:

“Nem mesmo o animal mais perfeito pode mostrar esse corpo finamente organizado, infinitamente flexível, que percebemos já na criança recém-nascida” (HEGEL, 2011a, p. 75).

Temos de notar, no entanto, que Hegel não privilegia o corpo enquanto natureza biológica em desenvolvimento natural, mas antes como resultado ideal do núcleo de subjetividade em formação (alma) que determina os modos de experienciação do Eu em estruturas cujas linguagens insipientes não se articulam para a consciência, ou seja, carregam uma naturalidade ainda não passível de ser racionalizada no espírito⁵⁴. É nesse sentido que, partindo de Hegel, devemos centrar nossas atenções antes para o grito da criança, onde se expressa, no corpo, o núcleo radical da falta e da incompletude da subjetividade do homem em seu estado de total indeterminação.

Vemos então que a experiência não deve ser nivelada no ser senciente pela percepção naturalizada (o que em última análise seria afirmar um tipo de solipsismo, o qual Hegel acusa em Hume, ou um tipo de epistemologia rígida do sujeito tal como aparece em Kant)⁵⁵. Ela desde já está mediada por determinações adquiridas pelo meio ambiente – como por exemplo no hábito – e doravante não apenas pelo meio ambiente natural particular que constitui o alcance de meus cinco sentidos como também na universalização implicada pelo ato da fala e do designar, significar objetos a partir da diferenciação, que seguem as regras de uma estrutura de relações herdadas ou de uma estrutura de relações e que trazem o conteúdo da representação dos sentidos para si, para a apreensão consciente⁵⁶. Ocorre a discriminação dos objetos como totalidades para o entendimento. Totalidade que só conseguíamos encontrar, quando da exposição da seção anterior, na própria unidade centrada da célula, e que agora expande sua natureza para as coisas segundo sua verdadeira natureza de ser uma ideia para uma subjetividade, como notou Bourgeois:

⁵⁴ Nisso não está dito que os homens se diferenciam enquanto espécies. Ao contrário da condição dos animais, que são determinados pelas variações naturais, “[...] se a alma humana é claramente diferenciada *nela* mesma, nem por isso é diferenciada *dela* mesma”. Ou seja, as variações contextuais, inclusive as determinações singulares, de aptidões, caráter, “[...] quando muito a *condicionam* [a alma humana], sem de modo algum *determiná-la* ou limitar a elas [...]” (BOURGEOIS, 2004, p. 25-26, grifos do autor). Segundo Hegel, “O homem é em si racional: nisso reside a possibilidade da igualdade de direito de todos os homens – a nulidade de uma diferenciação rígida em espécies de homens com direitos, e [espécies] sem direitos” (HEGEL, 2011a, p. 55-56).

⁵⁵ Ver ainda, para um debate contemporâneo, a crítica de Brandom à opção naturalista da epistemologia (os celeiros de Goldman) em Brandom, 2013, p. 113-140.

⁵⁶ A própria ideia de corpo é superada e revelada como uma construção cultural, como tem nos esclarecido teorias contemporâneas acerca da natureza da sexualidade e do gênero (J. Butler, C. Malabou etc.). Honneth assim aponta para o fato de que “These theories sought to tear down what were previously regarded as natural limits to individual self-determination – the biological identity of the sexes or certain conceptions of the human body – by demonstrating their origins in cultural determinations” (HONNETH, 2014, p. 16).

Em seu momento subjetivo, o espírito afirma-se como espírito numa interiorização, isto é, no caso, numa negação, da exterioridade a si constitutiva da natureza. E ele próprio afirma-se positivamente ao repor em seu próprio ser, primeiro formal ou subjetivamente, essa natureza por si mesma incapaz de unificar-se concretamente ou de totalizar-se, e assim de escapar à sua contradição e ao não-ser onde essa a precipita. (BOURGEOIS, 2004, p. 10).

Eis que para Hegel é crucial observar a ocorrência de uma virtualização da experiência na consciência, idealização da natureza que em si mesma é morta de significados, pela qual o homem é impelido a adentrar o universo conceitual próprio ao pensamento, que tem no encobrimento *a posteriori* do hábito somente a força estabilizadora de possíveis fantasias. Nesse sentido, uma resistência em querer compreender a ação humana em termos exclusivos da mecânica dos hábitos põe uma oposição tão problemática quanto à da separação entre indivíduo e instituição. Ela figuraria, segundo Hegel, uma oposição “[...] entre a *liberdade* do espírito e o *ser-determinado* do mesmo [...]”, o que nos conduziria “[...] à necessidade de *conceituar* neste ponto” (HEGEL, 2011a, p. 11, grifos do autor). Ou seja, deve-se subsumir a categoria do hábito no pensamento conceitual, que é sua expressão mais rica em termos de conteúdo mesclado de objetividade e subjetividade, caso não se queira ficar no jogo de oposições entre fantasias subjetivas e hábitos objetivos.

Devemos, no entanto, nos questionar, por que pensar o indivíduo a partir da imanência dos conceitos de modo a deixar uma porta aberta para todo tipo de fantasias que possam assolar o sujeito? Por que, chegado o momento evolutivo de cisão da consciência na natureza, não podemos optar por uma psicologia das faculdades que regulariam o desejo, que é expressão maior do que seria possivelmente científico (mapeável) analisar no indivíduo? Fundamentalmente essa recusa se dá em Hegel tendo em vista que a) a linguagem científica para ele não é dada *a priori* para a consciência, b) a verdade da consciência só se atinge considerando os dois polos que a constituem (sujeito e objeto), de modo que c) a vontade não é isenta do conteúdo determinado pelo pensamento. Como escreverá Hegel:

The distinction between thought and will is simply that between theoretical and practical attitudes. But they are not two separate faculties; on the contrary, the will is a particular way of thinking – thinking translating itself into existence – thinking as the drive to give itself existence. (HEGEL⁵⁷ apud PIPPIN, 2008, p. 129).

Ou seja, no homem todo desejo aparece assim como desejo mediado por uma determinação pensada. Marx pareceu ser sensível a essa ideia quando expressou na

⁵⁷ HEGEL, G. W. F. **Elements of the philosophy of right**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Introdução à Crítica da Economia Política (1857 – 1858) que mesmo a fome é experienciada a partir de uma determinação não natural – tendo em vista que “[...] a fome que se satisfaz com carne cozida, que se come com faca ou garfo, é uma fome muito distinta da que devora carne crua, com unhas e dentes” (MARX, 1982, p. 9). É através dessa intuição que podemos considerar que a linguagem em geral precisa ser compreendida como uma instituição que comporta todo o sentido de nossa experiência, que inerentemente também perpassa a constituição de nosso desejo – notemos, por exemplo, a dupla via entre linguagem científica e o despertar de desejos coerentes a sua estrutura.⁵⁸

Teorizar em favor da veracidade do discurso, na visão de Hegel, assim como premeditar (ordinariamente) uma ação que se queira racional e louvável em sociedade, é sempre partir de uma instituição em movimento para tentar desmistificá-la daquilo que não é justificável em um conjunto integrado de razões⁵⁹. É começar a falar da coisa pela Coisa mesma através dos “jogos de linguagem” específicos da consciência e por isso adentrar na sua experiência determinada, que coordena os motivos para a ação. Pôr o indivíduo para que no limite do seu tempo identifique as razões universais de seu agir, sem o auxílio de uma transcendência ou de um mundo noumênico que nos ampare. Nesse sentido, a compreensão social-racional do que se entende por indivíduo mais do que qualquer outra ideia encontra-se claramente imiscuída com o conteúdo que determina o querer do sujeito e que o perpassa como constituindo a identidade que é sua⁶⁰.

A linguagem científica deve ser determinada e compreendida, segundo Hegel, como o discurso mais excelente da razão, como uma linguagem da modernidade, mas que só pôde chegar a seu conceito através de um trajeto da experiência da consciência onde jazem seus pressupostos, o conjunto de significados limite da finitude levados à contradição. Sua

⁵⁸ Toda linguagem sustenta uma normatividade que implica uma pergunta sobre as condições de sua eficácia atual. “Como Nietzsche mostrou de maneira clara, não há teoria da linguagem que não seja dependente de certa antropologia, de uma reflexão sobre o que determina a humanidade do humano” (SAFATLE, 2012b, p. 10). Para nós essa ressalva é válida no sentido de que o sujeito racional não poderá ser concebido em Hegel como adequação a uma estrutura normativa deduzida *a priori*.

⁵⁹ Neste ponto seria possível dizer que a perspectiva de Hegel se aproxima de uma teoria de justificação *coerentista*: onde “[...] uma crença pode ser considerada justificada quando está de acordo com o sistema das crenças de que faz parte ou é membro, ou seja, quando é coerente com o conjunto das asserções já incorporadas no nosso patrimônio linguístico e cognitivo” (ABBAGNANO, 2007, p. 688). *Grosso modo*, uma afirmação só seria passível de validação quando remetida a um “espaço de razões”, para usar um termo caro a Wilfrid Sellars (1912 – 1989).

⁶⁰ O contrário não deixa de ser verdadeiro. As descobertas religiosas acerca da essência do indivíduo, por exemplo, serão apropriadas pela ciência na compreensão do que deve ser entendido como o indivíduo. Assim Hegel poderá dizer que “Entre seus adeptos, o cristianismo fez [que fosse] sua efetividade, por exemplo, não serem escravos: quando se fazia deles escravos [...] os cristãos achavam lesada a substância de seu ser-aí. Esse querer da liberdade não é mais uma tendência que exige sua satisfação, mas o caráter: a consciência espiritual que se tornou um *ser* sem tendências. [...] se destina a desenvolver-se em objetividade, em efetividade jurídica, ética religiosa, como também científica.” (HEGEL, 2011a, p. 276, grifos do autor).

justificação não poderia ser formal. O homem, por isso, em sua concepção a-histórica e descontextualizada em seu trajeto para o saber, deveria inicialmente desesperar-se com a impotência da linguagem, da qual escapa toda determinação última no movimento da Coisa, que “[...] não se esgota em seu *fim*, mas em sua *atualização* [...]” e onde “[...] nem o *resultado* é o todo *efetivo*, mas sim o resultado junto com seu *vir-a-ser*” (HEGEL, 2011b, p. 26-27, grifos do autor). Ou seja, a ciência, assim como o indivíduo compreendido sobre esse discurso, só têm seus conceitos realizados no trajeto que os constitui, como progressão de uma ideia que estrutura a racionalidade do indivíduo em seus momentos e que não poderiam ser simplesmente falsidades apartadas do indivíduo, pois efetivamente atuante e presentes nele.

Nesse sentido, Hegel nega qualquer possibilidade de se pensar a subjetividade como algo externo ao pensar efetivo através da linguagem – que antes de ser mera forma ou ferramenta de conteúdo ausente, é carregada essencialmente de normas que pressupõem uma dimensão intersubjetiva de validade também modificável (LIMA, 2013). “O *nome* é assim a *Coisa* tal como ela está presente e tem validade no *reino da representação*” (HEGEL, 2011a, p. 254, grifos do autor). Em crítica a Kant, Hegel (em carta para Niethammer de 1811) deixa clara a sua posição quanto à possibilidade de distinguir rigidamente o pensar do entendimento que se utiliza de conceitos, como lembra Inwood (1997, p. 73), citando Hegel: “Os conceitos não são nitidamente distintos do Eu: dizer que eles são ‘meios usados pelo entendimento no pensar’ é como dizer que ‘mastigar e engolir alimento é meramente um meio para comer, como se o entendimento fizesse muitas outras coisas além de pensar’ [...]”.

Com efeito, a questão importante a ser considerada no tratamento da consciência por Hegel seria a de que o pensamento - entendido enquanto inteligência - é ser igualdade da subjetividade e da objetividade: “Forma e conteúdo são [...], no espírito, idênticos entre si.” (HEGEL, 2011a, p. 25). Isso se traduz por uma compreensão da base absolutamente desnaturalizada do indivíduo naquilo que única e exclusivamente lhe constitui como tal: um Eu que é liberdade, subjetividade diferente e com algum grau de arbitragem sobre o objeto. Como diria mais tarde Marx nos *Manuscritos Econômico-filosóficos (1844)*, “O indivíduo é o *ser social*” (MARX, 2010, p. 107, grifos do autor). Não porque ele *possua* uma cultura; ele não *tem* a sociedade em si, ele *é* a sociedade para si⁶¹. Isso porque mesmo as carências mais primordiais, para se referirem a um indivíduo - ser algo (consciente) para um indivíduo –

⁶¹ Essa compreensão, no entanto, só poderia se expressar em um pensar do tipo especulativo: “Se o saber da ideia – isto é, do saber dos homens de que sua essência, meta e objeto é a liberdade – for especulativo, essa ideia mesma como tal é a efetividade dos homens: portanto, não a ideia que eles *têm*, mas a ideia que eles *são*” (HEGEL, 2011a, p. 275-276, grifos do autor).

portanto um Eu diferente de um corpo exclusivamente senciente, precisam estar espelhados no social para receberem uma significação. Essa ideia foi também defendida por Lacan, no que pode ser identificado como o “problema da constituição”, tal como Arantes (2003, p. 45) expõe: “O caráter social não se acrescenta a nenhum solo positivo e primeiro, ele é um ser social na medida em que não é absolutamente outra coisa na esfera biológica ou outra, ocupando, por assim dizer, o lugar de uma carência, de uma ausência específica”.

Ora, é esse vazio do corpo e da carência geral que Hegel já visava na expressão do choro da criança, pois sua carência não está identificada numa determinação, mas é antes a carência universal que fala nela. Por oposição, a forma de reflexão que prima pelo corpo como fundamento da identidade subjetiva tende a considerar exclusivamente as “[...] *faculdades da alma*, da inteligência ou do espírito” (HEGEL, 2011a, p. 220, grifos do autor), concebendo um abismo entre forma e conteúdo, entre o que pensa e o que é pensado, fazendo do espírito “[...] uma *coleção* ossificada, mecânica” (HEGEL, 2011a, p. 221, grifos do autor), onde o Eu aparece como “coisa morta” destituída de seu todo que o caracteriza essencialmente. Tal conceber da individualidade, ao não investigar o movimento de individuação e imputar, por exemplo, na criança um desejo determinado exteriormente a essa consciência, subentende suas possibilidades fundamentais a partir de uma gramática finita da epistemologia ou de uma gnosiologia que destitui a formação da consciência como algo inerente ao ser da consciência como um todo. Antes, deveríamos estar atentos para o fato de que “Percepções e juízos se articulam em uma teia de conceitos previamente fechada linguisticamente”, onde o “[...] sujeito não pode estar junto a si mesmo sem estar junto ao outro” (HABERMAS, 2004, p. 195). A própria psicologia empírica – como Hegel identificou na “bela alma” dos românticos, em busca de pureza subjetiva do indivíduo (PINKARD, 1996) – tende a chegar a tal conclusão ao buscar decompor o Eu de suas múltiplas camadas, como numa cebola (HEGEL, 2012b), para chegar ao limite do centro e se surpreender com o fato de que, retiradas as camadas, já não existe núcleo algum.

Ao propor soluções de cunho naturalista e não conceitual para um problema dessa espécie, as psicologias limitavam o saber a uma singularidade imediata, compactuando com as abordagens de um estado de natureza. Tal metodologia compartilharia com o esoterismo de uma postura do “pensar” através da primazia da indizibilidade, ou do visar, a qual não veria na linguagem o próprio conteúdo do pensamento determinado na universalização do saber empírico. Saber este que não deixa a intuição intacta no processo de conhecimento⁶². A

⁶² Por exemplo, a linha que separa a intuição do dinheiro como papel e como valor de troca seria no limite perdida quando da posição de uma segunda natureza. Notório seria o estranhamento se descobríssemos a

consciência precisa sair de sua esfera da particularidade para poder dizer que dois objetos da mesma espécie pertencem ao mesmo núcleo de experiência, dissociados de seu tempo e espaço específicos. Ou seja, o indivíduo que se pensa como algo que sente não poderia ter a si como “eu” hoje e amanhã, aqui e ali, na mesma qualidade de indivíduo idêntico. Somente a partir da universalização da linguagem os indivíduos vem a experienciar o mundo e a si mesmos como um único universo, que não é perdido em seus movimentos. Por isso a linguagem é essencial para começarmos a compreender um indivíduo que possui a si, ao menos seu corpo, em unidade com sua subjetividade que não se deixa perder nas experiências múltiplas do caos em que se apresenta o mundo desorganizado sem conceitos. Hegel não cansará de advertir em seus textos:

Enquanto a *linguagem* é a obra do pensamento (*das Werk des Gedakens*), também nela nada se pode dizer que não seja universal. O que eu apenas *viso* (*meine*) é *meu* (*mein*), pertence-me enquanto a este indivíduo particular, mas, se a linguagem só expressa o universal, eu não posso dizer o que apenas *viso*. E o *indizível* (*das Unsagbare*) – sentimento, sensação – não é o mais excelente, o mais verdadeiro; e sim o mais insignificante, o mais inverídico (*das Unbedeutendste, Unwahrste*). (HEGEL⁶³ apud LIMA, p. 175-176, grifos do autor).

Hegel observa deste modo que mais do que para o método do filósofo, os próprios indivíduos, entendidos no Eu universal se elevam, em um primeiro momento, do particular para o universal na linguagem irrompendo com as barreiras naturais inerentes ao modo não desenvolvido de experiência limitada aos particularismos do sentimento e da sensação. Há um aspecto de emancipação da subjetividade na linguagem que só poderá ser explicitado melhor nas próximas seções. Já a metodologia psicológica que negligencia a complexidade desses problemas, na relação da linguagem com o pensamento e deste com a vontade, tende a hipostasiar o ser individual na alteridade absoluta com a coisa pensada – erro que deve ser refutado antes de qualquer prosseguimento na tentativa de fundamentar a individualidade em Hegel.

Devemos ter neste ponto como claro que a individualidade pressupõe um saber de si como consciência de si penetrada pela própria linguagem. Porém é próprio desta ser

falsidade de uma moeda analisando suas particularidades e reformulando seu conceito. Tal momento para Hegel não seria perdido. A memória está para o pensamento tal como o hábito está para as impressões; ela retém o nome absorvendo o conteúdo da intuição na identificação da significação e do signo (HEGEL, 2011a). Os visares posteriores conservam a impressão de um papel travestido de dinheiro. O inverso é verdadeiro: o visar o dinheiro real como papel de coloração verde é o mais inverídico, não correspondendo ao seu conceito. É assim que vemos Marx, por exemplo, esforçando-se para apreender os laços sociais que permitem a compreensão, no espírito, da máquina, ora como capital, ora como valor de uso puro ou ora como peso morto sem função para o capitalista.

⁶³ HEGEL, G.W.F. **Werke in 20 Bände**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

compartilhada com uma comunidade, onde se faz necessária uma relação de reconhecimento mútuo acerca dos significados dos termos expressos a fim de que uma linguagem se concretize. Ou seja, a linguagem atua como mediadora das relações sociais de reconhecimento que são históricas, o que permite à estruturação linguística pré-estruturar pretensões de validade semântico-objetiva (LIMA, 2013) em contextos determinados. Ou seja, a identidade do indivíduo, sendo universal e construída mediante relações de reconhecimento em comunidade, carrega um conjunto de qualidades e de padrões racionais herdados historicamente. Vemos assim que os indivíduos que se apresentam na “institucionalidade” do espírito necessariamente pressupõem “[...] um espírito do mundo que, a primeira vista, parece absorver um processo racional de formação que já se desenvolveu na história” (SAFATLE, 2009, p. 43).

Nesse ponto atingimos um impasse que diz respeito ao conceito de experiência em Hegel. Certo é que o conhecimento das relações só é possível depois de experienciadas e nesse aspecto a experiência deve sempre preceder qualquer conhecimento. Por outro lado, a experiência deve estar sempre amparada em relações codificadas, representações construídas na formação da consciência, que permitem as inferências. É nesse aspecto que de um lado a experiência se abre para a consciência de si, em uma fenomenologia que abarca meu próprio eu, enquanto que de outro lado as relações aparecem constituindo uma ontologia. Temos assim, como deveremos ver, no reino das representações, o desenvolvimento da subjetividade moderna através do percurso fenomenológico do espírito, que é o “[...] vir-a-ser da *ciência em geral* ou do *saber*” (HEGEL, 2011b, p. 40, grifos do autor), do qual deve brotar a ciência, entendida como o apreender de suas próprias revoluções.

A *Fenomenologia* aparece [...] como o movimento de apresentação da ciência, ou seja, da reconciliação entre pensar e ser, em seu devir. [...] A apresentação do devir em direção à ciência é a rememoração deste longo e árduo caminho que vai da consciência em seu estado mais imediato até o espírito realizado. Cada uma das etapas deste caminho fornece um conteúdo de experiência e pode ser exposto através de uma figuração, ou seja, cada uma destas etapas fornece uma figura da consciência.” (SAFATLE, 2009, p. 41, grifo do autor).⁶⁴

É por meio desta dialética da experiência do indivíduo que perpassa figuras da consciência que devemos, portanto, remontar um percurso que explicita o desenvolvimento da subjetividade em meio a sua relação mediada com o objeto. Devemos ainda atentar, para o que se segue, que o método fenomenológico em Hegel nos permite pensar em duas posições

⁶⁴ É conveniente lembrar que a *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, em 1807, quando da sua primeira edição, trazia por título: “ciência da experiência da consciência” (SAFATLE, 2009).

na apresentação dessas figuras: ora assumindo a perspectiva do “para a consciência” (que está sendo analisada) e ora assumindo a perspectiva do “para nós” (consciência moderna), revelação do saber na inteligência, que é reconciliação com todo o seu trajeto inerentemente contraditório. Veremos, ademais, que a liberdade subjetiva pressupõe necessariamente esses fracassos e suas superações.

3.1.3 Rupturas da imediaticidade: linguagem e normas como mediações constitutivas da experiência autônoma de si

Buscando uma síntese das duas seções antecedentes e considerando a via mais palatável ao saber ordinário, seria preciso entender Hegel como partindo da experiência empírica a fim de determinar o objeto e ver a fenomenologia também como um fracasso a ser superado que, no entanto, num primeiro momento, é a consequência e a via possível do tentar dizer o objeto em sua verdade. A via contrária, a do racionalismo, que tende a partir das relações para determinar a experiência não nos é dada, tendo em vista que “[...] o conhecimento das relações não pode se dar previamente à experiência, como se fosse questão de uma dedução transcendental das estruturas possíveis de relação sob a forma de categorias” (SAFATLE, 2009, p. 73). Nesse sentido, a lógica hegeliana não é um tipo de codificação para um saber absoluto meta-histórico. Antes, esse saber está absorto nas possibilidades que a natureza dispõe.

Temos observado como Hegel considera o saber sensível o mais inverídico para o conceito. Assim se faz necessário aqui ultrapassar essa forma e requerer para a experiência a própria linguagem, distinguindo o que o autor entende por linguagem de signos e de símbolos – tendo em vista que seriam através dessas formas que, supostamente, a inteligência poria “[...] suas representações universais [como] idênticas com o *particular* da imagem, dando-lhes assim um ser-aí imaginário” (HEGEL, 2011a, p. 241, grifo do autor). Em outras palavras, teríamos que partir do visar empírico com a pretensão de buscar conhecer os objetos como já contendo seus significantes próprios, que seriam então inerentes ao seu lugar de referência.

Não obstante, o que acede à representação como saber objetivo, segundo Hegel, é antes de tudo o conteúdo posto por uma fantasia produtora de signos na unidade do universal e do particular, do interior e do exterior, da representação subjetiva e da intuição objetiva (HEGEL, 2011a). Este signo teria de ser intuído na distância de sua própria referência, que assim lhe escaparia num conteúdo estranho ao visar do sujeito. Hegel irá dizer de forma clara:

“O signo é uma intuição imediata qualquer, que representa um conteúdo totalmente outro do que tem para si mesma: [é] a pirâmide, em que está transladada e conservada uma alma alheia” (HEGEL, 2011a, p. 247). O signo assim conservaria uma distância, numa estranha intuição imediata, “[...] entre conteúdo intuído e conteúdo representado, entre o que é visado (*Meinung*) e o que é efetivamente dito” (SAFATLE, 2009, p. 50, grifo do autor). Dessa forma o objeto só poderia vir a ser conhecido para si sob o invólucro de um sentido posto pelo signo, mas ainda estranho à referência singular.

Por essa arbitrariedade que parte sempre de uma interpretação do objeto para dizê-lo poderíamos mesmo afirmar que não haveria para Hegel algo como sendo dado para a resposta racional do indivíduo frente aos fatos puros. Contudo, os signos não podem ser entendidos como um valor subjetivo alheio à coisa mesma dado que é essa coisa-em-si que Hegel irá criticar por poder aceitar um núcleo duro do objeto que não perpassasse mediações – bastaria lembrar que Hegel vê que para todo “isto” externo com sentido é necessário um amparo do lado oposto da diferença, num “eu” interno (HEGEL, 2011b).

O material exterior arbitrário liberado do conteúdo da imagem pela representação universal (HEGEL, 2011a) não pode assim ser considerado um estranho à gênese do saber. A compreensão do conceito também necessitaria operar com relações entre intuições através de uma capacidade para fantasiar em torno de signos (HEGEL, 2011a) que atuam como pressupostos para o saber efetivo. Só assim a nossa apreensão dos objetos poderia ultrapassar a pobreza do sensível que nada nos diz da coisa, muito embora fiquemos nesse estágio com uma cisão entre o que é do valor do objeto e o que é do objeto mesmo.

Poderíamos ainda querer argumentar que a experiência deriva de uma experiência rígida da intuição de referências concretas e naturais sob um fundo que guardaria um signo. Porém, como vimos anteriormente, não há objeto que não seja uma totalidade artificial posta pelo sujeito e que perpassa a união contingente das partes constituintes do objeto. O próprio contorno espacial do objeto pressupõe uma universalização do tempo e do espaço num juízo para que possamos afirmar que as várias formas possíveis da coisa se refiram a mesma coisa em tempos diferentes. Tal apreensão primária pertenceria à linguagem alegórica do símbolo: a fim de apreendermos um objeto elencamos arbitrariamente *uma* propriedade ou atributo para subsumir todas as outras num símbolo, o que só se dá em função de uma “[...] *convenção compartilhada* [...]” (SAFATLE, 2006a, p. 227, grifo do autor) uma vez que, por símbolo, Hegel entende “[...] uma metonímia articulada através de relações analógicas entre a significação e um atributo no interior de uma multiplicidade de atributos do que é imediatamente representado pela imagem sensível” (SAFATLE, 2009, p. 50). É assim que

chegamos à compreensão de um fracasso inerente à “[...] impossibilidade de fundar o sentido através da pressuposição do imediato de uma referência naturalizada” (SAFATLE, 2006a, p. 227).

Contudo, apesar do nosso fracasso em apreender o objeto devemos levar em consideração aquilo que fez notar Derrida quando expressou que “A produção de signos arbitrários manifesta a liberdade do espírito” e que “[...] há mais liberdade na produção do signo do que na produção do símbolo”, pois “Na primeira, o espírito é mais independente e mais perto de si mesmo” e já “[...] no símbolo, ele está um pouco mais exilado na natureza” (DERRIDA⁶⁵ apud SAFATLE, 2009, p. 51). Para tanto, temos que passar a considerar esse fracasso sob a perspectiva do “para nós” e averiguar suas consequências para a liberdade individual que estão aí embutidas.

Como vimos, o signo efetua para Hegel uma espécie de cisão, do conhecimento, entre sentido e referência. Contudo, Hegel não está interessado propriamente em desvendar a origem referencial do signo. Como nota Pippin (2008), é através do desenvolvimento do autoentendimento e da autorrepresentação do indivíduo que passa a linha mestra da argumentação hegeliana - através da antropologia, fenomenologia e psicologia. Seguir tal linha, com foco na individualidade do sujeito, implica ver na linguagem de símbolos e signos um tipo de capacitação para o livre arbítrio que seja constitutivo da formação interna dos indivíduos.

Víamos em 3.1.1 que na alma-que-sente o indivíduo era uno na sua excitação e determinado em um contexto natural e particular. Em contrapartida, no hábito, ele estava como que adaptado a um meio que lhe determinava e nisso residia uma unidade ainda formal. Nesses dois estágios de unidade entre sujeito e objeto operam uma identidade, como se nota, mas que diferem qualitativamente quanto à espécie de mediação em que as partes foram reconciliadas através de um movimento de suprassunção característico da dialética hegeliana. Tais figuras nos mostram um enraizamento primário do ser na identidade que representa uma totalidade, sobre a qual deverá incorrer os processos de diferenciação e retorno para a “identidade da identidade e da diferença”.

No que diz respeito ao Eu que foi posto na subjetividade primordial, esse processo se dá na forma da refletividade do ser com posterior retorno à unidade do saber que processa a liberdade e assim é *certeza de si apartado de um Outro* conscientemente (HEGEL, 2011a). Inserida em tal lógica, víamos como o signo preparava um esvaziamento do conteúdo da

⁶⁵ DERRIDA, J. **Le puits et la pyramide**. In: DERRIDA, J. Marges de la Philosophie, Paris: Minuit, 1972.

objetividade da imagem por um princípio que cindia a neutra interioridade do objeto (o significado) da exterioridade posta pelo sujeito (o significante) numa representação universal das coisas singulares. Hegel assim concebe também o “Eu” como a expressão de um “[...] universal individualmente determinado [...]” (HEGEL, 2011a, p. 182). Ou seja, a consciência individual só pode saber de si a partir do que aparece no espaço teórico social e cultural como o conjunto ontológico de categorias e instituições para verificação de sua identidade efetiva.

A exemplo da criança incapaz de se identificar como um sujeito autônomo (diferenciado) do mundo exterior, portanto em sua fase pré-linguística, o homem também só faz verdadeira referência a si mesmo em determinado momento lógico-histórico, como singularidade que é em si universal, de onde “[...] sua singularidade exclusiva se exclui de si mesma [...]” (HEGEL, 2011a, p. 183). Tudo se passa na filosofia de Hegel como se o “eu” proferido por singulares em tempos históricos diferentes denotassem sentidos universais para razões de identidade (não confundidas com crenças) condizentes com seus papéis sociais e sua função tradicional no todo. Daí que a opção pela expressão “segunda natureza” deve ser compreendida em sentido forte, em sua função de abarcar o Eu⁶⁶.

Na prática, Hegel observa que a vontade dos homens se determina assim segundo a ideia de individualidade incorporada no sujeito, entendida aqui como liberdade subjetiva (ideia que para Hegel não é mera fantasia, mas que possui estatuto ontológico). Ou seja, a qualidade da vontade possuiria uma relação íntima com o arbítrio individual. Assim, no ser uno imediato com o objeto, onde o indivíduo (subjetividade) está internalizado como corpo, sua vontade aparece na forma contingente de um sentimento prático irrefletido e presente como algo dado exteriormente. É a excitação corporal não relacionado como algo determinado da estrutura do objeto, sem referência às determinidades pensadas no ser-aí pelo sujeito. Em outros termos, a liberdade individual está afetada pela contingência do contexto. É um querer imediato visado e não contido. Logo, a vontade nessa situação natural aparece como não livre para o indivíduo.

No desenvolvimento da subjetividade, no entanto, a vontade avança em relação à total falta de liberdade das excitações naturais e põe a “[...] objetividade como um *momento* de sua

⁶⁶ Da perspectiva do singular, seria possível ainda elucidar o sentido do que Hegel nos quer dizer utilizando de recursos da psicanálise moderna. Como identifica o psicanalista D. W. Winnicott, o desenvolvimento do bebê passa por fases que constituem seu devir-indivíduo diferenciado da mãe e das suas fantasias subjetivas (HONNETH, 2009). Tal substancialidade pode também ser apreendida no que Freud chama de “sentimento oceânico”, para tratar da religiosidade. Esta estaria baseada num sentimento originário do homem, onde as fronteiras do Eu não estariam postas (FREUD, 2011). Hegel, por sua vez, identificara esse fenômeno na “alma que-sente em sua imediatez”, por exemplo, na relação entre embrião e mãe: “São dois indivíduos, e contudo em uma unidade-de-alma ainda indivisa: uma não é ainda um Si, ainda não é impenetrável, mas é algo sem resistências; o outro é o sujeito do primeiro, o Si singular dos dois.” (HEGEL, 2011a, p. 116).

autodeterminação [...]” (HEGEL, 2011a, p. 270, grifo do autor) e assim produz ela mesma a sua satisfação na concordância mediada com o objeto. Víamos no hábito, por exemplo, como o indivíduo pudera se adaptar a excitações externas, objetivando-se. Por outro lado, no hábito está dado um mecanismo de resposta imediata a contextos particulares, de modo que “[...] a inteligência querente se desenvolve em *tendência*” (HEGEL, 2011a, p. 270, grifo do autor). A tendência, assim, é ainda algo particular de uma objetividade posta, pois de resposta adaptativa do indivíduo, onde a vontade emerge no sujeito como algo ainda dado no exterior. “Por isso o homem – enquanto está imerso nas tendências – aparece como não livre” (HEGEL, 2011a, p. 270), pois ele não se sabe em *suas* determinações. Com efeito, a tendência é um querer prático que se conforma imediatamente com as alternativas pré-encontradas. É, portanto, uma vontade natural imediatamente idêntica a sua determinidade. O que aparece determinado no exterior como ser-aí é o que em-si determina a inclinação interna, de modo que a subjetividade não tem condições de avaliar o que a determina como algo externo e o que é posto por um núcleo de subjetividade.

O espírito assim determinado em uma situação singular é paixão - não está livre como no pensamento, ele é antes o despertar determinado de uma paixão objetiva e contextual. “A *paixão* contém, em sua determinação, ser limitada a uma *particularidade* da determinação-do-querer, na qual afunda a subjetividade toda do indivíduo qualquer que seja, aliás, o conteúdo daquela determinação.” (HEGEL, 2011a, p. 270, grifos do autor)⁶⁷. Logo, na paixão não está posta ainda a subjetividade como princípio, pensamento que sabe a si e que discrimina suas paixões segundo suas razões de ser, segundo uma norma autônoma e autoimposta do sujeito. Por outro lado, todavia, na paixão o indivíduo exerce sua autenticidade como autointeressado, de modo que marca a objetividade com a sua expressão individual. É um singular que a sente e que a exerce na exterioridade, diferentemente de um instinto imediato. Ou seja, é a representação simples de um Eu (não natural) que se encontra escondido no indivíduo humano e que carece no instinto⁶⁸.

⁶⁷ Não devemos desconsiderar aqui o papel libertário da paixão na história e até mesmo a reconciliação que essa pode vir a alcançar em uma eticidade avançada a lembrar da famosa expressão de Hegel: “[...] *nada de grandioso no mundo* foi realizado sem paixão” (HEGEL, 2012a, p. 74, grifo do autor). No entanto, estamos aqui somente a considerar o momento abstrato do indivíduo enquanto totalmente elucidado através da categoria da “paixão”. Assim devemos buscar expressar: “o todo do indivíduo é paixão”, vendo aí a inverdade da proposição dadas as limitações em que os sentimentos, sendo não refletidos, estão imbuídos.

⁶⁸ Por ora só podemos adiantar que essa gramática terá de ser invertida quando considerarmos a primazia de uma estrutura de relações que compõe a substância ética para determinar a vontade. Pois para Hegel não há algo como instintos naturais para a consciência. Com efeito, é necessário frisar a distinção entre instinto animal e pulsão humana que Hegel concebe. Enquanto aquele é uma “[...] atividade finalística agindo de maneira inconsciente” (HEGEL, 1997, p. 492) e voltada para a conservação do gênero, esta “[...] conserva uma vitalidade espiritual pois socialmente determinada” (SAFATLE, 2012a, p. 164). Diferentemente do humano, o

Na filosofia, Hegel observa que aparece com Descartes o princípio moderno de subjetividade⁶⁹. Até os antigos gregos eram capazes de atribuir a si um “eu” determinado, mas, no entender de Hegel, “[...] somente se tornou um tema explícito de filosofia com o *Cogito, ergo sum*, de Descartes” (INWOOD, 1997, p.126). O “eu” passa a ser compreendido como coisa pensante (*res cogitans*): “Eu sou, eu existo” (DESCARTES, 2011, p. 43). Tal modelo de justificação subjetiva para a existência como “[...] reflexão enquanto disposição posicional dos entes diante de um sujeito [...]” (SAFATLE, 2009, p. 31) condiz com o desenraizamento substancial do homem do dado natural das tradições assim como na vontade ele se expressa como capacidade humana de *abstrair* de inclinações imediatas: *é liberdade negativa*⁷⁰.

Nesse descobrimento da subjetividade e internalização no si, que é também primeiro momento da vontade livre no ser humano, o indivíduo – ainda como um puro Eu universal – relaciona-se com seu mundo segundo o valor absoluto do ser-para-si. Nesse módulo de consciência o Outro foi submetido ao pensamento, possibilitando a dominação da natureza e de si próprio como, por exemplo, Hegel elucida com a capacidade humana para o suicídio – tendo em vista ser negação de toda determinidade. Ou seja, a submissão do Outro a formas de representação abre um componente de liberdade frente à natureza que diferencia o homem de outras espécies tendo em vista, por exemplo, como o signo efetua o “[...] ‘assassinato da imediaticidade sensível da coisa’ [...]” (SAFATLE, 2006a, p. 228), para usar uma expressão de Kojève⁷¹. É como tal atividade dos signos que “[...] a consciência pode se liberar da ilusão

animal “has no will, *because it does not represent to itself what it desires*” (HEGEL apud PIPPIN, 2008, p. 128, grifo do autor). HEGEL, G. W. F. **Elements of the philosophy of right**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

⁶⁹ O fato de vir a ser descoberto racionalmente para o espírito absoluto somente com Descartes não implica de nenhuma maneira que anterior a este fato tal princípio não tivesse efetividade, assim como o movimento de valorização de valor não surge no momento em que Marx o conceitualiza como capital. Contudo, tais conceitos como “subjetividade” e “capital” não deixam de se manifestar objetivamente de formas diferentes quando postos com nitidez para a consciência – movimentações sociais como, por exemplo, o movimento ludista, direcionaram sempre suas ações tendo em vista o que é racionalizado por conceitos (ou pela falta deles, como expressão insipiente). “É preciso quanto a isso notar duas coisas[:] primeiro, porque o verdadeiro apenas é a ideia, quando se apreende um objeto ou determinação somente como é *em si* ou no conceito, não se o tem ainda em sua verdade; em seguida, alguma coisa, tal como é enquanto *conceito* ou *em si*, existe igualmente, e essa existência é uma figura própria do objeto [...]” (HEGEL, 2010, p. 62, grifos do autor).

⁷⁰ Como dirá Hegel, o sujeito traz como potência um movimento de abstração: “A vontade contém *a*) o elemento da *pura indeterminidade* ou da pura reflexão do eu dentro de si, na qual estão dissolvidos toda delimitação, todo conteúdo dado e determinado, imediatamente ali presente pela natureza, pelos carecimentos, pelos desejos e pelos impulsos, ou então seja pelo que for; [ela contém] a infinitude indelimitada da *abstração absoluta* ou da *universalidade*, o puro *pensar* de seu si mesmo”. (HEGEL, 2010, p. 57, grifos do autor).

⁷¹ Nesse sentido, também Žižek (2014, p. 59-60) elucidou bem este ponto ao perceber no trabalho da linguagem uma sublimação do objeto, libertando-o de sua insólita figura sensível: “Quando chamamos o ouro de ‘ouro’, extraímos violentamente um metal de sua textura natural, investindo nele nossos sonhos de riqueza, poder, pureza espiritual etc., ao mesmo tempo que nada disso tem relação com a realidade imediata do ouro”.

da imanência da particularidade própria à certeza sensível, do vínculo ao imediato e aceder ao início do saber” (SAFATLE, 2009, p. 50).

Neste ponto, a instrumentalização ativa destes conteúdos exige uma escolha para o que foi determinado para a consciência, o que fere, contudo, a liberdade negativa que, como Honneth dirá, conduz apenas a uma perda da ação, haja vista que “[...] o agir está ligado à posição de fins limitados” (HONNETH, 2007, p. 58), o que entraria em desacordo com a pura abstração das determinidades levada a cabo e tomada como princípio de ação do ser livre na subjetividade considerada tão somente nos termos da liberdade negativa – ou seja, princípio de ação que não quer agir de fato.

Essa forma de liberdade para a vontade, apartada da veracidade do que aparece como dado externo, que foi posta em dúvida, apesar de se conservar como estrutura do indivíduo enquanto construção de uma ideia, não pode se realizar efetivamente tendo em vista que sua única satisfação é a do negar, destruir – é “[...] fúria da destruição” (HEGEL, 2010, p. 58) e barbárie. “Eis a *aniquilação natural*, ou a destruição sem objetivo, a devastação. A natureza virou-se, pois, contra a cultura, que lhe confere a inteligência, e também contra a sua própria produção de seres organizados [...]” (HEGEL, 1991, p. 44, grifo do autor). Assim, toda escolha lhe aparece como conteúdo finito cujo sinal expressa uma inautenticidade do Eu que só pode aceitar aquilo que contém sua marca, a da liberdade que é em si mesma. “Daí a noção de ‘abstração absoluta’, noção que indica a incondicionalidade que aparece como a primeira manifestação da universalidade. Incondicionalidade que, por sua vez, procura a todo momento reafirmar sua inadequação às determinações postas” (SAFATLE, 2012a, p. 155). Vê-se aí, portanto, uma consciência inconsistente, uma vez que quer destruir a si mesma como subjetividade determinada.

Não se prendendo a esse momento de uma unidade negativa na subjetividade, como abstração absoluta, Hegel pode expressar que “A atividade do dividir [...]”, que é a “[...] força e o trabalho do *entendimento* [...]”, é “[...] a força maior e mais maravilhosa [...]”, “[...] a potência absoluta” (HEGEL, 2011b, p. 44, grifo do autor). Isso porque, como no trabalho, o uso da linguagem se dá por uma atividade que põe o Si como forma para uma matéria estranha, tornando-se reconhecida, concluída consigo mesma. Devemos ver ainda que é na própria satisfação das tendências que essa refletividade aparece. Como dirá Hegel, “O *sujeito* é *atividade* da satisfação das tendências, da racionalidade formal, a saber, da transposição da subjetividade do conteúdo – que nessa medida é fim – para a objetividade em que o sujeito se conclui consigo mesmo” (HEGEL, 2011a, p. 272, grifos do autor). Assim, se por um lado na paixão a subjetividade é negada como arbítrio, no agir objetivo desta e no emprego do signo a

subjetividade é posta e reconhecida no indivíduo como no objeto, como fenômeno para si. É dentro deste contexto que podemos compreender porque Hegel pode ver na arte uma libertação da barbárie:

É isso a selvageria, força e poder do homem dominado pelas paixões. Será ela suavizada pela arte na medida em que esta represente ao homem as próprias paixões, os instintos e, em geral, ele próprio tal como é. [...] a arte mostra ao homem o que ele é para lhe dar consciência de o ser. Já nisso reside a ação suavizante da arte, que assim põe o homem perante os instintos como se estes lhe fossem exteriores, e lhe confere, portanto, uma certa liberdade. (HEGEL, 2009, p. 36).

Devemos, todavia, mais uma vez reforçar a inadequação de interpretar uma tal passagem como se para Hegel liberdade subjetiva implicasse repressão em si mesma das paixões⁷². Hegel está a sinalizar unicamente que para que o indivíduo esteja liberto de seu “desejo selvagem” é preciso que ocorra uma cisão interna ao eu no qual o homem saiba “[...] diferenciar-se, enquanto generalidade, e essa determinação” (HEGEL, 2009, p. 35) enquanto momento constitutivo do indivíduo. Por essa via a vontade suprassume as particularidades dos interesses imediatos (tendência) e se põe a discriminar qualitativamente suas ações a partir do locus de referência identitária do sujeito (o eu) posto e não mais hipostasiado na incondicionalidade pura do seu ser para si. A vontade agora se reflete no sujeito determinado que, tendo se reconhecido no fenômeno, procura o que tem a qualidade de ser universal e incondicional fora do espectro subjetivo de observações e do puro eu imediato. Ou seja, constrói a ideia de *dever*, separa “[...] o *contingente* do *essencial* [...]” (HEGEL, 2011a, p. 261, grifos do autor), o que implica na possibilidade de julgar a própria ação e por isso optar entre o bem ou o mal etc.

O dever se diferencia dessa primeira forma de libertação, que se caracteriza por apresentar uma representação como um ser-aí determinado, uma vez que no dever não se tem mais um oposto finito imediato que se determina em oposição à outra finitude, o eu, mas no dever temos a posição de um infinito – ainda que este seja um infinito como o que permanece na finitude – que incorpora o eu apresentando ambas finitudes na sua verdade unificada de

⁷² Há de se insistir que “[...] impulsos, desejos, inclinações não são limites à liberdade humana, não são elementos irracionais ligados ao que não se submete a minha vontade, como se fosse questão de conservar distinções estritas entre *humanitas* e *animalitas*. Eles provém da racionalidade da vontade, eles podem ter uma forma racional” (SAFATLE, 2012b, p. 73, grifos do autor). “Aqueles que proclamam que o homem deve permanecer ligado a natureza não reparam que com isso só enaltecem a grosseria e a selvageria. Ora, a arte, embora representando o homem em união com a natureza, eleva-o acima dela. Este é o ponto essencial” (HEGEL, 2009, p. 37).

dever-ser⁷³. “[...] o dever instaura uma cisão no interior de toda determinidade, cisão através da qual o ser opõe-se a si mesmo e ultrapassa-se a si mesmo” (SAFATLE, 2012b, p. 106). Esse ultrapassamento compreende uma cisão com a imediaticidade tanto do objeto como da corporeidade, das paixões. O dever é assim “[...] a anulação de todo vínculo imediato do *Dasein* com a configuração atual de seus interesses e impulsos. Ele é a forma da ultrapassagem como relação interna do si a si mesmo, razão pela qual é um momento fundamental da força negativa da liberdade” (SAFATLE, 2012b, p. 106, grifo do autor).

O indivíduo age assim não em oposição excludente a uma representação, mas em unidade com um dever-ser que escapou à relação da finitude como uma idealidade que escapa ao real terreno. Aí, no entanto, tem-se um novo problema, “[...] assim o ponto de vista moral comporta essencialmente uma oposição, uma contradição entre o espírito e a carne; mas não se limita a essa oposição [...]” (HEGEL, 2009, p. 42). Não se limita porque deverá ser reconciliada. Ademais, essa oposição posta assim sobre a nitidez máxima, de uma lei que subjuga o sensível, permite “[...] que a contradição apareça como operação de determinação do ser real como é em-si, e não apenas para-outro” (SAFATLE, 2012b, p. 107-108)⁷⁴.

Assim o dever moral-religioso é ao mesmo tempo Outro e Eu mesmo e só é eu mesmo porque está cindido num Outro. É a partir de tal intuição que o indivíduo poderá intuir a si como um indivíduo diferente do que foi meramente dado naturalmente. Daí que “A vontade está no nível de *escolher* entre inclinações, e é *arbítrio*” (HEGEL, 2011a, p. 273, grifos do autor), pois a tendência não é mais imediata, mas “[...] é a *sua* enquanto se conclui com ela e assim se dá uma singularidade e efetividade determinadas” (HEGEL, 2011a, p. 273). Uma vez que o indivíduo pode abstrair de todas suas inclinações, deverá ele escolher entre uma das possibilidades de ação que se abriram diante da consciência e se põe a “[...] julgar sua própria ação como quem cinde entre uma consciência que age e uma consciência que julga” (SAFATLE, 2012a, p. 159). Tal liberdade, como escreve Hegel (2010), é o que se entende por *livre arbítrio*.

Isso, por um lado, abre a possibilidade de representar a natureza como um ser-para-si, onde a subjetividade aparece como soberana, mas por outro também possibilita a representação do seu próprio desejo como um ser-para-si, podendo ser justificado –

⁷³ Há já aí um movimento que é essencial na compreensão das identidades em Hegel uma vez que no dever o finito condizente a determinidade do *Dasein* é compreendido a partir do limite pensado como interior (limite como *Schranke*), o que funda uma gramática tipicamente hegeliana, a qual, no entanto, só nos será preciso elucidar mais adiante (SAFATLE, 2012b).

⁷⁴ É importante perceber que “Esse é o passo decisivo para compreender que a natureza do finito é ir para além de si mesmo [...], negar sua negação e advir infinito. Por isso o agir conforme o dever é um momento de reconhecimento da vontade livre. Tal momento será ultrapassado quando a vontade querer a si mesma” (SAFATLE, 2012b, p. 108).

experienciada como autonomia – ou injustificado – experienciada como heteronomia – a depender do discurso que o valida, se interno ou externo. O indivíduo tem em si, portanto, um discurso que adota e que crê proporcionar autonomia. Ao contrário da liberdade negativa, o indivíduo aqui não considera a si como o incondicional imediato e livre em si mesmo, mas apenas quando se põe por vias de um autolegislar consciente que refute as normas externas e coercitivas. Essa lei, no entanto, deve ser “[...] incondicional, categórica e universal” (SAFATLE, 2012a, p. 159). Ou seja, o indivíduo sai de uma visão de liberdade em termos negativos da soberania do “eu” como um corpo e se insere na perspectiva da *liberdade reflexiva*, a qual pretende buscar uma justificação racional do indivíduo para cada ato seu a fim de romper com a heteronomia que opera a corporeidade em suas paixões volitivas. Eis que o princípio de subjetividade posto permite a emancipação de uma individualidade presa na observância de *autenticidade* para a noção de *autonomia*. Tudo irá depender do que se entende agora pela norma universal subjetivamente responsabilizada que condiz com a plena realização da autonomia. Esta é a dificuldade que Hegel irá explicitar no discurso kantiano.

Em suma, Hegel observará uma ausência de critérios na moralidade que dê suporte para a escolha do indivíduo entre dilemas morais, problema que os kantianos pensavam poder resolver através da fórmula do imperativo categórico, mas que Hegel contesta veementemente em muitos dos seus escritos⁷⁵. Contrariamente a Kant, para Hegel o dever é pressuposto num Outro que é outra consciência-de-si e não meramente formal ou com seu conteúdo determinado *a priori*.

Contrariamente a Kant, Hegel não acredita que: ‘Julgar o que deve ser feito a partir desta lei [a Lei moral] não deve ser algo de uma dificuldade tal que o entendimento mais ordinário e menos exercido não saiba resolver facilmente, *mesmo sem nenhuma experiência do mundo*.’ Ele acredita que, inicialmente, o dever aparece como a mera consciência da inadequação e da fragilidade dos meus modelos naturais de ação. (SAFATLE, 2012b, p. 107, grifo do autor).

Logo, deve se fazer uma diferença do pensar a autonomia individual em Hegel. Em certa medida Hegel concorda com Kant, a liberdade reflexiva só se põe quando o homem possui a capacidade de justificação de seu ato, podendo representar o seu desejo para si mesmo em conformidade com os ditames da moral a qual eu desejo que se conserve. Nesse sentido, o indivíduo deve se reconhecer conscientemente no seu ato como uma expressão de sua vontade – o que para Kant aparece como a lei moral do imperativo categórico postulada pelo indivíduo. No entanto, o dever em Hegel de modo algum pode se eximir de seu contexto

⁷⁵ Por exemplo, em Hegel, 2007, 2010, 2011b.

e conteúdo ético de modo que no dever “[...] a perspectiva do Outro é sempre uma questão para a consciência, ela não é capaz de compreender exatamente o que o Outro quer, qual o sentido do dever” (SAFATLE, 2012b, p. 107). É só através da estruturação intersubjetiva da vontade moral que a autonomia tem condições reais de se efetivar, tendo em vista que a liberdade perpassa necessariamente os outros via uma relação de reconhecimento recíproca formadora da identidade dos indivíduos. Ou seja, o Eu só é porque se refletiu num Outro. Isso demonstra que apenas por uma outra gramática será possível pensar o indivíduo em seus fundamentos.

Não é, portanto, formalmente ou *a priori* que a liberdade reflexiva está dada para os indivíduos. É em uma resignificação social que vemos a atividade humana sendo condicionada em termos de liberdade ou determinidade. O que está em questão, portanto, é a possibilidade de justificação da norma que para Hegel não é externa ao indivíduo nem tampouco formal; as normas são, por assim dizer, orgânicas no tecido social e possuem um desenvolvimento racional que age nas bases da inclinação humana como direcionamento para o que é essencial e universal – o que em sentido histórico possui as mais diversas significações. Assim

[...] na verdade, o dever, embora sendo aparentemente formal, tem um ‘conteúdo’, que é, no fundo, o nome hegeliano para ‘particularização de contextos de ação’. Maneira de lembrar que a determinação do sentido da ação moral não é fruto exclusivo de considerações procedurais. Ela exige uma articulação complexa referente à atualização de contextos particulares de ação. (SAFATLE, 2012a, p. 160).

Em outras palavras, “[...] o dever é *atividade* tendo em vista sua realização na exterioridade. Ele se curva ao cálculo de uma *pragmática contextualizada e intersubjetivamente estruturada*. Só a partir daí a atividade pode ser capaz de por para si mesma um fim.” (SAFATLE, 2012a, p. 160, grifos do autor).

Essa forma de ver a autoidentidade do indivíduo amparada no próprio desenvolvimento de um povo perpassa toda a avaliação moral e, sobretudo, ética. Ou seja, a capacidade que os sujeitos têm de negar as normas a eles vigentes (tendências pré-formadas para o seu querer) devem estar amparadas na construção de um outro discurso normativo que as abarque e tenha um valor superior frente à esfera ontológica que interliga os discursos. É essa imbricação de falas e teorias se alternando por potências internas que podemos ver na *Fenomenologia do Espírito*. Saímos de um contexto conceitual paradigmático para outro “By expanding what we view as part of the ‘self’ of individual self-determination [...]”, alterando

princípios substanciais de compreensão da verdade, da justiça etc. modificando as metodologias que os compreendem (HONNETH, 2014, p.18). É nesse sentido que Hegel vai ver na consciência de si a anunciação de uma compreensão da inclusão do indivíduo no verdadeiro espírito que é substância ética, residência dos múltiplos discursos possíveis em movimento.

Em suma, percebemos sucintamente as insuficiências das gramáticas da *liberdade negativa* assim como, num primeiro momento, da *liberdade reflexiva* em lidar com o conceito de indivíduo em sua totalidade. Enquanto a primeira apenas nos dizia acerca do indivíduo que ele possuía um Si contraposto às determinidades objetivas externas, a segunda não possui condições de conhecer o conteúdo que permite a expressão formal da norma moral que dá base para o indivíduo enquanto autodeterminante – daí que precisaremos prosseguir nessa linha para de fato compreender o conteúdo que a rege. Nisso a gramática do entendimento difere da gramática da razão, a qual adota Hegel, porque “[...] no pensar de *entendimento*, o conteúdo é indiferente para com a *forma*, enquanto no conhecimento *racional* ou *conceituante* ele produz sua forma a *partir de si mesmo*.” (HEGEL, 2011a, p. 261, grifos do autor). Por conseguinte, a racionalidade, enquanto forma mecânica do pensar, não estaria dissociada do conteúdo do pensamento, pois o próprio conteúdo poria os limites para as inferências, ou seja, funcionaria como forma. Veremos então como uma substância ética e lógico-conceitual se faz presente na base da racionalidade individual em Hegel. Para isso, é necessário inverter a perspectiva da consciência na perspectiva da consciência de si. E isso Hegel faz através da implosão da separação entre mundo das leis e mundo dos fenômenos, de modo que também a lei moral deverá perder seu amparo formal, exigindo a sua fundamentação em construções sociais.

3.2 O INDIVÍDUO EFETIVO NA CONSCIÊNCIA-DE-SI

Hegel busca levar às últimas consequências a divisão que abre um dualismo entre indivíduo espiritual – que é liberdade – e natureza – que é necessidade. O homem entendido nessa oposição tem de se conceber apartado de uma suposta estrutura racional do mundo que seria dada aos pré-modernos, ou seja, assume uma postura reflexiva sobre o que é percebido agora como fato bruto e sem significado *a priori*. Sendo assim o indivíduo moderno tem de buscar legitimar suas ações não mais em algo dado na estrutura aí presente, mas através do próprio escrutínio individual. Porém, como também o indivíduo não é dado e nenhum tipo de

imperativo categórico kantiano pode contornar o desamparo do homem moderno, o dever precisaria ser estruturado em contextos onde se apresentariam outras consciências de si. Contudo, só se poderá resolver essa problemática assumindo aqui uma mudança total de gramática que ultrapassa a consciência e assume a postura da consciência de si.

Para Hegel, mais do que no fracasso de designar o objeto imediatamente pelo signo, haverá um fracasso fundamental que funda a perspectiva da consciência de si como resolução de um impulso de transcendência que é inversão da experienciação do mundo em seu contrário. Esse fracasso condiz com o saber da consciência de que tudo o que se entende na natureza enquanto leis naturais foi postulado pelo Eu, que as concebe abstraindo casos particulares para as hipostasiar num universal idêntico a si mesmo que seria a essência em si das manifestações fenomênicas. “Quer dizer, a consciência apreende a essencialidade do descompasso geral entre o que se manifesta e o que estaria alojado no interior das coisas” (SAFATLE, 2009, p. 157). O homem conduz o conhecimento ao limite do que pode ser pensado como objeto, lá onde foi identificada uma fronteira com o oposto do que aparece como fenômenos – uma “coisa-em-si”, a essência, ou a própria lei universal que tudo deverá abarcar⁷⁶.

A abertura de dois mundos para a estrutura do saber, o das leis, ou da lei única que subsume os fracassos das leis múltiplas⁷⁷, e o fenomênico, aparece como um sintoma de uma pressuposição onde se põe lado a lado um infinito contraposto a um finito. Na contradição em pensar uma infinitude limitada, e portanto finita, o sujeito descobre que “[...] as leis dos movimentos dos corpos celestes não estão escritas no céu”, pois “O universal [...] é somente para o espírito” (HEGEL⁷⁸ apud LIMA, p. 8). O fundamento do real aparece como sujeito que idealiza, pois “[...] a verdade do finito é [...] sua *idealidade*” (HEGEL, 2012b, p. 193, grifo do autor), ou, antes, o “[...] infinito *em ato* que inclui o finito como seu próprio movimento”

⁷⁶ O entendimento nesse sentido cumpre um papel semelhante à “Razão que observa” ao investigar a Natureza. A lei, que se segue do entendimento da coisa sensível como “descrição” e “classificação”, tende a chegar no conceito como a ciência que se aprofunda no objeto e tende a chegar no sujeito. Na experimentação da lei, sua verdade se retira de todo ser determinado ao mesmo tempo que se aproxima do espírito em leis muito gerais. Na física de 1807, chamava-se de “matérias livres” essas entidades (eletricidade, calor, íons), nas quais Hegel podia já ver um ofuscamento da distinção entre entidade concebida e entidade que concebe. Nesse ponto, “[...] a lei vem a tornar-se uma nova espécie de objeto, um objeto à imagem e semelhança do conceito. Este movimento de objetivização da lei se consuma no ser orgânico [...]” (MENESES, 1992, p. 85). Ou seja, Hegel observa uma passagem natural da observação científica da natureza para a observação do orgânico. A verdade que engloba os dois lados da oposição, entre sujeito e objeto, então se abre como pensar que tem nessa intuição a vida com o conceito primário, onde a lei não está mais apartada do ser sensível – ela se mostrou como um momento do conceito.

⁷⁷ Hegel irá fazer referência à lei de atração universal, a qual “[...] diz apenas que tudo tem uma diferença constante com Outro. O entendimento pensa ter aí descoberto uma lei universal, que exprime a universal efetividade como tal. Mas, na verdade, só encontrou o conceito da lei mesma. É como se dissesse que em si mesma toda efetividade é regida por lei.” (HEGEL, 2011b, p. 120).

⁷⁸ HEGEL, G.W.F. 1970. **Werke in 20 Bände**. Frankfurt am Main : Suhrkamp.

(KERVÉGAN, 2008, p. 83, grifo do autor). Dessa forma, o sujeito deve se incluir como um ente subjetivo que também é objetivo, identificar-se com seu Outro na *verdadeira infinitude* que ultrapassa a determinação enquanto ser-aí e que percebe uma determinação recíproca operando a efetividade através de uma ontologia⁷⁹. Entramos desse modo na esfera do conceito mais propriamente dita, onde o processo de causação se torna interno à “Coisa mesma”, mas que está somente ainda como em-si. Para Hegel, contudo, nessa configuração, já seria possível intuir o espírito, como o “*Eu, que é Nós, Nós que é Eu*” (HEGEL, 2011b, p. 142). Caímos assim no reconhecimento de um esquema triádico da composição do real, onde “O conjunto mínimo de elementos que pode realmente fazer jus à realidade é composto de três proposições, a saber, de que A é A, de que A também é $\sim A$ e de que $\sim A$, no final das contas, mostra ser A” (TAYLOR, 2005, p. 105).

3.2.1 A natureza das normas: o Si e o Outro nas práticas sociais

Começamos a perceber assim que o entendimento não havia fracassado de todo em sua intenção ao nos revelar que em A residia um $\sim A$, mas que o infinito por ele buscado só tem sua realização na inversão das expectativas do saber, como reconhecimento de que $\sim A$ é também A. Por isso Hegel pode dizer que a consciência de si é a verdade da certeza de si proporcionada pelo entendimento, pois este não foi refutado simplesmente. Acontece que a gramática do entendimento levado às últimas consequências, ao fazer pensar que o objeto é “[...] um impensável contrário de si” (SAFATLE, 2009, p. 163) e o finito “[...] é tanto *Algo* como é seu *Outro* [...]” (HEGEL, 2012b, p. 190, grifos do autor), serve-se de uma contradição que, uma vez evidenciada, pode ser concebida como objeto no espectro da própria consciência. O entendimento interpreta o objeto como um “[...] *fenômeno* de um *interior essente para si*”, que, para nós, é o próprio “*ser vivo*” – um *objeto* que se transmuta no *subjetivo* (HEGEL, 2011a, p. 189, grifos do autor), que é assim intuído na total indiferença de ambos e que explicita a primeira aparição do conceito para a consciência como vida: “[...] simplicidade refletida sobre si mesma” (MENESES, 1992, p. 89). Ou seja, o saber ao buscar apreender a coisa numa essência alienada, antes a apreende como conceito que lhe incorpora

⁷⁹ Seria importante neste momento não confundir os termos. Como resumiu Timmermans (2005, p. 59, grifos do autor): “A realidade (*Realität*) é apenas o aspecto positivo da *qualidade* ou do *ser-aí* determinado, ao passo que a *efetividade* (*Wirklichkeit*) [...] exprime aquilo que *age* (*wirken*), o que tem efeito, [...] e essência que se torna existência fenomênica”.

num vir-a-ser: “Para quem olha racionalmente para o mundo, o mundo olha de volta racionalmente. A relação é mútua” (HEGEL, 2012a, p. 57).

Nesse conceito que tomou a forma de vida, a consciência é capaz de intuir “[...] o *processo* mesmo do pôr e do suprasumir das determinações diferentes; percebe que a diferença não é diferença *alguma*, isto é, não é diferença absolutamente fixa” (HEGEL, 2011a, p. 194, grifos do autor). Assim as leis não poderão mais ser diferidas dos fenômenos como um exterior, mas elas mesmas passam a ser postas em identidade com os fenômenos que aparecem para o espírito. De uma perspectiva similar, Hegel inicia um processo que verá as normas como contendo um conteúdo objetivo e determinado racionalmente à medida que só podem se determinar em contextos mais amplos do espírito que as perpassa como em um processo não fixado. É com esse foco que ele pode dizer que a lei que a Razão descobre na observação do orgânico (“o exterior expressa o interior”), onde aparecem relacionados dois termos de mesmo conteúdo (o observado e sua finalidade interna), apresenta o “conceito da lei” (MENESES, 1992) – de modo que quando eu observo que “isso é um objeto”, “isso é um corpo”, ou, de maneira mais explícita, “isto é um pensamento”, eu tenho algo que é externo e interno sendo conhecido numa circularidade onde a verdade de um é dependente do outro.

Com o infinito posto como objeto para a consciência, como consciência enquanto julgante, que tem no objeto a si mesma (HEGEL, 2011a), anuncia-se uma nova gramática: a da *consciência de si*. Da perspectiva desta consciência, não estamos mais lidando com a diferença entre sujeito e objeto, justificados incondicionalmente pelas relações causais que as contrastam, mas adentramos a “[...] terra pátria da verdade” (HEGEL, 2011b, p. 135), onde só adquire justificação o que se apresenta como conceito, ou seja, como causa de si mesmo. Esse movimento não deve ser interpretado como internalização integral do objeto no Eu – pois em última análise uma tal leitura deveria admitir igualmente que o Eu fosse subsumido no objeto, sendo arbitrário, portanto, a escolha. Nesse sentido, Safatle (2009, p. 168-169) é feliz ao ver na consciência de si a experiência de uma *duplicação* da estrutura do Eu na estrutura do objeto.

A consciência tem a experiência de que o objeto tem a mesma estrutura da consciência-de-si. O objeto, de uma certa forma, é a duplicação da estrutura da consciência-de-si e, enquanto duplicação, a reflexão sobre a estrutura da consciência-de-si será, necessariamente, uma reflexão sobre a estrutura do objeto. Isto significa, entre outras coisas, que algo da resistência do objeto sentido pela consciência através das tentativas de aplicação do conceito à experiência será internalizado pela consciência-de-si.

Isso implica romper com uma lógica que busca separar a individualidade, como o que é dado *a priori*, de seu espaço semântico tendo em vista que para todo enunciado haverá uma contrapartida autorreferencial.

Quem diz duplicação diz que a experiência de referência-a-si será configurada da mesma maneira que a experiência de confrontação entre Eu e objeto. Ou seja, em última instância, todos os impasses na confrontação com o objeto são transportados para as operações de auto-referência. (SAFATLE, 2009, p. 212).

Logo, vê-se assim que uma relação sujeito/sujeito se mostra espelhada em uma relação objeto/objeto, onde o verdadeiro da relação não se perde num ou outro, mas sobrevive na síntese de conteúdo conceitual que tem a vida, como já sinalizamos, como seu maior exemplo⁸⁰. Com a desmistificação de uma metafísica não compreendida já temos o infinito como forma de anunciação da verdade, que não deve se perder na hipóstase de um dos lados da contraposição elevando um particular à condição de universal, mas incluir os dois de modo especulativo, sabendo que “[...] a consciência é para si mesma o verdadeiro” (HEGEL, 2011b, p. 135). Nisso reside um aspecto central da atualização do saber na consciência de si que vai de encontro ao modo de se afirmar da consciência:

Nos modos precedentes da certeza, o verdadeiro é para a consciência algo outro que ela mesma. [...] Surgiu porém agora o que não emerge nas relações anteriores, a saber, uma certeza igual à sua verdade, já que a certeza é para si mesma seu objeto, e a consciência é para si mesma o verdadeiro. (HEGEL, 2011b, 135).

Hegel faz, portanto, notar uma fragilização do conteúdo da verdade num primeiro momento da consciência de si dado que uma certeza subjetiva está nela apta a se encontrar como verdade objetiva. Nisso o indivíduo isolado que na consciência de si adentra o reino da verdade, tendo perdido uma certeza de si imediata que se demonstrou sem fundamento, só pode querer se legitimar num impulso pragmático dirigido à negação do objeto como forma de um desejo de intuir a si neste outro, que foi elevado a uma condição equiparada a do sujeito. Antes, o objeto assume a posição de ser essência do sujeito, que é assim *falta* que move o desejo. Desse modo

⁸⁰ Assim “[...] a consciência-de-si procura um *background* normativo intersubjetivamente partilhado a partir do qual todos os modos de interação entre sujeito e objeto se extraem. A vida aparece inicialmente como esse *background*.” (SAFATLE, 2012b, p. 33, grifos do autor). Nela a unidade está completada na simplicidade de um desejo que retorna sobre si e assim se conclui em si mesma enquanto processo de devir que compreende a tensão entre a “[...] universalidade da substância que define o vivente e a particularidade do indivíduo ou da multiplicidade diferenciadora das formas viventes (espécies)” (SAFATLE, 2012b, p. 34).

[O sujeito] intui no objeto sua *própria falha* [falta], sua própria unilateralidade; vê no objeto algo pertencente à sua própria essência e, por conseguinte, algo que lhe faz falta. A consciência-de-si está em condições de suprassumir essa contradição, pois essa consciência não é nenhum ser, mas absoluta atividade [...]. (HEGEL, 2011a, p. 198, grifo do autor).

Ou seja, na consciência de si imediata, cuja expressão é a do EU = EU, a consciência aparece buscando sua reconciliação ao mesmo tempo que operando a gênese de uma racionalidade que não pode aceitar a diferença de formas persistentes ao Eu e ao objeto, pois apesar de intuído como conteúdo idêntico a diferença ainda lhe é uma realidade insuprimível. No sentimento prático da consciência desejante a comparação do que ela é como “[...] *algo determinado-em-si-e-para-si* [...]” com a carência ou a falta que lhe determina “[...] *imediatamente, ou de fora* [...]” (HEGEL, 2011a, p. 268, grifos do autor) se expressa assim em um *dever-ser* para o acordo no sentimento-de-si.

Eis, portanto, a forma de Hegel contextualizar o dever que legitima a liberdade em figuras concretas da consciência. Ou seja, o dever que expressa a liberdade do indivíduo passa a ser concebido como uma referência que não é rígida, eterna ou formal, mas amparada em estruturas que apontam para momentos da razão amparada por uma ontologia. Assim a consciência de si em seu momento imediato de identidade com o objeto só pode querer dele se libertar consumindo-o e buscando intuir a si no discurso universal que assumiu a forma e o conteúdo da reconciliação entre sujeito e objeto. Isso porque a liberdade individual não pode residir onde o indivíduo é tomado como uma particularidade frente a outra que o constrange. O indivíduo busca suprassumir esse constrangimento no discurso universal identificado a partir de um contexto para aí se legitimar. Tal seria, portanto, o *conteúdo* do dever, sua expressão contextualizada que aqui se revela em um grau primário como sentimento prático com *telos* para o “agradável” – é a própria tradução da pulsão cega em formas racionais.

Todavia, a precariedade do intento da consciência desejante logo se mostra para o sujeito quando, buscando a verdade de seu Eu, só experiencia um Outro universal que é ciclo perpétuo de insatisfação e reprodução do desejo no objeto negado. No entanto, com essa passagem há de se perceber que Hegel desloca o problema de conhecimento ideal na relação entre consciência e objeto para envolver na consciência de si relações de desejo e de satisfação (SAFATLE, 2009), que passam a ser endógenas ao processo do conhecimento e de posição do Eu⁸¹. Ou seja, o dever e a liberdade individual logo de saída nos mostram que não

⁸¹ Nesse sentido não podemos querer ver no desejo algo da ordem do patológico do indivíduo que não teria relação com os seus processos prático-cognitivos formadores tendo em vista que, para Hegel, também o desejo aparece constituindo um papel nas aspirações do universal da razão (SAFATLE, 2012). “Há algo da universalidade da vontade livre que se manifesta no interior do desejo” (SAFATLE, 2012b, p. 31).

excluem a satisfação e o desejo “animal” do indivíduo. Antes, o dever e a liberdade possuem sua gênese primária na satisfação e no gozo na negação do objeto. Será pela própria insatisfação interna ao ciclo infinito do desejo – que acaba se revelando como o “necessário” – que a consciência de si deverá querer por si mesma superar tal estado de coisas. Aí já é possível ver nesse reconhecimento da necessidade ao mesmo tempo uma liberdade, uma tomada de consciência do indivíduo que superou seu sentimento de desejo imediato ao ver que tal insatisfação representava um *Outro* de *Si* – intuídos ambos em um só movimento, pois este também não nos era presente fora da relação com o *Outro*.

Devemos assim perceber que para Hegel o indivíduo sofre de uma disfunção original que é só saber de si como reflexo no *Outro*. A individuação como um processo que põe as normas de referência para o agir prático deve necessariamente ser alienação de si no *Outro* para que reflexivamente retorne à identidade perpassada na diferença. Não basta que esse *outro* seja um objeto para a consciência de si, passivo, com um sinal negativo frente ao ser potenciado pela ação. Ele deve ser contraposto com *seu* *outro*, como perda de si, onde identidade e diferença residem a mesma consciência. Para que isso ocorra “[...] a consciência só pode se pôr em um objeto que não seja exatamente um objeto, mas que seja [...] uma reflexão, um movimento de pensar ao *outro* e de retornar a si desta alienação” (SAFATLE, 2009, p. 185).

Estruturando tal movimento, o desejo não permanece na simples negação do objeto consumido. Ele próprio, como ciclo infinito de insatisfações, tem condições de se intuir como essencialmente diferente da singularidade imediata: é identificação da consciência em um universal que ultrapassa seu desejo particular figurando um *Si* para além de toda relação imediata com a vida. Ou seja, a consciência de si não pode se limitar a desejar o particular onde aparece o universal como sua verdade, como desejo que tem por objetivo o próprio desejo (HEGEL, 2011a, p. 200). Nisso ela é consciente de si mesma como um *Outro* que é o *Eu* mesmo, “[...] fez de algo *carente-de-Si* um *objeto livre*, que tem um-*Si* [selbstischen]: um *outro* *Eu*; assim ela se opôs a si mesma enquanto um *Eu diferente*; mas por isso se elevou sobre o egoísmo do desejo simplesmente destrutor” (HEGEL, 2011a, p. 200, grifos do autor).

Daí que a consciência de si se põe num primeiro momento como absolutamente para si, aparecendo como uma expressão da liberdade negativa, ao mesmo tempo que no exercício de sua destruição vem a descobrir o desejo como um *Outro* nebuloso colocado num *Eu* ainda mais íntimo que o corpo particular. O *Eu* que pensava fugir ao seu destino imposto pela exterioridade duvida de seu desejo como sendo autêntico. Ou seja, “[...] o *Eu* tem o saber de si como *Eu*, mas que está ainda fora dele” (HEGEL, 2011a, p. 200), e nisso se insurge como

uma outra consciência de si, como um particular oposto, cujo desejo é desejado na busca pela efetividade do Si universal – que fora perdida na contradição da circularidade infinita do desejo sentida para si.

No encontro de duas consciências de si, as duas são uma para a outra e outra – ainda indefinida – ao mesmo tempo. Configura-se, nessa falta de sincronia, a necessidade de uma resolução pragmática da verdade fundada em práticas sociais, pois víamos como a verdade não residia o objeto em si externo – como lugar do infinito limitado no sujeito - ou reconciliado pela consciência de si particular no desejo – que produz um mal infinito de reprodução da insatisfação. É na intersubjetividade das consciências de si, com efeito, que se verá aberta a esfera do campo espiritual que medeia as fantasias subjetivas dos particulares na efetivação do reconhecimento recíproco entre elas.

Cada extremo é para o Outro o meio termo, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído; cada um é para si e para o Outro, essência imediata para si *essente*; que ao mesmo tempo só é para si através dessa mediação. *Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente*. (HEGEL, 2011b, p. 144, grifos do autor).

Toda exteriorização nesse espaço se revelará uma diferenciação mediatizada em relação à representação imediata (SAFATLE, 2009) e que se apresenta com validade absoluta frente à particularidade da consciência de si isolada⁸². É sob tal perspectiva que Hegel pode pensar que as consciências de si num primeiro momento, sob apelo pragmático, buscando se universalizar, só podem alcançar a justificação de sua identidade e seu reconhecimento numa luta de vida ou morte. Isso porque sua verdade e identidade lhe foram alienadas nesse Outro que lesa assim a totalidade do sujeito, tendo em vista que para essa consciência insipiente o seu Si valia, numa aproximação com a ética, como o referente a ser mantido e reconhecido acima de todas outras coisas, como um universal⁸³. A consciência de si de um lado anuncia “meu Si é toda a efetividade”, enquanto a outra parte opera com a mesma função.

⁸² O nível lógico de apelo mais baixo à verdade, como aquilo que é sentido, indiferente à verdade dos seres que possibilitaram a referência de uma coisa através de uma linguagem convencionada. De fato, é no momento da intersubjetividade que perpassa o reconhecimento que Hegel se afasta do plano teórico puro para pensar a individuação em seus contextos concretos de ação. Como ele dirá em um escrito de juventude: “O homem é necessariamente reconhecido e é necessariamente reconhecente” (HEGEL apud HONNETH, 2009, p. 86). HEGEL, *Jenaer Realphilosophie*. Hamburgo, 1969.

⁸³ O conflito de vida e morte que efetuará a cisão da consciência numa relação de dominação e escravidão, apesar de ser uma figuração da consciência sem reflexo histórico necessário, não deixa de constituir um tipo de luta ética primordial, para nós, sem conteúdo universal, mas apenas particular entre duas consciências de si: “Formalmente, é a mesma coisa, a diferença reside em que, na dominação e obediência éticas, a potência ou poder é ao mesmo tempo um absolutamente universal [...]” (HEGEL, 1991, p. 36). Já na *Enciclopédia Hegel* aponta uma aproximação dessa luta com o começo fenomenológico dos Estados tendo em vista uma “[...]”

Nesse embate entre consciências de si “[...] o agir tem duplo sentido, não só enquanto é agir quer *sobre si* mesmo, quer *sobre o Outro*, mas também enquanto indivisamente é o *agir* tanto de *um* quanto do *Outro*” (HEGEL, 2011b, p. 144, grifos do autor). Eis que a ação (que não é mais simples consumo, mas transformação) se mostra como pondo ao mesmo tempo sentido e referência para si num outro, por onde podemos observar que o universo semântico que recai sobre minha intenção é regulada sempre por trás das minhas costas num campo partilhado por um Outro que possibilita fixar (momentaneamente) as imagens formadoras de identidade. Essa luta tem consequências na construção mediada de um campo semântico onde uma consciência é diferenciada da outra em termos de suas possibilidades de autorreferenciação: uma será reconhecida (afirmativamente) como dominante e a outra será reconhecida (negativamente) como dominada. Aquela é senhor, cuja verdade está em si, e esta é escravo, cuja verdade está no Outro. Deste modo a individualidade começa a aparecer, contraditoriamente, como algo perdido. Uma identidade determinada pela oposição que não foi por nós exteriormente determinada – mas que na luta de vida ou morte tem um resultado estipulado pelo conteúdo mesmo das forças que se medem.

Seguindo, portanto, a linha de inversão na consciência de si, que só é “[...] *em si e para si* quando e porque é em si e para si para uma Outra, quer dizer, só é como algo reconhecido” (HEGEL, 2011b, p. 142, grifos do autor), é-nos possível compreender que a *forma* do dever, aqui já compactuada com o movimento do desejo, é a de um Outro, uma outra consciência de si. Trata-se, pois, de ver que na consciência de si “[...] a consciência compreende que suas expectativas cognitivo-instrumentais são dependentes de modos de interação social e de práticas sociais” (SAFATLE, 2009, p. 170). Por essa via, devemos conceber que, para Hegel, uma certa normatividade de cunho prático-social, em última instância, sempre orienta a percepção de autonomia e de heteronomia dos indivíduos. A justificativa formal para os atos que residia um universo de leis se reconfigura agora em nova sistemática onde a legitimidade é adquirida no vir a ser reconhecido intersubjetivamente. Revela-se que o “[...] *além* permanente [...]” (HEGEL, 2011b, p. 116, grifo do autor) concebido pelo entendimento não passava de um “[...] *vazio total*, que também se denomina *sagrado* [...]” o qual precisava ser preenchido “[...] ao menos com devaneios: *fenômenos* que a própria consciência para si produz” (HEGEL, 2011b, p. 117-118, grifos do autor). Por conseguinte, é nesse sentido que podemos falar com Brandom (2013, p. 47, grifo do autor) que “[...] *toda constituição transcendental é uma instituição social*”, pois são estruturas

passagem do *estado* da consciência-de-si submersa no desejo e na singularidade ao estado da consciência-de-si universal” (HEGEL, 2011a, p. 204, grifo do autor).

normativas construídas socialmente que apoiam a discursividade dos atores sociais, condicionando as justificações do racional e do irracional⁸⁴ e pondo as possibilidades de referência a si dos indivíduos. Nesse sentido, faz-se necessário ver como o indivíduo de fato só pode se constituir em processos de socialização.

3.2.2 Individuação com socialização na consciência-de-si: experienciação da negatividade e ruptura fenomenológica das representações de si

Como começamos a ver, a luta que se conclui na relação senhor e escravo traduz o pôr de uma identidade que acaba sempre dizendo o diverso. O sujeito que, na ação, por um lado se realiza nas exteriorizações e vem a se reconhecer em suas obras como presença do puro Si, por outro lado inverte as relações de compreensão de todas as coisas, incluindo a si, como uma despossessão mesma de si. A consciência de si só se descobre e realiza quando ela se perdeu na alteridade e buscou reconhecimento: é reflexão no Outro. Em suma, temos visto através do desejo e do resultado da luta de vida e morte que “Toda vez que a consciência tenta fazer referência a si ela acaba fazendo referência a um Outro e vice-versa” (SAFATLE, 2009, p. 185) e que esse movimento é constitutivo do conceito de indivíduo no que aparece traduzindo seus fundamentos. Daí que o indivíduo apareceu como que perdendo sua ilusão de autonomia inata quando confrontou outra consciência de si, dando vazão a um espaço normativo que preenchia as imagens identitárias como que por de trás das suas costas, via expectativas de reconhecimento que em um primeiro momento estavam apenas pressupostas no desejo.

Porém esse surgimento do Outro como determinação coercitiva do indivíduo, que se impõe externamente, é apenas um momento, essencial para a individuação, mas insuficiente: momento de finitização do ser como ser-aí ou negação simples. Não é o somatório de repressões como aumento quantitativo de pessoas inclusas em uma sociedade que está sendo aqui considerado. Por essa leitura unilateral que toma apenas a finitude como linha explicativa certamente perder-nos-íamos no plano das universalizações onde o indivíduo tende a aparecer com uma importância cada vez mais diminuída em favorecimento de um espírito inflado⁸⁵.

⁸⁴ Como aponta Canguilhem (2011, p. 165-166): “O homem é são, na medida em que é normativo em relação às flutuações de seu meio”.

⁸⁵ Lebrun, em crítica a Hegel, por exemplo, irá dizer que o “ganhar uma determinação acaba sempre por ser renúncia a uma diferença que me individualiza, advir um pouco mais meu ser verdadeiro na medida em que sou um pouco menos meu ego” (LEBRUN apud SAFATLE, 2012b, p. 49). LEBRUN, G. *L'envers de La dialectique*. Paris: Seuil, 2004.

Contudo, a individualidade na consciência de si deve perpassar fundamentalmente dois momentos. Para além da alienação e subsunção num Outro é preciso também observar um movimento de retorno que é negação da negação, ser-para-si.

A não realização intencional da individualidade não condiz com uma constante perda no que é social. É preciso ver a individualidade, nas suas figuras elevadas, como capaz de um retorno ao universal perdido, mas posto no seu devido lugar determinado como um particular, espelhado por uma experiência de si reestruturada. Esse retorno, por sua vez, pode ser compreendido num movimento de apresentação a si como “[...] pura abstração [...]” (HEGEL, 2011b, p. 145) de todo Outro que aparece como ser-aí posto pela consciência. Daí que se por um lado a verdade da luta de vida e de morte é o desejo por reconhecimento que se mostra na relação entre senhor e escravo e a verdade do meu eu é um “nós” perpassado no reconhecimento do outro, por outro lado a individualidade é liberada de sua relação imediata com o objeto nessa nova relação. Uma abstração da naturalidade aí se dá como negação de toda a sua aderência com a determinação empírica dada em uma “[...] corporeidade da consciência-de-si [...]” (HEGEL, 2011a, p. 201).

Tal potencial de abstrair o dado a fim de se elevar em relações de reconhecimento universal, no entanto, não é algo que se apresente fora de relação com a superação mesma na qual perpassa o conceito. Antes, ela pressupõe uma “[...] experiência da negatividade [...]” (SAFATLE, 2008, p. 103) que aparece na própria falta que inicialmente guia o desejo como sendo “[...] o modo de descrição de uma potência de indeterminação e de despersonalização que habita todo sujeito” (SAFATLE, 2012b, p. 44). É nesse sentido que Hegel irá incorporar no processo de desenvolvimento da consciência de si não apenas uma sociedade que perpassará o indivíduo como também momentos que tornarão experienciáveis ao indivíduo uma “[...] fragilização das imagens de mundo [...]” (SAFATLE, 2012b, p. 51). Logo, o movimento de universalização que Hegel desenvolve na consciência de si não irá tratar exatamente de ganhos em determinações positivas, mas principalmente “[...] da assunção de um risco vinculado à confrontação com aquilo que se coloca como puramente indeterminado” (SAFATLE, 2012b, p. 51)⁸⁶.

Uma vez posto o infinito como espaço de realização do indivíduo, que Hegel fazia adentrar a consciência de si através da categoria da vida, podemos ver que o indivíduo só pode ser realizado por algo que o perpassa. Contudo, não é questão de ver aqui algo de um

⁸⁶ Uma leitura da consciência-de-si focada para experiências de indeterminação possui como mérito poder dar uma interpretação de Hegel alternativa à leitura de Axel Honneth. Para uma melhor compreensão deste debate ver, por exemplo, Safatle, 2013.

externo ou simplesmente maior que o indivíduo que o anule. Há de se observar que Hegel elucida que na consciência de si, onde vemos uma “[...] ontogênese das capacidades prático-cognitivas dos sujeitos, uma ontogênese que se desenvolve por processos de socialização e de individuação” (SAFATLE, 2012b, p. 26), o Outro assume para além de uma consciência de si a indeterminidade que figura o infinito e que assombra o indivíduo como aquilo que o nega em absoluto mas no qual ele deseja se reconhecer. Assim

Se a vida é o primeiro objeto do desejo da consciência-de-si é porque a verdade do desejo, sua satisfação, só pode se dar lá onde ele se confrontar com um objeto marcado pela fluidez universal. Ou seja, se a verdade do desejo é realizar as aspirações universalizantes da razão, é porque converge para a noção hegeliana de universal experiências de indeterminação. Elas não desaparecem com a passagem da universalidade abstrata à universalidade concreta. (SAFATLE, 2012b, p. 38).

Porque a vida é “fluidez” ao mesmo tempo que se orienta para determinações vemos que “[...] há um conflito interno à vida, entre indeterminação e determinação. Conflito que faz com que a posição da individualidade seja a divisão de uma fluidez indiferenciada [...] que, por sua vez, só pode ser posta através da dissolução da própria individualidade.” (SAFATLE, 2012b, p. 35). Contudo, Hegel ao adentrar a consciência de si não está mais falando da vida na natureza, que supera as individualidades negando-as simplesmente⁸⁷, mas na consciência-de-si. Nessa forma espiritual humana Hegel poderá ver a própria experiência do que negaria todas as determinações do indivíduo, como a morte – enquanto risco de –, conservando-se para o espírito, no que o indivíduo ao invés de se dissolver por completo no universal vem a incorporar essa oposição como determinação negativa de um Outro que não está configurado como objeto, mas que só se apresenta numa prática social que o processo de desenvolvimento da consciência de si põe em marcha.

O Eu, para Hegel, como sabemos, é totalmente estranho a um ser orgânico dado. O Eu só é porque é uma liberdade, liberdade que só é como ser refletido, exteriorizado, e reapropriado pelo pensar: como certeza de si que se objetiva em sua verdade numa substância ética. Isso implica uma leitura complementar dos termos objetivo e subjetivo do *Espírito Subjetivo*: por uma ótica construtiva – onde o subjetivo se torna objetivo – e por uma ótica desconstrutiva – onde o objetivo se torna subjetivo (HEGEL, 2011a). É para a segunda perspectiva que dávamos ênfase quando víamos que o signo assassinava a imediaticidade da

⁸⁷ Isso tendo em vista que “É por não ser capaz de reconciliar a individualidade com o universal que a natureza é uma figura imperfeita do Espírito. Ela chega a desenvolver certa reconciliação, esta também imperfeita: o gênero (*Gattung*). Mas, do ponto de vista do gênero, todos os indivíduos já estão mortos.” (SAFATLE, 2012b, p. 35).

coisa e a subjetivava como um ser representado. Contudo, é na conservação do que é negado, como objetivação do ser subjetivado, que a consciência de si tem condições se elevar frente à situação natural, significando não uma repressão do indivíduo pela sociedade que a constitui, mas uma liberação de um estágio onde o “ego” não foi posto sequer como mandamento de uma outra consciência de si na consciência desejante.

Por isso a luta de vida ou morte por si só já põe uma negação de um Outro, independente do resultado. O próprio “[...] negar a vida para se pôr como pura abstração é, necessariamente, um movimento que envolve o negar da essencialidade do Outro” (SAFATLE, 2009, p. 198). Observemos o movimento: saída da Vida para adentrar ao Si mesmo em condições determinadas do Outro, que é ele mesmo alienado, e sobre a qual retorna reconfigurando a experiência da vida como vida do espírito, que é “[...] a vida que suporta a morte e nela se conserva” (HEGEL, 2011b, p. 44). Isso deve se dar assim porque, para Hegel, a saída do particular para o universal, mesmo que ainda abstrato, só pode se dar inicialmente pelas vias da negatividade, tendo em vista que ela é a única a fornecer “[...] as bases da *experiência da incondicionalidade*, ou seja, do que não se esgota na atualização de nenhuma determinação particular” (SAFATLE, 2009, p. 215, grifo do autor). Nesse sentido o indivíduo na consciência de si ao mesmo tempo que se determina positivamente forma o indivíduo, por assim dizer, para o desvanecimento⁸⁸.

Tal duplicidade do processo de individuação é possível para Hegel devido ao movimento dialético da negação determinada, que “[...] *suprassume* de tal modo que *guarda e mantém* o suprassumido e com isso sobrevive a seu vir-a-ser-suprassumido” (HEGEL, 2011b, p. 146, grifos do autor). Negação dialética é aquela para qual são dadas as condições das relações vigentes para que o campo da experiência adquira novo sentido. A negação é conservada, convertida em ser. A experiência da morte assim se conserva para a identidade individual, não como mero limite oposto, como o que é não-Eu e excluído do Eu, mas como limite que é perpassado e interiorizado no ser individual. Daí que Hegel pode dizer que “O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como *pessoa*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente” (HEGEL, 2011b, grifo do autor). Ou seja, há algo na experiência do limite da finitude que é condição para a superação no infinito no qual o indivíduo deve se reconhecer. Nessa experiência o sujeito se intui como o evanescente e puro ser-para-si.

⁸⁸ Neste ponto acompanhamos Safatle que argumenta que “[...] para Hegel, a individualidade livre (ou seja, a individualidade que realizou seu processo de formação) é *aquela que levou ao campo da determinação a força disruptiva da confrontação com o indeterminado* e, por isso, tem a capacidade de fragilizar toda aderência limitadora a uma determinidade finita.” (SAFATLE, 2012b, p. 23-24, grifo do autor).

Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se comprova]; e se prova que a essência da consciência-de-si não é o *ser*, nem o modo *mediato* como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro *ser-para-si*. (HEGEL, 2011b, p. 145-146, grifos do autor).⁸⁹

Hegel está, portanto, condicionando toda individualidade a um universo em última análise fundado em práticas sociais em desenvolvimento e observando o fundamento da subjetividade livre nas demandas por reconhecimento que aparecem como perda de si num Outro, mas que em realidade é a alienação na alteridade necessária para que o indivíduo venha a se abstrair de tudo o que lhe determinava como laços perpétuos de sentido. Em última análise poderíamos assim ver na confrontação com a morte um caso paradigmático que expressa o fundamento do indivíduo, tendo em vista que ela

[...] permite à consciência-de-si compreender o Espírito como aquilo que se expressa na multiplicidade de suas determinações fragilizando-as todas, levando-as a confrontar-se com uma potência do pré-pessoal e do indeterminado que nos permite, inclusive, recompreender o que vem a ser a diferença. [...] A diferença em Hegel é essa potência interna da in-diferença que corrói toda determinação. (SAFATLE, 2012b, p. 51).

A negatividade, como movimento que subverte o dado e anima a ação do sujeito, somente pode assim ser lida como “[...] a posição da inadequação entre as expectativas de reconhecimento do sujeito e o campo de determinações fenomenais” (SAFATLE, 2009, p. 196). Isso porque haveria aparentemente um sofrimento inerente ao modo indeterminado do sujeito de não ter suas imagens confirmadas, de ser puro ente (indivíduo) isolado meio a fantasias sobre si. Por isso víamos que há um espelhamento ético na luta de vida ou morte trabalhada por Hegel onde uma consciência de si se sente lesada pela verdade da outra também fundada em seu desejo particular. Porém em verdade não é a indeterminação em si que é contrária ao indivíduo, o qual buscaria se determinar em suas imagens. Ao contrário, é o discurso que se revela para ele como incondicional que terá de ser buscado.

Isto implica dizer que o particularismo do desejo é uma ilusão já que o que anima a consciência em sua ação e conduta são exigências universalizantes de reconhecimento de si pelo Outro, exigência de ser reconhecida não apenas enquanto pessoa no interior de ordenamentos jurídicos contextuais e de instituições presas a

⁸⁹ Como observou Safatle, “[...] o não arriscar a vida pode produzir o reconhecimento como pessoa, mas não como consciência de si autônoma e independente. Como se a verdadeira autonomia da consciência-de-si só pudesse ser posta em um terreno para além (ou mesmo para aquém) da forma da pessoa jurídica portadora de direitos positivos e determinações individualizadoras.” (SAFATLE, 2012b, p. 25).

situações sócio-históricas determinadas, mas como consciência-de-si singular em toda e qualquer situação sócio-histórica e para além de todo e qualquer contexto. Para tanto, ela precisará ser reconhecida por um outro que não seja apenas uma outra particularidade, mas um Outro que possa suportar aspirações universalizantes de reconhecimento. (SAFATLE, 2009, p. 214).

Isso implica que, em termos concretos, os indivíduos na consciência de si tenderiam a se encaminhar para o conceito de indivíduo de uma época, na eticidade, onde esta ainda se apresenta por uma tradição estável, dada as expectativas de reconhecimento universalizantes no discurso que apresenta a forma da incondicionalidade. Só através da confirmação da certeza de si (*Gewissen*), em princípio apartada da objetividade ética que a dinamiza, que o indivíduo pode libertar-se de suas ilusões de autonomia e ter a si como consciência do seu ser social - ser “disposição”, “sentimento ético íntimo” (*Gesinnung*) (INWOOD, 1997).

Talvez seja esclarecedora a semelhança de termos entre um homem que pensa a partir de preconceitos, e com isso é discriminado moralmente, e o pensar pré-conceitual no espírito de um tempo, o que tende a acarretar um tipo de sofrimento ético⁹⁰. Em ambos os casos não foi negado o “[...] *próprio ‘fazer-se valer’* [...]” para o “[...] *abandonar-se à Coisa* [...]” (HEGEL, 2011a, p. 228, grifos do autor), movimento já presente desde a primeira infância quando negamos nossas fantasias e caprichos (em parte inconscientes) para um abandonar-se no conceito da coisa ética⁹¹, onde mediamos institucionalmente a satisfação de desejos.

O pensar reflexivo a si assim só é levada efetivamente a cabo na socialização do indivíduo, na tentativa de guiar sua ação segundo suas representações corrigidas pela justificação universal e reconhecidas responsabilmente pelo núcleo autônomo de subjetividade do indivíduo na essência ética espelhada. A promessa de liberdade individual, como então fica evidente, só poderia ser afirmada na conjunção da intersubjetividade do discurso amparado no reconhecimento mútuo, embora toda saída de um estado de imediatez autoidêntico do singular isolado compartilhe de um viés repressivo, como se fez notar na confrontação com a morte, por meio da qual o indivíduo prova que é absolutamente livre ao olhar seu ser natural como um nada (HEGEL, 2011a).

É a alienação involuntária que inicia o processo de superação da ilusão de si, mas é a abstração de si voluntária que estimula as exigências de reconhecimento nesse Outro e que

⁹⁰ Note-se que aqui estamos tratando de singulares – isso não se aplica diretamente ao modelo elucidativo do Espírito Subjetivo tal como Hegel o concebe: “É preciso distinguir – e excluir – da progressão que se vai considerar aqui (do Espírito) o que é cultura e educação. Essa esfera *só* se refere aos sujeitos singulares como tais, [de modo] que o espírito universal seja neles levado à existência.” (HEGEL, 2011a, p. 38, grifo do autor).

⁹¹ Smith percebeu isso como o “autodomínio” que se desenvolve na intersubjetividade moral proporcionada pelo sentimento empático (simpatia): “Assim a criança entra na grande escola do autodomínio; estuda para cada vez mais ser dona de si mesma, e começa a exercer sobre seus próprios sentimentos uma disciplina que a prática da mais longa vida raramente bastará para levar à perfeição completa.” (SMITH, 1999, p. 175).

impulsiona a individualidade imediata a sair de si e se reencontrar com maior potencial de arbítrio sobre suas paixões, sobre as relações tradicionais, em suma, sobre a concepção significativa dada para o objeto⁹². É elucidativo como Hegel percebe na *atenção*, uma faculdade da inteligência que efetua a abstração do objeto projetando-o na exterioridade e intuindo-o como o diferente do diverso, o “começo da cultura”. Pois ao mesmo tempo em que a atenção “[...] é algo dependente do meu *arbítrio* [...]” (HEGEL, 2011a, p. 228, grifo do autor), do meu querer, ela

“[...] exige um esforço, já que o homem, quando quer apreender um objeto, deve abstrair de todos os outros, de todas as mil coisas que se movem em sua cabeça, de seus interesses outros, e mesmo de sua própria pessoa; e pela repressão de sua vaidade – que não deixa a Coisa tomar a palavra, mas a julga precipitadamente – aprofundar-se obstinadamente na Coisa, [...] sem meter-se nela com suas reflexões [...]” (HEGEL, 2011a, p. 228).

Ou seja, haveria um tipo de constrangimento implicado na ação individual que perpassa a concepção social de indivíduo para além da positividade de sua utilidade visada. Negar que o indivíduo esteja dado *a priori* no seu nascimento implica compreendê-lo como um ser também eticamente dirigido em ações que o formam (*Bildung*). É num esforço semelhante de saída do imediato com posterior retorno para o seu verdadeiro conceito que a consciência de si se encaminhará para sua verdadeira residência no pensamento e na subjetividade livre, quando for negado qualquer resquício de essencialidade do objeto num movimento de saída da vida contemplativa. Aí poderemos conceber de que modo o dever assume um papel crucial para a posição do indivíduo na “consciência infeliz”. Neste momento a individualidade estará posta com valor infinito, pois “[...] sair do presente já forma uma antítese, da qual um lado é Deus – ou o divino – e o outro o sujeito, como um indivíduo” (HEGEL, 1999, p. 94), faltando, todavia, o indivíduo se reconhecer nessa alienação de si.

Contudo, esse movimento de vir-a-ser indivíduo nos processos de socialização não pode ser compreendido fora da dinâmica do trabalho, onde, por meio do escravo, é possibilitado ao homem se intuir na negatividade que envolve a formação do objeto e de si mesmo. Só através do trabalho a consciência de si poderá se estruturar em conceitos e não apenas em representações, o que implica incorporar as desestruturações das perdas de si como constitutivas da essência do indivíduo que vai ao fundamento. A consciência de si imediata que vimos até agora conserva o modo de operar da consciência e está como em contradição com ela enquanto permanece numa gramática de estranhamento (sensitivo, representativo)

⁹² Timmermans (2005, p. 30) argumentará mesmo que “[...] o momento do para-si não é jamais necessitado pelo processo em curso: o salto é livre, sempre proposto, jamais imposto”.

com o Outro – não mais na identidade positiva de um objeto, mas nas múltiplas formas em que o positivo se nega na diferença. O negativo, nesse aspecto, apareceu até o momento como Outro, tendo em vista que a consciência de si imediata

[...] tem, ela mesma, ainda a forma de um *essente*, de um *imediato*, de algo ainda preenchido pela *exterioridade*, apesar – ou, antes, justamente por causa – de sua *interioridade sem diferença*. Contém, pois, a negação, não simplesmente em *si* mesma, mas também *fora de si* mesma, como um objeto *exterior*, como um *não-Eu* e precisamente por isso é *consciência*. (HEGEL, 2011a, p. 196, grifos do autor).

Ou seja, a consciência em geral traz como característica o momento da cisão do Eu e do não-Eu. Ela não incorpora a negatividade e só pode ver o desaparecimento de um eu positivado nos extremos incondicionais que a falta e a morte figuravam. Somente a consciência de si as experimenta e as internaliza num processo de devir. Isso o trabalho revelará ao pôr a negatividade e a essencialidade do Outro num objeto que é expressão do próprio indivíduo.

Nesse sentido, víamos que a carência sentida na consciência desejante aparecia como falta que era negatividade primária para um singular. Por sua vez, a superação da morte não era negação simples, pois se conservava, mas por outro lado surgia apenas como momento que permanecia em si no sujeito. No escravo, entretantes, a negatividade será experienciada como sua essência alienada no senhor e experienciada na angústia absoluta que é dissolução de toda representação habitual e que por isso aparece atuando como uma determinação que é também pura indeterminação de suas imagens identitárias, mas que se expressa para si somente através do trabalho, onde “A relação negativa para com o objeto torna-se a *forma* do mesmo e *algo permanente* [...] a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma. [...] no formar da coisa, torna-se objeto para o escravo sua própria negatividade [...]” (HEGEL, 2011b, p. 150, grifos do autor).

O escravo trabalha reprimindo seu desejo imediato, negando, portanto, seu “próprio ‘fazer-se valer’” habitual. Mas ele é Outro e se identifica nesse Outro que é sua verdade constatada pelos fatos imediatos. Contudo, no trabalho, a consciência se duplica em um “[...] objeto que espelha sua própria estrutura” (SAFATLE, 2009, p. 217). Ou seja, o indivíduo que no desejo buscava se intuir no objeto chega a sua satisfação pelo trabalho, que o conserva e aparece como pondo um Outro que é ele mesmo (Eu) nessa exteriorização. Porém, nele seu fazer lhe é estranho, alienado, assim como o objeto com o qual ele confronta. No entanto será essa alienação uma condição para que o escravo se eleve para além de sua particularidade.

Não é mais seu desejo imediato que o move. Ele incorpora o desejo de um Outro, no serviço, para realizar seu trabalho.

Este não é um senhor particular, mas antes um Senhor Absoluto – do contrário sua verdade não seria justificada universalmente – e experienciada na sensação da angústia - o “[...] primeiro modo de manifestação fenomenológica de uma essência cuja reflexividade se põe necessariamente como fluidificar-se absoluto de toda determinidade simples [...]” (SAFATLE, 2009, p. 216), a qual possibilita uma referência “[...] ao *todo* de seu ser” que “[...] jamais é dada como tal na vida orgânica” (HYPPOLITE, 1999, p. 190, grifo do autor).

Com efeito, no formar o objeto o indivíduo imprime no ser não sua forma particular, mas a forma da consciência de si – que até então era pressuposta para os indivíduos sob uma estrutura identitária representativa herdada por um Outro na intersubjetividade que se apresentara numa pragmática do domínio. A consciência se identifica neste Outro universal, concebendo o que é racional em-si e para-si para além das particularidades dos sujeitos (HEGEL, 2011a) que tão apenas se reconhecem. Por isso Hegel pode dizer que o trabalho alienado constitui o “[...] o começo da sabedoria [...]” (HEGEL, 2011a, p. 205), pois o que o escravo intui no trabalho não é seu particular, mas a própria consciência de si transposta como o Eu no elemento do ser-em-si (HYPPOLITE, 1999), o em-si do universal que não aparecia para a experiência empírica ou o negativo mesmo das representações determinadas.

No trabalho particular o objeto ganha a forma do subjetivo, onde seu conteúdo já fora posto como Eu na consciência de si. Contudo, no escravo ele recebe ainda a forma da intersubjetividade, pois não é posto por um singular, mas pelo próprio Outro que o impeliu e que é Eu enquanto negatividade do trabalho. O trabalho é assim início da identidade entre consciência e consciência de si, pois “[...] a consciência escrava realiza a síntese do ser-em-si e do ser-para-si; leva a seu término a mediação que está implicada no conceito de consciência de si” (HYPPOLITE, 1999, p. 189).

O trabalho escravo chega, portanto, à realização autêntica do ser-para-si no ser-em-si. A coisidade diante da qual o escravo tremia é eliminada, e o que aparece no elemento da coisidade é o puro ser-para-si da consciência. Logo, o ser-em-si, o ser da vida, já não está separado do ser-para-si da consciência, mas o trabalho da consciência de si eleva-se à intuição de si mesmo no ser. (HYPPOLITE, 1999, p. 191).

Todavia, uma tal reconciliação pelo trabalho se mostrará de início apenas formal, pois justamente intuída na *forma* do ser posta pela consciência de si, que não deixava, no entanto, de trazer por *conteúdo* o sinal do Outro como um Eu – o que permite ver nessa forma um

idêntico ao sujeito e ao objeto. Só por esta via a contradição entre produto do meu trabalho sob o signo de um Eu alienado pode ser intuída e reconciliada no *pensamento*. Ou seja, o trabalho, ao pôr para si mesmo a essência que o sublimava na angústia, faz aparecer no ser das coisas a consciência de si como forma da coisa formada (HYPPOLITE, 1999) e nisso ela aparece como *conceito*.

No conceito temos assim a verdade das representações identitárias que se desenrolavam como que naturalmente dada a impossibilidade de uma identidade se autoquestionar ou pedir por razões por via de fantasias imagéticas⁹³. A consciência escrava assim assimila a forma que o domina, que é conceitual – surpreendentemente a forma que é também residência de toda liberdade para o pensamento. Ou seja, a linguagem aparece verdadeiramente como uma instituição que agrega o sentido dos particulares em seu todo que é um conjunto de razões possíveis para agir e questionar. Residência da verdadeira *determinidade e liberdade*, que ficam assim entendidas como noções dependentes das estruturações normativas dos conceitos: conceito da forma do Eu (instituição de sentido “antropológico”, universal) e conceitos da forma particular (instituições normativas).

Na imediaticidade de uma unidade pensada formalmente Hegel verá que toda determinidade é liberdade para o pensamento, que pode perpassar sem restrições as diferenças. Nessa figura o pensar opera sobre uma racionalidade típica: ela é estoicismo, uma filosofia universal que “[...] faz parte de toda educação da consciência de si” (HYPPOLITE, 1999, p. 194).

Surgiu, assim, para nós, uma nova figura da consciência-de-si: uma consciência que é para si mesma a essência como infinitude ou puro movimento da consciência, uma consciência que *pensa*, ou uma consciência-de-si livre. Pois é isto o que *pensar* significa: ser objeto para si não como *Eu abstrato*, mas como Eu que tem ao mesmo tempo o sentido de *ser em-si*; ou seja: relacionar-se com a essência objetiva de modo que ela tenha o significado do *ser para-si* da consciência para a qual ela é. Para *o pensar*, o objeto não se move em representações ou figuras, mas sim em *conceitos*, o que significa: num ser-em-si diferente, que imediatamente para a consciência não é nada diferente dela. (HEGEL, 2011b, p. 152).

⁹³ A consciência cindida entre senhor e escravo só dava base para uma adaptação universal ao discurso do particular, que no senhor foi mais potente, delegando ao escravo uma segunda natureza desprovida de dinâmica imediata, mas dinamizada pela mediação do trabalho, onde o escravo se intui fora de sua identidade – que antes é sua própria efetivação. Só na autointuição da alteridade alienada de si no trabalho o escravo terá condições de “[...] realizar a auto-posição da consciência-de-si” em suas exigências de reconhecimento universal (SAFATLE, 2009, p. 217) para fora do reconhecimento do senhor - que para si mesmo tem sua verdade no escravo.

3.2.3 A institucionalidade do indivíduo: essência alienada de si e reconciliação na substância ética

A superação formal da consciência cindida entre senhor e escravo na “[...] *consciência-de-si universal*” (HEGEL, 2011a, p. 205, grifo do autor), de início estoica, revela para nós que a verdade dos indivíduos tem a estrutura de um conceito pensado socialmente; que o trabalho que dava forma à matéria é efetivamente assim o “[...] trabalho do conceito [...]” (HYPPOLITE, 1999, p. 193). Hegel nos apresenta desse modo o conceito através de uma compreensão especulativa do trabalho, onde “O trabalho compreendido como auto-posição na qual a relação negativa para com o objeto torna-se a forma do objeto fornece as bases da experiência da infinitude do conceito” (SAFATLE, 2009, p. 221). Assim o infinito que até então só era intuído como dissolução de toda determinidade na morte ou na angústia recebe uma forma mais adequada no conceito que no pensamento pode sustentar as demandas de reconhecimento do indivíduo para além do imediatamente dado.

O giro dialético consiste em dizer que a alienação no trabalho, a confrontação tanto com o agir como essência estranha, como agir-para-um-Outro absoluto, quanto com o objeto como aquilo que resiste ao meu projeto [...], tem caráter formador por abrir a consciência à experiência de uma alteridade interna como momento fundamental para a posição da identidade. (SAFATLE, 2012b, p. 53).

Ou seja, na consciência escrava cindida entre um senhor absoluto e o reconhecimento de si através do trabalho temos uma oposição que permite ao indivíduo conceber a si contraposto a um destino da razão do mundo como um todo. Põe um infinito pensado para o sujeito, o qual “[...] *porta em si mesmo sua própria negação e, em vez de se autodestruir, conserva-se em uma determinidade que nada mais é que a figura da instabilidade de toda determinidade.*” (SAFATLE, 2012b, p. 44-45, grifo do autor). Em outras palavras, o indivíduo incorpora em si mesmo uma função que apreende o ser-para-Outro da oposição em uma unidade.

O trabalho é assim para Hegel um esboço do movimento do conceito que une universal e particular – ou seja, ultrapassa o indivíduo finito por um infinito – e que põe as coisas do em-si ao para-si. Assim a consciência escrava chega à intuição pensada que permitirá a intuição ética do que é “[...] *racional em si e para si*, em sua *universalidade* independente da particularidade dos sujeitos [...]” (HEGEL, 2011a, p. 206, grifos do autor). Desse modo o indivíduo deixa de se relacionar consigo a partir de representações duais em um espelhamento rígido num Outro e passa a conceber-se racionalmente.

O resultado [...] da luta pelo reconhecimento é a *consciência-de-si universal* [...] para quem a outra consciência-de-si, que é para ela objetiva, não é mais uma consciência-de-si sem *liberdade* [...] mas uma consciência-de-si *igualmente autônoma*. [...] elevaram-se assim [...] à intuição de sua *identidade determinada de um com outro*. [...] Na situação dessa liberdade universal, enquanto estou refletido sobre *mim*, estou imediatamente refletido sobre o outro; e vice-versa, refiro-me a *mim mesmo* imediatamente, ao referir-me ao *outro*. [...] Essa relação é completamente do tipo *especulativo*. (HEGEL, 2011a, p. 207, grifos do autor).

Ou seja, a parte que se define pelo Outro também é o Outro do Outro, e na passagem de um no outro só permanece o idêntico como Outro, configurando uma verdadeira infinitude que põe contraposto a este Outro não o senhor ou o escravo, mas o indivíduo idêntico no ser-para-si. Por isso Hegel pode identificar no percurso do estoicismo, ceticismo e na consciência infeliz (cristianismo) um tipo de narrativa que é posta pelo sujeito e que aparecem como instituições sociais que apontam para a gênese do que na modernidade compreendemos pela denotação de “indivíduo”. Como vimos, não é dado pela natureza humana que o sujeito seja livre, igual, autônomo, com direitos individuais. É no emergir do pensamento como potência racional que constituirá os ímpetus de demanda por reconhecimento que Hegel pode subverter um modelo pragmático onde a imagem individual fora construída pela dominância do mais forte, passando a ver o homem num processo de distanciamento do mundo pelo pensar infinito que reconfigura o reconhecimento intersubjetivo entre os homens em novos padrões.

Esse processo de saída do objetivo é intuído primeiramente no trabalho, como mundo que recebe uma forma subjetiva, entretences só terá seu resultado na alienação de toda essencialidade do mundo num plano oposto, ou seja, ainda não como infinitude que suprassume a finitude. Antes, tem-se uma contraposição entre um finito e um infinito. O campo intersubjetivo de mediação ficará aparentemente opaco como plano de justificação uma vez que a consciência de si vai querer buscar uma verdade para fora dessa relação num Senhor Absoluta infinito diferido da ordinariade inessencial das relações entre objetos.

Notemos aqui a semelhança desse posicionamento perante o mundo com aquele da moral que apartava a natureza do dever, onde aquela seria o plano da necessidade e este o plano da liberdade. De fato, desde que a consciência saíra da sua relação imediata com o objeto na consciência desejante e fora suprassumida numa relação social entre senhor e escravo podemos ver que a autolegislação perdera a referência do discurso de um outro particular – tal qual a consciência de si que entra em confronto. O conteúdo do dever tem agora um senhor absoluto transcendente como legitimador do discurso, senhor este que, como vimos, ultrapassa o simples senhor inessencial e toma a forma infinita através do trabalho por

onde emerge o conceito, dado que internaliza o negativo e se supera na primeira dita ideologia que compõe a consciência de si: o estoicismo. Aí já temos a gênese do que se desenvolve negando de uma vez por todas a natureza para se afirmar em contraposição a ela na consciência infeliz, no cristianismo. Eis o senhor absoluto recebendo sua forma essencial em um Deus transcendente, onde o indivíduo aparece composto de carne (finita) e alma (infinita). A consciência de si vai negar a essencialidade desse mundo e querer se justificar em seu Outro.

A consciência infeliz tem, em relação às outras figuras da consciência que lhe precedem, a peculiaridade de ter internalizado a cisão entre consciência e essência. Essência essa figurada inicialmente em uma outra consciência-de-si que se afirma como aquela que tem para si a perspectiva universal de validação de condutas e julgamentos e representa o dever. Ou seja, na consciência infeliz, o dever é a internalização de uma Outra consciência-de-si. Por ter internalizado essa perspectiva de uma Outra consciência essencial, ela pode intuir a si mesma em uma Outra, ser ao mesmo tempo ambas. Ou seja, a clivagem incide na consciência e, por incidir nela, pode ser superada. (SAFATLE, 2012b, p. 107).

Essa consciência traz em si mesma o discurso do Outro num conteúdo que não é mais de todo alienado de si. O dever não contém como tal um conteúdo determinado para a ação. Tal como se expressa numa contínua interpretação de escrituras religiosas, ela apenas se revela como o que se dirige para a supressão e ultrapassagem de toda determinidade finita.

Somente aí o indivíduo pode se intuir como indivíduo livre, pode se reconhecer como apartado essencialmente da natureza. O cristianismo, portanto, afeta a racionalidade individual como um princípio de transcendência capaz de expurgar o sacro de todo tipo de relação social a partir do momento que o divino se retira do mundo para igualar tudo o que é humano sob o mesmo signo da inessencialidade. Só na consciência infeliz a individualidade se põe justificadamente, e cada homem é entendido com iguais direitos de humanidade diante de seu nascimento. Todo laço pragmático de tradição entre castas foi assim dissolvido e cada homem se apresenta um ao outro em sua verdade como indivíduo livre reconhecido pela intersubjetividade que vê em Deus a essencialidade de tudo e não mais em particulares ou na pura abstração do pensamento estoico ou no puro negar do ceticismo. Aqui a cisão entre mundo real e mundo das leis ressurgiu na figuração de um mundo ordinário, desmistificado, e um mundo das razões, retirado da natureza mesma e posta completamente na mente, porém ainda como coisa externa, divina. Por isso é consciência infeliz, porque não reconciliada com seu Senhor Absoluto, que é ainda o Outro da verdade de Si.

Todavia, isso não impede Hegel de dizer que a ideia de liberdade individual

[...] veio ao mundo pelo cristianismo, segundo o qual tem um valor *infinito* o indivíduo como tal, enquanto objeto e alvo do amor de Deus, [e] destinado a ter com Deus enquanto espírito a sua relação absoluta, habitar esse espírito nele; isto é, que o homem é *em-si* destinado à suprema liberdade. (HEGEL, 2011a, p. 275, grifo do autor).

Seria possível nesse momento notar uma determinação essencial do para-si, por onde são negados um ser-em-si preexistente como divisão dos homens entre qualidades ao mesmo tempo que são negadas as determinações do ser-aí que expressam no mundo as práticas sociais envolventes desta antiga determinação de homem e de indivíduo. Dessa forma configura-se um distanciamento do conceito de indivíduo de suas relações imediatas ao mesmo tempo que abstrai também de relações futuras. Eis portanto o indivíduo apartado do ser-aí, promovendo assim novas relações para este indivíduo que tem desse modo oportunidade de escolha entre as relações novas que adentraram o mundo. “No fundo, o que o para-si reúne é, assim como o objeto e o sujeito, a história e a consciência” (TIMMERMANS, 2005, p. 32). Porque a determinação do indivíduo é assim tanto uma invenção como uma descoberta: é uma invenção porque viabiliza um novo meio de ação – um espaço de liberdade – que reconfigura o real em suas múltiplas formas de se relacionar; é uma descoberta tendo em vista que potencializa o que já jazia numa forma insípida do conceito, esclarece a unidade e a dinâmica própria daquilo que não se deixava mostrar.

Ora, a natureza não é justamente alguma coisa de firme e de acabado para si mesma, que portanto poderia subsistir sem o espírito; mas só no espírito ela chegou à sua meta e à sua verdade. Igualmente o espírito, por sua parte, não é simplesmente um Além abstrato da natureza; mas só é verdadeiro e verificado como espírito na medida em que nele contém a natureza como supracumida. (HEGEL, 2012b, p. 194).

Eis, portanto, a forma que Hegel observa que nos permite a pensar um indivíduo em igualdade de direito com outros, coisa que não é dada de forma nenhuma por alguma natureza, pois a verdade humana é superior à natureza, é o pensamento dela mesma que chega a seu fundamento. Não quer dizer, como vimos, que a verdade é pragmática puramente ao ser humana; ser humana é sua condição de ser, mas levar o conceito a cabo é reconciliar-se com a ideia natural. Efetivação só feita *a posteriori*.

Uma tal reconciliação na consciência infeliz para Hegel já se mostra através da operação dela mesma prefigurando a passagem de um mal infinito para um verdadeiro infinito, tendo em vista que a existência nessa consciência “[...] é o intuir de uma consciência-de-si numa outra; e ela mesma é ambas, e a unidade de ambas é também para ela a essência” (HEGEL, 2011b, p. 159, grifos do autor). Por isso que também Hegel pode ver na religião

cristã uma passagem essencial para se pensar a substância ética, tendo em vista que essa é expressão da essencialidade reconciliada com os indivíduos, que só pode se resolver, no entanto, pela transposição do divino no mundo e reconciliação com a essência pela razão. Assim, ao contrário do estoicismo, o cristianismo sendo uma religião ativa na institucionalidade do mundo, essa consciência já reflete a eticidade como um todo e põe para si instituições que realizam as mediações necessárias – cuja expressão maior é Cristo – que prefiguram a unidade do todo na Razão e que satisfazem os impulsos em forma liberada:

Se na religião como tal o homem sabe a relação ao espírito absoluto como [sendo] sua essência, ele tem além disso presente também o espírito divino como entrando na esfera da *existência mundanal*, como a substância do Estado, da família etc. Tanto essas relações são elaboradas por aquele espírito, e constituídas como ajustadas a ele, quanto se torna a disposição da vida ética, mediante tal existência, imanente ao Singular; e ele então é *livre efetivamente* nessa esfera da existência particular, do sentimento e do querer presentes (HEGEL, 2011a, p. 275, grifos do autor).

Nesse momento, abre-se a necessidade de se pensar a ciência também em termos de substância ética tendo em vista que, pensada pelo especulativo, a ideia cristã “[...] como tal é a efetividade dos homens: portanto, não a ideia que eles *têm*, mas a ideia que eles *são*” (HEGEL, 2011a, p. 276). É somente sob uma tal formação da compreensão da consciência de si e da própria individualidade que Hegel verá que a ciência pode emergir como razão liberada das formas textuais de pensar o mundo como um universo ordenado de signos dados e não perpassados pelo sujeito e seu desenvolvimento. “Realizar-se a si mesma antes de se experimentar no mundo significa que a razão deve racionalizar inicialmente o que lhe serve de fundamento, ou seja, individualidade, isto antes de saber como se orientar na experiência do mundo.” (SAFATLE, 2009, p. 291). Ora, essa liberdade que se descobre como o ser do indivíduo “[...] ela mesma é antes de tudo conceito, princípio do espírito e do coração, e se destina a desenvolver-se em objetividade, em efetividade jurídica, ética religiosa, como também científica.” (HEGEL, 2011a, p. 276).

Por essa via podemos ver que a identidade do indivíduo é tanto rígida como flexível, pois o conceito tanto determina como libera, é também tanto universal como particular e está em unidade consigo mesmo embora esteja em movimento: institui-se a forma do pensar especulativo. Um movimento do tipo especulativo só poderá assim ser concebido com a não fixação do pensar numa razão pura; antes ele é o encontro desta com sua substância ética. Como dirá Hegel, “O especulativo, ou racional e verdadeiro, consiste na unidade do conceito

– ou do subjetivo – e da objetividade. [...] Ela forma a substância da eticidade [...]” (HEGEL, 2011a, p. 207-208).

Notemos assim que o pensar conceitual-especulativo ao mesmo tempo em que adverte o indivíduo de seu conceito histórico na coisa ética rígida e universal também o prepara para a indeterminação de sua negatividade em si que reside seu fundamento uma vez que vai em direção ao infinito atravessando as finitudes, revelando suas contradições internas.

4 O CONCEITO DE INDIVÍDUO

Vimos que o indivíduo se determinou processando o negativo como um distanciar-se do imediato que chegara a seu ponto culminante na própria consciência infeliz ou cristianismo, onde é posto propriamente como instituição. Nesse momento não poderíamos buscar somar à liberdade subjetiva adquirida outros processos de negação de modo a opor mais radicalmente o sentido individual frente à dinâmica do mundo, pois chegamos à essência do singular que requer agora o seu conceito – não devendo se assemelhar ao que foi simplesmente posto, mas incorporando seu trajeto todo junto com seu vir-a-ser. Como dirá Hegel: “[...] a Coisa mesma não se esgota em seu *fim*, mas em sua *atualização*; nem o *resultado* é o todo *efetivo*, mas sim o resultado junto com seu vir-a-ser” (HEGEL, 2011b, p. 26-27, grifos do autor).

A pensar por essa via – e levando a sério o fato de que todo transcendental é uma instituição social – precisaremos reconciliar o indivíduo com seu Outro alienado de si a fim de o projetar como um agir efetivo na eticidade, internalizando o negativo que apareceu até agora como potência que o impulsionava para fora de seu estado rígido. Daí que Hegel poderá dizer que “[...] o movimento da individualidade é a realidade do universal” (HEGEL, 2011b, p. 274). Seria o caso, portanto, de perceber agora que as próprias determinações do indivíduo que o puseram contra o mundo exterior também o pressionam interiormente, de modo que o indivíduo se faz ver diferenciado de suas próprias determinações: ou seja, a liberdade que se determina é revelada em si mesma como um fim para fora das determinações, vontade que quer a si mesma – maneira de Hegel atentar para a insuficiência do modo de pensar o livre arbítrio à maneira do dever-ser, que se limita a pensar a individualidade fora do desenvolvimento efetivo do todo.

O indivíduo é agora observado como indeterminado, mas não mais ao modo imediato, ligado ainda à natureza, como víamos no capítulo anterior. Ao contrário, se ali era o caso negar a natureza como algo essencialmente diferente do espírito humano, no seu conceito o indivíduo deve conseguir incorporar a natureza como um momento seu através da negação da negação, ser-em-si-e-para-si concreto e livre nesta alteridade. Com o conceito devemos então poder incorporar o que o trajeto da ontogênese do indivíduo ao mesmo tempo em que poder especificar o desenvolvimento da singularidade, que chegava a termo na exposição anterior.

Dividimos assim este capítulo em duas partes. A primeira busca expor o conceito de indivíduo nas suas formas universal, particular e singular, elucidando seus momentos chave: a) eticidade – ou momento da identidade em um povo; b) identidade pessoal – ou momento da

diferença nas suas circunstâncias; e c) ação – ou momento da contradição na obra. A segunda parte visa, por fim, localizar a referência do indivíduo ou seu fundamento na Coisa mesma – por onde se revela dois modos de compreender o indivíduo nas estruturas.

4.1 O CONCEITO DE INDIVÍDUO E SUAS FORMAS

Nos moldes em que o indivíduo foi concebido até o momento, seria preciso pensar este como algo que não se perde num Outro, ultrapassando-o e permanecendo idêntico a si nesse movimento. Chega-se assim ao conceito, pois só ele permite à coisa permanecer em si mesma se contrapondo a outros sem que nisso a coisa mesma se perca nas passagens.

O Universal do conceito não é fora do Particular, justaposto a ele, mas é ele mesmo, nessa separação, o Particular, é sempre ele mesmo e seu Outro, e do mesmo modo o Particular não é como tal senão ao se opor ao Universal; ora, essa oposição é sua própria negação, portanto seu retorno ao Universal como negação da negação. Bem se vê que o conceito não é outra coisa se não o *Si*, que permanece ele mesmo em sua alteração, o Si que só é nesse vir-a-ser de si. (HYPPOLITE, 1999, p. 161).

O especulativo assim deve englobar as múltiplas determinações de estrutura institucional sem que o indivíduo esteja apartado deste conceito – antes é o próprio conceito de humanidade que é levado a esgotar endogenamente as suas formas institucionais pela agência de indivíduos motivados por ideias de seu tempo. Contudo, se por um lado tomando o conceito de indivíduo podemos relacioná-lo com o todo sem o perdê-lo, por outro lado o perdemos no Si que é tanto universal quanto particular e singular. Ou seja, não fixamos a individualidade na sua singularidade e corremos o risco de perdê-lo na substância ética de um povo ou em instituições. Todavia, não se pode escapar de tal coisa. Qualquer pretensão de recorte que queira limitar o indivíduo a um ente corpóreo deverá interromper um pensamento hegeliano. Ou seja, fixar o indivíduo em sua forma singular seria perder sua explicação, tendo em vista a íntima relação da singularidade com as formas do universal e do particular. Devemos aqui seguir Kojève quando este escreve que “[...] a individualidade é uma totalidade, e o ser que é individual é, por isso mesmo, dialético” (KOJÈVE, 2002, p. 477). Daí que só é possível compreender a individualidade em Hegel por três momentos que comportam uma circularidade conceitual.

O indivíduo assim poderia ser concebido em três determinações ou momentos-chave para a sua explicação: a) *Universal: é eticidade* - que põe algo para as identidades pessoais; b)

Particular: é identidade pessoal - que põe algo para as atividades; c) *Singular: é atividade* - que põe algo para a eticidade.

Ou seja, nota-se que a individualidade está imbricada numa fórmula que deve necessariamente passar o todo de sua composição que faz reflexo na consciência de si. Reside aí, não obstante, uma dificuldade que naturalmente ressalta aos olhos tão logo busquemos desenvolver tais momentos. Nessa virada é preciso interpretar o que implica ver o indivíduo subsumido ao conceito por uma ótica rígida e universalista e como ele poderia ser lido por uma ótica volátil e particularista⁹⁴. Pois se o conceito tem como fundamento o próprio trabalho (como vimos através do trabalho do escravo) que o nega em sua imediaticidade, de que modo podemos incorporar no conceito sua autonegação? Esse é um problema característico da ótica do pensar especulativo, onde a liberdade dos particulares está necessariamente remetida uma à outra, é sentida via essas mediações.

Estranhamente, no entanto, podemos notar uma rigidez que reside nos particulares e não no universal. É certo que o indivíduo tem uma formação universal, que poderíamos dizer rígida, normativa, e outra particular remetente à primeira, que poderíamos dizer volátil ou que em si mesma busca fugir à norma e comporta uma multiplicidade institucional. Acontece que a universalidade só vem a termo como mediação dos particulares, que são instituídos numa identidade que se configura em oposições excludentes. O fato de o universal poder dissolver as oposições numa unidade efetiva por meio das atividades destes configura a quebra de uma ilusão de autonomia e posição de um movimento próprio ao universal que ultrapassa os particulares em sua pretensão de autorrealização no particular.

O fato de na modernidade os indivíduos aparecerem como apartados e dissolvidos de sua substância ética não é outra coisa senão uma ilusão quando buscamos a dignidade ontológica de tal racionalidade. A realização do conceito de indivíduo que chega a seu termo deve aparecer como a instituição universal normativa rígida a qual conserva em si a volatilidade da liberdade subjetiva e o desamparo como uma das propriedades a serem objetificadas pela norma universal.

Por isso que é no universal que vemos a operação do movimento fluido da dialética, porque apesar de o indivíduo cumprir um papel institucional em sua particularidade ele contém também um ponto de indeterminação em si mesmo que se apresenta ao pensamento

⁹⁴ A dialética mesma vai buscar conjugar tais momentos: “O processo dialético é plástico na medida em que articula no seu curso a imobilidade plena (a fixidez), a vacuidade (a dissolução) e a vitalidade do todo como reconciliação desses dois extremos, conjugação da *resistência* (*Widerstand*) e da *fluidez* (*Flüssigkeit*)” (MALABOU apud SAFATLE, 2012b, p. 37, grifos do autor). MALABOU, C. *L’avenir de Hegel*: plasticité, temporalité, dialectique. Paris: Vrin, 1996.

moderno como um objeto de estudo. Isso se mostra porque o indivíduo realizado em sua plena liberdade não está estrangido por tendências (imediatistas). O querer da liberdade intuída pelos cristãos “[...] não é mais uma tendência que exige sua satisfação, mas o caráter: a consciência espiritual que se tornou um *ser* sem tendências” (HEGEL, 2011a, p. 276, grifo do autor). Antes, a única norma do indivíduo moderno é a liberdade, que assim foi determinada universalmente e que se expressa idealmente, e portanto abstratamente, como felicidade: que “[...] tanto se dá como não se dá uma meta, é a determinidade *universal* do querer nele próprio, isto é, seu autodeterminar mesmo, a *liberdade*” (HEGEL, 2011a, p. 274, grifos do autor). Ou seja, a norma para a pura despreensão de normas, do valor ético do indivíduo moderno construído historicamente desligado de laços tradicionais e naturais. Daí que o dever – um infinito ruim que para Hegel nunca teve conteúdo definido – deixa de ser entendido como um “[...] querer da norma, com sua generalidade e regularidade” (SAFATLE, 2012b, p. 108) e passa a compreender a liberdade da vontade.

A vontade sendo em-si e para-si é *verdadeiramente infinita*, pois seu objeto é ela mesma[;] assim, esse não é para ela nem um *outro* nem um *limite*, ao contrário, nele ela apenas retornou para dentro de si. Além disso, ela não é mera possibilidade, disposição, *faculdade* (*potentia*), mas, ao contrário, o *efetivamente infinito* (*infinictum actu*), porque o ser-aí do conceito ou sua exterioridade objetiva é o interior mesmo. (HEGEL, 2010, p. 68).

Ou seja, trata-se “[...] de um querer capaz de se satisfazer apenas com a realidade e a presença de objetos que dissolvem os limites de determinações finitas.” (SAFATLE, 2012b, p. 108). Isso nos leva a querer observar como o indivíduo se eleva a tal condição universal através da rigidez e de que modo a plasticidade permite a subversão do que é rígido através de exteriorizações mesmo onde a individualidade – leia-se liberdade subjetiva – não estava posta para os agentes. Devemos compreender então que o indivíduo é o desenvolvimento de um conceito, onde liberdade objetiva se dá no nível da eticidade, liberdade subjetiva se dá no nível da identidade pessoal e a individualidade é a ação efetiva que subverte o todo indo até seu fundamento negativo. No entanto as três formas devem ser vistas em relação.

Partamos assim da substância ética, um infinito estático na forma precária da obrigação imediata, para que dando seguimento possamos desmistificar essa forma de pensar o indivíduo com o intuito de, no fim, poder então ver como a substância se faz sujeito – verdadeiramente infinito. Teremos então compreendido de que modo se estrutura o indivíduo para Hegel nos momentos-chaves que o constituem.

4.1.1 A substância ética do indivíduo

No conjunto do que foi exposto até o presente momento pudemos observar que as relações de reconhecimento entre indivíduos, para o autor analisado, comungam com uma lógica da anunciação e da teoria da linguagem (SAFATLE, 2009) para formar estruturas institucionais de sentido geral. Por conseguinte, não poderíamos nos ausentar no que se segue de uma problemática que entrelaçaria a linguagem aos espaços de reconhecimento. Devemos antes buscar ver o pensamento em íntima relação com as instituições, tendo em vista que o autor afirma ser “[...] nada menos que absurdo querer excluir o pensar da eticidade, da religiosidade, da juridicidade etc.” (HEGEL, 2011a, p. 263). Aproximando de tal modo a lógica do desenvolvimento das ideias com a institucionalidade adentramos o que Hegel denomina por “espírito objetivo”, como notara Taylor (2014, p. 417):

Nesse sentido, podemos conceber as instituições e práticas da sociedade como uma espécie de linguagem em que suas ideias fundamentais são expressas. Porém, o que é ‘dito’ nessa linguagem não são ideias que poderiam estar nas mentes de certo indivíduos apenas; elas são, antes, comuns a uma dada sociedade, porque estão acomodadas em sua vida coletiva, nas práticas e instituições que são as dessa sociedade de modo indivisível. Nessas, o espírito da sociedade é, em certo sentido, objetivado. Elas são – para usar um termo de Hegel – ‘espírito objetivo’.

As instituições de um povo são a primeira característica a quem busca apreender a identidade individual que nelas permeia. Contudo, o fato de ideias poderem não se concretizar na objetividade institucional externa deveria ser considerada para esse fim. Devemos perceber que há algo como uma instituição em ideia na eticidade, a qual não necessariamente se dá no que é externo – ou que só aparece no externo como sintoma, reação – mas que é experienciada de modo tácito e discreto na moral, nos valores, nas práticas sociais. Se o próprio vir a conhecer a estrutura conceitual dos objetos exige a socialização em práticas que envolvem o desejo, o trabalho e a linguagem, não deveríamos estranhar o fato de que a formação cultural exige a incorporação de uma gama de interpretações por símbolos e signos que não são estranhos ao ser do indivíduo.

O serviço pelo qual os indivíduos se movem nesse contexto é o da própria base de suas identidades (TAYLOR, 2014). Partindo destas, são eles que buscam a perpetuação do *ethos* no espírito de um povo, pois este configura os modos de racionalidade de um povo, calcada na estrutura da linguagem e nas relações de reconhecimento – elaborações sociais que permitem aos sujeitos pensar, ainda que de maneira não completamente elaborada, o que é incondicional, concreto e aspira ter validade universal “[...] como base para os processos de

racionalização e para o estabelecimento dos critérios de racionalidade” (SAFATLE, 2009, p. 236). Por esse aspecto é possível conceber uma espécie de norma histórica referencial da verdade que perpassa instituições particulares e figura como modelo padrão do julgamento racional, que atua como aquilo que estrutura o real e lhe dá sentido social, guiando as ações individuais através do que foi duplicado como Eu na estrutura do objeto, regendo, portanto, as fontes de identidade dos indivíduos naquilo que eles naturalmente se reconhecem.

Como temos argumentado a certeza de si não é uma propriedade da natureza do Eu, antes a certeza de si é sua natureza mesma em todo seu movimento. Lembremos que o Eu só existe como ser que sabe de si, de modo que dizer “eu” é dizer algum grau de liberdade em relação a um Outro que o constituiu. Porque o ser imediato ganha um ser mediado quando do retorno à certeza de si é que “[...] o indivíduo é um indivíduo nessa substância [...]”, e isso implica dizer que “Nenhum indivíduo pode ir além [dela] [...]” (HEGEL⁹⁵ apud TAYLOR, 2014, p. 414). Poderíamos então dizer que o indivíduo compreende em seu íntimo uma ideia a qual compõe um ser, ele é por isso ser-aí. Ele não é um ser que tem uma ideia abstrata de indivíduo, sua identidade não é outra coisa que seu ser, de modo que não há um além da identidade como um Eu transcendental. Este, se quisermos insistir numa semelhança, deverá assumir a forma de substância ética: representa um Outro que estrutura as individualidades.

Ou seja, o ser da liberdade que é Eu não resiste em isolamento; só é a partir de uma comunidade, assim como só há experiência de objetos sociais a partir de uma comunidade. Tomando alguns momentos analisados por nós podemos perceber que, para Hegel, fora de uma relação de escravidão não haveria experiência de uma essência que me é externa num Deus intuída na angústia e também, portanto, não haveria experiência do indivíduo consciente de si como ser nascido para a liberdade. “Assim, a cultura que vive em nossa sociedade molda nossa experiência privada e constitui nossa experiência pública, que, por seu turno, interage profundamente com a experiência privada” (TAYLOR, 2014, p. 416).

Temos aí então a revelação de um núcleo social do indivíduo que comporta a rigidez do universal na dialética. Talvez pudéssemos esclarecer melhor esse ponto observando que é nesse sentido que se faz compreensível o porquê das instituições, para Hegel, apesar de sua maleabilidade, carregarem uma forte resistência quanto às possibilidades de uma regressão dos níveis éticos atingidos⁹⁶: não apenas por uma questão de hábitos, mas principalmente por

⁹⁵ HEGEL, G. W. F. **Die Vernunft in der Geschichte**. Hamburgo: Ed. J. Hoffmeister, 1955.

⁹⁶ O método das suprassunções que conservam os termos suprassumidos, ancorados também no hábito, impossibilita um tipo de andar para trás da História, como bem observa Lukács: “No próprio homem, o salto – mediado pelo trabalho e pela linguagem – para além da generidade muda (apenas biológica) não é mais reversível” (LUKÁCS, 2010, p. 115). No que se refere à conquista ética por reconhecimento e direitos, uma

questão da legitimidade do discurso mais universal assentado em relações de reconhecimento nas quais os indivíduos moldaram a verdade de seu ser e onde até mesmo a morte é coisa pouca em relação a essa verdade (figura que nos aparecera na luta de vida ou morte entre duas consciências de si), pois a lesão dessa substância não é submetida a um particular, sendo todo o seu ser que é lesado⁹⁷.

Não está dito aí que a pragmática social contradiga todo tipo de aspiração racional por uma verdade necessária. Pelo contrário, apesar da consciência de si receber um sinal pragmático não será o contrajogo de forças puramente práticas a impor o discurso que prevalecerá como segunda natureza, como se vê na saída do escravo de sua condição social, senão que é preciso considerar ainda uma resistência do discurso mais racional e justificável⁹⁸ da organização dos conceitos no pensamento. Embora fosse possível pensar que a escravidão tem fim a partir de necessidades econômicas, por outro lado o senhor satisfeito, a fim de dissolver sua identidade como senhor, requereria mais que um ganho utilitário. Por isso Hegel pode afirmar que “O verdadeiro motivo porque não há mais escravos na Europa cristã não se deve procurar em outra coisa senão no princípio do próprio cristianismo” (HEGEL, 2012b, p. 297-298). Aqui o exemplo do senhor e escravo é bastante propício tendo em vista que para Hegel eles não representam uma identidade ética, mas antes são a própria expressão de uma estrutura racional (uma figura da consciência) onde toda justificação possível das identidades está mediada somente por essa instituição do real.

Assim, tendo em vista que toda identidade necessita de bases reais para sua configuração, e sendo a identidade estruturada como segunda natureza, não é ela maleável a bel-prazer dos sujeitos, não se rompe positivamente como soma, mas somente como

regressão da noção de justiça significaria “barbarismo cognitivo”, “[...] it inevitably provokes moral outrage ‘in the hearts of all its spectators (who themselves are not involved in the show)’” (HONNETH, 2014, p. 17).

⁹⁷ Assim, por exemplo, Hegel verá em um escrito de juventude a honra como representante dessa identidade da ideia da pessoa com seu ser: “Graças à honra, o singular torna-se um todo e algo de pessoal, e a negação aparente do singular apenas é a violação do todo, e assim se introduz o combate da pessoa total contra a pessoa total.” (HEGEL, 1991, p. 48).

⁹⁸ Isso tudo apesar de uma pragmática ser constitutiva desse discurso, porque o mais verdadeiro só pode ser o universal reconhecido intersubjetivamente, mediado no Outro – ex. onde dois indivíduos designam um objeto por propriedades contraditórias o mais verdadeiro é o que as une, o que é abarcado pelo espírito não como opinião distante de todo universo de razões configurados em uma ontologia predisposta (a única possível), mas o que tem condições de ser justificado na relação com todo o universo teórico estabelecido numa sociedade. Logo, seria relativamente falso afirmar na época de Anaxágoras que o mundo era redondo dado que contradizia grande parte do estatuto ontológico da Grécia antiga. Até chegar ao ponto de revolução, a ciência é, portanto, reformista. Essa tese poderia estar sendo cogitada por Sellars quando afirma que “O ponto essencial é que ao caracterizar um episódio ou estado como de conhecimento, não estamos dando uma descrição empírica daquele episódio ou estado, estamos colocando-o no espaço lógico de razões, de justificar e de ser capaz de justificar o que se diz” (SELLARS apud ROSENBERG, 2005). SELLARS, W. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. In FEIGL, H.; SCRIVEN, M. (Org.): **The Foundations of Science and the Concepts of Psychoanalysis**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956. Vol. 1. (Minnesota Studies in the Philosophy of Science).

intersversão completa dos modos de relacionar-se com o objeto – o que em última análise requer a contradição do conceito levada a cabo dentro de suas próprias possibilidades e dentro do seu próprio buscar de sua efetivação universal incompleta.

O indivíduo adulto não é a soma dos conhecimentos adquiridos sobre a base de um Eu sólido, mas a reestruturação completa do reconhecimento de si. A disciplina como repressão dos desejos infantis é constituinte de um processo de formação do ego uma vez que contribui para a emergência de um dever autoimposto, do contrário o indivíduo permaneceria num tipo de relação imediata com seu desejo. É a partir de uma saída do imediato, o que requer a repressão de um hábito formado, que vimos que o escravo saía de seu estado de egoísmo ou narcisismo. Esse momento era visto por Hegel como “[...] o começo da sabedoria [...]” (HEGEL, 2011a, p. 205), ou ainda, “[...] o *começo* da verdadeira liberdade do homem”, “[...] momento necessário na formação de cada homem” (HEGEL, 2011a, p. 205-206). Isso nos elucidava uma tendência dos indivíduos para o que é habitual.

Contudo, o hábito particular e de natureza antropológica não faz jus ao que aqui está em jogo: a universalidade da substância ética. Nem mesmo o que temos sublinhado desse campo como da perspectiva de um espírito subjetivo como estrutura da racionalidade compreende totalmente o real significado dessa substância que teremos de, sucintamente, abordar.

Ela aparece no espírito objetivo como “*Sittlichkeit*”, ou eticidade, mas cuja etimologia da palavra (*Sitten*) provém de costume (TAYLOR, 2014). A perspectiva da eticidade, ou “*Sittlichkeit*”, é a do que é maior que os indivíduos, ou antes, a do que está entre eles, como um visar do outro e um visar a si. Sua característica básica é a de que “[...] ela provê um fim que é, ao mesmo tempo, já realizado, que é produzido, e, não obstante, já é” (TAYLOR, 2014, p. 414). Hegel escreve na *Enciclopédia* o que se entende por essa substância:

A substância que se sabe livre, em que o *dever-ser* absoluto é igualmente *ser*, tem realidade como o espírito de um *povo*. A divisão abstrata desse espírito é a singularização em pessoas, de cuja autonomia ele é a potência e a necessidade interiores. Mas a pessoa sabe, enquanto inteligência pensante, aquela substância como sua própria essência, e nessa convicção deixa de ser acidente dela, vendo-a, antes, como seu fim último e absoluto na realidade, mas também como algo que é alcançado no *aqui e agora*, enquanto ao mesmo tempo ele a *produz mediante a sua atividade*, mas como algo que de fato pura e simplesmente é. (HEGEL⁹⁹, 2011a, p. 413-414, grifos do autor).

⁹⁹ Tradução do inglês de Taylor, 2014, p. 413-414.

Ou seja, no conceito de eticidade o homem vem a descobrir a sua natureza mais íntima, a de somente ser como um ser social, assim como a de somente ser um indivíduo como um ser reconhecido como tal. Daí que essas instituições constituem normas que são “[...] o conteúdo da *Sittlichkeit*” (TAYLOR, 2014, p. 417) e que estruturam as ações dos indivíduos como que imediatamente, dado a impossibilidade de pôr absolutamente para si o que rege o ato no *a priori* da ação. Daí que uma linguagem pressuposta sempre é constitutiva das ações ali onde não identificamos nenhuma heteronomia pois, de fato, no reconhecimento do meu ato com a instituição o indivíduo só encontra a si mesmo.

É assim que nas cidades-Estado da Grécia os atenienses agiam “como que por instinto” tendo em vista que as normas subscreviam o que tinha por si mesmo justificção de ser, como um discurso que enlaçava todo o sentido do homem. Por isso Taylor escreve que “A *Sittlichkeit* pressupõe que as práticas vivas sejam um ‘enunciado’ adequado das normas básicas [...]” (TAYLOR, 2014, p. 418).

Hegel tem como modelo paradigmático da eticidade o solo espiritual da antiga *polis* grega. Nos gregos, particularmente, a eticidade se expressava em unidade harmoniosa, imediata, onde a política se apresentava em conformidade com a própria razão da concepção de homem e de virtude, como um “animal político” que “[...] dependia do quadro social de uma coletividade política para realizar sua natureza interna [...]” (HONNETH, 2009, p. 31). As estruturas institucionais possuíam a sua legitimidade imediata para as individualidades nelas envolvidas e assim esse povo era relativamente livre em identidade com sua obrigação, mas os indivíduos eram irresolutamente subsumidos ao todo como seres não apartados da legitimidade irrefletida da norma estatal da *polis*. Aqui o indivíduo ainda não fora posto, portanto, como “totalidade que se reconstrói a partir da diferença” (HEGEL¹⁰⁰ apud HONNETH, 2009, p. 51).

Vemos aí uma grande diferença para com a modernidade uma vez que a liberdade subjetiva não estava posta em tempos antigos, para além das obrigações da cidade. De fato, essa é a questão que guia os trabalhos de Hegel. Mas apesar do desenvolvimento do homem que ocorrera pela abstração do indivíduo de seu todo natural, a partir de questionamentos da ordem moral (da *Moralität*), que caracterizam o agir individual, Hegel pode ver também na modernidade uma estrutura que perpassa as individualidades e que as põe como algo de uma ideia incorporada na ética moderna.

¹⁰⁰ HEGEL, G. W. F. *System der Sittlichkeit, Nachdruck der Lasseton-Ausgabe*. Hamburgo, 1967.

Antes da revolução da subjetividade moderna, os seres humanos eram induzidos a reverenciar as estruturas da sua sociedade: monarquia, aristocracia, hierarquia sacerdotal ou o que quer que fosse, pela razão de que estas refletiam a vontade de Deus ou a ordem do ser, em suma, o fundamento das coisas ao qual o ser humano deve fidelidade última. O rei deveria ser obedecido porque ele era o ungido de Deus, e mais, ele era a expressão, na comunidade política, daquilo que Deus era no universo. Agora, essa maneira de pensar retorna do modo mais surpreendente, brotando da expressão mais extrema da subjetividade autodefinitória moderna, da noção radical de autonomia. (TAYLOR, 2014, p. 409).

Acontece que ao sair da substância primária os indivíduos vêm a se deparar com uma estrutura racional ou um corpo teórico que requer conhecimento universal em bases outras que em meras instituições dadas. Daí que o diagnóstico de Hegel para a modernidade se configura num impasse de centralização da justificação da verdade no sujeito, em busca de autocertificação na concretude, como reconhecimento universal do indivíduo. Esse novo sujeito individuado “[...] começa a tomar como referência primordialmente não a vida pública, mas sua própria apreensão da razão universal” (TAYLOR, 2014, p. 420), de modo que o domínio público acaba sendo visto como “[...] nas mãos do poder privado [...]”, ou seja, “[...] não justificado” (TAYLOR, 2014, p. 421).

Isso, no entanto, não elimina com o recurso da eticidade, mas a rompe e transcende para outras esferas identitárias através de reposições da infinitude, incorporando a diferença. De fato o movimento de abstração que o indivíduo realiza em sua saída para com o todo é unilateral. É uma saída para o particular que é determinada, pois este deve estar contido no universal.

Busquemos, todavia, fundamentar o indivíduo na particularidade a fim de ver de que modo o indivíduo poderia aí aparecer com maior liberdade e arbitragem numa instância em que já é possível diferenciar os indivíduos entre si e não mais somente os ver na qualidade de pertencentes a um povo ou a uma eticidade. Desse modo, teremos de ver o indivíduo a partir de um *status*, assim como na forma do indivíduo que busca discriminar sua ação a partir de si mesmo numa individualidade que é essencialmente eguidade.

4.1.2 A identidade pessoal e a subjetividade autônoma

Temos observado que o indivíduo não necessariamente, enquanto ser determinado, obedece aos padrões modernos de liberdade subjetiva. A consciência de si individual assim como os direitos da subjetividade não são coisa estabelecida para o sujeito subsumido a uma eticidade rudimentar. Ao pensar o indivíduo tão somente a partir da substância ética notamos que ele não poderia se contrapor às normas que aí são intuídas imediatamente como a

obrigação legítima. Por conseguinte, apesar de a eticidade ser parte constitutiva no indivíduo, ela não põe uma identidade pessoal livre em relação ao todo.

Partindo agora da atualização da universalidade na particularidade poderíamos dizer que da mesma forma que na eticidade a individualidade se encontra aqui firmada em determinações contextuais bastante rígidas. Em meio a instituições que baseiam a identidade do indivíduo diante de uma esfera de reconhecimento¹⁰¹ a liberdade subjetiva não necessariamente estará posta. Aqui os indivíduos permanecem diferenciados em seus papéis de direitos e deveres enquanto *status* peculiares, permanecendo ainda inseridos num todo universal que constitui a vida ética (MARMASSE, 2011). O “indivíduo” é assim na inserção destes papéis antes de tudo “pai”, “filho”, “comerciante”, “cidadão” etc., ou seja, identidades rígidas e não autodeterminadas. Sua particularidade está dada, por conseguinte, por um contexto que lhe excede como positividade.

Os indivíduos só poderiam assim ser pensados incorporando uma idealidade individual para-si em seus *status* objetivos caso conservassem um momento de ascensão da subjetividade nesse determinar institucional – que estivesse para além destas determinações exteriores. Como temos visto, todos passam a poder conceber algo dessa natureza a partir do surgimento histórico de uma “consciência infeliz”¹⁰². Contudo, é somente no questionamento autônomo da moral que busca abstrair das instituições que o indivíduo terá condições de adquirir o direito fundamental à satisfação.

O indivíduo que uma vez pôde intuir a si como livre necessita formular um dever criterioso para o seu agir. Nesse sentido, podemos ver Hegel fundamentando mais uma vez, agora na *Filosofia do Direito*, o que até então tem sido um dos pontos centrais na referência do indivíduo: a posição do dever. Lembremos que esta aparecera para Kant como a última palavra na avaliação do indivíduo autônomo. Essa liberdade reflexiva terá, no entanto, de ser aqui refutada, pois não só sua forma não é lógico-formal (transcendental) como também seu conteúdo não é derivado puramente do indivíduo que dá a si uma lei. Víamos que o dever

¹⁰¹ Hegel compreende instâncias institucionais que estão configurados como estágios para uma plena formação do indivíduo. É o que se chama de “institucionalismo forte” em Hegel – pensar o indivíduo em relações institucionais que viabilizam a autodeterminação dos indivíduos. Essas instituições são definidas como espaços de reconhecimento que codificam padrões de identidade dos indivíduos. Assim, Honneth (2009, p. 59-60) pode compreender que “[...] na relação afetiva de reconhecimento da família, o indivíduo humano é reconhecido como ser carente concreto, na relação cognitivo-formal de reconhecimento do direito, como pessoa de direito abstrata, e finalmente, na relação de reconhecimento do Estado, esclarecida no plano emotivo, como universal concreto, isto é, como sujeito socializado em sua unicidade”.

¹⁰² Como dirá Hegel, “O direito da *particularidade* do sujeito encontra-se satisfeito ou, o que é a mesma coisa, o direito da *liberdade subjetiva* constitui o ponto de inflexão e o ponto central da diferença entre a *Antiguidade* e a época *moderna*. Em sua infinitude, esse direito foi enunciado no cristianismo e tornou-se princípio efetivo universal de uma nova forma de mundo” (HEGEL, 2010, p. 139, grifos do autor).

perpassava um discurso da consciência que compunha acima de tudo uma figura da razão onde a experiência aparecia condicionada a uma esfera fenomênica. Queremos, no entanto, ver agora de que modo a subjetividade poderia encontrar seu conceito no dever lá onde a satisfação do indivíduo é reconhecida como um direito. Em outros termos, busca-se na particularidade do indivíduo seu modo de operar dissociado de uma intersubjetividade remetente às instituições.

Hegel analisará esse ponto na segunda parte de sua *Filosofia do Direito*, em um capítulo dirigido à moralidade. Nesta, a vontade subjetiva é contraposta a uma objetividade, de onde emerge o “[...] *direito da vontade subjetiva* [...]” (HEGEL, 2010, p. 130, grifos do autor). Como dirá Hegel, nesse direito, “[...] a vontade apenas *reconhece* e *é* algo na medida em que ele *é seu*, em que ela é para si enquanto algo subjetivo.” (HEGEL, 2010, p. 130, grifos do autor). Eis que o indivíduo aparece para Hegel como uma individualidade fundada em sua subjetividade, seu direito à satisfação, sua intenção interessada.

Entretanto esse ponto será problematizado. Para Hegel a vontade subjetiva tem de ser formal, pois não contém um conteúdo em si mesmo que possa determinar para a ação. O conteúdo da vontade subjetiva é assim ter um *fim* como conteúdo que é *meu* em “[...] meu fim *interno* que *contém para mim* minha subjetividade [...]” (HEGEL, 2010, p. 131, grifos do autor). Todavia, por outro lado, ele não deixa de incorporar um cenário objetivo, como fim concebido na subjetividade “[...] na medida em que recebeu a *objetividade exterior*” (HEGEL, 2010, p. 131, grifo do autor). Nessa dupla exigência Hegel poderá perceber um insumo heterônomo na construção da autonomia que comprometerá em grande parte a concepção de indivíduo assim formulada na idealidade de uma subjetividade utilitária.

É sabido que a individualidade, nos moldes da consciência, tem como fundamento a sustentação de algo reconhecido como um não-Eu, do qual o sujeito está interessado em apartar de sua percepção normativa de si e que, por isso, ela pressupõe uma separação entre subjetividade e objetividade. Nesse sentido Hegel verá a individualidade hipostasiando a subjetividade como única parte a julgar sobre o que será efetivado e como. Com isso abre-se uma porta para a realização do contrário da autonomia, uma vez que o conteúdo da vontade é universal e busca se efetivar como conceito naquilo que através da subjetividade traz somente um lado da determinação.

Não será por outro motivo que Hegel poderá identificar nessa vontade uma formalidade, pois a efetivação do conceito é apenas uma *exigência* da subjetividade; o conteúdo visado contém igualmente a possibilidade de não ser adequado ao conceito (HEGEL, 2010). Desse modo compreendemos que toda ação pressupõe um risco inerente ao

modo pelo qual se julga, *a posteriori*, contingente ou necessário determinado fato na cadeia de consequências, não sendo possível que sejam reduzidas em significado moral ao propósito subjetivo e nem integralizadas no total das consequências objetivas. Em outras palavras, a subjetividade em si mesma cindida da objetividade na ação só pode vir a se efetivar como exigência que a objetividade corresponda aos critérios idealmente elaborados – não apenas porque a idealidade premeditada no sujeito deve corresponder ao que se segue do conjunto de efeitos correspondentes às leis da física, mas como ação que incorpora em seu conceito um conteúdo significativo que deriva da interpretação produzida pelo conjunto social em determinado contexto. A justificação moral depende do que é contextualizado numa intersubjetividade de agentes.

Assim a coisa não pode ser efetivada tal como se dá para a exigência da vontade subjetiva do sujeito, pois a singularidade imediata não pode se conservar plenamente na coisa externada, sendo antes suprassumida no conteúdo exterior pré-estruturado onde atuam outros particulares. Isso desqualifica qualquer forma de pensar a natureza da vontade subjetiva desprezando completamente as consequências da ação assim como só medindo a sua natureza a partir das consequências (SAFATLE, 2012a)¹⁰³.

No *dever* autoimposto pelo indivíduo está pressuposta a *qualidade universal da ação* como sendo sabida pelo indivíduo e afirmada como querida pelo sujeito enquanto *ser pensante*. Haveria algo como uma razão para as razões práticas. Ou seja, o dever que libera a subjetividade só atua como expressão universal para o agir, uma vez que nenhum discurso particular poderia concorrer ao movimento do indivíduo guiado pelo discurso que aparece universalizado. Como havíamos já observado, a vontade do indivíduo só é direcionada arbitrariamente pela subjetividade no momento de uma lei moral para si. O homem está aí desejando enquanto “homem” de fato; seus desejos são responsabilmente assumidos dado que o indivíduo age como um ser demandante de razões. Nessas condições reside a capacitação para a liberdade subjetiva do indivíduo e seu direito de satisfazer-se, o que faz rebaixando a ação objetiva a mero instrumento para a satisfação do sujeito, agora legitimado. O produto da minha ação é vista assim unilateralmente como meio para o *bem-estar*.

Esse seria o momento mais alto em que uma individualidade seria trabalhada por Hegel nos termos de uma eguidade onde seu bem-estar se mostraria apartado da intersubjetividade. Contudo, Hegel logo tem de começar a fundamentar os critérios dessa

¹⁰³ A ação como a externalização da vontade enquanto subjetiva é definida por Hegel contendo as seguintes determinações: “[...] α) em sua exterioridade, sabida por mim como minha, β) está em vinculação essencial com o conceito, enquanto dever-ser, e γ) com a vontade do outro” (HEGEL, 2010, p. 132).

vontade subjetiva em níveis de discursos que amparem e possibilitem justificar a liberdade deste ato “autointeressado”. Teríamos de notar que nenhuma finalidade é absoluta na particularidade da satisfação do indivíduo. Ademais, além de ele ser relativo, pois os homens discordam sobre o que é bom, o bem-estar sempre pode ser considerado como meio em relação a outro fim, configurando um ciclo no qual um fim se faz meio para outro infinitamente¹⁰⁴.

Ou seja, haveria uma dificuldade teórica interna ao discurso do autointeresse de uma subjetividade isolada ao ser universalizado no ciclo que fecha a validade dessa verdade. Lembremos que esse movimento é característico para Hegel, onde “[...] a verdade do *singular* é o *universal* [...]” (HEGEL, 2010, p. 136, grifos do autor). Daí segue-se que “[...] a determinidade da ação é para si não um conteúdo isolado [...], porém um conteúdo *universal* [...]” (HEGEL, 2010, p. 136, grifo do autor). Portanto seria inapropriado, nesse ciclo de satisfação, excluir da intenção do ato sua função objetiva, dado que a satisfação universal não se prende a nenhum tempo particular, mas quer o ciclo como um todo – ou seja, deve incluir o lado objetivo da ação nessa visão expandida do que concebe como o seu bem-estar.

Por isso Hegel poderá afirmar que “O que o *sujeito* é, é a *série de suas ações*” (HEGEL, 2010, p. 139, grifo do autor); se suas ações são uma série de produções sem valor, então a subjetividade do querer também é sem valor; se elas se voltam para o substancial, então a vontade interna do indivíduo também é dessa natureza (HEGEL, 2010). O indivíduo estaria posto conforme o que faz no mundo. Ou seja, “O sujeito se produz a si mesmo em seu agir. Donde é um sofisma levar em conta apenas os interesses subjetivos do indivíduo e não sua ação objetiva” (MARMASSE, 2011). Em última análise, o sujeito de ação aparece subsumindo o *bem-estar* como algo determinado em esferas transindividuais, que incorpora a substância trabalhada em mediações que resignificam objetos segundo o valor para a liberdade individual. Não haveria condições, portanto, de fundar o indivíduo na sua eguidade ou intenção subjetiva uma vez que essa não é capaz de cindir com seu contexto de ação e com a função objetiva do seu ato.

Podemos mesmo dizer que o indivíduo em sua ação não quer somente seu propósito. Quando ele decidiu agir ele quis as consequências, pois o indivíduo que age em seu propósito

¹⁰⁴ Como analisou Marmasse (2011): “[...] no estágio em que nos encontramos, nenhuma finalidade subjetiva vale incondicionalmente. Pelo contrário, essa repousa em inclinações naturais, de tal modo que a perspectiva de um indivíduo não é a mesma de outro. [...] Além disso, sendo o bem-estar relativo, ele é finito, não apenas no sentido em que ele é dependente das circunstâncias exteriores [...], mas também no sentido em que nenhuma finalidade é absoluta, pois ela sempre constitui um meio em relação a outro fim. Por exemplo, Fulano aspira à riqueza visando a glória, a qual é suscetível de lhe permitir, pensa ele, a amizade de Beltrano, e assim por diante.”

precisa reconhecer que as consequências de seu ato não são simplesmente aquelas definidas pelo agente, mas as que se seguem necessariamente à ação (SAFATLE, 2012a)¹⁰⁵. Daí Safatle compreender a intenção em Hegel como “[...] *capacidade de reconstrução da totalidade de relações esperadas por uma ação*” (SAFATLE, 2012a, p. 161, grifo do autor), tendo em vista que uma tal coisa é necessária para que possamos falar em liberdade individual e assim em indivíduo.

Logo, essa ação que leva em consideração a exterioridade explícita que minha intenção mais interna “[...] é habitada por considerações intersubjetivas sobre as consequências de toda ação [...]” (SAFATLE, 2012a, p. 161). Ou seja, o próprio motivo para a ação que tinha como alvo apenas a satisfação individual aparece mesclada por vontades alheias no interior do meu desejo dado que pressupõe uma “[...] *moralidade das consequências* [...]” (SAFATLE, 2012b, p. 70, grifo do autor). Nesse sentido, retornamos ao que vimos na consciência de si, onde o individual estava necessariamente estruturado internamente por uma normatividade. Como dirá Safatle

Isso explica por que a intenção deve vir acoplada a uma reflexão sobre a *das Wohl*, ou seja, o bem, no sentido do que pode satisfazer a vida material. Pois tais modelos sociais de julgamento são o resultado de um processo histórico de procura por modos de realização de formas de vida que tem peso normativo. (SAFATLE, 2012b, p. 70, grifo do autor).

O interior do indivíduo assim se contamina, não mais porque não obteve o aval crítico da subjetividade, mas porque as estruturas dadas predisõem a um autodeterminar que já traz em si um conteúdo normativo definido (SAFATLE, 2012b). Ela é assim amparada por um determinado saber prático pois está sempre ligada a uma “[...] rede de estados intencionais socialmente definida” (SAFATLE, 2012a, p. 161) que estrutura o campo de escolhas sobre o qual o indivíduo tem algum arbítrio.

Pois o dever aparece no interior de situações particulares de ação, situações nas quais tenho em conteúdo definido (‘devo ou não roubar esta mercadoria se tenho fome e não tenho dinheiro’, ‘devo ou não largar minha mulher por outro amor’). Isso demonstra como o dever é *atividade* tendo em vista sua realização na exterioridade. Ele se curva ao cálculo de uma *pragmática contextualizada e intersubjetivamente estruturada*. Só a partir daí a atividade pode ser capaz de pôr um fim para si mesma. (SAFATLE, 2012b, p. 90, grifos do autor).

¹⁰⁵ Assim o indivíduo pode ter uma justificativa boa acerca de seu crime, mas se tal descrição não atender ao conceito posto nas estruturas ele estará sendo refutado enquanto realização livre de sua individualidade em sua obra. Ele põe no mundo algo outro que é estranho a ele, que o coage. Ou seja, a intenção do sujeito não se limita ao seu ideal subjetivo. O reconhecimento da objetividade é condição para a efetivação do mesmo. No entanto, existe aí um problema de ordem maior acerca das possibilidades efetivas de se afirmar puramente em sua obra; trataremos deste ponto em 4.2.

Por isso Hegel deve dizer: “[...] ‘visto que somente o elemento formal da autodeterminação livre é imanente ao arbítrio, e o outro elemento, em contrapartida, lhe é algo dado, o arbítrio, se é que ele deve ser a liberdade, pode com certeza ser chamado uma ilusão’” (SAFATLE, 2012a, p. 162). Ou seja, o indivíduo ao querer pôr sua identidade através do escrutínio moral puramente subjetivo, negar a objetividade em favor de um juízo interno, realiza em parte o contrário, pondo o conteúdo de sua vontade que também é vinculada com a vontade do outro (HEGEL, 2010). Isso porque efetivamente não se pode arbitrar no vazio de uma interioridade sem conteúdo e ainda querer encontrar aí um palco para a autonomia¹⁰⁶.

Em suma, a individualidade que quisesse se elencar na subjetividade de fins para a satisfação utilitária da egoidade estaria comprometida com um conjunto contextual e intersubjetivo que condiciona o arbítrio. Isso porque o movimento de abstração que a subjetividade faz a fim de instrumentalizar todo objeto como um meio para a sua satisfação é determinado unilateralmente em um quadro de relações dadas; “[...] ser enquanto termo abstrato, unilateral, constitui sua determinidade, sua deficiência e sua finitude” (HEGEL, 2010, p. 59). Com isso devemos observar que o indivíduo antes de ser uma egoidade está amparado mais propriamente na sua ação, dado que ela incorpora o contexto do qual deriva o cálculo do sujeito. Tendo isso em vista passemos então para a análise da individualidade propriamente dita na ação onde seria possível suprassumir a oposição entre universalidade e particularidade, que começa a ser desenhada como uma estando contida na outra.

4.1.3 A verdade imediata do indivíduo na ação

O indivíduo enquanto *status* na eticidade foi por nós particularizado nas circunstâncias. Por essa via o indivíduo é capaz de conceber a vida ética a qual lhe constitui através do questionamento moral realizado individualmente, conservando o direito à satisfação. Vimos que o indivíduo age segundo o contexto no qual ele se encontra, que supera seu propósito singular idealizado subjetivamente uma vez que o dever que funda o arbítrio perpassa uma moral das consequências. Eis que seguindo uma tal linha Hegel podia então

¹⁰⁶ Taylor sintetiza esse dilema da seguinte maneira: “[...] se a liberdade deve renunciar a toda heteronomia, toda determinação da vontade por desejos particulares, princípio particular ou autoridade externa, então a liberdade parece incompatível com toda ação racional, pois não parece restar qualquer motivação para a ação que não seja completamente vazia, ou seja, que efetivamente ordene algumas ações e exclua outras, e que não seja também heteronômica” (TAYLOR, 2005, p. 104).

dizer que o indivíduo é a série de suas ações, dada a impossibilidade de identificar o indivíduo com as suas intenções abstratas: o indivíduo é o que põe no mundo efetivo.

É preciso diferenciar isso do entendimento que visa afirmar que o comportamento do indivíduo pode ser reduzido a um conjunto de leis que formule o “[...] gênero de influência que as circunstâncias exercem sobre o indivíduo [...]” (MENESES, 1992, p. 91). Isso porque a lei pressupõe um relacionamento externo ao ser mesmo do indivíduo; algo externo que o determina frente às circunstâncias, mas que dessa maneira se contradiz: concebe o indivíduo à identidade das circunstâncias. Ora, de fato o indivíduo só é o que é devido às circunstâncias, mas o pensar particularizado destas como coisa meramente natural e dada *a priori* para a experiência se exime de ver as determinações pressupostas, concebendo uma relação de causalidade superficial imprópria para a compreensão do indivíduo, por onde a consciência é naturalizada e reduzida a parte ínfima do todo¹⁰⁷. Pelo contrário, Hegel irá compreender que “[...] para poder se particularizar neste indivíduo determinado, o estado do mundo deveria também se particularizar em-si e para-si, da forma em que se manifesta na individualidade” (MENESES, 1992, p. 91), pois de outro modo estaríamos pressupondo uma ideia de indivíduo – a qual é referência de sentido para noções como “determinidade”. Ou seja, a teoria estaria se antecipando frente a verdadeira tarefa de se demorar na natureza do indivíduo¹⁰⁸.

O indivíduo, para além de uma determinação simples no ser, é antes de tudo ser que age e que por isso traz em si a potência pura do negativo, vai de encontro ao objeto que lhe resiste e o nega como alteridade¹⁰⁹. Ou seja, o indivíduo se identifica consigo nas suas circunstâncias de modo imanente, como consciência de si. Dentro desses moldes só dependeria da individualidade o que influiria sobre ela e como, de modo que “[...] dizer que por tais influências se tornou esta individualidade é dizer que já o era” (MENESES, 1992, p. 91). A aplicação de uma lei universal da individualidade só funcionaria, portanto, lá onde não restaria nem indivíduo e nem circunstâncias para se analisar – lá onde sujeito e objeto se

¹⁰⁷ Ou seja, por essa via estaríamos abstraindo do efetivo experienciado a linguagem que, como vimos, não pode dizer a coisa tal como ela é naturalmente sem passar por um tipo de representação por símbolos e signos que fazem parte da construção do indivíduo – ou seja, a experiência seria *a posteriori*. Ao postular uma lei pressupomos que o objeto estaria sendo experienciado para além de qualquer signo, valor, ideia de sagrado etc., o que equivaleria a dizer, dada a intrínseca relação entre sujeito e objeto, que o sujeito estaria experienciando o objeto na condição de objeto – situação que não permite nenhuma experiência consciente.

¹⁰⁸ Assim nosso problema começa a se formar para o que deverá se tratar de agora em diante. Servirá pois de alerta esta passagem de Hegel: “O espírito só alcança sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência do negativo que se afasta do negativo – como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele.” (HEGEL, 2011b, p. 44).

¹⁰⁹ Lembremos de como o desejo na consciência de si era capaz de se reconciliar com o objeto. Nesse sentido Hegel dizia que aquela “[...] consciência não é nenhum ser, mas absoluta atividade [...]” (HEGEL, 2011a, p. 198).

apagariam numa identidade morta haja visto que não diferencia qualitativamente contextos objetivos e subjetivos. Isso porque o indivíduo não é absolutamente um outro externo ao que representa no objeto (algo imediato e apartado essencialmente do seu mundo) e também porque o objeto recebe a marca da finalidade individual no agir (o qual reestrutura as circunstâncias). A individualidade deve ser por isso “[...] seu mundo, e o círculo da própria operação: a unidade do ser enquanto dado e enquanto construído” (MENESES, 1992, p. 91).

Hegel esconjura o formato das leis de sua teoria, sejam elas psicológicas ou até mesmo lógicas, tendo em vista que elas têm por fundamento e conteúdo não a exterioridade morta, mas o próprio movimento do Conceito no qual se insere o indivíduo, sua ideia de si: “[...] o exterior e o interior de um mesmo indivíduo [...] são momentos unidos num conceito [...]” (MENESES, 1992, p. 92). Desse modo nos encontramos em vias de perceber uma unidade do ser originário e do agir que nos leva a ver a contradição fundamental do indivíduo: que é ser e ao mesmo tempo não-ser, ser em si e para si, onde o ser aparece em identidade com o Si. Com efeito, o indivíduo

[...] é *para si*, ou é um agir livre; mas também é *em si* ou tem ele mesmo um determinado *ser originário*. Uma determinidade que é segundo o conceito; [...] Esse ser - *o corpo* da individualidade determinada - é sua *originariedade*, o seu ‘não ter feito’. Mas porque o indivíduo, ao mesmo tempo é somente ‘o que tem feito’, então o seu corpo é também a expressão de si mesmo, por ele *produzida*: é ao mesmo tempo um *signo* que não permaneceu uma Coisa imediata, mas no qual o indivíduo somente dá a conhecer o que é quando põe em obra sua natureza originária. (HEGEL, 2011b, p. 222, grifos do autor).

No agir o indivíduo é capaz de se perder de sua natureza originária, negar a si própria ao produzir determinações através da linguagem, do trabalho e do desejo. Tais potências são “[...] operadores reflexivos da consciência de si [...]” (SAFATLE, 2009, p. 181) e seguem uma dinâmica de interversões e inversões que mais propriamente têm seu fundamento na teoria hegeliana do ato (SAFATLE, 2006a). No entanto, para que tal alteridade apareça ela primeiramente tem de ser identificada pois, de fato, a consciência não surge como outro exterior ao corpo mas como sua verdade que só realiza o que está potencialmente no corpo.

Por isso Hegel irá analisar a “Razão ativa”, chegando ao paradoxo de ver que é o próprio indivíduo (enquanto conjunto universal de indivíduos) que faz a si mesmo na efetividade sem nisso se perder. Seu Si se revelou na efetividade como ação de todos e dele mesmo. Assim, a ação individual, realizando um movimento similar ao que ocorre na “mão invisível” dos mercados de Smith, no “Curso do mundo”, revela que “[...] a Individualidade é precisamente a efetivação do que é em-si” (MENESES, 1992, p. 110), ou seja, do que lhe

constitui como ser desejante nas estruturas do social posto, onde “[...] o movimento da individualidade é a realidade do universal” (HEGEL, 2011b, p. 274). Quer dizer, a natureza do indivíduo aparece posta por ele mesmo enquanto conjunto universal de indivíduos. Daí que a individualidade e a estrutura social aparecem como intimamente relacionados como ação que expressa ao mesmo tempo o indivíduo e o universal.

O em-si do curso do mundo [...] não é diferente do ser-para-outro ou da realidade efetiva encontrada. Em sua manifestação, o em-si passa da potência ao ato, e o curso do mundo não é senão o em-si realizado. Meta [individual] e ser-para-si se revelaram como o ser-para-outro e a realidade efetiva encontrada. [...] já não se sustenta a oposição entre um mundo objetivo e um ideal da razão ativa. O mundo objetivo – que aparece como o ser-para-outro – é o próprio mundo da individualidade ativa. O ser-em-si (o Universal) e o ser-para-si (a Individualidade) se interpenetram intimamente. (HYPPOLITE, 1999, p. 317).

Descobrimos então que a ação do indivíduo não possui independência frente ao que foi posto em sociedade. Ao mesmo tempo, ultrapassando assim a “razão ativa” a consciência de si atingiu seu conceito, que é “[...] ser, na certeza de si mesma, toda a realidade” (HEGEL, 2011b, p. 275). Daí que a verdade do indivíduo está imediatamente no seu agir enquanto ser que exterioriza alguma potência social. Assim o indivíduo aparece movido por ele mesmo (enquanto categoria) como em um ciclo onde só encontra a si mesmo. Uma dupla galeria de quadros estáticos que refletissem as circunstâncias e a essência consciente do indivíduo na mesma imagem (MENESES, 1992) seria então perdida na operação que une os dois lados como momento essencial da ação num todo que é movimento dos indivíduos agentes. Eis que o modo de pensar do espaço ganha nova dinâmica no modo de pensar do tempo.

Desse modo o indivíduo não pode ser outra coisa senão a ação que o expressa e a ação que o expressa é de imediato a sua verdade toda. Isso porque “[...] o *fim* e o *ser-em-si* se mostraram o mesmo que o *ser-para-outro* e a *efetividade encontrada* [...]”, ou seja, “[...] a verdade já não se separa da certeza [...]” (HEGEL, 2011b, p. 276, grifos do autor). À medida que o indivíduo se compreende como sendo a realidade do universal, no agir ele é assim, imediatamente, toda a realidade, a expressão do em-si e do para-si como “[...] pura forma de trasladar o *não tornar-se visto* para o *tornar-se visto*” (HEGEL, 2011b, p. 277, grifos do autor), o puro ascender do que é em-si na potência através do ato, trazer à luz do dia o que jaz na noite do eu como o que fora pré-estruturado socialmente¹¹⁰.

¹¹⁰ Daí que na individualidade que é em si e para si “Não há um mundo sendo em si e uma individualidade sendo para si, mas o mundo é o da individualidade, e a individualidade é, por seu turno, o sentido e a expressão desse mundo. Impossível separar os dois termos, o ser-outro e o Si, para os comparar. Em sua verdade, a consciência

Ou seja, a individualidade que trabalha o mundo leva a aparente distinção à unidade uma vez que na transformação do mundo não mais se distingue o que é natureza do mundo e o que é natureza do indivíduo¹¹¹. O mundo então aparece como obra da consciência de si; o indivíduo sendo o seu ato ignora o que seja o ser natural externo, tendo em vista que ele só é enquanto age, seu ser aparece subsumido à esfera do Em-si que no curso social do mundo dispõe os valores e o conteúdo para o agir¹¹².

Nessa figura, portanto, o indivíduo realiza que sua experiência não é outra que a do conceito que é ele mesmo em si e para si em unidade ativa com o mundo. Começa assim a ser indiferente supor que a experiência do objeto antecede a posição de um conceito (empirismo) ou se este, enquanto uma estrutura de relações, previamente determina o conhecimento do objeto (racionalismo). Esses momentos devem ser vistos, entretantes, como tendo sua superação no próprio ato do negativo que interverte a posição do objeto a partir da realização do próprio conceito que é o indivíduo¹¹³. Todavia, na abstração do conceito de indivíduo como noção eterna e aferrada ao singular

[...] a individualidade ainda não apresentou seu movimento e realidade, e aqui é posta *imediatamente* como *simples ser-em-si*. Mas a negatividade, que é o mesmo que aparece como movimento, está no *simples Em-si* como *determinidade*; e o *ser*, ou o *simples Em-si*, torna-se uma determinada esfera [do *essente*]. A individualidade entra em cena, pois, como natureza originária determinada: como natureza originária, porque *é em si*; como originariamente determinada, porque o negativo está no *Em-si*; o qual, portanto, é uma qualidade. [...] A determinidade originária da natureza é [...] somente princípio simples – um elemento universal transparente, onde a individualidade não só permanece livre e igual a si mesma, como também aí desenvolve sem entraves as suas diferenças; e na efetivação delas é pura ação recíproca consigo mesma. (HEGEL, 2011b, p. 277-278, grifos do autor).

Ou seja, a experiência está pressuposta na consciência de si apenas como consciência, o “ser-em-si”, de uma individualidade humana (HYPPOLITE, 1999). Essa individualidade, todavia, aparece como “natureza originária determinada”: natureza originária porque é em-si, traz conservado o espírito enquanto coisa; originariamente determinada porque o negativo se

de si é o que permanece Si em seu ser-outro, o que se encontra e se produz a si mesmo pela mediação dessa alteridade.” (HYPPOLITE, 1999, p. 318).

¹¹¹ Podemos ver nessa configuração um movimento ontológico do indivíduo como operação ou existência, dado que “O Si operante é simultaneamente o ser e o Si, é a *categoria que veio a ser consciente de si mesma*” (HYPPOLITE, 1999, p. 317, grifo do autor). Nesse momento o indivíduo poderá ser tratado como um ente singular.

¹¹² Dessa forma não seria errôneo compactuar com Kojève quando esse escreve que “As condições *dadas* da existência do homem são o seu *Nicht-getan-halen*, o que não foi feito por ele. É sua natureza. Mas já é uma realidade humana. Pois o seu *Nicht-getan-halen* foi feito (criado) pelos *outros*” (KOJÈVE, 2002, p. 87, grifos do autor).

¹¹³ Daí que Safatle afirmará que, para Hegel, “[...] a alteridade não é uma experiência que se coloca apenas na confrontação do sujeito com o objeto, mas é interna ao próprio conceito” (SAFATLE, 2009, p. 94). Teremos ainda de chegar a este ponto.

encontra no seio do em-si e porque este, como determinado, é uma qualidade (HYPPOLITE, 1999), produto da formação social, educação, na qual forma seu caráter e desenvolve seus talentos (KOJÈVE, 2002). Temos então uma noção de indivíduo apta a ser somente sua ação nas qualidades que intermediam as exteriorizações da subjetividade.

Porém, a negatividade foi assim suspensa do seu lugar de alteridade para ser concebida como qualidades que a fazem entrar no mundo. Ma como tal a negatividade do ato só está determinado enquanto potência no sujeito. Ou seja, a individualidade aparece agora como “[...] conteúdo imediato da finalidade do agir. Finalidade que é expressão de faculdades como o talento, o caráter etc.” (SAFATLE, 2009, p. 344), natureza individual (união de fim, meio e obra) que possui qualidades (dons, capacidades e forças) que se expressam nele mesmo e para ele mesmo¹¹⁴. O conceito abstrato de indivíduo, como algo potencial, aparece assim como o seu “não ter feito” que nunca é efetivamente realizado concretamente. Sua particularidade se conserva infinitamente em seu ser, com o qual Hegel pode apontar para este estágio como sendo o reino animal do espírito, do qual o indivíduo não pode sair pelo mero exercer interior das qualidades individuais.

Demoramo-nos nessa passagem porque o espírito neste estágio limitado é o momento que Hegel desenvolve mais completamente o conceito de indivíduo enquanto ainda aferrado a um ente singular na *Fenomenologia do Espírito*. Vê-se por aí que esse conceito não pode ter outro conteúdo senão que uma natureza originária que, determinada como consciência, é puramente o Em-si indeterminado. O conceito de indivíduo por isso é vazio. Sua natureza se mostrou social e necessariamente histórica na localização de um conteúdo Em-si. Ademais, sua verdade enquanto operação está localizada na mesma potência que é negatividade, embora como coisa determinada, qualidade. Ou seja, ele é determinado no espaço e indeterminado no tempo. Tal seria a natureza do indivíduo finito. O indivíduo só assim pode ter um conceito – o

¹¹⁴ Como dirá Safatle: “[...] Hegel tem em mente [...] uma certa passagem do individualismo (indivíduos com conjuntos idênticos de interesses e de liberdade) à individualidade romântica (cada indivíduo tem uma natureza única incomensurável que se expressa em uma obra) [...]” (SAFATLE, 2009, p. 343). O espírito está aqui em seu todo, mas como unidade existencial de um indivíduo particular, que são todos os indivíduos mas como mônadas, “[...] ‘indiferentes uma para com as outras; cada uma delas se relaciona somente consigo mesma’[...]” (HYPPOLITE, 1999, p. 324). No que essa figura corresponde a um comportamento prático, “Cada individualidade começa por se fechar em sua tarefa limitada: quer apenas exprimir sua natureza [...]” (HYPPOLITE, 1999, p. 316) e participar do mundo sem, contudo, ter um critério melhor que a ação para estabelecer o que universalmente é adequado. Cada um acredita *ter* justificadamente a razão substancial, no que atuam como que predicados de uma substancialidade que a todos eles engloba. Daí o romantismo achar que toda obra é verdadeira desde que sincera, ou seja, desde que expresse a individualidade no seu íntimo. Todavia a essência espiritual é eles como sujeito da experiência – o que deverá se ver na Coisa mesma. A experiência individual, portanto, ainda não aparece subsumida numa ontologia social que os perpassa, nem como estruturalismo semântico e nem como espírito infinito. É o sensível que está posto no lugar do em-si e não o pensamento lógico que quer identificar o indivíduo para além das qualidades.

qual apesar de todas negações permaneça igual a si mesmo. Daí que ele não possa dizer muita coisa acerca do conteúdo dessa individualidade. “De certo, o conteúdo é *determinado*, mas só é *conteúdo* em geral enquanto considerarmos isoladamente o *ser-em-si*” (HEGEL, 2011b, p. 278, grifos do autor).

Em realidade, o indivíduo como agente efetivo em relação com outros, subverte essa forma, mesmo que involuntariamente, e traz para si aquilo que realizou na exterioridade – ou seja, carrega um momento que é perda de si, saída de suas determinações em-si. Sua própria operação “[...] não é outra coisa que a negatividade; assim, na individualidade agente, a determinidade se dissolve na negatividade, em geral; ou no conjunto de toda determinidade” (HEGEL, 2011b, p. 278). Temos assim que observar uma dupla gramática que compõe o indivíduo: por um lado ele é finitude, mas por outro ele é infinitude.

A negatividade se manifesta sob dois aspectos complementares: no ser, incrustado no em-si, é uma determinação (*Omnis determinatio est negatio*); na operação, é o próprio movimento da negatividade. É impossível agir sem se determinar, mas o agir é aquilo que determina. Portanto, o que no em-si é qualidade, delimitação do ser, na operação é movimento, e tal movimento da negatividade é o que aparecerá como a verdade de todo o processo. (HYPPOLITE, 1999, p. 320-321, grifo do autor).

Ou seja, o que temos tratado como natureza originária e conceito de indivíduo não é outra coisa que a figura estática da individualidade representada em um círculo fechado, bidimensional – imagem que necessita ser apreendida como em movimento espiralado, na tridimensionalidade que capture a operação como o que foge de toda determinação. Essa troca de figura sobretudo implica numa troca de perspectiva horizontal para uma perspectiva vertical.

Esse fundamento onde reside a contradição essencial do indivíduo, e que vai fundar uma nova gramática ao liberar o negativo, é a *obra*. Para Hegel a obra é um momento da operação que, como víamos, é a verdade de todo indivíduo.

A operação é assim determinada em três momentos:

- a) enquanto *meta* o agir é a apresentação do todo de sua operação para a consciência e se opõe a uma efetividade presente pois pressupõe uma diferença formal do indivíduo e do objeto;
- b) enquanto passagem da meta para a realidade a operação é *meio*, e inclui tanto meio interiores como exteriores;
- c) por fim, o terceiro momento é o objeto exteriorizado, obra, “[...] quando não é mais fim de que o agente está imediatamente cômico como *seu*, mas quando vai para

fora do agente e é para *ele*, como um *Outro*” (HEGEL, 2011b, p. 278-279, grifos do autor), saída, no elemento do ser, do que a individualidade era nela mesma (HYPPOLITE, 1999).

Contudo, considerando o conceito de indivíduo até aqui apresentado, a individualidade não pode se perder em nenhum de seus momentos. A meta, ou o que queremos, nessa perspectiva, nunca é exterior ao que já somos nós mesmos como natureza originária determinada (HYPPOLITE, 1999). As circunstâncias as quais são apresentadas “[...] *para a ação deste indivíduo* [...]” (SAFATLE, 2009, p. 345, grifo do autor) estão como que refletidas nesse como sua, de modo que no interesse que tomamos por alguma particularidade dessa realidade antes de agir só a nós mesmo descobrimos (HYPPOLITE, 1999), pois “[...] um indivíduo é a soma das circunstâncias que ele faz *sua*” (SAFATLE, 2009, p. 345). No que diz respeito aos meios internos, como o talento, é a própria natureza originária que se exerce unindo-se ao interesse. Já como meio externo, meio real, a operação realiza “[...] a passagem do interior ao exterior que culmina na obra, em que a individualidade se descobre a si mesma como ela é, no elemento da exterioridade” (HYPPOLITE, 1999, p. 323). Nesse movimento da obra podemos observar a própria consciência do indivíduo como saber para si, qualidade determinada e refletida: “[...] somente na obra [...] é que a natureza originária do indivíduo se exprime em relação à consciência, a qual é a própria consciência do indivíduo [...]” (HYPPOLITE, 1999, p. 324)¹¹⁵. É nesse ponto que ficávamos presos num conceito abstrato de indivíduo. A natureza originária do indivíduo nunca se perderia em sua obra, pois “Sendo *expressão* de uma individualidade, toda obra é algo de positivo” (HYPPOLITE, 1999, p. 324, grifo do autor); nenhuma diferença qualitativa entre indivíduo e obra é possível tendo em vista que “A natureza originária da individualidade é o em-si e a medida do juízo a pronunciar sobre a obra” (HYPPOLITE, 1999, p. 324).

Por outro lado, entretanto, a obra exteriorizada no elemento do ser como determinação da consciência individual não pode permanecer idêntica à consciência que a pôs como particularidade oposta, pois a consciência deverá se retirar da obra como consciência universal caso queria efetivamente manter-se igual a si. Ou seja, a obra do indivíduo precisa

¹¹⁵ O indivíduo assim não permanece no movimento interno ao Em-si, dado que em realidade ele só é como algo que vem a saber de si através de uma obra que foi exteriorizada. Por isso Hegel dirá que “[...] esse conteúdo originário só é para a consciência *quando essa o efetivou*; [...] para que seja *para a consciência* o que é *em si*, deve agir: ou seja, o agir é precisamente o vir-a-ser do espírito *como consciência*. Assim, a partir de sua efetividade, sabe o que é *em-si*. O indivíduo não pode saber o que *ele é* antes de se ter levado à efetividade através do agir.” (HEGEL, 2011b, p. 279 -280, grifos do autor). É considerando a obra que compreendemos toda a operação que era mundo do indivíduo, no qual fim e meio se sustentam.

ser suprassumida na consciência universal caso pretendamos conceituar o indivíduo como conceito em ato, efetivo, que permanece em si mesmo. O movimento de superação da obra pode assim ser resumido:

[...] a obra é algo de determinado: é uma realidade efetiva no elemento do ser, e a negatividade como qualidade, tornou-se inerente à própria obra. Após ter agido, tornei-me um Outro para mim mesmo. Pelo contrário, perante a obra particular, a consciência é negatividade – é somente o processo universal da operação; por isso, a consciência que se retira da obra e a contempla tornou-se, em relação a esta última, consciência universal. (HYPPOLITE, 1999, p. 323).

Ou seja, na obra, a consciência, que é individualidade Em-si se cinde em duas e se retira da sua obra a qual recebeu uma determinidade não só sua como também de outras múltiplas individualidades, mediação na qual tanto o indivíduo quanto a obra desapareceram enquanto conceito original, onde a consciência se universaliza como retorno a si como negação de si, ou seja, como consciência que é vir-a-ser no qual a individualidade pressuposta na ação é sempre resignificada como descoberta da verdadeira essência.

Ao pôr a obra, o indivíduo X ao pretender determinar X, põe Y como obra, por onde seu conceito originário, que não é outro que o determinado na operação, é contraposto a outro conceito. “[...] na obra a consciência vem-a-ser para si mesma tal como é em verdade, e desvanece o conceito vazio [que tinha] de si mesma.” (HEGEL, 2011b, p. 284). O indivíduo assim tem X e Y como conceitos inadequados de si e do objeto numa série infinita que é a verdade do ser e do agir no vir-a-ser como suprassunção da oposição.

Tudo se passa assim como se o indivíduo não fosse mais seu ato, mas sua obra que ultrapassa a individualidade tendo em vista a interferência de múltiplas individualidades na sua determinação. O indivíduo é assim agir em geral. Isso nos leva a ver que a verdade do indivíduo para Hegel está como que superando a individualidade através dela mesma, pois a individualidade mesma quer a realidade. Realidade que é obra. Obra que é o Em-si, mas como um Outro transindividual que a ultrapassa¹¹⁶. Ou seja, o indivíduo que era universal e tinha por rigidez sua natureza originária no Em-si e como qualidade especiais, é agora particularizado no confronto com a obra – seu Outro idêntico.

Tal como a consciência de si que se encontrava alienada em outra consciência de si, por onde só havia resolução numa luta de vida ou morte, aqui o indivíduo como natureza originária se vê negado por uma qualidade idêntica (na obra) que não é a sua. De fato é uma

¹¹⁶ “A obra do cidadão é uma realidade social. A obra manifesta igualmente a natureza de outros indivíduos. O homem é transformado na realização de sua obra; nela e por ela, a natureza inata (animal) é dissolvida e o homem atinge sua verdade, torna-se verdadeiramente homem, e homem real.” (KOJÈVE, 2002, p. 88).

oposição a ser suprassumida pela consciência na universalização da consciência de si que transcende as determinações de suas obras e vem a ser ela própria “espaço privado de determinação”. O indivíduo é assim nessa consciência universal puro devir. Nas palavras de Hegel:

A obra é a realidade que a consciência se dá. Nela, o indivíduo é para a consciência o que é *em si*, de modo que a consciência *para a qual* ele vem-a-ser na obra não é a consciência particular, mas sim a *universal*. Na obra em geral, a consciência se transferiu para o elemento da universalidade: para o espaço, sem-determinidade, do ser. A consciência que se retira de sua obra é de fato a consciência universal – porque nessa oposição se torna a *negatividade absoluta*, ou o agir – em contraste com sua obra, que é *determinada*. A consciência, pois, se ultrapassa enquanto obra, e ela própria é o espaço sem-determinidade, que não se encontra preenchida por sua obra. (HEGEL, 2011b, p. 283, grifos do autor).

Fundamentalmente, trata-se de ver que Hegel não irá aceitar uma noção expressivista da ação no sentido de uma realização concreta desta num estado de coisas premeditado – onde o artista, por exemplo, expressaria sua alma particular. Assim, embora a consciência parta “[...] necessariamente da posição de saber o que quer dizer e de como agir socialmente para fazer o que quer dizer”, essa posição terá de ser “[...] sistematicamente invertida pela dinâmica dos processos de experiência.” (SAFATLE, 2006a, p. 234). Já havíamos visto como uma certa perda de si se efetuava na linguagem simbólica e significativa como saída da relação imediata com o objeto. Mas é somente aqui e a partir de agora que podemos identificar linguagem e trabalho como atividades de modificação do dado tendo em vista que, como operadores de obras, “[...] são exteriorizações nas quais o indivíduo não se conserva nem se possui mais em si mesmo; senão que nessas exteriorizações faz o interior sair totalmente de si, e o abandona a Outro.” (HEGEL, 2011b, p. 223). Em suma, é na operação de posição da obra que encontramos o amparo de uma lógica da ação como exercício do negativo.

Neste ponto caberia perceber que uma “determinação” do outro pelo sujeito estaria implicado também numa “determinação” de si através de um movimento autopoiético do Eu. Assim temos de considerar que a saída do imediato não é somente um assassinato da coisa pela palavra mas também um assassinato de si pela ação que fracassa ao buscar efetivar seu conceito. A impossibilidade de determinar o indivíduo na sua obra atuaria de forma semelhante à “designação ostensiva”, que busca definir a significação de um termo através da indicação da referência pela via empírica, mas que nesse movimento tem de perder o objeto uma vez que o tentar anunciar o momento imediato como “agora é noite” terá de ver sua verdade negada à luz do dia.

4.2 A REFERÊNCIA DO INDIVÍDUO NA OBRA E NO SUJEITO

A verdade do indivíduo está assim como numa linguagem expressa na obra. Tudo se passa como se a obra efetuasse uma “designação ostensiva” visando indexar a referência do indivíduo singular que a exterioriza. Contudo, dado que a obra, na mediação com uma multiplicidade de indivíduos, será resignificada, o designar o indivíduo põe uma universalidade que perpassa o conjunto de determinações particulares. Tem-se assim, ao tentar designar o indivíduo através da obra, a “Experiência da impossibilidade de designar a particularidade [...]” do indivíduo (SAFATLE, 2006b, p. 123). A consciência faz a experiência de só poder expressar o universal socialmente mediado. Isso porque, como dirá Hegel, “[...] a obra é [...] algo de efêmero, que se extingue pelo contrajogo de outras forças e de outros interesses, e que representa a realidade da individualidade mais como evanescente do que como implementada” (HEGEL, 2011b, p. 284). Na obra a determinidade do indivíduo, portanto, “[...] vem à luz do dia e é em sua dissolução que encontra sua verdade” (HEGEL, 2011b, p. 283). Nesse momento temos de buscar compreender onde localizar o indivíduo dado que ele se mostra para Hegel antes um algo que evanesce do que algo que se defina por uma qualidade.

Seguindo essa linha, seria possível identificar em Hegel dois possíveis modos de compreensão da verdade do indivíduo que ultrapassa a relação imediata com a obra posta por *este* indivíduo. Uma condiz com o fato de que o universal que o indivíduo é perpassa o conjunto universal “horizontal” de todas as obras, de modo que seu em-si que representa sua operação já é desde o início algo apenas determinado em relações opositivas/comparativas com os outros indivíduos. O indivíduo só é assim como algo em relação. Nesse sentido a individualidade estaria abarcada em sua completude por um status como “pai”, “filho” etc.

Nessa estruturação do indivíduo a partir de relações sociais que permeiam sua obra, ganhando o aspecto de uma realidade social, o indivíduo recebe sua determinação de um *ser social* no sentido de ser como unicamente mediado em contextos que ultrapassam sua individualidade num espaço semântico. Logo, o indivíduo estando assim compreendido é determinado unicamente na fragilidade das relações que estruturam sua identidade, o que nos permite ver um desaparecimento para o nada que definiria o indivíduo no seu movimento característico¹¹⁷. Esta implicação procede uma vez que “[...] a noção de oposição nos impede

¹¹⁷ Caso não fosse assim considerado correr-se-ia o risco de interpretar a série de seus atos como uma construção/determinação cada vez maior do indivíduo até que se iguallassem forma e conteúdo onde o indivíduo apareceria completo em termos de determinações positivas. Nesse caso estaríamos desconsiderando

de perguntar como a identidade dos objetos modifica-se quando o pensamento leva em conta relações de oposição” (SAFATLE, 2006b, p. 134). A gramática horizontalista das oposições não tem como observar o movimento do indivíduo no que tange o reconhecimento da alteridade entre agir e conceito. Ou seja, a gramática estruturalista das relações opositivas não pode ver identidade na mudança das relações. O indivíduo simplesmente se transformaria em outro a depender das relações do universo semântico com o qual o objeto constrói seu conceito. No entanto, é somente a partir dela que o fenômeno do “desaparecimento” se mostra como um problema. Ou seja, a ótica horizontal é condição para que possamos visualizar uma ótica vertical.

Por essa outra via haveria uma outra forma de interpretar o indivíduo: como operação que só possui sua verdade enquanto sequência infinita de exteriorizações. É privilegiada desse modo uma ótica “vertical” que tende a ver a exteriorização das obras e sua consecutiva negação pelo social como desvanecimento da obra levada às últimas consequências, ou seja, como determinação do infinito mesmo. A verdade do indivíduo estaria assim expressa menos como um tipo de passagem de uma determinação à outra em vários finitos do que como um modo de presença com dignidade ontológica capaz em si de amparar uma multiplicidade de determinações, mas negando-as todas. Daí que chegamos ao ponto contraditório de perceber que o indivíduo é tanto determinado socialmente, e somente como em relação a outros, tanto como subsistente em si como negação de toda determinidade, um lócus de indeterminação que não se prende a nenhum particular¹¹⁸.

Partindo da primeira hipótese poderíamos pensar que o indivíduo só perde a si mesmo porque sua informação é limitada, porque fracassou em prever as relações sociais que adentrariam sua obra. Ou seja, não haveria necessidade de pensar o indivíduo como ente que desaparece necessariamente. Em outras palavras, esse fracasso em localizar a identidade do indivíduo “[...] deveria apenas nos mostrar como precisamos estruturar contextos para compreender o sentido [...]” (SAFATLE, 2006b, p. 124) da obra que a estrutura social lhe dá. O indivíduo poderia buscar se expressar atualizando contextos a fim de não se enganar quanto

que o agir é todo o indivíduo em sua verdade e estaríamos retrocedendo para uma noção de rigidez da forma a qual bastaria encher com um número maior de determinações a fim de localizá-lo. Chega-se por essa via a um mal infinito.

¹¹⁸ É com esse paradoxo que Hegel desenvolverá o conceito de Coisa mesma, sobre o qual Kojève tece alguns comentários indo ao encontro do aspecto interpretativo dual que pretendemos elucidar (ainda que não tratemos das interpretações românticas que Hegel critica): “É preciso considerar o indivíduo e a obra simultaneamente: é esse conjunto que é *Geist* (o homem). O indivíduo é mais universal que sua obra: pode transcendê-la. Ele faz isso realmente ao criar outra obra. Então, transcende a si mesmo. Mas pode contentar-se com uma separação puramente subjetiva, inativa, logo imaginária: a crítica. Pode comparar sua obra com outra obra. Comparação das obras entre si: é a ocupação do intelectual típico, do crítico literário (Schlegel).” (KOJÈVE, 2002, p. 88).

ao que poderá vir a se determinar contra ele na obra. Segue-se deste intento que o indivíduo precisa pressupor uma estrutura imediata de relações sociais que o identificam a fim de pô-las na obra de modo a se reconhecer nesta. Ou seja, o indivíduo a fim de se identificar em sua obra buscaria conhecer a si mesmo numa estrutura de relações que o identifica como tal a fim de que essa estrutura corresponda na obra.

Sabendo que o indivíduo é sua obra isso já era esperado. No entanto, agora percebemos que o indivíduo, tal como a obra, é um ente suficientemente identificado por relações. Sendo o indivíduo suas relações com os objetos (outras identidades constituídas de relações) tanto ele como o objeto de sua experiência compartilhariam da mesma estrutura de identificação, o que desnaturizaria a experiência empírica convertendo-a em um modelo que necessitaria de relações de estrutura como condições *a priori* da experiência. “Chegamos assim à ideia paradoxal de que *preciso operar mediações complexas para dar conta do que aspira a aparecer como puramente imediato*” (SAFATLE, 2006b, p. 124, grifo do autor). Hegel no primeiro capítulo da *Fenomenologia* nos apresenta um exemplo deste fato via apresentação dos chamados dêiticos (“agora”, “isto”, “eu”) (SAFATLE, 2006b), um dos vários momentos de perda da referência frente à tentativa de designação que dará impulso à dialética.

O aqui indicado, que retenho com firmeza, é também um este aqui que de fato não é este aqui, mas um diante e atrás, um acima e abaixo, um à direita e à esquerda. O acima, por sua vez, é também este múltiplo ser-Outro, com acima, abaixo etc. O aqui que deveria ser indicado desvanece em outros aqui; mas esses desvanecem igualmente. O indicado, o retido, o permanente, é um este negativo, que só é tal porque os aqui são tomados como devem ser, mas nisso se suprassumem, constituindo um complexo simples de muitos aqui. (HEGEL, 2011b, p. 91-92, grifos do autor).

Da mesma maneira, a exteriorização de uma obra, em vez de designar a referência de uma individualidade, ao buscar realizá-la na relação imediata, revela o indivíduo como ele é de fato, como produto de mandatos simbólicos construídos em meio às mediações de significantes. A obra busca “dizer” o indivíduo como *este*, mas o que permanece é um *este negativo*, que ora recai sob uma determinação contextual e ora recai em outra. Ou seja, experienciamos a individualidade como fracasso da apresentação positiva imediata na obra.

Isso nos leva ao problema da contradição que diz respeito ao destino da referência – que também aparece no problema da linguagem designadora – uma vez que

Ao afirmar que está excluído que possamos dizer o ser sensível, parece que Hegel nos leva a afirmar que a linguagem não pode dar conta de maneira satisfatória do

problema da referência, a não ser que admitamos que a referência é sem sentido, salvo em relação a um sistema diferencial de coordenadas. (SAFATLE, 2006b, p. 125).

Contudo, fazer a identificação do indivíduo perpassar uma estrutura de relações é dizer muito pouco acerca de Hegel. Ele não poderá aceitar um tal relativismo cultural que carece de referência para o indivíduo. Um modelo estruturalista não basta para dar cabo da referência, tendo ainda que passar à dialética. Por essa via observar-se-á que o fato de a instância singular referida não aceder à intencionalidade da obra não significa que sua dignidade ontológica seja simplesmente anulada (SAFATLE, 2006b, p. 125).

4.2.1 A dupla interpretação do indivíduo no sujeito

Saindo de uma perspectiva de análise que tenha como o indivíduo o centro para qualificar uma “perda de si”, poderíamos buscar orientar a referência, num primeiro momento, buscando agrupar as relações sociais que constituem o indivíduo com seu processo de desaparecimento vendo numa instância mais elevada a intenção geral que se encontraria na obra universal que participaria da *Coisa* mesma – “mesma” no sentido de própria, justamente porque se identifica com o Indivíduo que aqui deve ser considerado na forma universal do seu conceito. Ou seja, teríamos de nos questionar se haveria uma referência no sujeito que daria conta do indivíduo, além de buscar apreender de que maneira as partes (os indivíduos) se relacionariam com o todo (o sujeito) – se o todo teria primazia sobre os indivíduos ou se os indivíduos estariam ligados ao todo internamente etc. Essa dificuldade abriu-se para nós a partir do momento em que já não estamos lidando apenas com uma operação de um singular, mas com uma operação geral que subsume o singular ao mesmo tempo que o constitui. Não estaríamos mais a falar do indivíduo *stricto sensu*, mas do sujeito social que tem como obra sua a *Coisa* mesma idêntica a si e que se realiza através dos indivíduos:

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 um*. É a *essência* que é a *essência* de todas as *essências*: a *essência espiritual*. (HEGEL, 2011b, p. 292, grifos do autor).

É assim o devir da consciência como espírito que aparece determinando a efetividade e a experiência. Só haveria realidade efetiva porque haveria um ser-para-outrem para o qual minha obra ganha conteúdo objetivo (HYPPOLITE, 1999). A realidade da coisa dependeria,

portanto, da sua determinação com um todo que ultrapassaria o indivíduo na intersubjetividade. A consciência de si aparece não mais como individual, mas como composta pelas múltiplas relações intersubjetivas que resignificam a obra individual fazendo com que a consciência de si apareça como devir puro que engloba todas as individualidades.

Através do sujeito um infinito perpassa as determinações finitas que estão contidas no processo de desaparecimento do indivíduo e esse infinito o ultrapassa como sendo o seu fundamento. É o próprio desaparecer da coisa visada e da individualidade determinada, através da obra, que é posto como problema. Isso implica dizer que uma consciência entra em uma outra relação com a obra de conteúdo determinado, representante da efetividade, que é ela mesma, mas agora como algo oposto. “[...] tal realidade efetiva se manifesta como oposta à consciência de si, é a *determinação de toda realidade oposta ao movimento que determina.*” (HYPPOLITE, 1999, p. 327, grifo do autor). Em suma, o sujeito social traria as duas óticas de conceber o indivíduo que vínhamos analisando na obra, implícitas em seu código de operação:

- a) Como indivíduo que é superado pela intersubjetividade e que com isso se perde como indivíduo na Coisa mesma. Ou seja, estaria implicado que o indivíduo não seria nada mais que um ser limitado, o qual poderia ser determinado completamente em relações opositivas. Faríamos uma leitura do indivíduo sempre partindo da sociedade para o indivíduo¹¹⁹.
- b) Como indivíduo que no espírito é ele mesmo, pois o indivíduo só seria ele mesmo contendo em si o Outro que não poderia ser eliminado de si. Ou seja, falar da Coisa mesma seria ainda falar do indivíduo onde ele seria entendido não mais como ser determinado, mas como indeterminação que resiste a todo conceito positivo. O indivíduo incorporaria uma multidão. Partiríamos do indivíduo para chegar à sociedade.

4.2.1.1 O indivíduo nas estruturas-sujeito, ou a eticidade estática

Analisando a primeira perspectiva retornamos de certo modo ao ponto em que o indivíduo buscando se efetivar em sua obra, sem se perder, descobria-se como que em

¹¹⁹ Analisaríamos a sociedade para chegar ao indivíduo: aí residiria uma dificuldade que diz respeito ao ponto de separação entre sociedade e indivíduo. Onde parar? Onde dizer que isso é do indivíduo e isso é do sujeito? Não estaríamos com isso admitindo uma oposição falsa entre infinitude e finitude? De fato, esse momento deve ser lido como pertencente à negação simples do devir como ser-aí. Ver Hegel, 2012b. p. 185-193.

estruturas de relações que determinavam toda sua experiência, uma vez que “Afirmar estar diante de um objeto já pressupõe uma capacidade comparativa e diferenciadora que só se adquire ao postularmos relações” (SAFATLE, 2009, p. 73). De fato Hegel observa uma reestruturação da efetividade quando da experiencição de si como tendo a verdade no sujeito: “[...] a oposição e a negatividade, que vêm a cena na obra, não afetam apenas o conteúdo da obra, *ou* ainda o conteúdo da consciência, mas a efetividade como tal [...]” (HEGEL, 2011b, p. 286, grifos do autor).

Tecendo assim o sujeito de modo a suspender o trabalho do negativo percebemos que o trabalho de todos e de cada um não é resultado de outra coisa que a eticidade. Nesse aspecto poderemos ver Hegel afirmando que “[...] pelo que a intuição intelectual é uma intuição real por meio da vida ética e só nela, os olhos do espírito e os olhos corpóreos coincidem completamente [...]” (HEGEL, 1991, p. 54). Ou seja, por essa via é possível apreender a essência do experienciável na substância ética que já víamos, porém agora de uma perspectiva do sujeito.

Nessa reconfiguração da experiência possível na substância ética, onde a apreensão empírica vem a se imiscuir com as determinações e posições conceituais, a intuição falha na apreensão do objeto tal como se supõe ser sua verdade imediata. Não seria a intuição empírica que proporcionaria a realidade primária das coisas que recebem a indexação de um conceito advindo de uma ideia abstrata de Eu como núcleo imediato de subjetividade em estado natural, mas o próprio Eu recebe com Hegel uma estrutura a qual é reflexo da estrutura do conceito¹²⁰. A determinação dos objetos se inserem assim naquilo que Brandom chamou de “holismo semântico”, onde a lógica das negações, “as relações entre conceitos”, é condição suficiente (e não apenas necessária) para “[...] a determinação do conteúdo do que se coloca como objeto da experiência” (SAFATLE, 2006a, p. 230).

Vemos então que já estava pressuposto um contexto semântico antes de o indivíduo começar a agir e se reconhecer como ser social. Porque o desejo se apresenta no que é em-si é que Pippin pode dizer que na atividade teórica há mediação enquanto que na atitude prática

¹²⁰ É assim que para Hegel, para a percepção, não há a impressão/sensação de vermelho onde só há o vermelho sem diferença no mundo (REDDING, 2007). Onde a filosofia não via mediação entre a universalidade do conceito e a singularidade da intuição – assim como não verá por exemplo em Bertand Russel quando este defende um posicionamento humeniano no qual teríamos impressões imediatas, dados lógicos e epistêmicos (knowledge by acquaintance and by description) – Hegel insere a particularidade que perpassa todos os momentos da consciência. Tal conclusão é possível para Hegel uma vez que todo conhecimento é conceitual, de modo que “Sem conceitos não poderia haver Eu ou entendimento, e sem conceitos eu não poderia abstrair conceitos ou concepções dos dados sensoriais” (INWOOD, 1997, p. 73). Daí também segue-se que “[...] o Eu (e Espírito) forma uma unidade peculiarmente íntima que não pode ser explicada pelas categorias mecânicas de causalidade e reciprocidade, mas só conceptualmente” (INWOOD, 1997, p. 73).

não há (PIPPIN, 2008), pois o que se apresenta em si na consciência é dado e herdado historicamente. Se por um lado devemos saber que só através da experiência podemos conhecer relações, isto não quer dizer que elas já não estivessem presentes e não fossem racionais como uma estrutura de determinações.

Ou seja, partimos assim de um *background* no qual os indivíduos se orientam através de “[...] um conjunto de saberes prático-sociais pré-intencionais [...]” e pré-reflexivos “[...] no uso cotidiano da linguagem e na realização das condições de satisfação de seus conteúdos intencionais [...]” (SAFATLE, 2006b, p. 126). Temos assim uma concepção de espírito, sujeito da experiência, que se realiza sem se perder uma vez que os indivíduos inseridos em tal universo semântico só podem julgar suas obras a partir de um “sistema de expectativas” vigente na efetividade que é potência de todo agir. “Este *background* indica que toda ação e todo julgamento pressupõem um ‘espaço social partilhado’ capaz de garantir a significação da ação, do julgamento e, principalmente, de nossos modos de estruturar relações.” (SAFATLE, 2006b, p. 127, grifo do autor).

O indivíduo condizente com uma tal gramática só pode ser determinado por aquilo que é em-si, pelo que não lhe vêm à consciência como um discurso legível, como determinação que é trabalho do negativo realizado por trás das costas e que é “[...] conteúdo imediato da finalidade do agir” (SAFATLE, 2009, p. 344). Ou seja, dessa perspectiva ressoa o ideal freudiano de libertação individual: “Onde era o Id, será o Ego [...]” (CASTORIADIS, 1982, p. 123).

Porém, como vimos na passagem do indivíduo que era operação em potência para operação em ato, o negativo no agir não pode permanecer na identidade de uma estrutura sem invertê-la no seu contrário. A obra que tem sua determinação apenas na estrutura de relações e não na intenção subjetiva é apenas um momento da determinação da referência do indivíduo. “[...] a apreensão do conteúdo em um sistema estruturado próprio ao saber da consciência deve necessariamente produzir um resto [...]” (SAFATLE, 2006b, p. 128). Esse resto podemos agora buscar internalizar no conceito de indivíduo que do ponto de vista horizontal, das oposições, só pode ser visto como um desaparecimento que foge à compreensão do entendimento.

4.2.1.2 O indivíduo no sujeito-história, ou a eticidade em devir

Contra o modelo intersubjetivo extremamente interligado que engendra a identidade a partir de oposições (*Omni determinatio est negatio*), um fato de estrutura, poderíamos afirmar que no conceito o indivíduo se mantém no movimento como referência. Mas o conceito de indivíduo, como vimos, não é condizente em conteúdo com o ente corpóreo. Nesse caso reduziríamos o indivíduo ao mero estado de “coisa” – em contraposição simples a todo Outro – ou de operação/existência – no qual o Outro foi esvaziado. Nesses casos tomar a individualidade consciente como um fenômeno singular no elemento do ser ou enquanto conceito em si e para si não efetivo seria esquecer que a essência da individualidade é a universalidade do espírito (MENESES, 1992).

Por essa gramática vertical é o próprio lado do negativo que é condição necessária para a determinidade do indivíduo, ou seja, permite que o indivíduo possa se reconhecer como um si, uma subjetividade que é consciência, autodeterminante e autônoma. O trabalho do negativo nesse sentido não pode ser compreendido como resíduo a ser expurgado, mas como a substância que é internalizada pela consciência trazendo o que era nada para o posto de ser (mesmo este podendo ficar obscurecido pelo esquecimento)¹²¹. Ou seja, ao mesmo tempo que o negativo é o Em-si do indivíduo ele é também pressuposto do ser-para-si consciente e assim para o conceito geral de indivíduo¹²².

Desta forma o indivíduo está consigo como indivíduo pleno, em seu conceito, somente quando está no Outro como consigo mesmo, somente enquanto indivíduo que se reconhece, com critérios subjetivos, na institucionalidade da eticidade moderna. Ou seja, para além das restrições da *liberdade negativa* e da *liberdade reflexiva*, Hegel só pode ver o indivíduo realizado numa *liberdade social*. Assim ele não é coisa, mas é suprassumido no sujeito ético. O outro que lhe constitui como indivíduo não é um outro excluído de si. A liberdade

¹²¹ Isso é uma vantagem, pois esquecer não implica perder. No hábito vimos Hegel elogiando o fato de que esquecemos de que precisamos respirar e nem por isso paramos de respirar (respirar involuntariamente é pressuposto para a emancipação do sujeito em outras esferas). Precisamos considerar com Castoriadis (1982, p. 127, grifos do autor) que o sujeito “[...] é olhar e suporte do olhar, pensamento e suporte do pensamento, é atividade e corpo ativo – corpo material e corpo metafórico. Um olhar no qual não existe já o olhado nada pode ver; um pensamento no qual não exista já o pensado nada pode pensar. O que chamamos *suporte* não é o simples suporte biológico, é o fato de que *um conteúdo qualquer está já sempre presente* e não é resíduo, escória, obstáculo ou matéria indiferente mas *condição eficiente da atividade do sujeito*. Este suporte, este conteúdo, não é nem simplesmente do sujeito, nem simplesmente do outro (ou do mundo). É a união produzida e produtora de si e do outro (ou do mundo). No sujeito *como sujeito* existe o não-sujeito [...]”.

¹²² Aceitar essa perspectiva vertical significa aceitar a dialética em seu todo. Por isso podemos compreender a citação de Ruy Fausto: “Expresso à maneira das filosofias não dialéticas da significação, esse halo obscuro poderia ser pensado como contendo intenções não preenchidas. Para a dialética, se trata, entretanto, de intenções que não podem e nem devem ser preenchidas. Há assim um campo de intenções que deve se conservar como campo de intenções. O preenchimento não ilumina as significações mas as destrói. O que também pode ser expresso, dizendo: o conceito adequado pode ser um conceito ‘não’ adequado. Ou ainda: a *obscuridade é capturada pelo conceito como determinação do conceito.*” (FAUSTO, 1987, p. 150, grifos do autor).

individual não está no desaparecimento gradual do Outro, mas no reconhecimento dessa alteridade como indivíduo que é identidade da identidade e da diferença¹²³. Assim a Coisa mesma não deve ser entendida por uma expansão horizontal-quantitativa da individualidade singular para a multiplicidade de indivíduos. É a própria multidão que habita o singular no espírito.

Tal incorporação diz respeito ao método das negações determinadas em Hegel¹²⁴. A negação determinada (ex: “a mulher não é homem”) diferentemente da negação indeterminada (ex: “a mulher não é alta”) incorpora o predicado no sujeito formando assim um todo onde o termo “mulher” está identificado como participando do significado do outro e não como limite diferencial (SAFATLE, 2009). “A negação de um termo me faz passar automaticamente a um outro termo, neste sentido, a negação ‘conserva’ o termo que ela nega.” (SAFATLE, 2006b, p. 130). O indivíduo quando determinado negativamente pode assim ser descrito como se constituindo do outro no seu próprio ser. Sua determinação, portanto, não é necessariamente expandida para uma referência no social como um outro externo, mas permanece como referência do indivíduo¹²⁵, que conserva em si todas as negações determinadas que constituem seu conceito quando da suprassunção da contradição que emerge assim do recurso à alteridade, que aparece como constitutivo da determinação da identidade (SAFATLE, 2006b). O indivíduo está assim em si como perpassado no outro. Tal modo de relação é, portanto, distinto daquele das oposições excludentes.

[...] a oposição pode admitir que só é possível pôr um termo através da pressuposição da realidade do seu oposto, que aparece aqui como limite de significação. Mas a oposição não pode admitir que a identidade de um termo é a passagem no seu oposto, que o limite de um termo, por ser *seu* limite, faz parte da extensão do próprio termo. No entanto, a negação determinada significa exatamente isto: que o termo, ao realizar-se, ou seja, ao se referir à experiência, passa necessariamente no seu oposto e esta passagem é, ao mesmo tempo, *a perda do seu sentido e a realização do seu sentido*. (SAFATLE, 2006b, p. 131, grifo do autor).

Assumir a negação como alteridade implica ver no desvanecimento da obra não o limite intransponível do indivíduo que é sufocado pelo social, mas o indivíduo que só é real e consciente de seu pertencimento à história porque reconhece o desvanecimento na efetividade

¹²³ Hegel nesse ponto concordaria com a definição de autonomia de Castoriadis: “A autonomia não é [...] elucidação sem resíduo e eliminação total do discurso do Outro não reconhecido como tal. Ela é instauração de uma outra relação entre o discurso do Outro e o discurso do sujeito. A total eliminação do discurso do Outro não reconhecido como tal é um estado não-histórico.” (CASTORIADIS, 1982, p. 126).

¹²⁴ Segunda negação ou negação da negação que forma o momento do ser-para-si e que condiz à identidade do finito através da contradição para cair na dialética do fundamento. Ver Hegel, 2012b.

¹²⁵ Vimos esse movimento em parte também na constituição da consciência infeliz ou do cristianismo. Ali podíamos ver que esse processo resultava na própria instituição do indivíduo e não em sua negação simples por uma esfera transcendente.

como sua essência infinita. Hegel concebe que uma identidade a nível especulativo engloba seu limite puro (o limite enquanto paradigma de uma figura da consciência) e perpassa assim a alteridade. No mundo das leis, por exemplo, designar um objeto é automaticamente passar no seu contrário. A identidade do objeto, sua determinação, portanto, só poderia ser dada pela consciência de si que suprassume a intersubjetividade que fica pendente sobre os extremos onde uma parte é arbitrariamente tomada como o infinito e a outra como o finito. Ou seja, o essencial mesmo do objeto é essa sua contradição que surge do fato de que toda identidade pressupõe uma alteridade que deve ser afirmada assim como a identidade a fim de que no movimento de devir a totalidade do objeto esteja concebida na forma que é passagem, identidade da identidade e da diferença. Em outros termos, “Nesta gramática, só há identidade quando uma relação reflexiva entre dois termos pode ser compreendida como relação simples e auto-referencial, ou seja, só há identidade lá onde há *reconhecimento reflexivo da contradição*” (SAFATLE, 2006b p. 134-135, grifo do autor).

É somente na suprassunção dessa oposição, entre ser e nada, aparecimento e desaparecimento, como reconhecimento reflexivo da contradição, que vemos o indivíduo em sua operação fundamental vindo a ser como rompimento de hábitos que remontam a um discurso configurado em segunda natureza.

Isto é possível porque, contrariamente à negação abstrata, a negação absoluta própria à *Aufhebung* não é expulsão do oposto, ainda que não seja também uma simples passagem no oposto. Ela é *apresentação* do que não pode ser posto imediatamente de maneira positiva pelo conceito. Neste sentido, seu problema consiste em conservar em uma determinação de objeto o que é negação ontológica. (SAFATLE, 2006b, p. 135, grifos do autor).

Nesse momento o desvanecimento não apenas pode ser pensado como desaparecimento da obra (momento de inversão onde a identidade vai ao limite de sua diferença, do ser ao nada); ele é modo de presença como *negatividade em si* na qual perpassam suas determinações. Ou seja, através da negação da negação vemos o pensamento especulativo operar um retorno para a identidade primeira que era intento do indivíduo de se expressar na obra. Safatle analisa essa gramática no conceito como uma certa inversão da inversão do modo de conceber a referência:

A primeira negação é *inadequação* entre a estrutura linguística do pensamento e o objeto da experiência. Através de considerações sobre a designação em Hegel, é possível apreender tal inadequação como negação que vem do fracasso do ato de indicar. Fracasso que aparece como evanescimento da referência no interior do sistema linguístico produtor de significação. A intersubjetividade dialética feita através da *negação da negação* consiste em ver no vazio do evanescimento um modo de

significação do individual. A negação que vem da designação e que indica o evanescimento da referência é repetida de maneira invertida: o evanescimento da referência nega a significação produzida pela estrutura. A primeira negação vai da palavra às coisas e é própria ao signo; a segunda, das coisas à palavra e é colocada em operação pelo trabalho do conceito. (SAFATLE, 2006b, p. 136).

Esse modo de ver a referência elucidada como o desaparecimento se apresenta assim como modo de presença. A obra que é negada na primeira negação vai da sociedade para a obra e é própria a sua determinação (sentido). Já a segunda negação vai da obra à sociedade e é colocada em operação pelo trabalho do conceito. O conceito, portanto, resiste às suas negações graças à exigência pressuposta na negação de ter que conservar o que será determinado.

A negação posta na obra, como desaparecimento, haveria de ser experienciada na própria coisa – e como coisa sua, o que já expressa a concepção da Coisa mesma – como esta defasagem que insurge no real entre obra singular e obra social, ou entre signo e designado, e que expressaria por essa via negativa o

[...] modo de manifestação da essência do que se coloca como objeto [...]. Através da negação da negação retornamos ao objeto que foi posto no início, mas a essência do objeto aparece como resistência à significação produzida pelos esquemas de identificação próprios à estrutura oposicional do pensamento. (SAFATLE, 2006b, p. 138).

Ou seja, para além das determinações estruturais como negação simples, haveria de ser concebido para a determinação do indivíduo uma negação da negação a qual é momento de negação que vai do indivíduo à sociedade, “[...] das coisas à palavra [...]” (SAFATLE, 2006b, p. 139). Tal seria a forma de conceber a negação ontológica em Hegel a qual a dialética terá de reconhecer através de seus vários intentos: “[...] negação em si que aparece como modo de presença do objeto” (SAFATLE, 2006b, p. 139).

Ora, dizer isso é dizer que nenhuma determinação positiva é fundamental ao indivíduo. A soma das determinações positivas que lhe podem ser dadas não completam seu conceito – elas demonstram que a identidade é constituída de uma contradição em si. É nesse sentido que Hegel dirá que “Pai é outro do filho e filho é outro do pai, cada termo é apenas como outro do outro [...]. [No entanto] O pai, para além da relação ao filho também é algo para si (*etwas für sich*); mas assim ele não é pai, mas homem em geral (*Mann überhaupt*) (HEGEL¹²⁶ apud SAFATLE, 2006b, p. 139, grifos do autor).

¹²⁶ HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik II*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

Ou seja, Hegel observa aquilo que identificávamos como negatividade em si presente na coisa a partir da “[...] presença imediata da contradição *nas determinações de relação* [...]” (SAFATLE, 2006b, p. 139, grifo do autor). Tal insuficiência demonstra que apesar do ser individual estar assim determinado nas instituições como um status, considerando o indivíduo que só é enquanto consciência de si, podemos observar que o ato que põe o negativo interverte as determinidades em seu contrário como algo particular, no que a consciência se reapropria no conceito de indivíduo capaz assim de subverter o que até então era tido como natural, trazendo para si o que jazia em si.

A pensar em outra citação Hegel dirá,

Alto é o que *não é* baixo, alto é determinado apenas a não ser baixo, e só é na medida em que há baixo; e inversamente, em uma determinação encontra-se seu contrário [...]. [Mas] alto e baixo, direita e esquerda, também são termos refletidos em si, *algo fora da relação*; mas apenas lugares em geral (HEGEL¹²⁷ apud SAFATLE, 2006b, p. 138-139).

Em suma, deveríamos considerar que as determinidades não apenas comportam oposições do tipo postos pelo ser-aí, mas que para fora destas resiste uma determinação como o ser-para-si que é irreduzível ao tipo de determinações opositivas (SAFATLE, 2006b). Em outros termos Hegel concede valor ontológico para o negativo quando na negatividade em si não estamos apenas falando em algo opositivo ao real, como um nada vazio. Ao contrário “[...] o negativo também tem, *sem relação ao positivo*, um subsistir próprio [...]” (HEGEL¹²⁸ apud SAFATLE, 2006b, p. 140, grifos do autor)¹²⁹. Ou seja, o negativo não é o que tem por realidade ser contrário do positivo ou privação de determinidade como aquilo que não pode ser dito ou ainda como um positivo em si que não aparece para a consciência apenas por assim estar numa relação não propícia ao seu aparecimento. O negativo é pressuposto para o aparecimento. Fora de sua oposição com o positivo ele é também um negativo em si que fornece a base para uma “[...] restituição da dimensão ontológica do negativo” (SAFATLE, 2006b, p. 140). Por isso que

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ É isso que permite ver que Hegel não foge a uma realidade que é em si independente do sujeito que percebe a coisa. Contudo, tal realidade como o negativo subsistente só pode assim aparecer estruturado em conceitos, uniformizando a experiência do real à medida que a linguagem busca apreendê-los, organizando a natureza como segunda natureza (sua verdadeira natureza) que não é ser como fora um do outro, mas ser em geral unificado pelo Si do sujeito. Assim vemos Safatle (2006b, p. 136, grifos do autor) afirmando que: “Na verdade, a gramática hegeliana nunca negou a existência de um gênero de ‘realidade em si’ dos objetos nomeados pela linguagem; mas ela nunca se viu obrigada a pôr um *substrato* pré-discursivo como recurso ao pensamento. O em si do objeto não é um dado positivo, mas é *negação em si*. Graças a isto, a ideia de um caráter evanescente da referência porta em si uma certa modalidade de *presença* própria a esta noção hegeliana da temporalidade como atividade negativa ideal.”

A identidade sempre é enunciada com *seu* contrário não porque, por exemplo, o pai é o contrário do filho e sempre que pomos o pai deveríamos pressupor o filho. A contradição encontra-se no fato de que o pai é, ao mesmo tempo, determinação para os outros (enquanto significante ‘pai’ que se determina através de oposições entre outros significantes: ‘mãe’, ‘filho’, ‘tio’) e indeterminação para si (enquanto ele pode sempre se identificar com a negatividade da indeterminação do homem em geral). [...] Como se a inscrição da individualidade em um sistema estrutural de oposições produzisse sempre uma espécie de resto, de fracasso reiterado da inscrição que Hegel teria reconhecido através desta maneira de conceber a contradição. (SAFATLE, 2006b, p. 140).

No fundamento da identidade toda determinação deixa um resto que é a essência do indivíduo, superação do ser determinado que nos remete a uma determinação que inclui uma indeterminação como determinação sua. Em síntese, para que sejamos precisos à letra de Hegel na *Ciência da Lógica*, teríamos de observar que “A essência, *enquanto se determina como fundamento*, determina-se como o não-determinado, e é apenas o superar de seu ser-determinado que é seu determinar” (HEGEL¹³⁰ apud SAFATLE, 2006b, p. 141, grifos do autor).

4.2.2 O indivíduo suprassumido no espírito: rememoração e indeterminação

A lembrar do que vimos, o problema da obra que desvanece nos conduziu até o momento de identificar a referência do indivíduo como negatividade em si. Isso nos permitiu observar que o fundamento individual não está somente estruturado em relações opositivas com a sociedade, outros indivíduos, mas que tem na negação ontológica sua essência. Com isso nos ausentamos em parte da consideração da natureza originária do indivíduo, que Hegel havia inicialmente considerado como constituída de um conteúdo Em-si e uma negatividade presa a uma qualidade (talento) individual. Contudo, uma vez tendo aberto o segundo ponto e deixado a negatividade escapar chegamos por outras vias também a conceber a verdade do Em-si que estrutura o desejo do indivíduo, sua intenção na operação, finalidade.

É bem verdade que na Razão-ativa Hegel analisa esse em-si como resultado do curso do mundo, mas até aí não podíamos afirmar mais do que dizer que esse conteúdo era estruturado socialmente enquanto modo de presença do positivo – o que iria em linha de assumir mais uma vez uma gramática horizontalista; meu desejo participaria das estruturas como o que é determinado por oposições (ainda que não reconhecidas para si, para a

¹³⁰ HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik II*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

consciência). Acontece que o indivíduo que possui sua verdade como negatividade em si não está como um ser singular, mas assumiu a forma de um modo de presença que vai do conceito ao seu negativo sem se perder e podendo incorporar o trajeto racional de suas determinações como suprassumidas. Tal modelo nos permite ver assim tanto no indivíduo como no sujeito a consciência que carrega em si grande informação de determinações passadas que fizeram do conceito o que ele é hoje. Ou seja, o indivíduo aparece interligado com o sujeito histórico por compartilhar do mesmo código que o move, a diferença que o espírito leva a forma do infinito: é a verdade racional do finito.

O espírito não sendo lido como mera contingência de discursos (espírito lido a partir de um *background*), mas enquanto estruturado por uma racionalidade que põe um seguimento para os discursos que carregam em si suas contradições para poderem se afirmar, atualiza a vontade por onde o mero estímulo natural (assim concebido como imediato) é resignificado e suprassumido em múltiplas instâncias, de modo que Hegel poderá dizer que “Na exigência da *purificação dos impulsos* reside a representação universal de que eles sejam libertados da *forma* de sua determinidade natural imediata e do que seu conteúdo tem de subjetivo e de contingente e seriam reconduzidos à sua essência substancial” (HEGEL, 2010, p. 66, grifos do autor).

O fato de eles serem revelados como constituintes da essência da substância ética demonstra que os impulsos nunca são tomados como algo natural, mas antes através de uma normatividade determinada socialmente. Eis que a natureza do em-si que acende a chama do impulso é, portanto, racional, perpassado no desenvolvimento da vontade que desfaz a aparência de um desejar imediato, como natureza humana.

Ora, primeiramente haveríamos de considerar o desejo mediado no que foi trabalhado no objeto. A satisfação é necessariamente mediada por instituições (raciais) que tendem, ao invés de reprimir os impulsos, liberá-los do constrangimento da eleição imediata da finalidade pelo instinto. Nesse sentido

[...] o impulso aparece como uma determinação da vontade [...] que produz sua própria objetividade, que produz seu objeto de satisfação (pois não o encontra dado imediatamente pelo instinto). Este produzir é a atividade do Espírito que já se encontra presente nos impulsos. (SAFATLE, 2012b, p. 74).

Ou seja, o indivíduo deseja dentro de uma história. Uma história que se conservou para o indivíduo como seus pressupostos, que permitem ao indivíduo aparecer na determinação presente do conceito. Assim

[...] *ao mobilizar impulsos, mobilizo, na verdade, a memória da 'história dos desejos desejados'* [...] Deixo que atuem, como motivos para minha ação, os desejos desejados que procuraram realizar uma forma de vida bem-sucedida e influenciaram minha formação. Através dos impulsos, desejo, de maneira a princípio profundamente conflitual, o desejo de outros que me antecederam e, de certa forma, não deixaram de continuar falando em mim. (SAFATLE, 2012b, p. 74, grifos do autor).

De fato, o indivíduo em sua constituição não permanece na relação imagética imediata com o presente, ou melhor, a relação imagética se encontra ela mesma mediada para poder aparecer como tal, dado que o objeto é determinado na verticalização de seu processo histórico. Toda experiência individual e desejo, nesse sentido, pressupõe e perpassa o que Hegel denomina “rememoração” (*Erinnerung*), o processo pelo qual o filósofo apreende a formação do “imediato” através do complexo de potências adormecidas (suprassumidas) da razão em figuras que compõem o espírito, pelo qual o indivíduo é trazido para a representação presente assim pressupondo uma genealogia dos conceitos deflacionados de suas arbitrariedades históricas (para ele não representável e apropriável)¹³¹. A rememoração do singular é definida por Hegel nos seguintes termos:

Ela consiste “[...] no evocar involuntário de um conteúdo que já é o *nosso*. A rememoração forma o grau *mais abstrato* da inteligência que se ativa em representações. Aqui, o conteúdo *representado* ainda está, *ele próprio*, como na *intuição*; nela recebe sua *confirmação*, como, vice-versa, o conteúdo da intuição se confirma na minha representação. Temos, por conseguinte, desse ponto de vista, um conteúdo que não só é *intuído* como *essente*, mas ao mesmo tempo *rememorado*, posto como o *meu*. Assim determinado, o conteúdo é o que chamamos ‘imagem’.” (HEGEL, 2011a, p. 235, grifos do autor).

A rememoração consiste, portanto, no tipo de universalização da intuição empírica, de caráter contingente e exterior (HEGEL, 2011a), singularizada, em campos ainda não representáveis e por isso não consciente, senão como um fluxo de imagens distorcidas mescladas às sensações. Na rememoração, a intuição foi ofuscada no tornar-se imagem e interiorizada (HEGEL, 2011a) no “[...] *próprio espaço* [...]” e no “[...] *próprio tempo*” do sujeito (HEGEL, 2011a, p. 236, grifos do autor) e por isso aparece na intuição como o “[...] evocar involuntário de um conteúdo que já é o *nosso*” (HEGEL, 2011a, p. 235, grifo do

¹³¹ Notemos que a rememoração não é ainda um amontoado de figuras da consciência que nasce com o inconsciente da criança. Seu apreender é cultural e singular. “O botânico, por exemplo, nota em uma planta ao mesmo tempo incomparavelmente muito mais que um homem ignorante em botânica. Vale a mesma coisa, naturalmente, em relação a todos os demais objetos do saber. Um homem de grande discernimento e de grande cultura tem logo uma intuição completa do que se lhe depara: no seu caso, a sensação traz geralmente o caráter da rememoração.” (HEGEL, 2011a, p. 228).

autor), no sentido de termos nos esquecido dessa experiência, que pode nunca ter sido claramente percebida em límpidas representações num outro o qual se possa contemplar. Assim, por exemplo, a morte ou o desaparecimento nunca nos mostra sua face em representações autoidênticas ao Eu, atuando nos limites de nossas representações conscientes, na “[...] escuridão noturna [...]” da rememoração (HEGEL, 2011b, p. 241)¹³². Esse evocar é possível para Hegel pois o evanescer de imagens que não mais existem propriamente como coisa referida, na rememoração é conservado inconscientemente como sendo o Em-si de suas determinações (HEGEL, 2011b), o pressuposto que precisa não aparecer para que o que está posto apareça, aquilo que se apresenta no conceito como a sua genealogia negativa e não como o somatório de representações. Assim, a rememoração não é também pura contingência do indivíduo, em seu próprio tempo e em seu próprio espaço, pois a gênese dos conceitos abertos para a experienciação pressupõem um trajeto histórico. Em suma, a rememoração é assim explicar a linguagem, ou antes, deixar que ela se explique, pois toda justificação requer uma dinâmica racional que proveio da própria linguagem, o que nos faz observar que a verdade, para Hegel, só poderia ser apresentada por um círculo e assim exposto em um sistema que tente fechar as portas de fuga do que por natureza é o mais fugidio, pois a significação só se dá “[...] no *limite* da passagem de um termo à outro” (SAFATLE, 2006b, p. 137, grifo do autor).

Daí não se segue que a rememoração possa ser entendida como historicização. Para o indivíduo a rememoração é esse “poço noturno” (de potencial criativo) a ser apreendido na cultura, mas que deve sempre nos escapar para de novo insurgir como o não desejado com toda a clareza em pulsões contingentes. Logo, em Hegel, o que determina o conteúdo racional do conceito (o trajeto rememorado) é também a mais obscura das fontes pulsionais que nossas intuições individuais desde a infância predisõem¹³³, mas que não deixam de achar seu lugar no sujeito como a própria substância universal, “[...] que aparece como negatividade que cinde o campo da experiência e faz com que nenhuma determinação subsista” (SAFATLE, 2009, p. 36).

Temos assim de conceber algo de um conflito ontológico entre determinidade e indeterminidade (SAFATLE, 2012b) que só pode aparecer quando da contraposição entre

¹³² Por isso Safatle afirma: “É fato que, para a consciência, os impulsos naturais são vistos como opacos, negativos, irracionais. No entanto, eles aparecem assim por serem *marcas de uma história que se esqueceu, que não é mais visível para a consciência por não ser simplesmente a história do indivíduo.*” (SAFATLE, 2012b, p. 74, grifo do autor).

¹³³ Hegel reafirma mais uma vez o conteúdo empírico que a rememoração tem por base, negando qualquer possibilidade de se pensar tal conteúdo como existente em “fibras” e “localizações particulares” de nosso cérebro tal como teria em seu tempo aparecido em “boatos” (HEGEL, 2011a, p. 237).

universal e particular, vontade e impulso. Considerando que o fundamento individual é em si indeterminado, “[...] os impulsos que se manifestam sob a forma da necessidade, impulsos tomados como normatividade vital imediata, são o nada da singularidade, princípio opaco em suas leis e conteúdos, porque são apenas a determinação simples e vazia, puramente negativa” (SAFATLE, 2012b, p. 75). No entanto, se considerarmos o fundamento individual no espírito como determinação que é negatividade em si passamos a ver na indeterminação vazia algo que perpassa uma racionalidade, passamos a “[...] redescobrir a história no interior da natureza” (SAFATLE, 2012b, p. 75).

Isso significa mostrar como os impulsos são, na verdade, a parte não individual da história dos sujeitos, da história dos desejos que lhes precederam, mas lhes constituíram. As ‘paixões do indivíduo’, quando conduzidas a sua verdadeira essência, demonstram como nunca foram apenas paixões de um indivíduo. Pois trata-se de reconhecer, nos impulsos, aquilo que foi tecido às nossas costas, tecido pelas mãos da experiência social que continua a agir em nós. (SAFATLE, 2012b, p. 75).

Através da centralidade das dinâmicas do desejo, do trabalho e da linguagem, revela-se que:

Os indivíduos da multidão, visto que eles mesmos são naturezas espirituais e, com isso, contêm dentro de si o duplo momento, a saber, o extremo da *singularidade*, que sabe e que quer *para si*, e o extremo da *universalidade*, que sabe e que quer o substancial, e por isso apenas alcançam o direito que cabe a esses dois aspectos, na medida em que eles são efetivos, tanto como pessoas privadas quanto como pessoas substanciais [...]. (HEGEL, 2010, p. 239, grifos do autor).

Ou seja, o indivíduo seria o nome desta contradição que suprassume sua substância ética e sua particularidade subjetivista entre exigências de reconhecimento da singularidade e o seu perpassamento num Outro que encarna a universalidade (SAFATLE, 2009).

Esse outro infinito que é a negatividade em si para além do *status* do indivíduo manifesta-se como sujeito histórico. “Um sujeito histórico é, pois, a atualização transindividual de uma infinitude temporal. Por isso ele não age a partir de seu sistema particular de interesses. Ele permite que, no interior de sua ação, ressoe uma ‘história dos desejos desejados’” (SAFATLE, 2012b, p. 95). A sua forma (do indivíduo) conquistada não refuta a transindividualidade. O problema de Hegel, portanto, não seria o de colocar instituições *versus* indivíduos, mas o de identificar quem fala no meu desejo e como fala para só então ser possível o delineamento do tipo de evolução operada na efetividade, a qual teria por essência uma lógica que pouco nos elucidava acerca de casos concretos.

Retomamos assim uma velha citação de Marx que afirma que fazemos a nossa história, mas não como desejamos, “A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos” (MARX, 2011, p. 25). Aprofundar o indivíduo, chegar a seu fundamento é assim nos deparar com essa interioridade inconsciente que comporta o mundo e não distingue, em última análise, os singulares, mas que permanece sua verdade concreta como este pano de fundo que contém em si os momentos do hábito, do autointeresse, mas que tem de ir além destes enquanto conceito. Este não se esgota em uma determinação, de modo que o indivíduo não poderia assim ser tomado em sentido representativo como qualidade que se realiza em condições ideais perpétuas, que não absorvam uma margem de mutação correspondente à dissolução das imagens autoidênticas do Eu. É nesse sentido que devemos compreender a passagem de Hegel:

A essência, enquanto se determina como fundamento, determina-se como o não determinado (*Nichtbestimmte*) e é apenas a superação (*Aufhebung*) de seu ser determinado (*Bestimmtheits*) que é seu determinar. (HEGEL¹³⁴ apud SAFATLE, 2013, grifos do autor).

Haveria um halo de indeterminação a ser considerado na imagem identitária do indivíduo quando projetamos seu desejo numa lembrança. Tal agir, portanto, escaparia de uma estrutura intersubjetivista posta em padrões estáveis de reconhecimento mútuo. O indivíduo ao lembrar o espírito lembra o que nele se inscreve como potência de indeterminação.

¹³⁴ HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik I und II*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através da divisão em ontogênese e conceito de indivíduo, os dois focos da análise deste trabalho, pudemos trazer o singular da mera interioridade estática, em tudo idêntica ao seu exterior e vazia de determinações, ao espírito que congrega em si mesmo a subjetividade e a objetividade como suprassumidos no movimento do sujeito autopoiético. Tal diferenciação nos permitiu evidenciar que o indivíduo, apesar de ser constituído como instituição nos processos de desenvolvimento da consciência, só pode atingir sua verdade no conceito que internaliza seu vir-a-ser. Este, por sua vez, fazia-se presente no desenvolvimento do nosso trabalho.

Vimos primeiramente que em Hegel o indivíduo necessitava ser entendido como uma subjetividade que se constitui a partir da contraposição a uma objetividade – essa relação, outrossim, só teria sentido na observação de um interior organizado que repeliria um exterior. A negação sistemática da objetividade heterônoma, enquanto imediaticidade, e reconduzida ao espectro da consciência como ser-para-si, independente e apartada de determinações do ser-aí, comporia o núcleo da racionalidade subjetiva – a qual tinha por essência uma liberdade, correspondente ao modo de mediação da consciência com seu objeto. Esta duplicidade seria basicamente estruturada em unidade pela linguagem que, organizando um espaço semântico normativo e intersubjetivo possibilitaria ao indivíduo arbitrar livremente diante da exterioridade, iniciando um processo de idealização do dado que sublima a imediatez dos objetos em símbolos e signos, abrindo assim margem para uma diferenciação interna das excitações corporais e supostos instintos por meio do dever. Por essa via seria possível compreender um processo de discriminação interna da liberdade. Nesse ponto, diferenciávamos uma *liberdade negativa* de uma *liberdade reflexiva*, vendo aí uma emancipação da autoconsciência da individualidade sem, contudo, poder compreender o que estruturava tal diferença – dado que o dever autoimposto pelo indivíduo não podia ser entendido através de um formalismo repressor dos impulsos – o que demandava uma gramática mais apurada.

Hegel é capaz de fazer esse giro dialético e repensar os conceitos de subjetivo e objetivo a partir de uma duplicação da estrutura do Eu na estrutura do objeto na gramática da consciência de si, por onde se revelaria uma teoria não subjetivista da subjetividade. Isso implicava que a subjetividade não poderia ser hipostasiada ao lado de estruturas como um ser diferente o qual conservaria uma lógica de ação independente da efetividade. Antes, o indivíduo mover-se-ia por exigências universalizantes de reconhecimento de si pelo Outro –

Outro que aparece justamente na radicalização da sua autoafirmação imediata. É o Outro de Si, portanto, que entra em conflito com a consciência desejante – revelando um indivíduo profundamente marcado por conflitos de identidade. Desse modo, um Si só poderia emergir lá onde a velada subjetividade se tornaria consciente da universalidade que reside seu desejo. Ou seja, Hegel estaria operando com uma endogênização do desenvolvimento dos motivos para a ação na consciência de si, onde o singular não está aí à parte da semântica do objeto; sua consciência de si individual é dependente de relações de reconhecimento que se constituem a partir de mandatos simbólicos e significantes postos para a experiência. Somente numa tal gramática poderíamos desmistificar a natureza do dever como verdade vindo a ser discernida em figuras da consciência.

A afirmação da subjetividade diante de tais processos nos revela que sua verdade se funda em práticas sociais – ou seja, somente no *a posteriori* – que não estão estritamente vinculadas a um pensamento complexo, estruturado em dinâmicas de escolha racional com uma identidade definida – adentramos o reino do espírito, onde o Nós vem a ser Eu assim como o Eu vem a ser Nós. Desejo, trabalho e linguagem atuariam como operadores reflexivos possibilitando a ontogênese das capacidades prático-cognitivas dos sujeitos em meio a processos de socialização. Somente as inserções de tais práticas poderiam fazer pensar o indivíduo numa racionalidade que não lhe é dada, mas configurada a partir de uma contextualização do sentido normativo dos objetos. Ou seja, uma intersubjetividade em Hegel não se faria independente dos módulos práticos catalisadores da autoconsciência individual.

Essas práticas, que articulam uma linguagem tácita, e que portanto podem permear os impulsos, não só positivariam o que trazem como registro normativo – intenção que de fato só atingiria seus fins através de um deslocamento das expectativas cognitivo-instrumentais – como também fazem irromper o negativo em figuras de indeterminação fenomenal, as quais prenunciam a insuficiência das determinações pragmáticas para o conceito e fragilizam a força estruturante das normas veladas. Esta negatividade vimos que aparecia para Hegel como intuída para si pelo sujeito, como objeto, somente por meio do trabalho – onde o discurso do Outro de fato se uniria ao negativo na angústia absoluta –, única via pela qual a subjetividade poderia começar a se reconhecer em razões que transcendem a simples representação tradicional. Ou seja, o negativo operaria como rompimento das normas que estruturam uma racionalidade.

No pensamento abstrato o negativo é redescoberto em razões capazes de universalizar os particulares em ordenamentos justificáveis. Não à toa Hegel poderia ver primeiramente nos estoicos um saber dessa natureza, pois seriam eles os primeiros a observar um sentido

universal do dever. Eis que tal manejo do pensar pode se revelar como instrumento crítico ou cético das realidades, sem com isso precisar romper com o papel explicativo das práticas sociais que estruturam um relacionar com o Outro, levando à contradição o que em-si pode permanecer como razoável. Por essa via, Hegel nos leva a crer que somente por um caminho laborioso, o qual não poderia ser atalhado, será possível para a consciência reconhecer a si no transparecimento da identidade universal entre indivíduos, à medida que incorporaria o Outro como um absoluto não desejante na clivagem da consciência infeliz – um passo para a dissolução do dever-ser na efetividade racional. Desse modo, Hegel parece evitar a maleabilidade de um economicismo, por onde os agentes romperiam com suas identidades ao sabor das necessidades econômicas, ao mesmo tempo em que elucida o desenvolvimento estrutural através da radicalização de espaços de reconhecimento intersubjetivo amparados em discursos que são levados a seu esgotamento dada uma lógica das determinações onde “[...] *não há absolutamente nada* em que não possa e não deva ser mostrada a contradição [...]” (HEGEL, 2012b, p. 185, grifos do autor).

Eis que para Hegel o indivíduo aparece como que instituído diante de um trajeto o qual não precisava idealizar um lugar de referência naturalizado para a “individualidade” para ver o seu desenvolvimento ontogenético. A própria consciência singular aparece assim trazendo discursos que se opõe entre si em si mesma (numa mesma consciência o indivíduo entra em conflito com seus atos), desencadeando contradições, de modo que a posição eficiente de uma instituição se faria dependente do seu reconhecimento por parte desta subjetividade conflituosa – reconhecimento esse que não é puramente pragmático, mas que demanda razões justificáveis que só podem ser demandadas num espaço ontológico de razões. Logo, não seria o simples hábito e a repetição a estipular o reconhecimento do discurso de um senhor ou ainda o mero ganho utilitário.

Em suma, vimos que o indivíduo aparece num primeiro momento de ontogênese somente na identificação do Outro em sua substância imutável apartada de si como um não-Eu. Contudo, o conceito de indivíduo só pode ser apreendido na verdade da substância que é sujeito. Isso implica ver que o conceito de indivíduo é mais que seu resultado final; ele incorpora seu trajeto e com ele o negativo que não se deixa representar em normas, mas que o forma enquanto pressupostos suprassumidos – e por isso conservados. Em outros termos, isso nos faz perceber que Hegel não pode aceitar nenhum desenvolvimento social onde uma das partes esteja fixada, o que por sua vez dá a impressão que Hegel quer dissolver a individualidade nas estruturas.

Como vimos, no entanto, é a partir dos indivíduos e da sua má infinitude como dever ou como autointeresse isolado de toda exterioridade que Hegel pode conduzi-los à sua verdade no espírito como aí suprassumidos e não simplesmente negados. Víamos que a própria consciência desencadeava endogenamente as razões que partiam dos indivíduos e não de uma estrutura opositiva. Isso podia se dar porque o indivíduo enquanto operador da lógica do ser-para-si tem em si mesmo seu Outro, de modo que oposições externas vêm a ser compreendidas como contradições, encaminhando-nos para o fundamento do indivíduo no conceito.

Exemplo disso é que Hegel terá de ver a gênese do cristianismo junto com sua verdade em instituições da eticidade. O Outro imutável em sua verdade configuraria não um tipo de substância transcendente, mas, pelo contrário, a substância ética. Eis que nesse momento iniciávamos uma tentativa de reconciliação do indivíduo com seu Outro, escapando à forma do dever-ser. Foi analisando essa primeira forma de rigidez das naturezas individuais que pudemos então observar que o indivíduo contém em si um momento substancial com o todo o qual se mostra como um *ethos* que ampara o indivíduo em uma base identitária, como um discurso objetivado nas estruturas que é num primeiro momento receptivo no singular. Contudo, mesmo a eticidade com sua rigidez apareceu para nós como movente devido ao fato de que a eticidade antiga não correspondia com a eticidade moderna. Não obstante, não seria a eticidade por si mesma que conduziria a essa diferença.

Os indivíduos que aparecem na modernidade, analisados em suas circunstâncias, aparecerão como *status* rígidos e determinados em instituições particulares. Sua subjetividade e arbítrio tão somente apartados e buscando instrumentalizar a objetividade segundo um agir responsável, que só reconhece a norma que é sua – o que deve ser entendido como pressuposto para a liberdade individual – revelam a autonegação mesma desta liberdade em circunstâncias bastante específicas as quais exigiriam uma compreensão de noções morais mais amplas dos significantes sociais. Daí que Hegel poderia identificar os indivíduos como a série de suas ações – um modo de ilustrar que as individualidades são definidas tanto por um conteúdo “objetivo-circunstancial” quanto por um conteúdo “subjetivo-intencional”. Ou seja, tanto a eticidade institucional e concreta como a subjetividade individual e utilitária apareciam para nós como caindo em seu contrário, não sendo sustentáveis por si mesmas.

Somente na ação o indivíduo se mostra enquanto suprassumindo essa oposição, ou seja, efetivando sua identidade numa obra que é tanto a realização do ego como objetivação substancial. Hegel elucida que a verdade do indivíduo deve residir sempre no seu ato pelo fato de o Em-si do seu conceito posto no curso do mundo aparecer como produto social. Nesse

ponto, todavia, Hegel podia observar uma alternativa a essa alteridade histórica, fazendo o indivíduo aparecer como potência que traz em si o negativo como qualidade. Entrementes, enquanto o conceito de indivíduo permanecer preso à potência, só atingimos uma concepção romântica da individualidade: um ser de qualidades diferenciadas. Como se deve perceber, tudo lhe constrange nessa forma de concorrência onde indivíduos atomizados se creem realizados somente à parte de discursos alheios. De fato, para o indivíduo que age não há permanência em si possível. Tanto o foco na intenção subjetiva quanto o foco no produto do trabalho devem ser invertidos no processo de efetivação da obra como conceito. O indivíduo logo percebe que o que exterioriza vem a lhe contrapor. Os objetos nos quais acreditava encontrar sua expressão íntima eram logo resignificados em redes de sentido que fugiam ao seu controle – movimento semelhante ao do produto que adentra o mercado e assim recebe seu valor independente da energia despendida pelo singular.

O fundamento do indivíduo aparece assim perdido numa negação que o realiza apenas como evanescente. É nesse momento, no entanto, que devemos estar alerta para as diferenças de se conceber o indivíduo na lógica da simples negação ou na lógica da negação determinada, o que buscamos anunciar diferindo uma gramática horizontalista de uma gramática verticalista.

Tomando a primeira seria afirmativo crer que Hegel participasse de um tipo de estruturalismo. No entanto, não é o conceito hegeliano temente ao evanescer do indivíduo, pois afirmar que ele vai ao nada ao infinito seria já afirmar seu modo de presença. Aí poderíamos ter a comprovação de que “[...] *é da própria natureza do finito negar a si mesmo e advir infinito*” (SAFATLE, 2012b, p. 105, grifo do autor), onde o próprio finito contém em si um mal infinito, podendo receber infinitas qualidades. Isso porque no caso da análise do indivíduo é revelado com toda a expressão que a referência residente neste é um negativo. Daí segue-se que ou tomamos o sujeito como força que carrega consigo as individualidades para um nada, para o simples desaparecimento no sujeito social (e assim temos uma má síntese como retorno a eticidade substancial), ou atribuímos uma dignidade ontológica para um *este negativo* de modo a afirmar o indivíduo sob uma experiência que recorre para a atualização da história no tempo presente. Assim como o “agora” está para além de um “agora é noite” ou “agora é dia”, o *este* do indivíduo humano traz em si todas as determinações as quais ele potencialmente poderia falar “esta” no saber absoluto, além daquelas que lhe escapam à linguagem, num centro de referência que não tem nome e que por isso se aproxima do espírito.

Neste momento podemos ver o indivíduo como suprassumido na eticidade que se tornou espírito. Sob tal perspectiva o Em-si do indivíduo não é um Outro, um mundo construído atrás de si apenas, que não lhe faz referência como indivíduo, mas uma história dos desejos desejados, o trajeto de lutas por reconhecimento que permite a aparição da individualidade presente, que em si mesmo é espírito, pois ampara a autoreferenciação individual na projeção de uma ontologia que lhe excede e lhe constitui ao mesmo tempo.

Seria ainda preciso observar que a multiplicidade de falas no meu desejo acaba por diferenciar modos de relação com as estruturas. Eis que a individualidade, dessa forma, precisa então resgatar seu ser e o conteúdo de seu desejo numa espécie de rememoração do espírito, que não depende de representações idênticas ao Eu para agir. O indivíduo aí tem sua experiência concreta como o que se atualiza verticalmente no tempo e se projeta no ser-em-si-e-para-si. Por isso Hegel dirá que: “A vida do espírito presente é um círculo de degraus que, por um lado, permanecem simultâneos (*nebeneinander*) e apenas por outro lado aparecem como passados. Os momentos que o espírito parece ter atrás de si ele também os tem em sua profundidade presente.” (HEGEL¹³⁵ apud SAFATLE, 2012b, p. 110, grifo do autor).

Logo, seria muito tênue a linha que separa o indivíduo do espírito. Esta seria a natureza das dificuldades de se pensar o indivíduo na filosofia hegeliana. No entanto, não nos parece propício pensar essa distinção em termos de diferença dentro do método especulativo de Hegel. Vimos que o filósofo alemão não rompe com a individualidade – pois este não desaparece no movimento do espírito – mas ele só alcança sua verdade no espírito. Ou seja, indivíduos e espírito não se põem lado a lado: antes o espírito é o infinito e a verdade dos indivíduos. Desse modo, mais do que afirmar que seriam os indivíduos os núcleos autônomos de racionalidade que se contraporiam a instituições estranhas ao seu ser, teríamos de notar que seus discursos e mesmo seus impulsos passionais são perpassados por uma transindividualidade, onde o sentido das narrativas formam as identidades particulares – o que faz com que Hegel não precise apelar para uma natureza humana. Essa leitura através do espírito que põe uma experiência verticalizada, todavia, nos permitiria ver como identidades tratadas por Hegel na *Eticidade da Filosofia do Direito* – nas instituições da família, sociedade civil e Estado – não poderiam ser lidas por uma espécie de coletivismo metodológico. Um olhar atento para a *Fenomenologia do Espírito*, ao aproximar o indivíduo do espírito, reforçaria uma não aderência da individualidade às instituições, a considerar o conceito concreto de indivíduo. Poder-se-ia mesmo dizer que os indivíduos não estão aí

¹³⁵ HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

determinados, pois em uma totalidade dialética o todo e as partes não têm identidades próprias. As partes são momentos do todo e o todo é momento das partes (PRADO, 2011).

Observamos, destarte, que, se por um lado o indivíduo pode ser dito como instituído no final de um processo de desenvolvimento que tem sua consumação no reconhecimento do singular no cristianismo (e acrescentaríamos, na sociedade civil¹³⁶), por outro seu conceito não suporta esse modelo de determinação. Ou seja, embora possamos afirmar que o indivíduo em Hegel possui o caráter de uma instituição, de formação teológico-política, que se desenvolve na história e se efetiva na modernidade, devemos considerar que a sua forma concreta não é a da instituição, mas a do conceito.

Essa seria uma forma de atentar para o fato de que o “indivíduo” corresponde tanto a uma instituição histórica como perpassa essencialmente aquilo por onde a subjetividade se reconhece como livre, mesmo onde ainda não foi posta – desse modo privilegiaríamos uma leitura do indivíduo através do sujeito. Ou seja, sendo a liberdade o lócus de identidade deste indivíduo, necessitaríamos nos desprender de imagens e representações prontas que elencamos ao nosso pensamento de “indivíduo”. Daí Hegel ver na atomização de indivíduos não uma realização das individualidades, mas seu atravancamento. Antes, na consciência infeliz, todos indivíduos aparecem sob uma figura universal do ser-escravo, pois o indivíduo agiria sobre a subordinação de um *pathos* correspondente a uma realização de si via alienação no Outro. Ou seja, o indivíduo, ao mesmo tempo que posto, em Hegel, não escapa de um porvir que se encaminha para a vontade livre, onde o indivíduo só é livre se está no Outro como consigo mesmo, pois deseja o substancial. Ele não se limita a uma natureza de arbítrio que poderia se dizer do *bougeois*, nascido com a sociedade civil, mas a ultrapassa como realização da liberdade que é essência íntima do sujeito (como podíamos ver mesmo na vida do ser orgânico). Ou seja, o conceito lógico de indivíduo superaria sua instituição ética. É dessa mudança de perspectiva que poderíamos identificar e contornar as confusões de alguns intérpretes que vêm em Hegel uma escassez de preocupação com o indivíduo.

Ao mesmo tempo ser-nos-ia possível, segundo nossos resultados, ver dois modos de superação da representação de indivíduo. Uma na sociedade, ou eticidade estática, no sujeito

¹³⁶ Apesar de não termos mencionado suficientemente este ponto é preciso conceber que em Hegel não somente o cristianismo institui a individualidade (moderna). Se por um lado o Espírito Subjetivo, o qual remonta à *Fenomenologia do Espírito*, nos conduziu a esta conclusão na análise da passagem do quarto (IV. A verdade da certeza de si mesmo) para o quinto (V. Certeza e verdade da razão) capítulo - passagem a qual pensamos ser central para a insurgência do indivíduo, dada a insistência dessa figura em vários outros textos de Hegel – seria possível ainda analisar tanto na mesma obra, no tratamento do espírito (VI. O espírito), quanto no Espírito Objetivo, com a instituição da sociedade civil, na *Filosofia do Direito*, complementos a essa ideia. Mesclar tais momentos do sistema hegeliano nos exigiria, no entanto, um respaldo maior na história e na *Filosofia da História*, o que evitamos neste trabalho.

horizontal, que reestrutura a forma de liberdade individual ao pensar o modo de inserção deste em estruturas que formam sua identidade em espaços intersubjetivos de reconhecimento, por onde se poderia pensar uma liberdade social que supera a liberdade puramente reflexiva. Outra no espírito, ou eticidade movente, no sujeito vertical, que ultrapassa as determinações do indivíduo, onde a história se mostra verdadeiramente rememorada em cada ação individual. Teríamos aí, a nosso ver, a identificação de duas interpretações de Hegel, o que faz abrir interpretações díspares quanto à natureza do indivíduo. Quanto a nós, apoiando-nos principalmente na *Fenomenologia do Espírito* e nas interpretações de Safatle, víamos que a segunda gramática condizia mais apropriadamente ao conceito de indivíduo, pois internalizava o negativo presente em seu percurso.

Chegamos assim a ver que por um lado, na antropologia, não há indivíduo, mas só escuridão. No hábito atingíamos uma má identidade entre sujeito e objeto, via mediação corporal. No espírito, por sua vez, só há claridade –aí nossa imagem de indivíduo é desfocada. Isso não se dá, porém, porque retornaram ao ponto de deixar suas vidas serem determinadas irresolutamente pelas estruturas, mas porque se reconciliaram com seu Outro negativo. Esta unidade, antes de ser algo somente positivo, é “[...] a vida que suporta a morte e nela se conserva [...]” (HEGEL, 2011b, p. 44), ou seja, a vida do espírito que não está identificado com nenhuma determinidade posta. Antes, a sua determinação move a superação do ser determinado em seu fundamento. Ou seja, não encontramos o indivíduo em Hegel em uma espécie de um retornar ao singular ou mesmo a um “indivíduo” que deseja em espaço privado e aí se realiza, tem seu conceito concreto, o qual só precisaria ser positivado na eticidade moderna, reconhecido como tal. Encontramo-lo antes na ultrapassagem da sua identificação com o positivado como norma, indo ao encontro de sua negação numa reconciliação com o devir mesmo.

Fechar-se-ia assim um conceito onde nossas representações não alcançam. É preciso adaptar a luz para enxergar o indivíduo e não cegar com o espírito. Entrementes, não podemos esquecer que em seu fundamento este é ainda sua referência negativa que o ultrapassa e realiza: atravessa a racionalidade normativa permanecendo ileso em seu conceito. “As feridas do espírito curam sem deixar cicatrizes” (HEGEL, 2011b, p.455). A impressão da luz acesa que agride o entendimento formal faz retornar ao espectro ordinário de imagens. Porém, sob a lapidação de um prisma renovado, tais imagens ganhariam novo sentido. O indivíduo faz-se sujeito.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARANTES, P. E. Hegel no espelho do Dr. Lacan. In: SAFATLE, V. (Org.). **Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise**. São Paulo: UNESP, 2003.
- AVILA, R. I. **As relações de causalidade estrutura-sujeito em Veblen e em Marx: perspectivas inconciliáveis?** 2013. 131f. Tese (Doutorado em ciências econômicas) – Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.
- AVILA, R. I.; JÚNIOR R. H. Determinismo e não determinismo em Marx. **Ensaio FEE**, Porto Alegre, v. 34, n. 2, p. 323-348, dez. 2013.
- BAVARESCO, A.; CHRISTIANO, S. B. Um direito de natureza ética e o método especulativo hegeliano. In: HEGEL, G. W. F. **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito**. São Paulo: Loyola, 2007. p. 7-34.
- BENTHAM, J. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores).
- BOUGEOIS, B. **Hegel: os atos do espírito**. São Leopoldo: UNISINOS, 2004. (Ideias, 14).
- BRANDON, R. Introduction: from german idealism to american pragmatism – and back. In: _____. **Perspectives on pragmatism: classical, recent and contemporary**. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- _____. **Articulando razões: uma introdução ao inferencialismo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013.
- CAMPREGHER, G.; LONGONI, L. **A natureza humana do comportamento individual nos primórdios do pensamento econômico: uma comparação entre Hume, Smith e Bentham**. Porto Alegre: UFRGS/FCE/DERI, 2013. (Texto para Discussão, n. 10/2013).
- _____. **Vulgaridades teóricas debilitadoras do marxismo: "a mais-valia é um roubo", "o capitalista não trabalha", "o Estado é o escritório da burguesia"**. 2013. Manuscrito.
- CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- CASTORIADIS, C. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CIRNE-LIMA, C. **Sobre a contradição**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993. (Coleção filosofia: 6).
- _____. Dialética e evolução. **Veritas**, Porto Alegre, v. 40, n. 160, p. 701-727, dez. 1995.

CONCEIÇÃO, D. Thorstein Veblen. **Oikos**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p.181-204, nov. 2007. Disponível em: <<http://www.revistaokos.org/seer/index.php/oikos/article/view/15/11>>. Acesso em: 28 out. 2014.

DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

FAUSTO, R. **Marx: lógica e política: investigações para uma reconstituição do sentido da dialética**. São Paulo: Brasiliense, 1987. T. 2.

FREUD, S. **O mal-estar na civilização**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

GOETHE, J. W. **Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister**. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. **Fausto: uma tragédia – primeira parte**. São Paulo: Editora 34, 2011.

HABERMAS, J. **Verdade e Justificação: ensaios filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2004.

HEGEL, G. W. F. **O sistema da vida ética**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1991.

_____. A ciência da lógica. In: _____. **Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830)**. São Paulo: Loyola, 2012b. Vol. 1.

_____. A filosofia da natureza. In: _____. São Paulo: Loyola, 1997. Vol. 2.

_____. A filosofia do espírito. In: _____. São Paulo: Loyola, 2011a. Vol. 3.

_____. **Filosofia da história**. Brasília: Universidade de Brasília, 1999.

_____. **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito**. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. **Curso de estética: o belo na arte**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. (Clássicos WMF).

_____. **Filosofia do direito**. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. (Ideias. Clássicos).

_____. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2011b.

_____. **A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história**. São Paulo: Centauro, 2012a.

HODGSON, G. A evolução das instituições: uma agenda para pesquisa teórica futura. **Econômica**, São Paulo, v. 3, n. 1, p. 97-125, jun. 2001.

_____. Darwinism in economics: from analogy to ontology. **Journal of Evolutionary Economics**, Heidelberg, v. 12, n. 2, p. 259-281, Jun. 2002. Disponível em: <<http://www.geoffrey-hodgson.info/user/image/darwinismecon.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2014.

_____. Institutionalism versus marxism: a debate with Alex Callinicos. In: HODGSON, G. **Economics in the shadow of Darwin and Marx**: essays on institutional and evolutionary themes. Cheltenham: Edward Elgar, 2006.

_____. **Economía institucional y evolutiva contemporánea**. Cidade do México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2007a. Disponível em: <<http://www.geoffrey-hodgson.info/economia-institucional.htm>>. Acesso em: 27 out. 2014.

_____. Institutions and individuals: interaction and evolution, **Organization Studies**, Berlin, v. 28, n. 1, p. 95-116, Jan. 2007b. Disponível em: <<http://www.geoffrey-hodgson.info/user/image/instindiv.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2014.

_____. **From pleasure machines to moral communities**: an evolutionary economics without homo economicus. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

HODGSON, G.; KNUDSEN, T. **Darwin's conjecture**: the search for general principles of social and economic evolution. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

HONNETH, A. **Sufrimento de indeterminação**: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel. São Paulo: Singular, Esfera Pública, 2007.

_____. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. **The pathologies of individual freedom**. Princeton: Princeton University Press, 2010.

_____. **Freedom's right**: the social foundations of democratic life. New York: Columbia University Press, 2014.

HORKHEIMER, M. **Eclipse da razão**. São Paulo: Centauro, 2007.

HYPPOLITE, J. **Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel**. São Paulo: Discurso, 1999.

INWOOD, M. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. (Dicionários de filósofos).

KERVÉGAN, J. **Hegel e o hegelianismo**. São Paulo: Loyola, 2008. (Leituras filosóficas).

KOJÈVE, A. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

LACAN, J. **Entrevista à imprensa do Dr. Lacan**, 2005. Disponível em: <<http://lacaneando.com.br/entrevista-a-imprensa-do-dr-lacan/>>. Acesso em: 14 nov. 2014.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009.

LIMA, E. A linguagem do pensamento e o pensamento da linguagem: reflexões sobre a concepção de linguagem em Hegel. In: CARVALHO, M.; FIGUEIREDO, V. (Org.).

Filosofia alemã de Kant a Hegel. São Paulo: ANPOF, 2013. Disponível em:
<http://www.anpof.org/portal/images/XV_Encontro_ANPOF/textos_PDF/ANPOF_XV3.pdf>
> Acesso em: 30 out. 2014.

LUKÁCS, G. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social.** São Paulo: Boitempo, 2010.

MARMASSE, G. **Força e fragilidade das normas: a filosofia do direito de Hegel.** 2011.
Tradução de José Pinheiro Perille. Manuscrito.

MARX, K. **Para a crítica da economia política; Salário, preço e lucro; O rendimento e suas fontes: a economia vulgar.** São Paulo: Abril Cultural, 1982. (Os economistas).

_____. **O capital: crítica da economia política.** São Paulo: Abril Cultural, 1983. T. 1, Vol. 1. (Os economistas).

_____. _____. São Paulo: Nova Cultural, 1986. T. 3. Vol. 2 (Os economistas).

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos.** São Paulo: Boitempo, 2010. (Marx-Engels).

_____. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte.** São Paulo: Boitempo, 2011.

MENESES, P. **Para ler a Fenomenologia do Espírito: roteiro.** São Paulo: Loyola, 1992. (Filosofia).

PINKARD, T. **Hegel's phenomenology: the sociality of reason.** New York: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1996.

PIPPIN, R. **Hegel's Practical Philosophy: rational agency as ethical life.** Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

PONTES, R. F. **Por uma economia política institucionalista, realista e relacional: conversas entre o realismo crítico e o institucionalismo vebleniano.** 2009. Disponível em:
<<http://www.uff.br/iacr/ArtigosPDF/111T.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2014.

PRADO, E. **O todo e as partes: a questão da emergência,** 2011. Disponível em:
<<http://eleuterioprado.files.wordpress.com/2011/09/o-todo-e-as-partes-a-questo3a3o-da-emergo3aancia.pdf>>. Acesso em: 11 nov. 2014.

_____. Reduccionismo e dialética. In: _____. **Complexidade e Práxis.** São Paulo: Plêiade, 2011b. p. 143-175.

REDDING, P. **Analytic philosophy and the return of hegelian thought.** Cambridge: Cambridge university press, 2007.

ROBEYNS, I. **The Capability Approach,** 2011. (The Stanford Encyclopedia of Philosophy). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/capability-approach/>>. Acesso em: 14 nov. 2014.

ROSENBERG, J. **Wilfrid Sellars,** 2005. Disponível em:
<http://criticanarede.com/his_sellers.html>. Acesso em: 13 nov. 2014.

SAFATLE, V. **A paixão do negativo**: Lacan e a dialética. São Paulo: UNESP, 2006a.

_____. Linguagem e negação: sobre as relações entre pragmática e ontologia em Hegel.

Dois pontos, Curitiba, v. 3, n. 1, p. 109-146, abr. 2006b. Disponível em:

<<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/doispontos/article/download/5163/3885>>. Acesso em: 2 nov. 2014.

_____. O amor é mais frio que a morte: negatividade, infinitude e indeterminação na teoria hegeliana do desejo. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 49, n. 117, p. 95-125, jun. 2008.

_____. **Hegel**. 2009. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/145847490/Safatle-Curso-Hegel-Completo-451p>>. Acesso em: 30 out. 2014.

_____. A forma institucional da negação: Hegel, liberdade e os fundamentos do Estado moderno. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 53, n. 125, p. 149-178, jun. 2012a. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2012000100008>>. Acesso em: 2 nov. 2014.

_____. **Grande hotel abismo**: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012b.

_____. Abaixo de zero: psicanálise, política e o “déficit de negatividade” em Axel Honneth.

Discurso, São Paulo, v. x, n. 43, p. 191-228, 2013. Disponível em:

<<http://www.revistas.usp.br/discurso/issue/view/6478/showToc>>. Acesso em: 8 nov. 2014.

SMITH, A. **Teoria dos sentimentos morais**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Paidéia).

TAYLOR, C. **Hegel**: e a sociedade moderna. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Hegel**: sistema, método e estrutura. São Paulo: É Realizações, 2014.

TIMMERSMANS, B. **Hegel**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. (Figuras do saber; v. 12).

ŽIŽEK, S. A disciplina entre duas liberdades – loucura e hábito no idealismo alemão. In:

ŽIŽEK, S.; GABRIEL, M. **Mitologia, loucura e riso**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

_____. **Violência**: seis reflexões laterais. São Paulo: Boitempo, 2014.