

Considerações introdutórias sobre os conceitos de desejo, impulso e carência na filosofia de Hegel

INTRODUCTORY CONSIDERATIONS ON THE CONCEPTS OF DESIRE, IMPULSE AND
NEED IN HEGEL'S PHILOSOPHY

*Márcio Egídio Schäfer**

RESUMO

O objetivo da presente contribuição é oferecer uma introdução aos conceitos de desejo, impulso e carência na arquitetura da filosofia de Hegel, examinando como eles se articulam com a teoria da liberdade de Hegel.

PALAVRAS-CHAVE: Hegel; Desejo; Impulso; Carência; Liberdade.

ABSTRACT

The purpose of this contribution is to offer an introduction to the concepts of desire, impulse and need in the architecture of Hegel's philosophy, examining how they are articulated with Hegel's theory of freedom.

KEYWORDS: Hegel; Desire; Impulse; Need; Freedom.

* Leciona na UFMA

Introdução

Os conceitos de desejo (Begierde), impulso (Trieb) e carência (Bedürfnis) desempenham papéis distintos na filosofia de Hegel. A eles estão associados problemas que se colocam à medida que o espírito galga os degraus que constituem a escada do seu desenvolvimento rumo ao seu autoconhecimento. A essa multifacetada construção teórica podemos, pois, fazer justiça somente à proporção que considerarmos os diferentes momentos em que eles operam no sistema filosófico de Hegel. Considerando que a filosofia de Hegel é com razão definida como “pensamento da liberdade”,¹ o tema será abordado tendo como fio condutor a questão da liberdade, a qual guiará a exposição dos conceitos mencionados.

Remontando à tradição da filosofia grega clássica, em especial Platão, e depois à tradição cristã, que se apropria da filosofia grega para fundamentar conceitualmente as verdades da fé, temos como ponto de partida da tematização dos conceitos em questão o dualismo entre alma e corpo, entre pensar e querer, entre razão e sensação etc. Em torno dessa constelação podemos, grosso modo, situar as três formas de compreender o desejo na história da filosofia. Ou bem concebemos (i) o desejo como oposto à razão, como tendo de ser suplantado pela razão (p. ex. Platão), (ii) ou o concebemos como expressão mais plena da vida, a vida é desejo, também *conatus* (p. ex. Hobbes), ou (iii) concebe-se a necessidade de, em alguma medida, compatibilizar desejo e razão.²

1 Cf. Klaus Vieweg: O Pensamento da Liberdade. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito de Hegel. São Paulo: EdUSP, 2019.

2 Quanto a isso, veja-se So 2012, p. 84.

A filosofia de Hegel advoga pela última posição. Contudo, aqui é recomendável certa cautela, pois esse dualismo ou separação entre razão e desejo/natureza imediata, como já foi dito, se expressa de diversas maneiras. Por essa razão, na construção sistemática de sua filosofia, Hegel introduziu um catálogo de disciplinas para tratar das manifestações específicas de cada um desses – supostos – dualismos. Como Fulda resumiu, em cada disciplina um desses ditos dualismos é superado, assim “o (suposto) dualismo entre alma e corpo assim como entre ser humano como espírito subjetivo e a natureza restante, especialmente a animal, na ‘Antropologia’; o dualismo entre Eu (consciente e consciente-de-si) e a realidade restante na ‘Fenomenologia’; e um (igualmente suposto) dualismo entre inteligência teórica e prática, ou seja, entre pensar e querer na ‘Psicologia’” (2003, p. 187). Temos, assim, a série das categorias que Hegel pretende mediar: alma/corpo, Eu/mundo exterior, pensar/querer. Desnecessário mencionar que precisamente a oposição dessas categorias perpassou e demarcou todo o debate filosófico moderno, especialmente no âmbito da querela entre racionalistas e empiristas.³

Uma observação preliminar para iluminar a posição de Hegel, que será retomada adiante, é a constatação de que ele assume uma dimensão significativa da sociedade burguesa moderna, cujo pilar central é precisamente a crença de que a melhor sociedade é aquela que oferece aos

³ No escrito *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling* Hegel apresenta um amplo conjunto de dualismos que perpassam a filosofia moderna. Nesse contexto, Hegel também nota: “Quando o poder de unificação desaparece da vida dos seres humanos, e as oposições perderam sua relação viva e interação e ganharam independência, [então] surge a necessidade da filosofia” (TW 2, p. 22).

indivíduos uma satisfação ótima de suas necessidades, sejam elas de natureza física ou espiritual. Essa é a sociedade da economia de mercado. É já uma posição bem consolidada na interpretação de Hegel que sua recepção da teoria que traduz essa sociedade em conceitos é um aspecto original e constitutivo de sua filosofia. Refiro-me à Economia Política, cuja influência sobre Hegel pode ser rastreada já nos escritos juvenis de Jena. Como Marx certa feita disse nos *Manuscritos de Paris*, na *Fenomenologia do Espírito* o ponto de vista de Hegel é o da Economia Política.

A presente contribuição almeja oferecer uma introdução à temática do desejo, do impulso e das carências na arquitetura da filosofia de Hegel. Num primeiro passo será abordado o estágio germinal dessa temática em Hegel, a saber, a *Filosofia Real de Jena de 1805/1806*; num segundo momento, o conceito de desejo na *Fenomenologia* estará em análise. Em terceiro lugar, as teses de Hegel sobre o impulso, desenvolvidas na seção sobre “O espírito prático” da Enciclopédia, serão apresentadas. Num quarto momento, o conceito de carência exposto nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* será tratado e, por fim, num quinto passo, o conceito de desejo será tematizado a partir de sua articulação com a história nas *Preleções sobre a História da Filosofia*. Assim procedendo, pretende-se apresentar o arco da filosofia hegeliana, da consciência-de-si à História Universal, em que o espírito (Geist) chega à sua consciência-de-si. Tal arco não é acidental, pois embora o desejo esteja inscrito no núcleo mesmo da consciência-de-si, Hegel objetiva fundamentar que para ser livre, ela precisa desejar mais do que a imediatidade natural: a cons-

ciência-de-si deseja mais fundamentalmente a própria razão, a qual tem a história como seu terreno propício. A história é o grande palco do teatro do mundo através do qual a razão faz a experiência do seu autoconhecimento até alcançar o saber absoluto.

1. Desejo, impulso e carência no esboço da filosofia do espírito de Jena

O tema do desejo ocupa um lugar destacado na *Filosofia Real de Jena de 1805/1806*.⁴ Esse manuscrito é de singular importância para rastrear o processo de evolução da filosofia de Hegel. Neste manuscrito encontramos os rudimentos da filosofia do espírito posterior. Especialmente as partes I e II, intituladas, respectivamente, de *espírito subjetivo* (Subjektiver Geist) e *espírito efetivo* (Wirklicher Geist), indicam para essa direção. É nesse contexto em que os conceitos de desejo, impulso e carência são introduzidos. Importante destacar que o desejo aparece primeiramente associado a um sentimento de falta, expressando assim um certo grau de incompletude do ser, que o leva a aspirar a algo outro que está fora dele.

No âmbito da *Filosofia Real de Jena de 1805/1806*, o conceito de desejo (Begierde) é desenvolvido juntamente com os conceitos de impulso (Trieb) e carência (Bedürfnis). Conquanto Hegel procure distinguir esses conceitos, afirmando, por exemplo, que o desejo é animalesco (tierisch), nem sempre é fácil compreender essa distinção, o que é compreensível face aos graus de análise pouco distintos em que esses conceitos são

⁴ As traduções para o vernáculo são de autoria do autor.

empregados nesse esboço da filosofia do espírito.⁵

Se tomarmos como termo de comparação a filosofia do espírito madura de Hegel, isto é, o sistema enciclopédico tardio, malgrado suas conexões intrínsecas, percebemos facilmente que para o desenvolvimento de cada um desses conceitos é reservado um lugar específico. O conceito de desejo é tematizado na seção B “A Fenomenologia do Espírito. A consciência”, §§ 426-429. O conceito de impulso é discutido na seção C “Psicologia. O Espírito”, mais precisamente no item sobre o espírito prático, §§ 473-478. Já o conceito de carência é tratado na segunda parte, cujo tema é o espírito objetivo, especificamente na parte que trata da Sociedade Civil-burguesa, sobre o Sistema de Carecimentos, §§ 524-528.

Na *Filosofia Real de Jena de 1805/1806*, o conceito de impulso é introduzido no item sobre a vontade (Wille) (JRP, p. 216). Hegel afirma aqui que “o querente *quer* (Das Wollende will), isto é, quer se pôr, tornar-se num objeto” (JRP, p. 216). Hegel assume aqui que a vontade é “livre”, mas que “essa liberdade é o vazio, o formal, o ruim” (JRP, p. 216). Esse querente, assim diz Hegel, “é o silogismo (Schluss) em si mesmo” (JRP, p. 216). “a) ele é o *universal*, o *fim*; b) ele é o singular, o si, a atividade, a efetividade; c) ele é meio de ambos, ele é o *impulso*” (JRP, p. 216). O impulso, desse modo, é a força motriz que faz com que a liberdade vazia

5 Mesmo concordado que a análise dos conceitos de desejo, impulso e carência seja às vezes um pouco imprecisa, não me parece correta a tese de So, segundo a qual Hegel, no período de Jena, confundiria desejo, impulso e carência. Leia-se So, p. 84 n.4. Um breve olhar sobre o conteúdo da *Filosofia do Espírito da Filosofia Real de Jena de 1805/1806* deixa evidente que a exposição hegeliana ainda está distante da clareza e concisão do sistema tardio. Porém, é inegável que algumas distinções conceituais são introduzidas por Hegel nesse contexto.

inicial da vontade seja preenchida com algum conteúdo. Mas não qualquer conteúdo, mas um conteúdo que faça a mediação entre o universal, o fim da vontade, e o singular. Mais precisamente, o impulso leva a essa mediação. Hegel não trata, nesse contexto, do “conteúdo determinado do impulso”, pois esse depende sempre do mundo no qual o “Eu” se encontra inserido.

Ora, como se dá, pois, a mediação entre *a* e *b* por intermédio de *c* no silogismo aludido? Pois é o próprio querente que se quer pôr no objeto, ou como Hegel afirma mais adiante: “O trabalho é o tornar-se coisa do deste lado [das diesseitige]” (JRP, p. 219), isto é, do Eu. Numa passagem do espírito efetivo Hegel reformula esse pensamento da seguinte forma: “Esse processar [Das Verarbeiten] é ele mesmo um diverso; ele é o *tornar-se coisa* da consciência” (JRP, p. 234). Dessa forma é superada a vacuidade inicial do Eu. Com base nisso Hegel afirma: “O impulso gera o trabalho” (JRP, p. 219). Essa asserção contém uma pista importantíssima para responder à questão levantada. Essa mediação não se dá por intermédio de uma relação qualquer do Eu com o mundo exterior, com o objeto, mas trata-se de uma relação bastante específica. O tornar-se coisa do Eu por intermédio do trabalho gerado pelo impulso leva antes à produção de uma objetividade em conformidade com a vontade do que a um mero destruir do objeto pela consciência. Isso seria propriamente o desejo, que, como Hegel já disse, é o animalesco, aquilo que se dissipa no ato mesmo de satisfação, não deixando vestígios no espaço e no tempo. “[O] desejo precisa começar sempre do início, ele não chega a isso, de separar o trabalho de si” (JRP, p. 219).

Não é, contudo, esse o objetivo do Eu. Ele quer se dar uma natureza que resista a essa dissipação no imediato. Isso o trabalho propicia, pois ele visa a superação da satisfação atrelada ao terreno movediço do imediato. “O *trabalho* em si não é somente atividade, mas em si refletido” (JRP, p. 219), assim Hegel resume o ponto. Com isso, aquele primeiro momento do silogismo da vontade, a saber, o do universal ou fim, está fundado, pois: “Na ferramenta, na terra cultivada, tornada fértil, eu possuo a possibilidade, o conteúdo como um universal. Por isso a ferramenta, o meio é mais excelente do que o fim do desejo, que é singular; ele [o instrumento] abrange todas aquelas singularidades” (JRP, p. 219).⁶

Essas considerações de Hegel permitem estabelecer uma distinção preliminar entre os conceitos de impulso e desejo. O impulso atua como força motriz da mediação entre o universal e o singular, com o objetivo de tornar o próprio Eu em objeto. O desejo é o devorar do objeto pelo Eu, dissipando-se, desse modo, no ato mesmo de sua satisfação, em outras palavras, não logrando sair do sabor do instante.

Resta ainda considerar como o conceito de carência (*Bedürfnis*) é introduzido na *Filosofia Real de Jena de 1805/1806*. As carências são tematizadas mais claramente na parte II, intitulada “espírito objetivo”. Hegel constata aqui que as carências se refinam cada vez mais, isto é, constituem um rol cada vez mais amplo de necessidades a serem satisfeitas. Hegel certamente pensa num estado de avançado desenvolvimento

⁶ Na *Ciência da Lógica* Hegel observa que: “O *instrumento* conserva-se, enquanto os gozos imediatos passam e são esquecidos. Nos seus instrumentos o ser humano possui o seu poder sobre a natureza exterior, mesmo quando ele, segundo os seus fins, mais propriamente está subordinado a ela” (TW 6, p. 453).

da sociedade, onde essa mediação entre o universal e o singular já está consideravelmente desenvolvida. As carências, dada a sua considerável ampliação, não são mais satisfeitas no trabalho da casa (oikos), mas são mediadas pelo sistema de carecimentos (System der Bedürfnisse).

A temática do sistema de carecimentos mostra de maneira inequívoca a apropriação hegeliana do discurso da Economia Política no período de Jena.⁷ Esse amplo leque de carências é satisfeito pelo “trabalho de todos para todos e o gozo – gozo de todos” (JRP, p. 234). De maneira clari-vidente, Hegel resume: “Porque somente se trabalha para a carência como ser-para-si abstrato, assim também somente se trabalha abstratamente” (JRP, p. 234). Isso significa que o “conteúdo” do trabalho do trabalhador “vai além da necessidade” (JRP, p. 235) desse trabalhador, sendo, por isso, um trabalho universal, que produz a riqueza universal (allgemeines Vermögen). A carência, pois, não é mais o impulso à mediação entre o universal e o singular nem a destruição imediata do objeto, mas é uma forma de satisfação específica das necessidades, isto é, uma satisfação das necessidades mediada pelo *trabalho de todos para todos*.

Se agora compararmos esse desenvolvimento dos conceitos de desejo, impulso e carência na *Filosofia Real de Jena de 1805/1806* com o sistema enciclopédico salta aos olhos o quão incipiente ainda era a filosofia do espírito desse período. Não obstante essa incompletude e a falta de uma estruturação sistemática, mesmo assim é possível afirmar que Hegel conseguiu elencar aqui os conceitos basilares de sua filosofia do espírito,

⁷ A esse respeito, compare-se: LUKÁCS, Georg. *Der junge Hegel*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1973. Também: WASZEK, Norbert. *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of "Civil Society"*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer, 1988.

apresentando, inclusive, distinções conceituais importantes, que servirão de base para a edificação sistemática posterior.

2. O desejo

A dialética do desejo é sistematicamente desenvolvida por Hegel em dois contextos.⁸ O conceito de desejo é abordado sistematicamente na *Fenomenologia do Espírito* e na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.⁹ Do ponto de vista da arquitetura do sistema hegeliano, o que motiva a introdução da disciplina da Fenomenologia do Espírito entre a Antropologia e a Psicologia, como Fulda formulou, é a necessidade de lidar com o fato de que “numa determinada fase da determinação progressiva da alma ao conhecer o espírito subjetivo se separa num sujeito (o qual tem *consciência*) e seu objeto [...]” (2003, p. 187). Assim, o problema tratado na disciplina “Fenomenologia do Espírito”, seja no livro homônimo, seja na seção correspondente da *Enciclopédia*, é exatamente a superação dessa separação entre o sujeito e seu objeto ou, se quisermos, do dualismo entre o Eu e o mundo exterior.

A passagem da consciência para a consciência-de-si, desenvolvida na parte B da *Fenomenologia do Espírito* e na primeira divisão, parte B, itens a, b e c (§§ 413-437) da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*,

⁸ Para um exame exaustivo do conceito de desejo na *Fenomenologia do espírito*, ver o clássico estudo de Judith Butler. *Subjects of Desire*. New York: Columbia University Press, 1987.

⁹ Para as diferenças e as dificuldades na abordagem da temática a consciência de si na *Fenomenologia do Espírito* e na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, compare-se Iber (2004).

leva a um resultado importante: a consciência não se orienta mais pelo conhecimento dos objetos do mundo exterior, mas objetiva conhecer-se a si mesma. No entanto, como Hegel observa na *Enciclopédia*, a consciência-de-si é inicialmente ainda “sem realidade” (§ 424). Isso faz com que ela seja marcada por uma contradição. “Essa deficiência da consciência-de-si abstrata reside no fato de que a mesma e a consciência ainda são duas uma oposta à outra [...]” (§ 425, Adendo). Como o Adendo explicita, na consciência temos claramente a diferença do Eu e do mundo, e justamente o fato de ainda não haver uma mediação verdadeira entre ambos “caracteriza a finitude da consciência” (Idem). Na consciência-de-si abstrata, a finitude decorre de outras razões: “No $Eu=Eu$ da consciência-de-si imediata não está dada nenhuma diferença *posta*, *nenhuma* [diferença] *efetiva*, somente uma [diferença] *devendo ser*” (Idem). Essa “contradição *interna* da consciência-de-si” precisa ser superada. Eis-nos aqui diante da tarefa da disciplina Fenomenologia do Espírito.

Para alcançar esse resultado, como afirma o Adendo ao § 425 da *Enciclopédia*, a consciência-de-si precisa passar por três níveis de desenvolvimento. A) “O primeiro desses níveis nos apresenta a *consciência-de-si singular* imediata, simplesmente idêntica a si mesma e ao mesmo tempo, em contradição com isso, relacionada a um objeto exterior [...] a *consciência-de-si desejan*te”. B) “No segundo nível, o Eu objetivo recebe a determinação de um *outro Eu* e com isso surge a relação *de uma consciência-de-si* a uma *outra consciência-de-si*, mas, entre ambos, o *processo do reconhecer*”. C) “Quando então adiante o ser-outro dos Si que se con-

trapõem um ao outro se suprassume e esses em sua independência de fato se tornam idênticos um ao outro, emerge o terceiro daqueles níveis, - *a consciência-de-si universal*". No que se segue, a contribuição tentará explicitar esses três momentos e as suas respectivas transições.¹⁰

Segundo Hegel: "Com a consciência-de-si ingressamos, portanto, agora no reino nativo da verdade" (PhG, p. 138). O saber buscado é, pois, o saber de si. Essa é a nova "figuração do saber" (PhG, p. 138) que emerge na passagem aludida. Não obstante a figura precedente, qual seja: o saber do outro, tenha desaparecido, assim Hegel pontua, "seus momentos, ao mesmo tempo, igualmente se conservaram" (PhG, p.138). "Mas, na realidade, a consciência-de-si é a reflexão a partir do ser do mundo sensível e percebido e essencialmente um retorno do ser-outro" (PhG, p. 138). Ora, se ela é retorno do ser-outro, a consciência como "consciência-de-si é movimento" (PhG, p. 138). No entanto, como consciência-de-si, a consciência só se "distingue" de si mesma, com o que "imediatamente a diferença como um ser-outro é suprassumida" (PhG, p. 138). Ora, se é assim, também a concepção de que a consciência é movimento evanesce e está-se diante da "tautologia imóvel: Eu sou Eu" (PhG, p. 138).

A consciência como consciência-de-si é, desse modo, a "diferença" em relação a si mesma, mas, ao mesmo tempo, a "unidade" (PhG, 138) de si mesma com essa diferença. Tem-se aqui uma estruturação da consciência em dois momentos: no momento da diferença, a consciência é ser, pois "enquanto para ela a diferença não tem a figuração do *ser*, ela

10 Para tal propósito, serão utilizadas as passagens relevantes tanto da *Fenomenologia do Espírito* como da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.

não é consciência-de-si” (PhG, p. 138). Na medida em que ela tem ser, “a consciência-de-si está conservada como *consciência* e, para ela, toda a expansão do mundo sensível” (PhG, p. 138). Hegel, contudo, acrescenta: “mas simultaneamente somente como relacionada ao segundo momento, à unidade da consciência-de-si consigo mesma” (PhG, 138). Essa unidade é um “subsistir, o qual, porém, somente é *aparecimento* ou diferença, que *em-si* não tem ser” (PhG, p. 138).

Hegel, desse modo, destaca um aspecto decisivo da sua teoria da consciência-se-si: “Essa oposição de seu aparecimento e de sua verdade tem, porém, somente a verdade, a saber, a unidade da consciência-de-si consigo mesma por sua essência; essa precisa se lhe tornar essencial, isto é, ela é *desejo* em geral” (PhG, 139).¹¹

A tese hegeliana de que a consciência-de-si é desejo em geral se volta contra uma tradição importante, que concebia o pensamento como a determinação mais fundamental da consciência, isto é, concebia o ser humano como uma *res cogitans*. A consideração do desejo na seção “Consciência-de-si” introduz, desse modo, um aspecto importante na forma como a interação Eu-mundo é desenvolvida por Hegel. Como Siep notou, os tópicos introduzidos por Hegel nessa seção são estranhos à “epistemologia tradicional” e “repentinamente encontramos discutindo formas da consciência prática (desejo, medo) tipos de relação social (senhorio e servidão) e formas de religião e história” (2014, p. 87).

¹¹ “Trata-se, pois, de explicitar num novo ciclo de figuras o conteúdo desse resultado e descrever a experiência que a consciência-de-si faz de si mesma: da sua verdade. O desejo surge como primeira figura que a consciência-de-si assume na sua certeza de ser a verdade do mundo” (Lima Vaz, 1981, p. 16).

Essa forma peculiar de desenvolver a consciência-de-si indica como Hegel tematiza a relação Eu-mundo: a superação do dualismo entre o Eu e o mundo só pode ser levada a cabo por meio da interação prática da consciência com o mundo, o que caracteriza o objeto de análise da seção “Consciência-de-si”. Isso explica por que as formas da consciência prática são examinadas aqui. Como Siep assevera: “Ver o mundo do ponto de vista do desejo e, de acordo com isso, fazê-lo meu próprio é a forma mais elementar de demonstrar o mero ‘ser para mim’ do mundo” (2014, p. 90). “Para Hegel”, assim a precisa formulação de Lima Vaz, “o primeiro passo que a consciência dá em direção à sua verdade como consciência-de-si manifesta-se no comportamento do desejo, na negação da independência do objeto em face da pulsão do desejo em busca da sua satisfação” (1981, p. 16).

Não é difícil de perceber a dificuldade inerente a essa posição da consciência-de-si diante do mundo: tomar o mundo como meramente “sendo para mim” leva a consciência-de-si a se portar de modo negativo frente ao mundo. O que a consciência-de-si faz é negar o objeto através da satisfação do desejo. Ora, se na satisfação do desejo o objeto é dissolvido, nada resta desse comportamento prático da consciência-de-si sobre o objeto. Assim sendo, esse comportamento prático da consciência-de-si parece ser pouco eficaz para a mediação da consciência-de-si com o mundo exterior, uma vez que a mediação pressupõe a persistência dos termos a serem mediados, e não a dissolução de um dos polos.¹² “A consciência-12 Elucidativo quanto a essa questão é o § 428, Adendo da *Enciclopédia*: “No entanto, através da satisfação da consciência-de-si presa ao desejo, a independência do objeto é destruída, já que ela ainda não possui a força de suportar o outro como um independente,

-de-si”, assim Hegel resume, “por meio de sua relação negativa, não está em condição de suprassumi-lo [o objeto]; por isso, mais propriamente ela o gera novamente, assim como o desejo” (PhG, p. 143).

Hegel precisa, pois, tornar seu argumento mais complexo. Isso ele faz na medida em que constata que: “A consciência como consciência-de-si tem doravante um objeto duplicado: o primeiro, o imediato, o objeto da certeza sensível e da percepção, o qual, *para ela*, está marcado com o *caráter do negativo*, e o segundo, a saber, *ela mesma*, o qual é a *essência verdadeira*, e que primeiramente está dado em oposição ao primeiro” (PhG, p. 139). O objeto da consciência-de-si, pois, não pode ser simplesmente o objeto da certeza sensível, mas precisa ter uma estrutura duplicada. Ele é objeto, por isso um outro, diferente da consciência-de-si, mas, ao mesmo tempo, um idêntico, pois também é consciência-de-si, logo não somente objeto, mas também sujeito do desejo.

Como Santos explica: “O primeiro duplo assumiu o caráter do negativo – ele é o que a consciência não é; ao passo que o segundo duplo deixou de ser objeto para tornar-se sujeito vivo” (2007, p. 185). Com a duplicação do objeto da consciência-de-si estão dadas, pois, as condições para que “ela [a consciência-de-si] se encontre a si mesma no seu objeto” (Lima Vaz, p. 16). Seu objeto é, assim, um objeto com uma estrutura idêntica a ela. Como Hegel resume: “Quando uma consciência-de-si é o objeto, ele é igualmente Eu como objeto” (PhG, p. 145). Com isso também a consciência-de-si abstrata enunciada no $Eu=Eu$ foi superada, pois o Eu é idêntico, mas também diferente, é um outro igual a si mesmo.

de modo que a forma do subjetivo ainda não alcança um subsistir no mesmo”.

Assim, um dos resultados mais decisivos da dialética do desejo é precisamente a duplicação da consciência-de-si. A consciência-de-si é a um só tempo desejante, por tanto vê a outra consciência-de-si como objeto de seu desejo, mas igualmente ela é vista como objeto pela outra consciência-de-si. A consciência-de-si é, pois, simultaneamente sujeito e objeto do desejo. O impasse que se coloca aqui pode ser formulado nos seguintes termos: a satisfação do desejo da consciência-de-si exige a duplicação da mesma, portanto temos duas consciências-de-si, digamos A e B. Cada consciência-de-si observa a outra como objeto do seu desejo, um objeto a ser subjogado. Isso enseja o estado de luta, pois o mesmo se dá com a outra consciência-de-si.

A dialética do desejo e a dialética do reconhecimento estão imbricadas. A fluidez da satisfação do desejo, fundada na negação da independência do objeto da consciência-de-si, faz com que a consciência-de-si deseje algo mais do que a pura animalidade inscrita na vida em sua dimensão natural, imediata, expressa na figura do desejo. Ora, se o desejo que culminou na aniquilação completa do objeto minou o solo da afirmação da consciência-de-si como certeza do mundo, a consciência-de-si somente poderá alcançar esse objetivo ao desejar algo que seja independente, um igual a ela.

Na formulação lapidar de Hegel: “*A consciência-de-si alcança sua satisfação somente numa outra consciência-de-si*” (PhG, p. 144).¹³ Ela quer, pois, o reconhecimento de uma outra consciência-de-si, que, por sua vez, igualmente busca esse reconhecimento. Desse modo, uma quer
13 “Para que a consciência-de-si alcance a sua identidade concreta será necessário que ela se encontre a si mesma no seu objeto” (Lima Vaz, 1981, p. 16).

dominar – aniquilar – a outra para afirmar a sua existência. Mas quando o outro da consciência-de-si é igualmente uma consciência-de-si, ela oferece resistência frente ao caráter negativo da outra. Cada consciência-de-si possui a mesma estrutura e almeja o mesmo reconhecimento. Isso leva as duas consciências-de-si travarem uma luta de vida ou morte.

O dilema que se apresenta aqui é justamente que a luta de vida ou morte – assim Hegel descreve essa luta de subjugação – não pode ser levada ao extremo, isto é, a morte de uma das consciências-de-si, pois se esse fosse o desenlace da luta, recairíamos ao estágio anterior, ao estágio em que a relação da consciência com o objeto exterior resultava num completo aniquilamento deste. A luta pelo reconhecimento – a luta pelo reconhecimento de que se é sujeito, e não objeto do desejo – abre, assim, uma possibilidade inaudita: a não aniquilação do objeto do desejo. Mas isso somente é possível se na luta de vida ou morte uma das consciências-de-si desafiantes recua diante da morte, e reconhece a outra como senhor. Com isso, chega-se ao núcleo da dialética do senhor e do escravo.

A lição fundamental a ser extraída dessa luta é que a satisfação de desejos que estão para além dos desejos da imediatidade natural somente pode ser alcançada à medida que as consciências-de-si entram numa relação. Pressuposto da dialética do reconhecimento é precisamente o fato de que o objeto da consciência-de-si é uma outra consciência-de-si, ou seja, o reconhecimento só é possível com base na conservação do objeto da consciência-de-si. Somente preservando a autonomia da outra consciência-de-si B a consciência de si A pode ser reconhecida. A consciência-de-

-si, ao ser reconhecida pela outra consciência-de-si como um Eu, e vice versa, reconhecendo a outra como um Eu, faz com que se supere a relação meramente negativa da consciência-de-si com seu outro, que a mantinha presa à singularidade da satisfação do desejo, e leva a enunciação de um universal. Um “*eu que é nós, e um nós que é eu*” (PhG, p. 145).¹⁴ Esse aspecto da dialética do reconhecimento é de enorme significado, pois, como afirma o Adendo ao § 425 da *Enciclopédia*: “Aqui a consciência-de-si não é mais simplesmente *consciência-de-si singular*, mas nela já se inicia uma unificação entre *singularidade e universalidade*”.

Na *Fenomenologia do Espírito* Hegel trata de resumir os três momentos nos quais o conceito de consciência-de-si se completa:

“a) Eu puro indiferenciado é seu primeiro objeto imediato. b) Mas essa imediatidade é ela mesma mediação absoluta, ela somente é como suprassumir do objeto independente, ou ela é desejo. A satisfação do desejo é, com efeito, a reflexão da consciência-de-si em si mesma ou a certeza tornada verdade c) Mas a verdade da mesma é muito mais a reflexão duplicada, a duplicação da consciência-de-si. É um objeto para a consciência, o qual põe em si mesmo seu outro ou põe a diferença como uma nula e nisso é independente. A figura indiferente, somente *viva*, provavelmente suprassume no processo da vida sua independência, mas com as suas diferenças ela cessa de ser aquilo que ela é; mas o objeto da consciência-de-si é igualmente independente nessa negatividade de si mesmo; e com isso ele para si mesmo espécie, fluidez universal na singularidade de seu isolamento; ele é consciência-de-si viva” (PhG, p. 144).

O resultado desse movimento é a emergência do conceito de espírito (Lima Vaz, 1981, p. 12), ou, para usarmos a expressão da *Enciclopédia*, da *consciência-de-si universal*. Se essa posição é lícita, pode-se
14 José Henrique Santos, para exprimir essa nova relação surgida da dialética do desejo, cunha a expressão “cogito social”. Ver a esse respeito, Santos, 2007, p.183.

dizer que o desenvolvimento ulterior da análise do conceito de desejo já está prefigurado aqui: a dialética do trabalho, que não nega o desejo, mas refina sua satisfação, superando, assim, o ponto de vista da imediatidade natural. Assim, chega-se ao centro das considerações hegelianas sobre o desejo, pois embora a dimensão desejante seja constitutiva da consciência-de-si, o que de fato distingue os seres humanos é a sua possibilidade de superar o mesmo. O espírito suprassume o desejo, e assim faz com que a verdadeira dimensão da vida esteja na emergência das instituições ético-políticas, que para Hegel nada mais são do que a efetivação da razão na história. Isso, contudo, não é mais objeto da disciplina Fenomenologia do Espírito. O problema do reconhecimento somente poderá receber um tratamento adequado no âmbito da análise do Estado na esfera do espírito objetivo. É precisamente aqui que a tese da superação da exterioridade pela consciência-de-si é levada a cabo por Hegel.

Para explicar isso, cabe uma última consideração. Foi mencionado que a exposição do conceito de desejo precisa ser desenvolvida à luz da teoria hegeliana da liberdade. A introdução do conceito de espírito e a menção à dialética do trabalho autorizam, aqui, delinear a estrutura nuclear da teoria hegeliana da liberdade. Na *Enciclopédia* Hegel escreve: “Mais propriamente o espírito é, apesar de sua simplicidade, um em si diferenciado, pois o Eu opõe-se a si mesmo, torna-se a si mesmo seu objeto e dessa diferenciação, contudo primeiramente abstrata, ainda não concreta, regressa à unidade consigo mesmo” (§381, Adendo).

Aqui está delineada a estrutura fundamental da definição hegeliana da liberdade: no seu outro estar junto a si mesmo.¹⁵ “Quando o Eu apreende essa matéria, a mesma é contaminada e transfigurada pela universalidade do Eu, perde seu subsistir singularizado, dependente, e obtém um ser-aí espiritual” (Idem). Mas para no seu outro estar junto a si mesmo, o Eu precisa se exteriorizar, colocar-se na objetividade, melhor dito, produzir uma objetividade conforme aos seus desígnios. Feito isso ele pode se reconhecer nesse outro como sendo ele mesmo.

Em virtude disso o trabalho ocupa uma posição absolutamente central do processo do desenvolvimento da consciência-de-si ao espírito. A dialética do trabalho mostra com clareza cristalina que para chegar ao conhecimento de si, a consciência-de-si precisa superar sua atuação meramente destruidora sobre o objeto. O trabalho como “desejo *reprimido*” (PhG, p. 153) é a fórmula que capta essa mediação bem-sucedida do Eu com o mundo exterior. Precisamente nesse contexto Hegel novamente exprime com clareza sua posição frente ao desejo: “O desejo se reservou a negação pura do objeto e, por meio disso, o sentimento de si puro. Mas por isso essa satisfação é apenas um desaparecer, pois lhe falta o lado *objetual* ou o *subsistir*. O trabalho, por sua vez, é desejo *reprimido*, desaparecer *retardado*, ou ele *forma*” (PhG, p. 153).

No serviço ao senhor, assim Hegel afirma no § 435 da *Enciclopédia*, o servo “elabora a sua vontade própria e singular, suprassume a

15 Segundo Hegel: “Exatamente isso é a liberdade, pois quando sou dependente, assim me relaciono a um outro que não sou Eu; eu não posso ser sem um exterior; sou livre quando estou junto a mim mesmo. Esse estar junto a si mesmo do espírito é consciência-de-si, a consciência de si mesmo” (VPG, p. 30).

imediatidade do desejo e nessa exteriorização e no temor do senhor faz o início da sabedoria”. Com essa asserção Hegel introduz a transição à consciência-de-si universal.

Isso tem implicações também para a fundamentação das instituições ético-políticas, pois como Hegel afirma na *Enciclopédia*: “A força [...] não é, por isso, o fundamento do *direito*, mesmo que ela seja um momento *necessário e justificado* na passagem do *estado* da consciência-de-si imersa no desejo e na singularidade para o estado da consciência-de-si universal” (§ 433, Observação).¹⁶ Hegel, portanto, reconhece um papel da força, da guerra, na passagem de um “estado-de-natureza” para um Estado ético, mas ela não é o fundante das instituições éticas. O Estado tem, pois, outro princípio substancial.

Como Hegel formula no § 258 das *Filosofia do Direito*: “O Estado enquanto efetividade da *vontade* substancial, a qual ele tem na *consciência-de-si* particular elevada à sua universalidade, é o em si e para si *racional*”. Essa tese funda a crítica de Hegel às teorias políticas modernas, que teriam fundando o Estado no interesse singular e sua satisfação, esquecendo que “a determinação dos indivíduos é levar uma vida universal” (§ 258, Observação), isto é, fazer parte da substância ética.

16 Para a relação entre a questão do reconhecimento no âmbito da discussão sobre a consciência-de-si e sua relação com a questão do Estado no âmbito do espírito objetivo, ver Iber (2004, especialmente a parte IV).

3. O impulso

O item “O Espírito Prático” da *Enciclopédia* constitui um momento importante da teoria hegeliana da liberdade. Destaque-se, a esse propósito, a afirmação de que a verdadeira liberdade só pode ser alcançada quando o conceito de vontade se torna “espírito objetivo” (§ 469). “A verdadeira liberdade é enquanto eticidade isso, que a vontade não tenha por finalidade [um] conteúdo subjetivo, egoísta, mas [um] universal; mas semelhante conteúdo somente é no pensamento e pelo pensamento” (§ 469, Observação). Ora, qual é esse conteúdo: “Contra isso, pertence à ideia de liberdade que a vontade torne em seu conteúdo ou fim o seu conceito, a própria liberdade” (§ 469, Adendo). Esse objetivo a vontade somente alcança, assim Hegel, à medida que ela “elabora a sua própria singularidade” (Idem).¹⁷ Portanto, “o caminho da vontade” para se tornar espírito objetivo é “elevar-se à vontade pensante” (§ 469).¹⁸

Hegel inicia o desenvolvimento do conceito de impulso no § 473 da *Enciclopédia*. Decisivo para a teoria hegeliana é o fato que a autodeterminação da vontade não está alcançada quando a adequação entre a deter-

17 Encontramos essa estrutura argumentativa já no § 435.

18 Particularmente nas suas considerações sobre as concepções modernas do Estado esse aspecto do pensamento de Hegel fica evidenciado. Assim, por exemplo, nas suas críticas a Rousseau nas *Preleções sobre a História da Filosofia*: “A vontade geral não há de ser considerada como composta pelas vontades expressamente particulares, de modo que essas permaneçam absolutas. [...] O Estado não é uma tal unificação, que é decidida pelo arbítrio dos particulares.[...] O que nos importa é isso, que através disso chega como conteúdo na consciência, que o ser humano tem no seu espírito a liberdade como o simplesmente absoluto. Precisamente a liberdade é o próprio pensamento; quem despreza o pensamento e fala de liberdade, não sabe o que está dizendo. A unidade do pensamento consigo é a liberdade, a vontade livre [...]” (VGP, p. 307-308).

minidade essente e a *carência* é apenas uma *imediata, deparada* (§ 473). Essa adequação seria antes uma negação e inadequada à vontade. “Que a vontade, isto é, a unidade sendo *em si* da universalidade e da determinidade se satisfaça, isto é, seja para *si*, a *adequacidade* de sua determinação interior e do seu ser-aí *deve* ser posta por ela” (§ 473). Como o Adendo a esse parágrafo elucidada, a característica definidora desse estágio do desenvolvimento da filosofia do espírito subjetivo reside no fato que a satisfação da vontade não está na concordância acidental entre a determinidade interior da vontade com a objetividade. Antes ao contrário, “Ela [a vontade] não pode, por isso, ficar nisso, comparar sua determinidade interior com um exterior, e somente encontrar a concordância desses dois lados, mas precisa avançar para isso, de pôr a objetividade como um momento de sua autodeterminação, portanto de produzir ela mesma toda concordância, sua satisfação” (§ 473, Adendo). Com esse passo, a *inteligência querente* se transforma em impulso. Como o Adendo coloca de maneira precisa: “Este [o impulso] é uma determinação subjetiva da vontade, a qual se dá a si mesma sua objetividade” (§ 473, Adendo).

Com base nessa definição de impulso podemos com mais clarividência captar a diferenças entre *desejo* e *impulso*:

“O impulso precisa ser distinguido do mero *desejo*. O último pertence [...] à *consciência-de-si* e, com isso, está do ponto de vista da oposição ainda não superada entre o subjetivo e o objetivo. Ele [o desejo] é algo *singular* e somente procura o singular para uma satisfação *única*, momentânea. O impulso, ao contrário, dado que ele é uma forma da *inteligência querente*, parte da oposição *suprassumida* do subjetivo e do objetivo e abrange uma *série* de satisfações – com isso algo *inteiro, universal*. Simultaneamente, contudo, o impulso, proveniente da

singularidade do sentimento prático e formando somente a *primeira* negação do mesmo, é ainda algo *singular*. Por essa razão, o ser humano aparece, na medida em que ela está imerso nos impulsos, como não livre (Enz. § 473, Adendo)¹⁹.

A passagem citada, mesmo não procedendo da letra de Hegel, capta profundamente o espírito do seu argumento. Para tanto, ela cristaliza uma distinção fundamental entre desejo e impulso, na qual Hegel, como vimos, estava laborando desde o tempo de Jena. O que fica claro nessa passagem é que apenas após a Fenomenologia, seja a *Fenomenologia do Espírito* propriamente dita, seja a seção Fenomenologia do Espírito da *Enciclopédia*, o impulso pode ser tematizado. Ou seja, quando a oposição entre o subjetivo e o objetivo já foi suprassumida.

Mas mesmo que a vontade apareça aqui sob a forma da “inteligência querente”, e supere o momento do desejo – a mera aniquilação da objetividade dada – e procure produzir a objetividade conforme sua subjetividade, resta ainda um momento insuperável de contingência nessa produção da objetividade de acordo com os ditames da vontade. Ainda não se alcançou o estágio da universalidade, pois ainda persiste um traço da vontade subjetiva, singular. Desse modo, por mais que Hegel assimile os impulsos, as inclinações e paixões na sua determinação da vontade subjetiva (§§ 473-480) e sua respectiva satisfação ocupe um espaço privilegiado na sua filosofia do espírito²⁰, ele igualmente deixa explícito que esse

¹⁹ Encontramos uma formulação incipiente desse pensamento na *Filosofia Real de Jena 1805/1806*, onde podemos ler: “[O, M.S] desejo precisa começar sempre do início, ele não chega a isso, de separar o trabalho de si. O impulso, porém, é a unidade do Eu como [de um] tornado coisa” (JRP, p. 219).

²⁰ Para Hegel vale: “Esse é um direito infinito do sujeito, que ele mesmo se encontre sa-

momento ainda não é a expressão adequada do desenvolvimento de uma vontade livre, que deve ser uma vontade formada para a universalidade. Relevante é a distinção desenvolvida por Hegel entre arbítrio e liberdade. Escolher entre alternativas dadas é exercer a faculdade de decidir. Esse arbítrio certamente pode satisfazer a vontade de um modo imediato, mas é do ponto de vista da razão ainda uma vontade deficitária, pois não pondera sobre o teor racional das possibilidades de escolha dadas.

É precisamente aqui que encontramos a quintessência da teoria hegeliana da liberdade, que tem seu passo inicial na dialética do desejo e do reconhecimento, que, como vimos, são a base para a introdução do conceito de *espírito*. Como Angehrn assevera: “[o] objeto da teoria da liberdade não é mais o Eu em sua liberdade de decisão abstrata, mas o espírito em sua existência real: o espírito objetivo” (1977, p. 158).

A tese de Hegel é que no âmbito do impulso o ser humano ainda é não livre, pois ele ainda está preso ao plano da singularidade. Por isso o item c “O Espírito Livre” da seção C “Psicologia” da *Enciclopédia* afirma, no seu § 481, que: “a vontade efetivamente livre é a unidade do espírito teórico e prático; *vontade livre, a qual é para si como vontade livre*, na qual o formalismo, a acidentalidade e a estreiteza do conteúdo prático até aqui foi suprassumido”.

Do ponto de vista sistemático, com a introdução da figura do espírito livre, Hegel faz a transição do espírito subjetivo para o espírito objetivo. Numa formulação lapidar da *Filosofia do Direito*, Hegel expressa o conceito de vontade que estrutura toda a exposição do espírito objetivo tisfeito na sua atividade e no seu trabalho” (VPG, p. 36-37).

“O conceito abstrato da ideia de vontade é, em geral, *a vontade livre que quer a vontade livre*” (§ 27).

4. Desejo e Carência no Sistema de Necessidades

Nas *Preleções de Jena de 1805/1806*, Hegel dedica um espaço importante aos conceitos de *Trieb* e *Begierde*. Aparentemente, ambos os conceitos são tratados na esfera que do ponto de vista do sistema tardio chamaríamos de sociedade civil-burguesa. Indício para tal asserção é que os dois conceitos são esmiuçados numa relação inextricável com o conceito de trabalho (*Arbeit*). Na *Fenomenologia*, como vimos, Hegel fala do desejo, e concebe o trabalho como desejo reprimido (*gehemmte Begierde*). Conquanto a pesquisa sobre Hegel tenha associado a essa temática também temas econômicos, a análise aqui não gira propriamente em torno da sociedade civil-burguesa, mas do processo de formação da consciência-de-si.

São *As Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* que trazem ao primeiro plano a relação entre *Bedürfnisse/Begierde* no âmbito das reflexões econômicas de Hegel. Antes de passar para as *Linhas Fundamentais*, vale rememorar uma passagem que trata explicitamente da transição da temática do desejo para as carências, a saber, o § 434 da *Enciclopédia*, no qual Hegel inicia a transição para a consciência-de-si universal: “No lugar da destruição bruta do objeto imediato entra a aquisição, a conservação e a formação do mesmo como do mediador, no qual ambos os extremos da dependência e da independência se combinam; - a forma da

universalidade na satisfação das carências é um meio *duradouro* e uma precaução ponderando e assegurando o futuro”.

Em resumo, mesmo que seja lícito dizer que para Hegel a satisfação da singularidade somente seja possível quando mediada socialmente, o que é assinalado sob a rubrica do trabalho de todos para todos, que exprime a quintessência do pensamento econômico clássico, não é menos verdade que o direito da singularidade à satisfação das suas necessidades é um momento constitutivo da filosofia de Hegel.²¹ A esfera da sociedade civil-burguesa é o lugar no qual está franqueado aos indivíduos o direito de perseguirem os seus interesses singulares. Contudo – e com isso temos uma diferenciação clara entre desejo e carecimento –, essa satisfação dos interesses singulares não se dá por meio de uma apropriação e dissolução imediata da natureza. O próprio objeto de satisfação da carência já é um objeto mediado pelo trabalho, não pelo trabalho do indivíduo, mas do trabalho de todos para todos, do trabalho universal, que gera a riqueza universal.

Cabe, contudo, destacar com clareza que essa satisfação das necessidades alcançada na sociedade civil-burguesa está situada ao nível do singular. A rigor, Hegel estrutura a relação entre singular/universal na sua filosofia do espírito objetivo retomando a clássica distinção aristotélica entre o *oikos* e a *polis*. As determinações da primeira são as determinações da vida privada. As determinações da polis são as determinações da vida pública. Tal como para Aristóteles, também para Hegel a autorrealização

21 Aspecto frequentemente esquecido por aqueles que têm predileção em acusar Hegel de tendências totalitárias.

do ser humano somente pode ser alcançada no âmbito da vida política e não na vida privada. Desse modo, por mais que a filosofia do espírito objetivo de Hegel contemple o momento da singularidade e conceba a esfera da sociedade civil-burguesa como um momento irrevogável da realização da liberdade individual moderna, ele ainda retém o pensamento de que essa liberdade é somente realizável dentro do Estado ético. E mais: mantidas a distinção entre o privado e o público, Hegel é categórico ao rejeitar que as determinações da vida privada possam regular a vida pública. Quando isso é o caso, a divisão e a fragmentação imperam, levando, por fim, à dissolução da totalidade ética.

Desse modo, mesmo concedendo que a participação na riqueza universal (Das allgemeine Vermögen), a riqueza produzida pelo *trabalho de todos para todos*, é o modo pelo qual os indivíduos podem de forma ótima satisfazer suas necessidades e assim viver sua liberdade, Hegel não deixa de assinalar o caráter deletério inscrito no âmago dessa riqueza. Na *Filosofia do Direito*, ele se exprime com cristalina clareza a esse respeito: “Nisso chega à superfície, que no *excesso de riqueza* a sociedade civil-burguesa *não é rica o suficiente*, isto é, não possui o suficiente da riqueza que lhe é própria para regular o excesso de pobreza e a formação da população” (§ 245). Precisamente a população (seja a rica, seja a pobre)²² representa, para Hegel, o maior risco à unidade das instituições ético-políticas, às quais compete a criação e a garantia das condições de realização da vontade em si e para si livre.

²² Sobre o tema da população tema, ver: RUDA, Frank. *Hegels Pöbel*. Konstanz: Konstanz university press, 2011

A propósito, é oportuno observar a linguagem com a qual Hegel descreve a sociedade civil-burguesa, a saber, como um *animal selvagem que precisa ser domado*²³, e precisamente pelo Estado ético. A sociedade civil-burguesa é esse “animal que precisa ser domado”, pois, como a *Filosofia do Direito* assinala, ela é a esfera em que predominam “os interesses dos singulares enquanto tais” (§ 258, Observação), especialmente a garantia da propriedade privada e da pessoa. A sociedade civil-burguesa enquanto um “animal selvagem” – portanto circunscrita ao desejo – que precisa ser domado não logra, portanto, elevar-se à universalidade. É a universalidade ética do Estado que precisa colocar rédeas nela.

Contudo, ao contrário das posições predominantes na filosofia política moderna, o Estado não se reduz à proteção dos interesses singulares, para cuja salvaguarda ele é instituído na tradição contratualista. Como bom aristotélico, para Hegel tal posição é inaceitável, pois representa a expansão e o domínio da esfera privada sobre a política. Não a vida privada, o interesse singular é a determinação superior do ser humano, mas a vida política, o ser membro da substância ética, do Estado. Não é mera coincidência que na própria *Filosofia do Direito* Hegel defina o Estado como “o em e para si *racional*” (§ 258), de modo que só no ser membro do Estado os seres humanos podem ser realizar enquanto seres pensantes, livres.

5. Desejo e História

“Ele (o espírito do povo) é, em geral, somente histórico à medida que ele pôs nos seus elementos fundamentais, no seu fim fundamental um”²³ Ver a esse respeito o preciso e esclarecedor trabalho de Arndt (2020).

princípio *universal*; somente nessa medida a obra, que tal espírito produz, é uma organização ética, política. Se são os desejos que impelem povos à ação, assim tais atos passam sem deixar vestígios, ou suas marcas são muito mais apenas perversões e destruição” (VPG, p. 101).

A passagem citada das *Preleções sobre a Filosofia da História* expõe o critério fundamental para o ordenamento histórico proposto por Hegel. E isso num duplo sentido: em primeiro lugar, ela oferece o critério para definir qual povo faz parte da história e qual não, qual está no trilho da história e qual ficou na pré-história. Em segundo lugar, não é num único ato que a organização ética e política conforme ao espírito se desenvolve. Isso significa que é igualmente necessário um critério para ordenar a série dos povos que fazem parte da história. Aqui também vale: quanto mais a organização ética e política de um povo é expressão da razão, tanto mais longe ela está de uma sociedade determinada pela imediatidade dos desejos. Cabe aqui recordar a famosa frase de Hegel na Introdução à *Filosofia da História*: “[...], que a razão regeu o mundo e, assim, também regeu a história mundial” (VGP, p. 40).

A sociedade que alcançou o grau máximo de realização do espírito é, pois, aquela sociedade que conseguiu mediar desejo e razão e, com efeito, por intermédio das instituições ético-políticas. Aqui, o desejo, a expansão desmedida do indivíduo, a singularidade, não é simplesmente negada, ela é suprassumida no universal, cuja expressão derradeira encontra-se nas instituições ético-políticas, podendo somente nelas alcançar um nível adequado de satisfação.²⁴

²⁴ Elucidativa a esse respeito é a famosa tese de Locke, que depois encontrou eco em

No entanto, não há como não notar uma assimetria no desenvolvimento da consciência-de-si singular para a consciência-de-si universal no âmbito do espírito subjetivo e no espírito objetivo. Se no espírito objetivo essa passagem realmente ocorre através do desenvolvimento das relações de reconhecimento, cujo ponto de culminância é o conhecimento do “eu que é nós” e do “nós que é eu”, o local de nascimento do próprio conceito de espírito da *Fenomenologia*, o mesmo não se verifica no espírito objetivo, mais precisamente no âmbito da história. Conquanto Hegel retenha o pensamento de que a superação do desejo é a *conditio sine qua non* para um povo entrar na cena histórica, isto é, dar-se uma organização ética, política, ele nega a possibilidade de uma “consciência universal” entre os povos. Antes pelo contrário, a história mundial é o palco da guerra de todos contra todos, ideia com a qual Hegel se volta contra o projeto kantiano de uma paz perpétua.

Para finalizar, cabe recordar duas citações de Hegel que retomam de forma acurada a posição de Hegel acerca da relação entre desejo e liberdade. Primeiramente cumpre realçar que para Hegel pensamento e liberdade são indissociáveis. “Como o animal não pensa, mas somente

Adam Smith e por essa via certamente influenciou o pensamento de Hegel quanto às vantagens da vida em sociedade para a satisfação ótima das necessidades particulares. “Não pode haver demonstração mais clara de qualquer assunto do que várias nações da América as quais se mostram ricas em terra e pobres em todos os confortos da vida; às quais a natureza tendo fornecido tão liberalmente quanto a qualquer outro povo todos os materiais para a abundância, isto é, solo fértil, capaz de produzir em quantidade o que pode servir de alimento, agasalho e diversão, entretanto, por falta de melhoramento pelo trabalho, não possuem nem um centésimo das conveniências de que gozamos. E um rei de território grande e fértil lá se alimenta, mora e veste-se pior que um trabalhador jornaleiro na Inglaterra” (1983, p. 50).

o ser humano, assim somente ele tem liberdade e somente porque ele é pensante” (VPG, p. 95). Isso impele o ser humano a elaborar o desejo, pois “o mero desejo, a selvageria e a brutalidade do querer caem fora do teatro e da esfera da história mundial” (VPG, p. 44), e assim progredir na consciência de sua liberdade.

Referências Bibliográficas

ANGEHRN, Emil. *Freiheit und System bei Hegel*. Berlin – New York: De Gruyter, 1977.

ARNDT, Andreas. Ein wildes Tier, das einer beständigen strengen Beherrschung und Bezähmung bedarf. Ökonomie und Staat nach Hegel. In: *Soziopolis – Gesellschaft beobachten*, 2020.

FULDA, Hans Friedrich. *Hegel*. München: Verlag C.H. Beck, 2003.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungen von 1805/1806*. In: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Frühe politische Systeme*. Herausgegeben und kommentiert von Gerhard Göhler. Frankfurt am Main – Berlin – Wien: Ullstein Buch, 1974. (Citado como JRP)

_____. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. In: Werke: in 20 Bd., Bd. 2. (Citado como TW, tomo e página)

_____. Phänomenologie des Geistes. In: Werke: in 20 Bd., Bd. 3. (Citado como PhG)

_____. Wissenschaft der Logik II. In: Werke: in 20 Bd., Bd. 6. (Citado como TW, tomo e página)

_____. Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: Werke: in 20 Bd., Bd. 7.

_____. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III. In: Werke: in 20 Bd., Bd. 10.

_____. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In: Werke: in 20 Bd., Bd. 12. (Citado como VPG)

_____. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. . In: Werke: in 20 Bd., Bd. 20. (Citado como VGP)

IBER, Christian. Selbstbewußtsein und Anerkennung in Hegels Phänomenologie des Geistes. In: Hegels „Phänomenologie des Geistes

heute“. Andreas Arndt, Ernst Müller (Hg.). Berlin: Akademie Verlag, 2004, 98-117.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean. La Fenomenología del Espíritu de Hegel. Introducción a una lectura. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1985.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Senhor e Escravo. Uma parábola da filosofia ocidental. In: SÍNTESE – Revista de Filosofia, v. 8 n. 21 (1981).

LOCKE, John. Segundo tratado sobre o Governo. São Paulo: Abril Cultural, (coleção Os Pensadores), 1983.

SANTOS, José Henrique. O Trabalho do Negativo. Ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito. São Paulo: Ed. Loyola, 2007.

SIEP, Ludwig. Hegel's Phenomenology of Spirit. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

SO, Byoung-il. Hegels Begriff der Begierde und das moderne Individuum. In: Hegel-Jahrbuch 2012. Berlin: De Gruyter, 2014, 83-86.