

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
CAMPUS CIDADE DE GOIÁS
UNIDADE ACADÊMICA ESPECIAL DE CIÊNCIAS HUMANAS – UEACH
FILOSOFIA – BACHARELADO

Janaina Teodoro Oliveira

**A RELAÇÃO NATURAL ENTRE CORPO E ALMA NA FILOSOFIA DE
HEGEL: UMA ANÁLISE CRÍTICA DA CONCEPÇÃO MODERNA DE ALMA**

Cidade de Goiás – GO

2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DE
GOIÁS
UNIDADE ACADÊMICA
ESPECIAL DE CIÊNCIAS
HUMANAS

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO DE GRADUAÇÃO NO REPOSITÓRIO INSTITUCIONAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio do Repositório Institucional (RI/UFG), regulamentado pela Resolução CEPEC no 1240/2014, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei no 9.610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo dos Trabalhos de Conclusão dos Cursos de Graduação disponibilizado no RI/UFG é de responsabilidade exclusiva dos autores. Ao encaminhar(em) o produto final, o(s) autor(a)(es)(as) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação (TCCG)

Nome(s) completo(s) do(a)(s) autor(a)(es)(as): Janaina Teodoro Oliveira

Título do trabalho: A Relação Natural entre Corpo e Alma na Filosofia de Hegel: uma Análise Crítica da Concepção Moderna de Alma

2. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador) Concorda com a liberação total do documento [X] SIM [] NÃO'

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante: a) consulta ao(à)(s) autor(a)(es)(as) e ao(à) orientador(a); b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo do TCCG. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro.

Obs.: Este termo deve ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por Julia Sebba Ramalho Morais, Professora **do Magistério Superior**, em 06/04/2022, às 15:13, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **JANAINA TEODORO OLIVEIRA, Discente**, em 07/04/2022, às 15:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador 2815374 e o código CRC BAE3683C.

Janaina Teodoro Oliveira

**A RELAÇÃO NATURAL ENTRE CORPO E ALMA NA FILOSOFIA DE
HEGEL: UMA ANÁLISE CRÍTICA DA CONCEPÇÃO MODERNA DE ALMA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
ao Curso de Bacharelado em Filosofia da
Universidade Federal de Goiás - Campus
Goiás, como requisito avaliativo da disciplina
Monografia II.

Orientador(a): Prof. Dra. Júlia Sebba
Ramalho Morais.

Cidade de Goiás – GO

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Oliveira, Janaina Teodoro

A relação natural entre corpo e alma na filosofia de Hegel: uma análise crítica da concepção Moderna de alma [manuscrito] / Janaina Teodoro Oliveira. - 2022.

48 f.

Orientador: Profa. Dra. Júlia Sebba Ramalho Morais.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal de Goiás, Unidade Acadêmica Especial de Ciências Humanas, Filosofia, Cidade de Goiás, 2022.

Bibliografia.

1. Alma. 2. Espírito Subjetivo. 3. Relação Corpo e alma. 4. Natureza.
5. Dualismo. I. Morais, Júlia Sebba Ramalho, orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
UNIDADE ACADÊMICA ESPECIAL DE CIÊNCIAS HUMANAS

ATA DE DEFESA DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

Aos 29 dias do mês de março do ano de 2022 iniciou-se a sessão pública de defesa do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) intitulado "A Relação Natural entre Corpo e Alma na Filosofia de Hegel: uma Análise Crítica da Concepção Moderna de Alma", de autoria de Janaina Teodoro Oliveira, do curso de Filosofia/Bacharelado, da Unidade Acadêmica Especial de Ciências Humanas (UAECH) - Câmpus Goiás da UFG. Os trabalhos foram instalados pela prof^a Dra^a Júlia Sebba Ramalho Moraes com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: prof^o Dra^o Márcia Zebina Araújo da Silva (FAFIL - UFG) e prof^o Ms. Sílvio Carlos Marinho Ribeiro (UAECH - UFG). Após a apresentação, a banca examinadora realizou a arguição do(a) estudante. Posteriormente, de forma reservada, a Banca Examinadora atribuiu a nota final de 9,5, tendo sido o TCC considerado aprovado.

Proclamados os resultados, os trabalhos foram encerrados e, para constar, lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos Membros da Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Marcia Zebina Araujo Da Silva, Professora do Magistério Superior**, em 30/03/2022, às 13:05, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Julia Sebba Ramalho Moraes, Professora do Magistério Superior**, em 30/03/2022, às 14:11, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Sílvio Carlos Marinho Ribeiro, Professor do Magistério Superior**, em 05/04/2022, às 17:09, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2796482** e o código CRC **4877BFA1**.

RESUMO

O presente trabalho analisa a concepção hegeliana de alma e as críticas que o filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel dirige à temática dualista entre corpo e alma. A compreensão da existência do corpo e da alma como substâncias completamente distintas foi um tema amplamente abordado na Filosofia Moderna, tendo Descartes como um de seus autores principais. Esta pesquisa abordará o parecer de Hegel frente a estas problemáticas, perpassando pelas críticas do filósofo proferidas à visão de alma pertencente à Psicologia Racional. Além das críticas, este trabalho abordará também o elogio de Hegel proferido a Descartes pela inauguração do conceito de Eu pela primeira vez na História da Filosofia. Para compreendermos mais claramente esta interpretação de Hegel sobre o tema da relação corpo e alma, é importante acompanharmos como o autor concebe a subjetividade do espírito a partir da natureza até chegarmos em sua concepção de subjetividade do espírito, abordada por ele no texto da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas volume III- A Filosofia do Espírito*. Como veremos, Hegel concebe a alma em íntima ligação com o corpo, possuindo inicialmente uma unidade imediata com o mesmo por meio das sensações. Buscaremos mostrar também como esta unidade se desenvolve, de modo que a alma passa a ter o corpo como um momento particular de sua interioridade subjetiva.

Palavras-chave: Alma. Espírito Subjetivo. Relação Corpo e alma. Natureza. Dualismo.

ABSTRACT

This paper aims to examine Hegel's soul conception and the philosopher critique regarding the body and soul dualism topic. The understanding of the body and soul's existence as entirely contrasting substances was a matter extensively addressed by Modern Philosophy, with Rene Descartes as one of its main writers. This analysis labels Hegel's report concerning these matters, formulated on his appraisal of the Rational Psychology's idea of Soul. Furthermore, Hegel's praise to Descartes' Self concept has been also taken to analysis, as it was a first in all philosophy history. To a better comprehension of Hegel's take on the body and soul correlation subject, it is essential to grasp how the author develops the spirit subjectivity from nature until the actual conception of the spirit subjectivity, available on his *Encyclopedia of the Philosophical Sciences Vol. III - Philosophy of Mind/Spirit*. As presented here, Hegel conceives the soul in an intimate connection with the body, initially with an instantaneous unity with it through sensations. This paper also aims to study how this unity develops itself, in a way that the Soul has the body as a particular moment in its interior subjectivity.

Palavras-chave: Soul. Subjective Spirit. Body and Soul correlation. Nature. Dualism.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à Deus, por me levar aonde meus passos não alcançam, e por sempre me mostrar uma luz “no fim do túnel”, não importando o quão escuro seja o caminho, sem ti eu nada seria.

Agradeço grandemente a minha mãe, Adriana, por ser o meu incentivo desde o início, sendo um suporte emocional, psicológico e financeiro, sem ela essa graduação jamais seria possível. Agradeço a minha irmã Júlia, pela paciência e curiosidade sempre que eu menciono assuntos de cunho filosófico.

Agradeço a toda minha família, avó, tios e tias, por compreenderem o valor transformador que a educação possui. Entretanto, agradeço carinhosamente a minha madrinha, Clenilda, por ter me presenteado com o meu primeiro livro, este foi o primeiro degrau da minha caminhada, que espero que seja ainda muito extensa, obrigada! Não posso deixar de mencionar minhas amadas primas: Tainara e Débora, por toda parceira de leitura na adolescência, foi ótimo ter companhia para compartilhar essa paixão pelos livros.

Agradeço também o Kauan, alguém que tornou toda essa trajetória muito mais agradável, agradeço por toda ajuda, pelas revisões textuais e a disponibilidade em me auxiliar sempre que fosse necessário. Agradeço também por sempre acreditar em mim quando eu mesmo não acredito, por sempre falar que eu sou capaz e que tudo vai dar certo. Agradeço por se fazer sempre presente, mesmo estando fisicamente distante. Sou grata de ter encontrado algo tão bom em um mundo tão confuso.

Agradeço imensamente minha orientadora Júlia Sebba, por me introduzir no mundo complexo e fantástico que são as obras de Hegel. Agradeço por toda ajuda e toda paciência nesse processo que é escrever uma monografia, sem mencionar toda a disponibilidade e acessibilidade que sempre estiveram presentes nesse período de orientação. Carregarei sempre sua imagem como um modelo de profissional que almejo ser, obrigada por tudo!

Agradeço de forma especial os docentes e discentes do curso de Filosofia, seria injusto citar nomes, por terem me acolhido desde do meu primeiro dia. Sou grata pela parceira que existe entre os alunos do curso, e espero que essa cooperação continue nos anos que vem a seguir.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO 1 - UMA INTRODUÇÃO À CONCEPÇÃO DE SUBJETIVIDADE EM HEGEL E SUA CRÍTICA À PSICOLOGIA RACIONAL.....	13
1.1 O Elogio de Hegel: Descartes e a descoberta da interioridade subjetiva.....	13
1.2 O equívoco de Descartes: a crítica de Hegel à noção cartesiana de alma como substância.....	17
1.3 A crítica de Hegel à Metafísica do Entendimento.....	21
CAPÍTULO 2 - A CONCEPÇÃO NATURALISTA DA UNIDADE CORPO E ALMA EM HEGEL.....	27
2.1 A subjetividade e o conceito de espírito em Hegel.....	27
2.2 Aristóteles e Hegel: o conceito de alma natural.....	31
2.3 A unidade espírito-natureza e corpo-alma em Hegel.....	34
CAPÍTULO 3 – O DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO DE ALMA EM HEGEL.....	40
3.1 Sensações: a unidade imediata entre corpo e alma.....	40
3.2 A alma que-sente e o hábito.....	45
CONCLUSÃO.....	49
REFERÊNCIAS.....	51

INTRODUÇÃO

Este trabalho se ocupa de um problema filosófico que possui raízes antigas na história da filosofia e como um grande pensador, o filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel, se debruçou sobre ele. Estamos tratando mais especificamente da problemática do dualismo entre corpo e alma. A consideração de uma substância denominada alma, que reside fora do corpo, que é imaterial e se relaciona com o corpo material apenas externamente, foi uma temática recorrente nas discussões filosóficas modernas. Entretanto, este tema pode ser remontado a Platão que, no *Fédon*, procurava provar que a alma, como estritamente imaterial, sobrevivia após a morte do corpo. Houveram muitos pensadores que discordaram dessa visão dualista e Hegel está entre eles. Essa discordância que Hegel possui referente aos conceitos que fundamentam uma teoria dualista, se resulta em grande parte pela própria visão hegeliana de corpo e alma, uma visão que funciona em harmonia com toda a sua teoria filosófica.

Assim, exploraremos neste trabalho a crítica de Hegel à filosofia dualista, entrelaçando essas críticas com a teoria do próprio autor. A ideia de subjetividade é um tema relevante neste texto e perpassa toda a monografia, pois para Hegel, o conceito de subjetividade e de alma estão intrinsecamente ligados, ou melhor, para Hegel, a alma é o primeiro momento do autodesenvolvimento da subjetividade do espírito. Hegel irá conceber a alma em conformidade com a natureza, portanto, a alma, para ele, encontra-se em harmonia com a matéria – uma visão que os defensores da teoria dualista não concebiam. Em suas filosofias, os autores que consideram primordialmente corpo e alma como substâncias distintas, segundo Hegel, não raramente falham em uni-las novamente. Estas e outras questões iremos tratar ao longo do presente texto.

O primeiro capítulo se ocupará de trazer a filosofia de Descartes. Este filósofo é um nome relevante quando tratamos da separação corpo e alma. Hegel inicialmente reconhecerá os acertos da teoria cartesiana, porém, as críticas de Hegel têm seu início à medida em que Descartes avança em sua filosofia, defendendo a substanciação da alma. Hegel também irá proferir uma crítica de maneira geral à Antiga Metafísica, mais especificamente à Psicologia Racional, por sua consideração da alma como imóvel e, nos dizeres de Hegel, como “morta”. Desta forma, no primeiro capítulo, além de abordar a crítica de Hegel à concepção cartesiana de alma, iremos tratar do começo do conceito

subjetivo de Eu, que é introduzido, segundo Hegel, por Descartes pela primeira vez na história da filosofia.

No segundo capítulo adentraremos mais na filosofia hegeliana, com o intuito de embasar as críticas de Hegel ao dualismo. Perpassaremos por alguns pontos da Filosofia do Espírito de Hegel e seu autodesenvolvimento. Também será abordado o caráter naturalista da alma, como ela se desenvolve a partir da natureza e sua unidade com a materialidade e com o corpo. Procuraremos mostrar ainda como a filosofia hegeliana do espírito se filia muito mais à concepção aristotélica sobre a alma, concebendo esta como uma subjetividade viva, do que à qualquer concepção racionalista sobre o tema.

Realiza-se no terceiro capítulo uma abordagem mais detalhada da teoria de alma hegeliana, já que este é um momento inicial do espírito que se encontra em comunhão com a natureza. Veremos como a sensação possui um papel fundamental para que a alma se situe ligada ao corpo. Considerado o primeiro estágio da alma, seguiremos para o momento em que a mesma percorre seu desenvolvimento até encontrar-se, como alma que-sente, no momento do hábito, que consiste no início da passagem para a consciência.

Além da problemática principal, foram aqui abordados brevemente outros conceitos que pareceram relevantes para fundamentar a discussão corpo e alma, tais como: o conceito de universalidade do eu em Hegel, alguns aspectos do movimento de seu método dialético e o processo geral do autodesenvolvimento do espírito a partir da natureza.

CAPÍTULO 1 - UMA INTRODUÇÃO À CONCEPÇÃO DE SUBJETIVIDADE EM HEGEL E SUA CRÍTICA À PSICOLOGIA RACIONAL

1.1 O Elogio de Hegel: Descartes e a descoberta da interioridade subjetiva

Uma das formas habituais de se dirigir o olhar para a filosofia é dividi-la em correntes filosóficas. Geralmente estas correntes filosóficas estão correlacionadas com a época de discussão em que os autores estão inseridos. Desse modo, é comum que, em dado período, os pensadores desta época sigam uma determinada linha argumentativa para explicar suas ideias. Há também o caso onde o filosofar se encontra situado sobre regras pertencentes a tradições filosóficas já consagradas. Portanto, não é incomum que os pensadores que surjam posteriormente se dediquem a criticá-las, refutá-las, buscando caminhos argumentativos que eles julgam serem melhores. Assim aconteceu com a Filosofia Moderna: a corrente anterior era a Filosofia Medieval, marcada por uma filosofia atrelada a questões metafísicas. A Filosofia Moderna, então, se dedicou a quebrar estigmas da corrente filosófica anterior, com métodos investigativos que visavam entender a natureza à sua volta, como executou Francis Bacon, e filósofos que buscavam racionalmente investigações sobre a subjetividade, como Descartes.

Em sua obra *Lições sobre a História da Filosofia* (1990), Hegel aborda vários autores, da Filosofia Medieval à Filosofia Moderna, entre eles Descartes. As teorias cartesianas foram muito importantes no seu tempo de descoberta e possuem uma relevância além de sua época de origem. Hegel não poupa elogios em relação aos acertos de Descartes. Conforme ele, o *cogito*, por mais simples que possa parecer a princípio, inaugura algo novo na História da Filosofia: a ideia da interioridade. “Isso está ligado a ideia mais interessante da filosofia moderna, e de qualquer forma, Descartes foi o primeiro a formulá-la” (HEGEL, 1990, p.142. Daqui em diante a tradução é nossa). Conforme Hegel, com o conceito de *cogito*, não mais dependemos de nossa exterioridade para chegarmos a algum lugar; colocamos, portanto, a soberania das coisas exteriores à parte. Possuímos pela primeira vez a independência de encontrar certezas através de um pensamento livre, ditado apenas por nós mesmos. Hegel destaca em vários trechos como Descartes posicionou o pensamento como algo indispensável e inovador. “Pensar é o ponto de partida; é o interesse da liberdade que é a fundação” (HEGEL, 1990, p.139).

A concepção de Descartes acerca da interioridade (*cogito*) e a noção geral de interioridade formulada por Hegel possuem diferenças. A concepção hegeliana da interioridade é, segundo nossa visão, mais aprofundada e desenvolvida do que a que presenciamos em Descartes, como poderemos ver ao longo desta monografia. Não obstante, Hegel elogia Descartes pela inauguração do *cogito*, pois na História da Filosofia é iniciada uma análise sobre a interioridade, ou, em termos mais cartesianos, é iniciada uma investigação do pensamento interno do sujeito. Assim, Hegel afirma: “O pensar ou filosofar, o pensamento e a formação da razão nos tempos modernos, começa com ele” (HEGEL, 1990, p. 131).

Nas *Meditações*, Descartes busca por uma verdade que não dependa dos sentidos, mas que seja indubitável. De acordo com o autor, os sentidos são passíveis de nos entregar uma informação enganosa e, conforme ele, até os sonhos poderiam nos ludibriar. No entanto, na sequência de sua dúvida radical, Descartes, na 2ª Meditação, chega à sua primeira verdade: “Então, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente, mas que coisa? Já o disse: Uma coisa que pensa” (DESCARTES, 1999, p. 261). Com a descoberta do *cogito*, Descartes se encontra livre das falsas informações cedidas pelos sentidos e pode finalmente ter a certeza de que é alguma coisa: *cogito ergo sum*, penso logo existo. Desta forma, o *cogito* não prova somente a existência de algo, mas prova também o “Eu”, um âmbito interior que Descartes usa como ponto de partida de sua investigação.

Para entendermos melhor a compreensão de Hegel sobre o que ele caracteriza como a interioridade instaurada por Descartes, devemos entender sua concepção lógica da subjetividade. Essa concepção lógica é organizada, de modo geral, segundo três níveis, que são: universalidade, particularidade e singularidade. Hegel (1990), caracteriza o pensamento como algo universal e não particular, mesmo que o universal se encontre no âmbito particular.

Ter uma visão dessa identidade é muito fácil. Pensar é o totalmente universal, não o particular - ver, andar e coisas do gênero. Em tudo o que é particular existe também o universal; pensar é referência a si mesmo, é o universal, referência de si a si mesmo, ser puro, ser um consigo mesmo (HEGEL, 1990, p.141).

A interpretação de Hegel do *cogito* cartesiano nos remete à sua noção da universalidade do pensar, que, segundo nosso autor, é o primeiro momento de qualquer conceito. Portanto, podemos afirmar que encontramos universalidade não somente no

pensar, mas também no Eu. Sendo assim, a universalidade é o primeiro momento da subjetividade, o primeiro modo como a interioridade/subjetividade se manifesta.

“O homem é o puro pensamento de si mesmo, e somente enquanto pensante o homem é esta força de dar-se a universalidade, quer dizer, de extinguir toda particularidade, toda determinidade” (HEGEL, 1995, §5, adendo). A universalidade é a identidade do Eu consigo mesmo, isso significa que a subjetividade é primeiramente universal, no sentido de que esse Eu se coloca como idêntico a si e diferente do que lhe é externo. É uma universalidade para si, não tem uma determinação particular em seu interior, a particularidade fica para o segundo momento da subjetividade.

Podemos supor que, na visão de Hegel, quando Descartes descobre sua verdade do *cogito* (eu penso), no primeiro momento, ele não classifica nada específico sobre esse Eu. Vejamos as palavras do próprio Descartes: “[...] verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; somente ele não pode ser separado de mim” (DESCARTES, 1999, p.260). Na primeira concepção de Descartes, ainda não há nada específico sobre o Eu. Esse Eu não possui nenhuma definição particular ainda, é o Eu que se sabe como Eu, isso é pura universalidade da subjetividade. “[...] nada sou, então, a não ser uma coisa que pensa [...]” (Descartes, 1999, p.261). Em vista disso, segundo a perspectiva de Hegel, podemos afirmar que o *cogito* de Descartes é universal, uma vez que em um primeiro momento ele se apresenta sem especificidades.

Para Hegel, entretanto, a universalidade se autodiferencia, é um processo que ocorre internamente, é o desenvolvimento do conceito. Segundo a perspectiva de Hegel, portanto, a definição do *cogito* em Descartes também se desdobra em particularidade.

Vejamos a definição de Hegel sobre a caracterização do momento da particularidade da subjetividade:

O **eu** é igualmente o passar da indeterminidade indiferenciada à **diferenciação**, ao **determinar** e ao **pôr** uma determinidade enquanto conteúdo e objeto. – Esse conteúdo pode ser, então, ou dado pela natureza, ou gerado a partir do conceito do espírito. Por esse pôr-se a si mesmo enquanto algo **determinado** o **eu** entra, em princípio, no **ser-aí**; - [é] o momento absoluto da **finitude** ou da **particularização** do eu (HEGEL, 1994, §6).

A passagem desse Eu de universal para a particularidade, utilizando esse processo de autodiferenciação, não exclui, entretanto, o momento universal abordado anteriormente. Podemos encontrar, por exemplo, este momento da particularidade do

cogito pensante no seguinte argumento cartesiano: “Sou uma coisa que pensa, ou seja, que dúvida, que afirma, que nega, [...] que ama, que odeia, que quer e não quer, que também imagina e que sente” (DESCARTES, 1999, p.269).

Além dos momentos da universalidade e da particularidade do Eu pensante, temos também o momento da singularidade, o terceiro momento, que é a unidade do universal com o particular, pois esses momentos não se dão de forma isolada.

O terceiro momento consiste em que o eu na sua restrição, nesse outro, está junto de si mesmo, e, ao se determinar, permanece junto de si e não cessa de reter firmemente o universal: este é, então, o conceito concreto de liberdade, ao passo que os dois momentos precedentes foram havidos como abstratos e unilaterais (HEGEL, § 7, adendo).

Assim, podemos compreender que a singularidade não é somente um momento de especificação, como acontece na particularidade, aqui o conceito percorre as etapas anteriores assumindo novamente a universalidade. Nesse momento, essa universalidade ligada à singularidade não toma protagonismo, ela atua em conjunto com a particularidade para se atingir uma plenitude maior do conceito de subjetividade.

Descartes, para Hegel, foi o filósofo que inaugurou esse sentido universal do Eu: como vimos, inicialmente o *cogito* é universal, de forma que ele não se liga a nenhum conteúdo particular do querer ou do pensar. Hegel então argumenta, quando digo “Eu” esse conceito não está ligado a nenhum indivíduo particular e a nenhum conteúdo particular, é o Eu=Eu. “[O] Eu é algo perfeitamente simples, universal. Quando dizemos “Eu”, visamos decerto a algo singular; mas, porque cada qual é Eu, dizemos assim apenas algo totalmente universal” (HEGEL, 2011, §381, adendo). Essa passagem da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas III- A Filosofia do Espírito* nos diz claramente como Hegel categorizava a universalidade desse Eu. Essa identidade pura do Eu se faz presente no primeiro momento, por conta da sua característica universal e é por este viés que Hegel analisa o *cogito* de Descartes.

Esse Eu é puro pensamento, como podemos observar no exemplo do *cogito*, quando penso no conceito de Eu, exercito isso através do pensamento e não através da sensação. Por esses aspectos da universalidade do Eu, por ter trazido e trabalhado essa dimensão da subjetividade e da interioridade, Hegel elogiará Descartes com a inauguração do *cogito*. Ainda que esse Eu não seja singular, real ou corpóreo, o que possibilita que haja esse entendimento de si é o fato de podermos pensar o conceito de Eu, com a sua identidade universal e pensante. Tudo isso encontramos no *cogito*, no eu penso,

por essa razão Hegel faz questão de valorizar essa descoberta que Descartes traz para a filosofia.

Com efeito, é preciso apreender a correlação dos temas e de seus respectivos autores, pois compreender o que Descartes nos apresenta em seu *cogito* é importante não somente para compreendermos a concepção geral de Hegel sobre a subjetividade, mas também para entendermos posteriormente a abordagem de Hegel sobre a universalidade da alma e sua unidade com o corpo.

1.2 O equívoco de Descartes: a crítica de Hegel à noção cartesiana de alma como substância

A relevância de Descartes para a filosofia não foi algo corriqueiro, mas, como apontado por Friedrich Hegel, Descartes inaugurou a interioridade e o Eu. Hegel então, como vimos, irá enaltecer esse conceito trazido por Descartes, correlacionando também com concepções de sua própria filosofia. Após destacar e discutir os pontos positivos, nos deparamos com algumas considerações apresentadas por Hegel sobre a filosofia cartesiana, tratando sobre certos equívocos da teoria do filósofo francês¹. As críticas aqui levantadas são justamente relacionadas à noção cartesiana de interioridade, melhor dizendo, ao desvio que Descartes opera sobre este conceito, com a intenção de fundamentar sua teoria apresentada nas *Meditações*.

Começamos a entender a mudança na teoria cartesiana com a seguinte explicação de Hegel: “Quanto aos pontos específicos para os quais Descartes dirige sua atenção, as determinações universais das coisas são substância, duração, ordem e outras, e ele agora nos dá suas definições” (Hegel, 1990, p. 154). A partir desta análise podemos observar que Descartes analisa o conceito metafísico de substância e que este é central para a sua filosofia. Assim, não mais irá se abordar uma interioridade pura e livre, agora Descartes coloca as coisas no âmbito da substância, inclusive o Eu. Ao introduzir o conceito de substância, Descartes busca por um argumento que seja capaz de sustentar suas

¹ Hegel afirma que para se refutar um sistema filosófico anterior não se pode simplesmente negar o sistema em questão e taxá-lo como falso, ou seja, a refutação não pode ser externa, pois isso seria uma forma equivocada de tratar um sistema filosófico. Para ele a verdadeira refutação tem que assumir internamente alguns elementos do ponto de vista do sistema anterior, para que essa relação não seja externa (Cf. HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica: 3. A Doutrina do Conceito*. São Paulo: Vozes, 2018. p.40 e 41).

descobertas já concebidas (*cogito*), com outros campos metafísicos que ele se propõe a investigar.

Hegel enfatiza ainda que é possível encontrar de forma íntegra a concepção cartesiana de substância na conceituação do divino. “As outras substâncias que não são Deus não podem ser chamadas de "substâncias" univoce², ou seja, em um mesmo sentido” (HEGEL, 1990, p.146). Para Descartes a substância divina é a que subsiste por si mesma de modo verdadeiro, essa é a substância primeira que acaba por possibilitar outras substâncias, como a substância pensante e a substância extensa. A razão da contestação de Hegel é que substância é definida como algo que não depende de outra coisa para sua existência, como a substância divina; entretanto, em Descartes, a substância pensante e a substância extensa dependem da substância divina. Aprofundar a concepção da existência de Deus é muito importante para Descartes, já que ele utiliza dessa ideia para várias respostas na sua teoria, como superar o gênio embusteiro³ e fundamentar a sua Metafísica.

O caráter que a substância pensante e a substância extensa apresentam é de um funcionamento desigual ao da substância divina, conforme Hegel. Assim, a substância pensante e extensa são concebidas como totalidades que subsistem por si só, precisando apenas da substância divina para se sustentarem. Nas palavras de Hegel:

O outro, coisas singulares ainda requerem outras coisas singulares para sua existência, mas o reino do pensamento e o da extensão, como substâncias inteiras por conta própria, são totalidades, não precisam uns dos outros em ordem de existir; eles requerem apenas a concordância de Deus para isso (HEGEL, 1990, p. 146).

Na ordem da argumentação construída na obra de Descartes, primeiro teremos a substância pensante, em um segundo momento a substância divina e posteriormente a substância extensa. Principalmente na sexta meditação, Descartes irá buscar com que essas substâncias atuem em conjunto. Uma análise diretamente no texto de Descartes se faz necessária:

E, por conseguinte, pelo próprio fato de que sei com certeza que existo, e que, contudo, percebo que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, salvo que sou uma coisa que pensa, concludo que minha essência consiste apenas em que

² Univoce: inequivocamente

³ Gênio maligno ou embusteiro é um dos artifícios usados por Descartes para colocar em dúvida o mundo sensível. Nesse exemplo em específico, Descartes supõe a existência de um Deus maligno que usa de todo seu poder para tentar enganar suas faculdades de conhecimento. A queda desse suposto gênio maligno vem com a prova da existência de Deus, um Deus bom (Cf. DESCARTES, 1999, p.270 e 271).

sou uma coisa que pensa **ou uma substância** da qual toda essência ou natureza consiste apenas em pensar (DESCARTES, 1999, p.320; o grifo é nosso).

Descartes retoma a sua primeira verdade, o *cogito*, ressaltando que outras coisas não pertencem à sua essência de coisa pensante, caso pertencessem, ele então não seria substância, mas sim uma coisa agregada. Nesta passagem ele se afirma, portanto, como uma substância independente. Nada mais se liga ao pensamento, pois ele subsiste por si só, desta forma o corpo não faz parte dessa essência do pensamento, desta natureza pensante independente. Nesta argumentação de Descartes é possível perceber indícios da distinção entre corpo e alma que ele sustentará logo à frente, pois ele afirma: “[...] é suficiente que possa conceber clara e distintamente uma coisa sem uma outra para ter certeza **de que uma é distinta ou diferente da outra**, sendo que podem ser opostas separadamente” (DESCARTES, 1999, p.320; o grifo é nosso). Desse modo, ao considerar o exercício do *cogito* como algo claro e distinto, Descartes se entende como independentemente de quaisquer coisas; portanto, conclui ele, sua natureza é uma substância pensante.

Então, todo o elogio de Hegel ao Eu pensante, que primeiramente é pensamento, o Eu universal, não pode ser mais realizada a partir do momento em que a caracterização do Eu em Descartes acaba por ser a substância. A colocada do Eu como substância descaracteriza todos os elogios e exaltações antes feitos por Hegel. Assim, o Eu com características universais nos abandona e presenciamos outro tipo de entendimento desse Eu, de modo que a concepção cartesiana da subjetividade como substância anímica, como alma, será alvo permanente da crítica de Hegel.

É difícil analisar esse tema das substâncias em Descartes sem entrar, mesmo que brevemente, na sua famosa teoria dualista. Inclusive, o conceito de substância está intimamente entrelaçado com a consideração da separação corpo e alma estabelecida por Descartes na sua sexta meditação. “[...] minha alma, pela qual eu sou o que sou, é completa e indiscutivelmente distinta de meu corpo e que ela pode existir sem ele” (DESCARTES, 1999, p.320). Pois, como vimos acima, não só o pensamento é tido como substância por Descartes como o corpo também, a substância extensa. Depois de perpassar a dúvida hiperbólica, a descoberta do *cogito* e por fim a prova da existência de Deus, Descartes se encontra em um terreno seguro para supor que existam coisas materiais. Sendo assim, como já possuía certeza de sua interioridade, começou a supor que possuísse também um corpo extenso. Essa distinção se faz necessária na sua filosofia

porque aqui o corpo é uma substância diferente da substância pensante, é a argumentação de que existe algo além do puro pensamento. E ao tentar lidar com essas questões Descartes cai em um dualismo, em uma dualidade de substâncias, o famoso dualismo corpo e alma.

Algo que pode exemplificar ainda mais a teoria dualista de Descartes é esta análise de Hegel em suas *Lições da História da Filosofia*: “O pensamento constitui o atributo do espírito, o pensamento é sua qualidade. A extensão constitui a essência ou qualidade do corpo, e um corpo é apenas estendido” (HEGEL, 1990, p.147). A partir de então, Descartes tenta trabalhar com a união dessas substâncias distintas – porém, muitos acreditam que ele não conseguiu atingir esse objetivo, como Hegel, por exemplo. O problema para Descartes e para outros filósofos metafísicos é a pressuposição inicial que originariamente corpo e alma são substâncias distintas, posteriormente se deparando com a dificuldade em unificá-las. Apesar desta distinção entre corpo e alma, Descartes trabalha na junção dessas substâncias, com a ressalva de que essa união tem a possibilidade de produzir certos equívocos, pois teremos a presença atuante dos sentidos, que, segundo Descartes, podem nos enganar na busca pela verdade.

A natureza me ensina, também por intermédio desses sentidos de dor, fome, sede etc., que não apenas estou alojado em meu corpo como um piloto em seu navio, mas que, além disso, estou a ele vinculado muito estreitamente e de tal maneira confundido e misturado que forme com ele um único todo (DESCARTES, 1999, p.323).

Na concepção de Hegel, Descartes acaba por cair em uma metafísica obscura e confusa, devido ao caminho que sua filosofia toma. A obscuridade e falta de clareza que é acusada à filosofia cartesiana se deve justamente pelo fato de como são concebidas estas duas substâncias, corpo e alma, e a relação entre as mesmas. “Aqui vemos a necessidade de um elemento mediador entre os dois opostos” (HEGEL, 1990, p.151). O desafio de unir duas substâncias opostas é provavelmente um grande problema da teoria dualista e é algo fortemente criticado por Hegel⁴.

A resposta cartesiana para esse problema é uma combinação de uma filosofia mecanicista e da vontade de Deus. Nas palavras de Hegel:

Isso envolve, adicionalmente uma forma mecânica de ver a natureza: a filosofia cartesiana da natureza é puramente mecanicista, pois reduz

⁴⁴ Mais à frente será analisada nesta monografia a crítica de Hegel ao fato de os filósofos da Metafísica tentarem unificar algo que já haviam pressuposto como separado.

tudo a condições de repouso e movimento. A digestão, visão e audição das coisas vivas são todas apenas efeitos mecânicos deste tipo, efeitos que têm matéria e movimento como seus princípios (HEGEL, 1990, p.147 e 148).

Essa concepção mecanicista que permeia a natureza é um ponto importante para se compreender a independência da extensão da substância corpórea em relação à substância pensante. Do mesmo modo, que o âmbito do mental na teoria cartesiana parece possuir um funcionamento próprio, isso também se aplicará às coisas externas. Esta parte mecânica de sua filosofia parece estar em maior conexão com temas típicos da Física, como a explicação do funcionamento da natureza e dos movimentos dos corpos celestes, embora Descartes também a utilize em sua *Metafísica*. Mais à frente será analisado como a noção de corpo em Hegel é um corpo vivo, uma concepção que se difere completamente da do filósofo francês.

Como vimos Descartes inaugura a noção de interioridade, para Hegel essa concepção é muito importante e benéfica. No entanto Descartes retrocede quando coloca a alma no âmbito da substância, na visão de Hegel esse movimento foi improdutivo para a Filosofia Moderna. No tópico seguinte, veremos que Descartes situa-se no interior das discussões da Antiga Psicologia Racional, que tratava a alma como substância imaterial separada do corpo e como Hegel crítica fortemente o método desta concepção.

1.3 A crítica de Hegel à *Metafísica do Entendimento*

A *Metafísica Moderna* corresponde a um período de ideias filosóficas importantes para o desenvolvimento do saber filosófico e Descartes é um dos filósofos pertencentes a essa corrente. O filósofo francês se enquadra nesse momento da Filosofia Moderna por tratar de questões que são pertencentes a esse período, como a prova da existência de Deus, a separação entre corpo e alma e a noção de substância. Hegel se refere ao pensamento filosófico desta época como *Antiga Metafísica*⁵⁵. No interior das questões que a *Antiga Metafísica* abordava, temos o clássico problema da relação corpo e alma, e tal temática era tratada no que convencionou-se chamar de Psicologia Racional. O modo como esta *Antiga Metafísica* abordava os seus conceitos e as conclusões a que chegava

⁵⁵ Hegel chama de *Antiga Metafísica* o pensamento produzido pela modernidade filosófica a partir das questões da Escolástica. Esta *Antiga Metafísica* tem como alguns de seus representantes: Descartes, como já dito, Leibniz, Espinosa, Malebranche.

eram duramente criticadas por Hegel, que chamava esta corrente filosófica de “Metafísica do Entendimento”⁶. A fim de abordar o meu objeto de estudo – a relação corpo e alma em Hegel – é importante, antes, entendermos a crítica de Hegel a esta antiga concepção sobre a alma e que tem Descartes como um dos seus principais expoentes.

Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas I – A Ciência da Lógica*, encontramos algumas considerações feitas por Hegel à Metafísica Moderna, como é chamada nos dias de hoje. Os objetos de estudo desta Metafísica eram a alma, o mundo, Deus, entre outros. É importante salientar que Hegel não irá negar a concepção racional desses conceitos. Porém, segundo Hegel, estes objetos eram tomados como prontos, como conceitos recebidos pelo entendimento de forma pré-definida: “Mas a metafísica os recebia da representação, punha-os no fundamento como sujeitos dados já prontos [...]” (HEGEL, 1995, §30). Esta é uma crítica tecida por Hegel e que se estende à todo método empregado pela Antiga Metafísica.

Conforme Hegel, a Antiga Metafísica recebia os objetos da representação como conceitos já definidos e certas características, conseqüentemente, eram a eles atribuídas. Assim, a Metafísica pegava da representação comum o conceito a ser estudado e o seu “modo de proceder pelo entendimento”, então, categorizava e qualificava suas determinações. Por exemplo: a alma possuía uma definição já pressuposta e a ela eram predicadas as determinações de imortalidade e imaterialidade. Para Hegel, esse “modo de proceder segundo o entendimento” era a função determinante do tipo de pensamento e metodologia desta Antiga Metafísica. O entendimento define cada um dos conceitos distinguindo, separando, determinando e fixando suas características (Cf. HEGEL, 1995, §80).

Entretanto, apesar de Hegel criticar o método da Antiga Metafísica, ele concebe que o pensar segundo o entendimento consiste no primeiro momento de seu próprio método especulativo-dialético de investigação filosófica. Neste sentido, sua crítica reside justamente no fato da Antiga Metafísica não ultrapassar esta primeira etapa de investigação, que é a do entendimento.

O entendimento refere-se apenas ao primeiro momento do método hegeliano, que conta ainda com mais dois momentos, como o próprio Hegel exemplifica neste trecho:

⁶ Anteriormente a Hegel, Kant também procedeu uma crítica ao método da Metafísica em sua *Crítica da Razão Pura*. Hegel elogia a crítica empreendida por Kant, ainda que discorde de Kant quanto a alguns aspectos (Cf. HEGEL, E, § 47).

A lógica tem, segundo a forma, três lados: a) o lado abstrato ou do entendimento; b) o dialético ou negativamente-racional; c) o especulativo ou positivamente racional. Esses três lados não constituem três partes da Lógica, mas são momentos de todo [e qualquer] lógico-real, isto é, de todo conceito ou de todo verdadeiro em geral (HEGEL, 1995, §79).

Pelo entendimento, se fixa um conceito e determina-se suas características; deste modo, temos uma classificação de suas categorias, que são diferenciadas e discriminadas. Para Hegel essas determinações gerais do entendimento são abstratas. “O pensar enquanto entendimento fica na determinidade fixa e na diferenciação dela em relação a outra determinidade; um tal Abstrato limitado vale para o pensar enquanto entendimento como [se fosse] para si subsistente e essente” (HEGEL, 1995, §80). Por esse motivo que Hegel classifica a Antiga Metafísica como Metafísica do Entendimento, pois ele alega que os conceitos nesta antiga filosofia não vão além dessa classificação categórica abstrata, sustentando abstratamente uma caracterização por si mesma em detrimento e em oposição às demais.

O segundo momento do método, a dialética, irá transpassar as determinações do primeiro estágio e no terceiro momento, o positivamente racional, irá abarcar os dois primeiros estágios de forma a possibilitar sua harmonia. Mas, a Antiga Metafísica, segundo Hegel, não alcançava o momento dialético, tampouco o momento especulativo, que é o terceiro. Assim, a permanência da Antiga Metafísica apenas no primeiro momento do pensar filosófico é considerada por Hegel como insuficiente e prejudicial. “Essa metafísica não era um pensar livre e objetivo, pois não deixava o objeto determinar-se livremente a partir de si mesmo, mas o pressupunha como já pronto” (HEGEL, 1995, §31, adendo).

Esta antiga ciência, então, se relacionava com seus temas apenas a partir do ponto de vista do entendimento, estabelecendo determinações fixas aos seus conceitos, de modo que o contrário dessas classificações pré-estabelecidas eram por ela descartadas, permanecendo, então, em uma relação de oposição dualista. Hegel criticava esta Antiga Metafísica no seu procedimento metodológico, como também podemos observar, mais especificamente, no âmbito de sua Psicologia Racional.

A Pneumatologia ou Psicologia Racional diz respeito à vertente da Metafísica Moderna que tinha por foco o estudo da alma. Assim, a Psicologia Racional também conceituava a alma de acordo com as determinações-do-entendimento e os predicados geralmente atribuídos a ela eram os da imortalidade e imaterialidade. Uma das

complicações encontradas em decorrência de seus métodos, era o dogmatismo de suas teorias:

Essa metafísica tornou-se *dogmatismo* porque devia admitir, conforme a natureza das determinações finitas, que, de *duas afirmações opostas* tais como eram as proposições acima, uma devia ser *verdadeira*, mas a outra *falsa* (HEGEL, 1995, §32).

O método de funcionamento desse dogmatismo era simples, pois havendo duas determinações diferentes uma seria classificada como verdadeira e a outra como falsa. Tomando o exemplo da alma, observemos como se opera esse dogmatismo: ou a alma é concebida como material, ou como imaterial, não há um meio termo aqui onde seja possível abarcar esses dois conceitos, por exemplo. Além disso, era definida somente uma tese e a tese contrária era integralmente negada. Como é possível observar no trecho a seguir, onde Hegel trata especificamente da questão da alma:

O dogmatismo da metafísica-de-entendimento consiste em fixar em seu isolamento as determinações unilaterais de pensamento, quando, ao contrário, o idealismo da filosofia especulativa possui o princípio da totalidade, e se mostra como dominando a unilateralidade das determinações abstratas do entendimento. **Assim, o idealismo dirá: a alma nem é só finita nem é só infinita, mas essencialmente tanto uma [coisa] quanto também a outra, e, por isso, nem uma nem é outra. Quer dizer: tais determinações não são válidas em seu isolamento, e só valem como suprassumidas** (Hegel, 1995, §32, adendo; o grifo é nosso).

Além desta crítica ao método de predicação dos conceitos investigados pela Antiga Metafísica e pela Psicologia Racional em seu estudo sobre a alma, Hegel dirá que, para esta antiga filosofia, a alma era concebida como uma coisa. “A velha metafísica considerava a alma como coisa. Porém “coisa” é uma expressão muito ambígua. Por “coisa” entendemos, antes de tudo, um existente de modo imediato, algo que nos representamos sensivelmente; e nesse sentido se falava da alma” (HEGEL, 1995, §34, adendo). Segundo Hegel, ao caracterizar a alma como coisa, esta Antiga Metafísica acabava por determinar algumas características fixas para o conceito da mesma.

Podemos encontrar esta análise no parágrafo 389 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas III - A Filosofia do Espírito*. Neste parágrafo, Hegel critica extensamente o dualismo entre corpo e alma e analisa negativamente o método da Antiga Psicologia Racional sobre o tema. Hegel dirá que quando a Psicologia Racional se perguntava sobre

a sede da alma, conseqüentemente a colocava no espaço. Quando os questionamentos eram dirigidos ao aparecer e ao desaparecer, a alma então era submetida ao tempo. E ao ponderar sobre as qualidades da alma, era possível observar seu estado de imobilidade que sustentava suas outras propriedades (Cf. HEGEL, 2011, §389, adendo).

Conforme Hegel, conseqüentemente, a principal tese desta corrente filosófica é uma concepção dualista que sustenta que a alma é imortal e desligada do corpo – como vimos no tópico anterior, ser o caso também em Descartes. Mas, conforme Hegel, a predicação de imortalidade acaba por conceber a alma como não possuindo vivacidade. Em sua filosofia, Hegel, diferentemente, defende a alma em unidade com o corpo, ela é viva e está em constante desenvolvimento e aprimoramento, como veremos mais detalhadamente no próximo capítulo. Assim a concepção de uma alma morta e completamente desligada da materialidade, aparenta difícil junção ao corpo. Nos dizeres de Hegel:

Uma questão conexa com isso é a da *comunidade da alma e do corpo*. Essa comunidade era admitida como *fato*, e tratava-se apenas de como se havia de concebê-la. Pode-se considerar por resposta habitual que [tal comunidade] é um mistério *inconcebível*. Pois, de fato, se os dois [termos] se pressupõem como *absolutamente autônomos* um em relação ao outro, são tão impenetráveis mutuamente como cada matéria é impenetrável para uma outra e somente em seu não-ser recíproco – em seus poros – pode ser encontrada (...). Não se vê como tendo a mesma significação que esta resposta, a que todos os filósofos deram desde que essa relação [corpo e alma] se tornou uma questão. *Descartes, Malebranche, Espinosa, Leibniz*, todos eles designaram Deus como essa relação, e isso no sentido em que a finitude da alma e a matéria são somente determinações ideais, uma em relação à outra, e não têm verdade alguma (HEGEL, 2011, §389).

Desse modo, como podemos ver, toda crítica tecida à Psicologia Racional também inclui a filosofia cartesiana, pois Descartes cumpriu o passo a passo da cartilha da Metafísica do Entendimento.

Com efeito, a Psicologia Racional difere-se de outra abordagem da época de Hegel sobre a alma, ou o espírito: a Psicologia Empírica, que também era criticada por Hegel em seus procedimentos metodológicos. “[...] a *psicologia empírica* que tem em vista o observar e o descrever das faculdades particulares do espírito” (HEGEL, 2011, §378, adendo). Essa Psicologia Empírica trata das descrições empíricas da alma, sem considerar a existência de uma unidade racional. Contudo, na concepção de Hegel, podemos

encontrar mais valor na Psicologia Racional do que na Empírica, pois a Racional mesmo que categorizando, pensa filosoficamente a alma.

A Psicologia Empírica, ao contrário do que podemos pensar, não diz respeito aos filósofos empiristas. Na verdade, ela se refere a correntes científicas que estudavam a alma humana, o sujeito e a subjetividade. Essa chamada Psicologia Empírica se encontrava em fase inicial, ou seja, correspondia a uma nascente psicologia na Alemanha, na época de Hegel. Mas, assim como faz em relação à Psicologia Racional, Hegel não se furta de mostrar os equívocos deste método empírico de estudo da alma:

[...] o espírito, assim como é algo verdadeiro, é algo vivo, orgânico, sistemático; e só pelo conhecimento dessa sua natureza [é que] a ciência do espírito é igualmente verdadeira, viva, orgânica e sistemática. Predicados [estes] que não podem atribuir-se nem à psicologia racional nem à psicologia empírica, **pois a racional faz do espírito uma essência morta, separada de sua efetivação, enquanto a empírica mata o espírito vivo esquartejando-o em uma multiplicidade de potências autônomas, a qual não é produzida e mantida em coesão pelo conceito** (HEGEL, 2011, §379, adendo; o grifo é nosso).

Como vemos, Hegel critica tanto a abordagem Racional, quanto a Empírica acerca da alma e irá propor a sua própria concepção inovadora sobre a mesma, como veremos nos próximos capítulos. Toda esta crítica empreendida por Hegel é fundamental para que ele possa elaborar sua concepção dialética e especulativa sobre a relação corpo e alma, como veremos a seguir.

CAPÍTULO 2 - A CONCEPÇÃO NATURALISTA DA UNIDADE CORPO E ALMA EM HEGEL

Neste capítulo, trataremos da subjetividade do espírito na filosofia de Hegel. A Filosofia do Real compreende a Filosofia da Natureza e a do Espírito. Procuraremos mostrar também a passagem da Natureza para o Espírito, buscando focar nos últimos estágios da natureza que compreendem a subjetividade vegetal e animal. No capítulo anterior, a subjetividade foi abordada por um aspecto amplo, pois foi introduzida a partir da leitura de Descartes. Porém, com base nesta introdução, será aqui tratado da subjetividade ligada ao conceito de espírito e, mais especificamente, do conceito de alma considerada em sua naturalidade. Desse modo, nos concentraremos na compreensão de Hegel sobre a relação do espírito com a natureza e a unidade que liga ambos – unidade esta que, como veremos, se encontra também na concepção unitária de Hegel sobre a relação corpo e alma.

2.1 A subjetividade e o conceito de espírito em Hegel

Ao tratar sobre o tema da alma em Hegel se faz necessário percorrer também a sua ideia de subjetividade que possui um caráter amplo, onde a alma configura-se apenas como um aspecto da subjetividade do espírito. O espírito é uma totalidade que se divide em subjetividade, objetividade e absoluto. No primeiro momento do espírito o encontraremos como espírito subjetivo e por ser o primeiro estágio do seu autodesenvolvimento ele apresenta-se muito próximo à natureza. “Enquanto o espírito está na relação a si mesmo como a um Outro, é somente o *subjetivo*, o espírito proveniente da natureza, e antes de tudo ele mesmo é espírito-da-natureza” (HEGEL, §385, adendo). No segundo estágio encontramos o espírito objetivo: a objetividade é o mundo produzido por esse espírito, ele então constrói e modifica o mundo ao seu redor. O último estágio, o do espírito absoluto é o grau mais elevado, é atingido no âmbito da arte, da religião e da filosofia. O espírito percorre essas etapas a partir de um autodesenvolvimento que parte de si mesmo e não de um impulso exterior.

A subjetividade, o primeiro grau do espírito, se autodesenvolve, afinal, na filosofia hegeliana o espírito não é algo que já está pronto. Esta concepção de Hegel sobre o autodesenvolvimento do espírito demonstra ainda como ele compreende o sujeito de um

modo distinto da concepção da antiga Psicologia Racional, como vimos no capítulo anterior, pois esta concebia o sujeito como uma substância, como algo já pronto.

O desenvolver do espírito se dá a partir de si mesmo, não havendo necessidade de comandos externos para que isso aconteça. “O conceito não precisa, para sua efetivação, de nenhum estímulo externo” (HEGEL, 2011, §379, adendo). Assim, ocorre a teleologia interna, um impulso interno em vista de desencadear o processo de autodesenvolvimento do espírito. Entretanto, é preciso ressaltar que mesmo que o autodesenvolvimento do espírito parta de um impulso endógeno, não há aqui a ideia de um isolamento do espírito em relação ao mundo exterior. Para tanto, o exemplo da semente ilustra perfeitamente esse caminho percorrido pelo espírito. Pensemos em uma semente: todos os elementos e características da árvore já estão contidos nela, a cor das folhas, seu tamanho, textura e etc. (Cf. HEGEL, 2011, § 379, adendo); no entanto, é claro, a semente e todos os elementos da árvore precisam do contato com o ambiente natural para que possa ocorrer o processo de autodesenvolvimento. Podemos pensar também no exemplo do feto: o feto se desenvolve a fim de tornar-se uma pessoa, a pessoa por sua vez se relaciona com o exterior, trazendo elementos do exterior para si, continuando assim o seu processo interno de autodesenvolvimento. Assim funciona com o nosso espírito, tudo o que virá a ser e a se desenvolver já está contido em nós, em gérmen. Desse modo, o pensar filosófico de Hegel irá acompanhar e descrever este conceito do autodesenvolvimento embrionário do espírito.

Nosso pensar movido pelo conceito permanece, neste caso, por completo imanente ao objeto, também movido pelo conceito; assistimos apenas, por assim dizer, ao desenvolvimento próprio do objeto; não o modificamos pela ingerência de nossas representações e ideias subjetivas (HEGEL, 2011, §379, adendo).

Em vista disso, Hegel critica as concepções filosóficas, cujo pensar interfere e categoriza externamente o conceito de espírito, sem deixar este conceito se autodesenvolver por si mesmo. Para Hegel, o espírito é um todo vivo, que se autodesenvolve por si mesmo a partir de um impulso interno.

O exemplo da semente não foi usado aqui casualmente, é claro que serve como uma ótima alegoria para entendermos o desenvolvimento da subjetividade, no entanto, também inicia a temática sobre como a natureza se relaciona com a alma, e qual o seu papel nessa investigação. As ideias de Hegel têm um caráter naturalista e vivo, isso já pode ser notado quando ele considera que a filosofia é viva e está em constante

desenvolvimento. Isso não significa dizer que a filosofia hegeliana seja uma teoria evolutiva material, como foi a de Charles Darwin. O espírito se origina na natureza, mesmo que ele seja superior a ela⁷. Sendo assim, na natureza podemos encontrar subjetividade, pois é da natureza que esse processo é iniciado.

Conforme Hegel, na natureza as coisas estão lado a lado, são elementos de pura exterioridade, estando no âmbito do “fora-um-do-outro” e não dentro de si.

Contudo, na natureza manifesta-se a ideia no elemento do “fora-um-do-outro”; ela não é só exterior ao espírito, mas, porque é exterior a este, porque é exterior à interioridade, essente em si e para si, que constitui a essência do espírito, ela, justamente por isso, é exterior também a si mesma (HEGEL, 2011, §381, adendo).

Ao tentar ilustrar essa exterioridade pensemos em uma pedra, a pedra é para fora, é só exterioridade. A subjetividade começa a surgir na natureza com as plantas, pois nelas já se encontra um movimento “de-dentro-para-fora”. Assim, a planta não é só exterioridade como um objeto inanimado, mas possui seu autodesenvolver, mediado pela fotossíntese, e que acaba por repercutir no exterior, como crescimento, frutos e etc. (Cf. HEGEL, 2011, § 381, adendo).

O organismo animal também é uma superação da exterioridade, estando acima do desenvolvimento das plantas, mas abaixo do desenvolvimento do espírito. Primeiramente, se encontra subjetividade no organismo animal devido à unidade de seus órgãos, todos interdependentes entre si. Além disso, é subjetivo também porque tem sensação e isso confirma seu “ser-junto-de-si”, dado que a sensação primeira está presente em todo ser do animal, em toda sua totalidade e em sua unidade. “Nessa interioridade subjetiva reside [o fato de] que o animal é determinado por si mesmo, de dentro para fora, e não simplesmente de fora; que dizer o animal tem impulso e instinto” (HEGEL, 2011, §381, adendo). Se o animal sente dor em sua pata, por exemplo, isso percorre todo o seu ser, todo o seu sistema nervoso, de modo que o animal tem sua unidade de dentro para fora e por si mesmo. Com todos esses elementos se constitui a subjetividade animal.

Por sua vez, o espírito só é sujeito porque ele ultrapassa o externo, advém da natureza e começa seu caminho de desenvolvimento para sua autoefetivação, um processo que se relaciona com a natureza de forma idealizada. Neste processo de

⁷ “O espírito tem para nós a natureza por sua *pressuposição*, da qual ele é a *verdade* e, por isso seu [princípio] *absolutamente* primeiro” (HEGEL, 2011, §381). “[...] esse surgir não é carnal mas espiritual” (HEGEL, 2011, §381, adendo).

autodesenvolvimento do espírito a partir da natureza, temos a determinação da idealidade. O espírito idealiza tudo, coloca tudo para dentro, tudo o sujeito idealiza para si, ressignificando o exterior para o interior e este movimento é chamamos de idealidade.

Todas as atividades do espírito nada são a não ser maneiras diversas da recondução, do que é exterior, à interioridade que é o espírito mesmo; e só mediante essa recondução, mediante essa idealização ou assimilação do exterior, vem a ser, e é, o espírito (HEGEL, 2011, §381, adendo).

É importante salientar que o autodesenvolvimento do espírito não funciona como se os estágios novos de seu desenvolvimento desmerecessem os anteriores. Mas esse desenvolvimento passa por algumas etapas importantes, que foram mencionadas no começo deste tópico. Hegel divide em três momentos principais esse autodesenvolver do espírito subjetivo: a alma é o primeiro momento, ela será objeto de estudo da “Antropologia”. Depois temos a consciência, que será um momento mais desenvolvido do espírito, onde há uma relação avançada com o Outro, esta etapa será estudada pela “Fenomenologia do Espírito”. Por fim temos a vontade, em termos do próprio autor: “O espírito que se determina em si mesmo” (HEGEL, 2011, § 387), essa etapa, por sua vez, será objeto de estudo da “Psicologia”.

Hegel também irá categorizar a alma como espírito-da-natureza, pois ela é imediata, ou seja, a alma é a primeira no autodesenvolvimento do espírito, dessa forma ela se encontra ainda muito ligada à natureza e ao ambiente ao seu redor (Cf. HEGEL, 2011, § 387, adendo). Assim, neste primeiro momento, o espírito subjetivo irá assimilar o externo através de emoções, sentimentos e afetos e deste modo é que ocorrerá a idealização dos conteúdos exteriores pela alma. Porém, mesmo sendo um estágio primário na alma, já é possível encontramos sentimento de si e este saber de si está ligado com a forma que a assimilação ocorrerá nessa etapa. Desta maneira, temos o exemplo da criança pequena: a criança sente fome, raiva, alegria, entre outros sentimentos; neste momento é assim que a criança se entende, por meio do sentimento que ela está vivenciando. Todas as sensações da alma perpassam pelo corpo, ou seja, a alma segue ainda intimamente ligada com o corpóreo.

A alma é como se fosse o despertar do espírito, quando a subjetividade se autoafirma inicialmente. Por esse caráter inicial da alma podemos afirmar que ela não contém o nível de complexidade que é possível encontrar nas outras etapas do desenvolvimento do espírito. Hegel não irá fazer essa análise de modo empírico, mas uma

análise teórica de como se desenvolve o conceito de subjetividade. Por sua extensa concepção de subjetividade, de espírito e da alma, Hegel se diferencia da concepção da Psicologia Racional que vimos no capítulo anterior. Na sua nova elaboração da subjetividade, Hegel, arquiteta uma tripla caracterização do espírito que percorre estas três etapas de desenvolvimento para a sua autoefetivação. A Psicologia Racional, desse modo, difere totalmente da concepção hegeliana em sua abordagem, pois, para ela, a alma era concebida como substância, como já foi discutido anteriormente.

As críticas de Hegel às concepções de alma já foram aqui neste trabalho discutidas, fez-se então, necessário a exposição da própria filosofia de Hegel sobre esses temas⁸. Desta forma, foi possível observar que essas críticas deferidas pelo autor são embasadas pela sua visão e na sua filosofia a respeito do tema da alma. A alma, em Hegel, está no primeiro estágio do desenvolvimento do espírito, enquanto em outras filosofias encontramos o conceito de alma como algo já pronto e imutável. O objetivo de Hegel não é substituir a concepção de alma da Psicologia Racional, na verdade, o filósofo resgata sua concepção de alma dos gregos, mais especificamente de Aristóteles. Veremos este resgate da teoria de Aristóteles no próximo tópico, juntamente com outras concepções hegelianas.

2.2 Aristóteles e Hegel: o conceito de alma natural

No tópico anterior, ao discutir sobre subjetividade, inevitavelmente nos deparamos com o tema de como a natureza se relaciona com a alma devido à proximidade das mesmas. Visto que, na teoria filosófica hegeliana a natureza cumpre um papel fundamental no desenvolvimento da alma e da subjetividade. Apesar da expressa admiração que Hegel apresenta por Descartes pela descoberta da interioridade, sua relação de concordância com o filósofo francês termina neste ponto. Descartes acaba seguindo os caminhos da Metafísica do Entendimento, temática já transcorrida no capítulo anterior. Porém, Hegel introduz em sua discussão sobre a alma outro filósofo, cujos conceitos parecem coincidir em maior grau com as suas concepções.

Os livros de *Aristóteles* sobre a alma, com seus tratados sobre os aspectos e os estados particulares da alma, são por esse motivo ainda

⁸ Ainda neste capítulo será retomada a crítica de Hegel sobre a relação dualista entre corpo e alma.

sempre a mais notável ou a única obra de interesse especulativo sobre esse objeto. O fim essencial de uma filosofia do espírito só pode ser reintroduzir o conceito no conhecimento do espírito; e, com isso reabrir também o sentido daqueles livros aristotélicos (HEGEL, 2011, §378).

Como é possível observar na citação acima, no que diz respeito à alma, Hegel considera de bom tom a filosofia de Aristóteles. Esta passagem evidencia a grande influência que Aristóteles possui sobre Hegel na temática da alma. Ao final da citação, após os elogios ao filósofo grego, Hegel diz que irá reabrir o sentido dos livros aristotélicos, ou seja, retomar as teorias de Aristóteles no que diz respeito à tematização da alma. Ao visitar as teorias aristotélicas que abordam o tema da alma é perceptível as semelhanças com as concepções de Hegel, como nos mostra Pierre Pellegrin: “Alma e corpo formam, pois, uma substância única, a alma não poderia existir fora do corpo, mas não é qualquer corpo que serve de matéria para qualquer alma” (PELLEGRIN, 2010, p. 9).

Hegel condena amplamente as concepções dualista a respeito da relação do corpo e da alma, pois para ele corpo e alma estão intrinsecamente ligados. Esta primeira semelhança que podemos encontrar entre Hegel e Aristóteles é importante, pois constitui a base de suas teorias, contribuindo para a forma como a alma se relaciona com o sujeito e o mundo à sua volta.

Como foi colocado no tópico anterior, para Hegel, o animal também é possuidor de subjetividade e de alma, nas plantas também é encontrado subjetividade, porém não de forma tão acabada como é perceptível nos animais. Para Aristóteles, na natureza já é possível encontrar alma, que seria uma animação da natureza, uma interioridade viva. Bernard Bourgeois considera que em Hegel há dois momentos da alma, a alma animal, que é uma alma no seu princípio, e a alma encontrada no ser humano, onde ela tem potência para atingir seu desenvolvimento máximo. Para Aristóteles, no ser humano encontramos três partes da alma: a alma nutritiva, que já está nas plantas e que o homem também possui, a alma sensitiva que não se encontra nas plantas, mas já está presente nos animais, que também é perceptível no homem, e a alma intelectual que é a razão e o controle das emoções e que encontra-se presente apenas nos humanos.

[...] o que propõe a teoria aristotélica das três almas: nutritiva, sensitiva e intelectual, cuja presença nos seres reparte estes entre a vida vegetal, a vida animal e a vida humana; a *Enciclopédia* hegeliana diferencia assim várias almas: uma alma animal e uma alma humana (BOURGEOIS, 2004, p. 29).

Assim, podemos compreender que em Aristóteles as plantas são dotadas de alma nutritiva, os animais dispõem da alma nutritiva e a sensitiva (eles já sentem), o ser humano possui a nutritiva e a sensitiva e a intelectiva. Hegel irá ter uma concepção naturalista sobre a alma assim como Aristóteles, entretanto, Hegel não irá compreender a alma humana segundo essa concepção, não adotando essa divisão da alma, em três.

Em primeiro lugar, ele [Hegel] acusa a diferença entre a vida nutritiva, a vida sensitiva e a vida pensante como três tipos de identificação imanente da diferença natural e reserva o termo alma para designar o que Aristóteles chamava de alma sensitiva; para Hegel, a alma é a senciante: não há alma ao nível de planta, já que esta não tem sensação e a atividade racional excede, desde o início, o estilo de existência da alma (BOURGEOIS, 2004, p.17; o colchete é nosso).

Como trazido por Bourgeois na citação acima, o ponto de discordância de Hegel em relação a Aristóteles se inicia com os conceitos aplicados nos três momentos da alma. Pois, para Hegel, a parte intelectiva não é considerada alma em sentido estrito, pois em sua filosofia este âmbito pertence ao pensamento, que é o objeto de estudo da “Psicologia”. O que Hegel adere de Aristóteles para sua filosofia é a alma sensitiva. A alma sensitiva, para Aristóteles, pertence aos animais e também aos humanos, assim como considera Hegel, apesar de que, para Hegel, a alma nos animais se difere da alma presente no espírito. Além disso, a alma em Hegel é ainda um momento inicial da subjetividade do espírito (como vimos no tópico anterior). Portanto, o que Aristóteles considera como alma sensitiva se encaixa na concepção hegeliana de alma animal e também de alma humana, como o primeiro momento do espírito.

Como foi aludido acima, para Hegel, há diferenças entre a alma encontrada no animal e a alma humana; porém, ao analisar o conceito de alma do espírito como um todo na filosofia hegeliana, é possível observar três momentos de seu desenvolvimento, algo que também se refere a Aristóteles. Porém, a discordância de Hegel em relação à divisão da alma aristotélica em três, também se dá pelo fato de que o filósofo grego divide a alma por suas funções, ao contrário da proposta hegeliana que é dividir a alma humana pelos seus momentos.

Primeiro a alma é a) em sua *determinidade natural*, imediata – a alma apenas *essente*, a alma natural; b) a alma entra, como *individual*, na relação com esse seu ser imediato, e é nas determinidades dele, abstratamente *para si mesma* – a alma *que-sente*; c) esse mesmo [ser],

enquanto é sua corporeidade, está nela configurado; e a alma está nele como alma *efetiva* (HEGEL, 2011, §390).

Logo no começo da “Antropologia” Hegel introduz esses momentos que a alma perpassa durante o seu desenvolvimento. Temos então no primeiro estágio de desenvolvimento a alma natural, a seguir nos deparamos com a alma que-sente e por fim encontramos a alma efetiva. A alma natural, por se encontrar no estágio primeiro do autodesenvolver anímico é ainda muito ligada à natureza, mais especificamente à exterioridade da natureza, ao clima, à vegetação, à natureza física. No segundo momento a alma começa a se diferenciar dessa exterioridade natural, possuindo o conteúdo das sensações e se relacionando consigo mesmo, em razão disso ela é denominada como alma que-sente. A alma efetiva, começa por dominar seus conteúdos sensitivos, não estando ligada a eles e, portanto, ela se situa na passagem para a consciência.

Nos tópicos anteriores foi possível observar como a crítica às concepções dualistas do corpo e da alma eram entendidas por Hegel, e como sua filosofia se distinguia delas. Neste tópico presenciamos as influências positivas sobre a teoria hegeliana de uma alma natural e naturalmente ligada ao corpo, sendo assim, foi possível compreender os elogios que Hegel tece a Aristóteles. Há também diferenças teóricas entre esses dois grandes pensadores, como os critérios de divisão da alma e suas qualificações. No próximo tópico continuaremos abordando os fundamentos da teoria de unidade da alma em Hegel e como esses aspectos se relacionam com visões contrárias.

2.3 A unidade espírito-natureza e corpo-alma em Hegel

Ao tentar compreender os caminhos que a subjetividade hegeliana percorre em seu desenvolvimento, encontramos três estágios do espírito: subjetivo, objetivo e absoluto, e ao tratar a relação do espírito com a natureza nos deparamos com a influência aristotélica na filosofia de Hegel. Tendo em vista as teorias abordadas neste segundo capítulo, se faz necessário discutir como Hegel entende a unidade corpo e alma e como essa teoria se relaciona com os assuntos discorridos anteriormente. Mais do que defender a unidade corpo e alma, Hegel, irá defender uma unidade ontológica entre o imaterial e o material, entre o espírito e natureza. A compreensão dessa unidade será importante tanto para fundamentar as críticas de Hegel às filosofias dualistas, como para respaldar sua

concepção do autodesenvolvimento do espírito, que tem seu primeiro estágio caracterizado no momento da alma.

A unidade do ser e do pensar, se refere à Filosofia Antiga, pois os antigos, como Aristóteles, compreendiam que o pensamento abarca a verdade do ser, de forma ontológica. Esta concepção é contrária à filosofia kantiana, pois esta afirmava que não se pode conhecer a verdade das coisas em si mesmas. Na visão de Hegel, a filosofia kantiana é dualista (Cf. HEGEL, 1995, §47). Deste modo, Kant não defendia essa unidade de ser e pensar como faz Hegel. Diferentemente de Kant, Hegel compreendia uma unidade mais primordial como a base de todo real e, a partir desta unidade, desenvolveu também sua concepção unitária sobre a relação corpo e alma:

Por esse motivo no parágrafo acima o espírito imediato, a alma, foi determinado como não simplesmente imaterial para si mesmo, mas como a imaterialidade universal da natureza; e ao mesmo tempo como substância, como unidade do pensamento e do ser (HEGEL, 2011, §389, adendo).

Podemos observar, segundo a passagem acima, que Hegel concebe uma unidade primeira e imediata, uma unidade substancial entre corpo e alma, natureza e espírito, ser e pensar. A concepção hegeliana busca por argumentações consistentes que terão a função de expor como o espírito e natureza estão intrinsecamente ligados e, de modo mais geral, como pensamento e ser também estão. O espírito vem da natureza, em seus primeiros momentos se encontra intimamente ligado a ela, que é justamente onde se encontra a alma. No início deste capítulo foi discutido de forma mais aprofundada como a concepção hegeliana de espírito é viva, se autodesenvolve e possui uma troca com a natureza, a chamada idealidade do espírito. Aqui retomaremos algumas dessas noções, com a finalidade de observar de perto o surgir desse espírito. Observemos a citação abaixo:

Na Introdução à Filosofia do Espírito, fizemos ressaltar como a própria natureza suprassume sua exterioridade e singularização – sua materialidade – como algo não verdadeiro, não conforme ao conceito nela imanente, e, acedendo assim à imaterialidade, passa ao espírito (HEGEL, 2011, §389, adendo).

Nesta citação podemos perceber que a própria natureza se desenvolve ao ponto de começar a negar sua exterioridade e se depara com a imaterialidade, ou seja, o espírito. O espírito nasce em unidade e concordância com a natureza, pois a natureza o precede,

porém, à medida em que avança no seu autodesenvolvimento ele se afasta dessa natureza, suprasumindo-a (Cf. HEGEL, 2011, §381).

Como o espírito se relaciona com essa unidade e com a matéria durante seu autodesenvolvimento é explicitado por Hegel neste trecho: “Por mais que o espírito possa retirar-se em si mesmo, colocar-se no último ápice de sua subjetividade, apesar disso está *em si* naquela unidade” (HEGEL, 2011, §389, adendo). Assim, entendemos que o espírito pode idealizar-se de modo extremo, ou seja, ele pode encerrar-se como o Eu puro, que está no âmbito universal. Tratamos sobre a universalidade do Eu no primeiro tópico do primeiro capítulo; este conceito de um estado elevado e desprendido do externo pode ser conferido neste trecho:

A vontade contém o elemento da **pura indeterminidade** ou da pura reflexão dentro de si, na qual estão dissolvidas restrição e todo conteúdo imediatamente existentes pela natureza, pelas carências, pelos desejos e impulsos, ou dados e determinados pelo que quer que seja; a infinitude irrestrita da **abstração absoluta** ou **universalidade**, o puro **pensamento** de si mesmo (HEGEL, 1994, §5).

Ao se caracterizar como essa interioridade pura e universal, o espírito se encontra desligado da matéria, ou seja, desligado da natureza. O espírito pode chegar nesse nível do Eu puro, em que se encontra distanciado em último grau da matéria, porém, Hegel afirma que independentemente da universalização, o espírito sempre possuirá sua base com o corpo, com a natureza. Uma vez que o espírito possui sua origem na natureza, este é o seu ponto de partida, mesmo que ele vá além dessa unidade enquanto percorre o seu autodesenvolvimento.

Essa unidade entre corpo e alma e espírito e natureza é um fundamento importante na filosofia hegeliana. Como vimos, através da idealização, o espírito se desenvolve subjetivamente, chegando a níveis como o da consciência, do pensamento, se tornando universalidade pura. Neste processo, ocorre uma diferenciação do espírito subjetivo com o corpo. Mas, para Hegel, esta diferenciação de modo algum é absoluta. Ou seja, ele não parte em sua explicação sobre a relação corpo e alma da diferenciação dos mesmos (como faz, por exemplo, a filosofia dualista de Descartes), mas da sua unidade. Porém, o espírito, enquanto consciência, chega a ver o seu corpo como o “outro de si”, ou seja, chega a diferenciar-se do corpo.

A oposição da alma e do corpo deve ser feita, com certeza. Assim como a alma universal indeterminada se determina, se individualiza; assim como o espírito, justamente por isso, torna-se consciência, e marcha necessariamente nessa direção, assim [também] ele se situa no ponto de vista da oposição de si mesmo e de seu Outro: seu Outro se lhe afigura como algo real, como algo exterior a ele e a si mesmo, como algo material (HEGEL, 2011, §389, adendo).

Esta oposição na teoria hegeliana *vem a ser*, ou seja, ela não é dada inicialmente. Muito diferentemente, o que é dado inicialmente é a unidade entre o corpo e a alma que ocorre inicialmente na “Antropologia”, de modo que a oposição entre estes termos é algo que vai ocorrer apenas quando o espírito se tornar consciência na “Fenomenologia”. Assim, não se trata de uma oposição absoluta, rígida, como era para a Metafísica do Entendimento.

Além disso, é preciso destacar que mesmo a unidade entre o corpo e a alma, que é dada inicialmente na “Antropologia”, não será concebida por Hegel a partir de uma perspectiva reducionista, não defendendo que tudo advém da matéria ou que tudo se resumiria ao espírito. Hegel concebe a unidade do corpo e da alma, considerando as especificações de cada um: o corpo é material, vem da natureza e é orgânico, a alma por sua vez é imaterial, é subjetividade, idealidade e universalidade. Em Descartes o corpo e a alma são substâncias distintas, ou seja, não há comunicação entre elas. Em Hegel, mesmo que a alma e o corpo sejam termos qualitativamente diferentes, eles se encontram, não obstante, em um primeiro momento em unidade e intrínseca ligação, não havendo oposição entre os seus significados. O corpo tende à idealidade; apesar do seu estado material, ele tende à subjetivação, algo que encontramos também no organismo animal⁹.

Com efeito, além do **primeiro momento** de unidade imediata entre o corpo e a alma na “Antropologia” e do **segundo momento**, que é aquele da oposição com o corpo conquistada pela idealidade da consciência na “Fenomenologia”, o espírito na sua relação com a materialidade avança ao ponto de se encontrar em um **terceiro momento**, onde é retomada a unidade - só que agora não se trata mais de uma unidade imediata e, sim, de uma unidade na diferença. Assim, o terceiro momento considera e introduz na unidade o momento da diferença. “[...] em uma diferença, efetiva, e reconduz essa diferença à unidade” (HEGEL, 2011, §389, adendo). O espírito já contendo toda a bagagem do seu desenvolvimento, faz o retornar, unindo assim todos os seus momentos, ou seja,

⁹ No próximo capítulo, ao tratar da sensação, veremos como o corpo tende à idealidade e como a alma, por sua vez, se encontra em ligação imediata com o mesmo.

consciência e corpo, imaterialidade e materialidade no momento da unidade na diferença. Este terceiro momento da relação entre o espírito e sua corporeidade é o que Hegel descreve como a relação do universal ao particular:

[...] pois na verdade o imaterial não se relaciona com o material como particular a particular, e sim como o verdadeiro Universal, que pervade a particularidade, se relaciona com o particular: o material e sua particularização não têm verdade alguma, autonomia alguma, diante do imaterial (HEGEL, 2011, §389, adendo).

A alma, ou a subjetividade do espírito é o universal e o corpo o particular inserido neste universal. É uma autorrelação do universal com a sua particularidade, como seu momento.

Para finalizar, voltemo-nos agora mais uma vez para a relação íntima entre materialidade e imaterialidade na filosofia hegeliana a fim de reforçar a ideia de unidade entre natureza e espírito e corpo e alma e observarmos que a matéria tende à idealidade, portanto, que a matéria autonomamente busca um aprimoramento ideal:

A filosofia da natureza nos ensina como a natureza suprassume gradualmente sua exterioridade; como a matéria, já pelo *peso*, refuta a autonomia do singular, do múltiplo; e como essa refutação, iniciada pelo peso, e ainda mais pela *luz* simples, indissociável, é consumada pela vida animal, pelo ser-que-sente; porque esse nos revela a onipresença da alma una em todos os pontos de sua corporeidade e, por conseguinte, o ser-suprassumido do fora-um-do-outro da matéria (HEGEL, 2011, §389, adendo).

A natureza então, suspende os elementos externos, desenvolvendo-se idealmente nos organismos até atingir o primeiro nível de subjetividade, que é encontrada nas plantas. Contudo, no animal encontramos uma subjetividade mais aprimorada que nas plantas, Hegel nos diz que o animal é a consumação da negação da natureza, pois nele é encontrada sensação, é encontrado alma. Christian Klotz apresenta uma síntese desse momento do surgir do espírito e como ele se relaciona com a natureza:

A sensação é só a maneira particular como o animal é algo uno que se realiza e se conserva num complexo processo espaço-temporal. E é justamente por isso que o conceito de alma é a culminação da filosofia da natureza: no organismo animal, na medida em que este sente algo, realiza-se unidade na exterioridade espaço-temporal no grau mais alto; e a filosofia da natureza é justamente uma sequência de conceitos de

unidade, na qual se mostra que a natureza supera finalmente a si mesma enquanto exterioridade espaço-temporal (KLOTZ, 2010, p. 235).

O animal é, então, um passo importante para a unidade entre espírito e natureza, o corpo animal é uno e sente a si mesmo pela alma que está presente em todo o corpo. A partir da negação da natureza, por meio do autodesenvolvimento da mesma, nos deparamos com a alma do espírito, que é a primeira etapa do espírito subjetivo e, por estar presente nesse primeiro momento, a alma se encontra ainda muito ligada ao corpo, às sensações. A alma surge da matéria e se liga intimamente com o corpo; ela também se caracteriza como idealidade da natureza, cumprindo o seu impulso de se desenvolver, suprasumindo este corpo e esta exterioridade. Portanto, na teoria hegeliana não é concebível uma oposição fixa entre matéria e imaterialidade, por mais que o espírito negue o exterior para o seu autodesenvolvimento, ele também irá precisar da exterioridade na idealidade, para interiorizar os conteúdos externos e se reconectar internamente com eles.

Desta forma, como foi discorrido acima, a relação entre corpo e alma em Hegel se difere da oposição nos formatos da Antiga Metafísica, pois para a Hegel a distanciação do espírito e da matéria faz parte do processo de autodesenvolvimento percorrido pelo espírito. Os filósofos que compreendiam a alma nos termos da Psicologia Racional, entendiam que a alma e o corpo eram substâncias distintas, o corpo pertencia à esfera da matéria e à alma a esfera do imaterial. Assim, uma junção entre esses dois elementos se tornava algo de difícil argumentação. No adendo do parágrafo §389 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas III - A Filosofia do Espírito* temos um trecho que ilustra perfeitamente como Hegel concebe essa oposição na sua teoria unitária: “Antes, a separação do material e do imaterial só pode explicar-se [partindo] da base da unidade originária dos dois” (HEGEL, 2011, §389, adendo). Esta frase reforça a teoria de Hegel apresentada neste tópico, que a unidade entre matéria e espírito, corpo e alma, é indispensável e serve de base para entendermos o surgir do espírito e como se dá seu desenvolvimento até o mais alto grau.

CAPÍTULO 3 – O DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO DE ALMA EM HEGEL

O capítulo anterior se dedicou a compreender o desenvolvimento do espírito a partir da natureza, sua união com a materialidade, e como essas relações influenciam a emergência da alma humana. Neste capítulo, iremos nos voltar um pouco para a compreensão que Hegel desenvolve acerca da alma no interior de sua “Antropologia”. Iremos nos focar, mais especificamente, em sua análise sobre as sensações anímicas e, posteriormente, sobre um estágio de desenvolvimento mais elaborado da alma, que é aquele do hábito – momento anterior à consciência.

3.1 Sensações: a unidade imediata entre corpo e alma

A sensação está localizada no último momento da alma natural, que corresponde ao primeiro grande momento da alma e seu aspecto universal de relação com a natureza. A sensação será um meio encontrado pelo filósofo alemão de demonstrar a imediata ligação que a alma possui com o corpo, configurando-se, assim, como um momento de unificação, um verdadeiro ponto de encontro entre corpo e alma. Conforme Hegel, a origem dos conteúdos elevados está na sensação, pois ela fornece previamente os conteúdos que serão desenvolvidos posteriormente, por exemplo, na vontade, no querer e na inteligência.

Tudo está na sensação; e, se se quer, tudo o que se põe em evidência na consciência e na razão tem sua fonte e origem na sensação. Com efeito, fonte e origem não significam outra coisa que o primeiro modo, e o mais imediato, em que algo aparece. Não é suficiente (é o que se diz) que princípios, religião etc. estejam somente na cabeça; é preciso que estejam no coração, na sensação (HEGEL, 2011, §400).

Como foi demonstrado na passagem acima, mesmos conteúdos elevados que necessitam de um grau maior de desenvolvimento do espírito, possuem sua origem iniciada nas sensações. Tudo isso terá como base a sensação e a partir dela se construirá outros momentos do espírito. Segundo Hegel, a sensação é a matéria primitiva do nosso sentir, esse conteúdo inicial do sentir ocorre pelo corpo e com o corpo. Como se trata de uma etapa inicial do espírito, é possível observar outras características próprias dessa

condição, como a imediatez com que as sensações são incorporadas através de toda a corporeidade.

Como Hegel ressalta, neste momento ainda não contamos com a consciência para trabalhar as sensações que foram recebidas de forma tão repentina e particular pelo indivíduo. A sensação, possui um formato primitivo, pois, ela ainda não é racionalizada; a inteligência (objeto da “Psicologia”), por sua vez, pelo contrário, será dotada de racionalização, de abstração, podendo se ligar à algo universal. A sensação pode ser concebida como uma forma primitiva do conteúdo subjetivo, posto que ela precisa da presença imediata do objeto, ao contrário da inteligência, ou da consciência universal, por exemplo, que podem conceber um objeto mesmo não estando na presença imediata do mesmo¹⁰.

Essa subjetividade *natural* é uma subjetividade que não se determina ainda a si mesma, não segue sua própria lei, não se ativa necessariamente; mas é uma subjetividade determinada desde o exterior, ligada a *este* espaço e a *este* tempo, dependente de circunstâncias casuais (HEGEL, 2011, §400, adendo).

A sensação é então essa forma imediata de contato direto que precisa da presença espaço-temporal do objeto. Assim, Hegel também ressalta o risco de que o conhecimento fique restrito apenas ao âmbito das sensações, pois, elas concebem de forma imediata e singularizada algo que possuem contato, não indo além dessa esfera. Pensemos na situação do animal, este é dotado de sensação e, segundo a filosofia hegeliana, possui alma; porém, a diferença que encontramos em relação à alma humana é que o animal não conquista os modos mais elevados de conteúdo subjetivo. No espírito já encontramos algum nível de razão, mesmo em seu estágio inicial, como o da alma, algo não presente na alma animal. Para Hegel, o espírito é um todo, e todos os seus momentos se relacionam subjetivamente, essa inter-relação subjetiva está presente em todas as etapas, inclusive nas mais elevadas do espírito¹¹, algo que também o animal não possui.

¹⁰ A consciência também possui momentos durante seu desenvolvimento, na primeira etapa encontramos uma consciência sensível, ou seja, ainda dependente do objeto imediato. A consciência universal, o último estágio de seu desenvolvimento, já se encontra despreendida da necessidade imediata do objeto e possui a capacidade de conceber ideias no âmbito universal (Cf. HEGEL, 2011, § 418, § 436).

¹¹ Os momentos do espírito não são como momentos descartáveis, portanto, a medida em que ele prossegue na sua evolução os momentos perpassados são conservados: “A natureza *concreta* do espírito traz consigo para a consideração esta dificuldade peculiar de que os graus e determinações particulares do desenvolvimento de seu conceito não permanecem, ao mesmo tempo, como existências particulares, para trás e em contraposição a suas figurações mais profundas [...]” (HEGEL, 2011, §380).

Hegel irá considerar dois tipos de sensações: a sensação exterior e a sensação interior, como podemos observar no trecho abaixo:

Desse modo diferenciam-se: [1-] uma esfera do sentir, que é antes de tudo determinação da corporeidade (do olho etc., em geral de toda parte corporal), que se torna sensação porque é feita *interior* no ser-para-si da alma, é *recordada* [erinnert]; [2-] e uma outra esfera, das determinidades nascidas no espírito, a ele pertencentes, que para serem como achadas, para serem sentidas, são *corporificadas* (HEGEL, 2011, §401).

Podemos compreender que as sensações externas serão objeto de estudo da “Antropologia”, pois elas dizem respeito às sensações que têm seu estímulo recebido de fora do corpo através dos sentidos, ao contrário das sensações interiores que têm sua origem no interior do sujeito e posteriormente se refletem no corpo. As sensações de modo geral têm a característica de serem individualizadas, ou seja, elas se referem particularmente ao indivíduo que está tendo aquela experiência, o corpo é ditado pelo que recebe exteriormente. Vejamos primeiramente como Hegel caracteriza as sensações externas.

É preciso ressaltar, antes de tudo, que Hegel, entretanto, não está interessado aqui na “Antropologia” em analisar o significado epistemológico da atuação das sensações, mas, sim, em como estas sensações recebidas externamente pelo sujeito se corporificam, ou seja, como elas são sentidas corporalmente no interior da alma natural. Para compreendermos como Hegel concebe a relação dos sentidos com a corporificação das sensações, vejamos o exemplo do paladar: “No gosto, é necessário um contato imediato do objeto, enquanto até mesmo o sentido do olfato não precisa de tal contato; o qual porém é ainda menos necessário na audição, e na vista não ocorre de modo algum” (HEGEL, 2011, §401, adendo). Como afirmado por Hegel, o paladar parece ser um exemplo perfeito de sensação exterior, pois, os outros sentidos como o olfato, a audição e a visão não necessitam de um contato físico tão estrito para registrar a sensação. Conseguimos enxergar algo sem necessariamente ser preciso que haja um contato físico entre o nosso olho e o objeto em questão, ou é possível também que eu sinta determinado cheiro e não saiba a princípio a sua origem. Já quando pensamos no paladar, o contato direto com o objeto se faz necessário, para sentirmos o gosto de determinado alimento precisamos degustá-lo – este é um processo físico que é registrado pela subjetividade anímica.

Assim, pela sensação externa, a alma se sente subjetivamente, e a sensação abarca toda a alma, por exemplo, quando sinto dor isso percorre todo meu corpo, dominando toda a minha autorrelação interna subjetiva e isso indica uma íntima e estreita unidade da alma com o corpo. Como explica Hegel, a sensação se torna o ponto de unificação da alma com o corpo:

Quando falamos da determinação interior do sujeito que-sente, sem relação com sua corporificação, consideramos esse sujeito na maneira em que é *para nós*, mas ainda não é para si mesmo em sua determinação junto a si, [nem] se sente nela. Só mediante a corporificação das determinações exteriores o sujeito vem a senti-las. Com efeito, para serem-sentidas, é necessário que sejam postas tão distintas do sujeito quanto idênticas a ele; mas as duas [condições] só ocorrem pela extrusão, pela corporificação da determinações internas do que-sente. O corporificar dessas multiformes-determinações internas pressupõe um círculo de corporeidade no qual ele se efetua (HEGEL, 2011, §401, adendo).

Segundo Hegel, é necessário analisar as sensações observando suas corporificações, ou seja, como a sensação se sucede no corpo do sujeito anímico. A sensação exterior é algo que apresenta-se para o sujeito, é recebido de maneira externa, entretanto, como foi dito, o sujeito se identifica com esta sensação completamente. O corpo é esse elemento onde a alma se sentirá à vontade para exercer sua função plenamente, se autorrelacionando como sujeito junto ao seu corpo. Portanto, o corpo se determina como uma esfera da sensação, a alma é ligada ao corpo nesse primeiro momento por esta sensibilidade, a sensação é o ponto de encontro que a alma possui com o corpo.

Voltemo-nos agora para o conceito das sensações internas, mencionado no início deste tópico. Hegel afirma que estas considerações mais elevadas do espírito não encontram seu lugar de discussão apenas na “Antropologia”, portanto, ao tratar sobre esse tema ele se ocupará de um nicho específico: “Neste ponto, como foi dito, só temos a considerar a passagem imediata da sensação interior ao modo corporal do ser-aí” (HEGEL, 2011, §401, adendo). As sensações internas nascem no interior do sujeito de modo espontâneo e Hegel pretende observar como essas sensações internas, primitivas, são sentidas corporalmente. Assim, até o presente momento, o filósofo não se dedica à compreensão de como essas sensações internas são também conteúdos de atuações elevadas do espírito, como as reflexões que podemos encontrar na “Psicologia”. Observemos esta citação:

Já exprimimos acima que o conteúdo *mais próximo* da sensação interior não pode ainda ser aqui, na Antropologia, objeto de nossa análise. Assim como, da Filosofia da Natureza, por nós exposta anteriormente, recebemos o conteúdo das sensações *externas* como um conteúdo demonstrado em sua necessidade racional, assim também devemos antecipar aqui, quanto seja necessário, o conteúdo das sensações *internas* como um conteúdo que encontra seu lugar próprio na terceira parte da Doutrina do Espírito subjetivo (HEGEL, 2011, §401, adendo).

Mas, ainda que as sensações internas pertençam também ao âmbito da “Psicologia”, Hegel também analisa as mesmas na “Antropologia” a fim de verificar como estas se corporificam. Vejamos.

Para compreender melhor o funcionamento de um sentimento que surge de dentro para fora, usemos um exemplo: a cólera ou a ira é algo que parte de dentro e acaba por se refletir no nosso físico exterior. Assim que o sentimento de ira surge, somos tomados completamente por ele, nosso coração se acelera fazendo com que o sangue percorra nosso corpo com o intuito de o preparar para o embate (Cf. HEGEL, 2011, §401, adendo). Controlar essas emoções é responsabilidade de uma etapa mais elevada do espírito, este momento é apenas a descrição de como o processo de corporificação das emoções internas ocorre. Iremos ver no tópico seguinte que a alma, no momento do hábito, por exemplo, já começa, entretanto, a dominar seu corpo – e este será o início do advento da consciência.

Esta análise empregada por Hegel tem o intuito de descrever de perto este objeto, mais especificamente, como as emoções e as sensações internas se relacionam com o corpo, ou seja, como já dito, Hegel não irá empreender uma análise em que tenta compreender como estas emoções internas podem atuar em momentos mais elevados da autodeterminação do espírito, como por exemplo, na “Psicologia”, ou mesmo na “Moralidade” da *Filosofia do Direito*. Além disso, nesse estágio inicial da alma sensitiva ela não se compreende ainda como uma subjetividade frente à objetividade, em razão de que a objetividade pra ela é sentida em seu corpo e a alma acaba por identificar-se completamente com essas sensações recebidas exteriormente e internamente por meio de seu corpo. Desta forma, a alma ainda não se coloca como um sujeito frente ao objeto, esse estágio será alcançado nas próximas etapas de seu desenvolvimento, mais especificamente no momento da consciência. Nesse primeiro momento a alma não possui domínio sobre o corpo, ela se encontra em unidade com ele, por conseguinte, a alma não

se coloca em oposição ao corpo, nem ao mundo; antes, ela se sente em completa unidade com seu corpo.

Desta forma, compreendemos que este primeiro estágio da alma está unificado com o corpo, porém à medida em que a alma efetua seu desenvolvimento, ela tende a se distanciar do corpo, sem perder, contudo, o elo com o mesmo – tema que será abordado no próximo tópico.

3.2 A alma que-sente e o hábito

Compreendemos no tópico 3.1, como as sensações, tanto externas, como internas e suas corporificações são importantes para a relação de unidade que a alma possui com o corpo. A sensação se situa na alma universal e se encontra ligada fortemente à naturalidade. Agora, observaremos como a alma se autodesenvolve para um momento em que ela passa a ter um domínio de seus conteúdos sensíveis, de seus conteúdos corpóreos. Desta forma, diferentemente da alma universal, que se encontra em completa unidade com o corpo e com seus conteúdos sensíveis, o segundo momento de seu desenvolvimento anímico apresentará a alma que-sente:

O indivíduo que-sente é a *idealidade simples* – subjetiva do sentir. Trata-se, pois, de *pôr* sua substancialidade, a plenitude essente apenas *em si* como subjetividade, tomar posse de si, e tornar-se para si, a potência [dominante] de si mesmo. A alma, enquanto alma que-sente, é uma individualidade não mais simplesmente natural, mas interior; esse ser-para-si da alma, que só é formal na totalidade apenas substancial, tem de torna-se autônomo e libertar-se (HEGEL, 2011, §403).

Neste momento da alma que-sente já é possível encontrar interioridade, aqui teremos uma idealidade que possui sentimentos e os seus conteúdos estão localizados no interior de sua subjetividade. Segundo Hegel, a alma que-sente começa a se perceber como uma interioridade subjetiva, de modo que os conteúdos sensitivos já são-para-a- alma. A alma, neste momento não está mais situada na simples naturalidade, como acontecia em seu estágio anterior, mas, ela agora é interioridade que dispõe desses conteúdos. A sua corporeidade é reduzida à idealidade, pois a corporeidade e os elementos corpóreos estão dentro desta alma que-sente como momentos ideais, ou seja, como momentos suprassumidos. Hegel ressalta que, mesmo na segunda etapa da alma, a

corporeidade apresenta uma suspensão, ou seja, ainda não é o momento de negar este corpo, mas matéria e espírito continuam sua trajetória juntos. Deste modo, para Hegel, todos os momentos de desenvolvimento do espírito possuem a unidade intrínseca inicial que a alma possui com o corpo como a sua base substancial¹².

No segundo momento da alma retratado na “Antropologia”, a alma que-sente, encontramos o momento do hábito, esse é o estágio em que a alma que-sente alcança o seu Si (*selbst*), portanto, a sua autorreferência interior, enquanto universal. A alma não irá se identificar completamente com os conteúdos corpóreos, ela tomará posse dos conteúdos para Si, assim, segundo Hegel, o hábito é a passagem para o momento universal. “O Si deve ser posto como essa universalidade, nesta vida-de-sentimento; assim ele é a *universalidade essente para si*, que se distingue da particularidade” (HEGEL, 2011, §409). O ser particular da alma fica à cargo da corporeidade, a alma que-sente é a interioridade e o corpo o seu momento ideal. Hegel nos mostra nesta passagem que a alma que-sente começa por possuir universalidade e a diferenciar-se da particularidade, ou do seu corpo. Este, no entanto, não é ainda um momento em que o espírito se encontra em um grau elevado de desenvolvimento e consegue se diferenciar completamente de seu corpo. Neste trecho acima acompanhamos de forma embrionária este momento de negação, já presente na alma, mas que se efetivará completamente apenas na consciência.

O hábito irá fazer com que a alma não se identifique completamente no primeiro momento com as sensações, ao contrário, ela se colocará como o Si universal e fará com que essas sensações sejam *essentes* (Cf. HEGEL, 2011, §410), ou seja, sejam passageiras e postas por ele. Segundo Hegel, o hábito é o acostumar-se da alma, é o momento onde encontramos o dominar da sensação. Esse controle sobre a sensação se faz presente de uma forma primária, portanto, é possível presenciar uma resistência aos impulsos imediatos, mesmo que não haja reflexão consciente deste ato. Os impulsos corpóreos se tornam momentos particulares no interior da alma, são sensações, por exemplo, que ela tende a não atender de forma imediata. Assim, Hegel afirmará que a alma, neste momento do hábito, é livre dessas determinações particulares: “A determinação essencial é a

¹² O termo substância que aparece na citação do parágrafo §403 é aplicado aqui diferentemente da utilidade empregada por Descartes. Hegel caracterizará a substância no sentido de subjazer, permanecendo como a base dos momentos que serão percorridos subsequentemente. Para ele, a alma: “É a substância, a base absoluta de toda a particularização e singularização do espírito, de modo que este tem nela todo material de sua determinação e ela permanece [como] sua própria idealidade penetrante, idêntica” (HEGEL, 2011, §389). A alma em sua unidade com o corpo constituirá, portanto, a base para os momentos que virão a ser na subjetividade do espírito.

libertação, que o homem por meio do hábito adquire, das sensações enquanto é afetado por elas” (HEGEL, 2011, §410). Pelo hábito a alma se liberta e se torna capaz de dominar as sensações; mas, é preciso destacar que não nos encontramos aqui em um momento de exclusão do corpo, mas sim em um processo de desenvolvimento e elaboração das determinações corpóreas.

Desse modo, Hegel caracteriza o hábito como exercício da alma, aprimorado através da repetição, na busca de dominar os conteúdos para que sejam momentos particulares e passageiros da subjetividade. Com o hábito, portanto, é possível observar um domínio sobre as sensações exteriores, como o frio, exemplo que Hegel nos fornece¹³.

Além disso, podemos observar que no parágrafo §410, Hegel, em alguns momentos, menciona a vontade, ou o querer, e isso ocorre, pois a vontade, mesmo não sendo objeto de estudo da “Antropologia”, utilizará do hábito posteriormente como um elemento importante de seus processos de decisão e de autodeterminação. É a partir do hábito que a vontade depurará seus conteúdos naturais, porém, a vontade situa-se em um grau elevado do desenvolvimento do espírito, que é aquele da “Psicologia” e da *Filosofia do Direito*. A menção de Hegel ao elemento vontade, é mais um comprovante de que todos os momentos do espírito estão interligados, ou seja, eles continuam presentes durante todo o processo de efetivação do espírito.

A introjeção de tal fim nela consiste nisto: em que a idealidade, essente-*em-si*, do que é material em geral, e da corporeidade determinada, foram postas como idealidade, **a fim de que a alma exista como substância em sua corporeidade segundo a determinidade de seu representar e querer** (HEGEL, 2011, §410; o grifo é nosso).

Como indica a citação acima, o momento da corporeidade é posto pela alma (e posteriormente pela vontade) como idealidade; portanto fica à cargo da alma depurar e dominar este corpo como o seu momento. A unidade entre corpo e alma é aqui **posta pela alma** através de uma união relacional com o corpo, diferentemente da uma unidade dada, completa e imediata concebida em seu primeiro momento. Assim, agora é através da relação de domínio sobre a sensação que devemos compreender a unidade entre corpo e alma.

¹³ O hábito é esta repetição que conquista a segunda natureza: “O hábito foi chamado, com razão, uma segunda natureza: *natureza* porque é um ser imediato da alma; uma *segunda* [natureza] porque é uma imediatez *posta* pela alma, uma introjeção e penetração [Ein-und Durchbildung] da corporeidade, que pertence às determinidades da representação e da vontade enquanto corporificadas (§401)” (HEGEL, 2011, §410).

Com efeito, conforme Hegel, para que o espírito se eleve à consciência, é necessário que ele subjuguem sua corporeidade a Si; portanto, este momento da alma se faz relevante no desenvolvimento do espírito. Porém, devemos ressaltar que ainda no estágio da alma que-sente, o corpo orgânico se faz presente, pois a alma recebe as sensações do corpo e em seguida as põe em seu interior, ou seja, afirma sua subjetividade na medida em que não simplesmente aceita os conteúdos corpóreos naturais, mas os controla.

Para corresponder a esse seu conceito, deve a alma fazer o que não fez ainda do nosso ponto de vista: [fazer] dessa identidade com seu corpo uma identidade *posta* pelo espírito ou mediatizada; tomar seu corpo *em posse*, modelá-lo em *instrumento dócil* e apto de sua atividade; transformá-lo de modo que nele a alma se refira a *si mesma*, de modo que seu corpo se torne um acidente trazido a uníssono com a substância da alma, [com] a liberdade (HEGEL, 2011, §410).

O movimento de busca do espírito pela sua efetivação se reflete também no seu estágio da alma, portanto, acompanhamos a busca anímica por maior autonomia frente ao corpo. Desta forma, a alma trabalha o corpo para que ele seja capaz tanto de externalizar, quanto de internalizar a sua subjetividade, usando o corpo para se relacionar com o mundo externo. “O corpo é o meio-termo pelo qual me reúno com o mundo externo, em geral. Portanto, se quero efetivar meus fins, devo tornar meu corpo capaz de trasladar esse subjetivo para a objetividade externa” (HEGEL, 2011, § 410, adendo).

Entretanto, apesar desta relação de domínio do corpo pelo hábito exercido pela alma, Hegel ainda frisa no parágrafo §410 que a unidade íntima e orgânica entre corpo e alma é mantida. Conforme Hegel: “Entre o espírito e o seu corpo *próprio*, encontra-se, de maneira natural, uma ligação ainda mais íntima que [a existente] entre o resto do mundo externo e o espírito” (HEGEL, 2011, §410). Podemos compreender, então, que com o hábito a alma domina o corpo, sendo uma condição para o surgimento posterior do momento da consciência, entretanto, a ligação intrínseca com o corpo não se extinguirá. Em suma, somos seres vivos e orgânicos e a relação corpórea com a alma é indivisível, mesmo que haja uma dominação do espírito sobre a matéria e mesmo que esta seja suprassumida em seu interior como seu momento particular.

Por fim, o hábito é o momento que nos deparamos com o início da finalização das questões tratadas na “Antropologia”, esta etapa em que o espírito se encontra em ligação com o corpo através da alma. O hábito se encontra marcado pela passagem para um estágio mais elaborado do espírito, onde teremos a consciência e o surgimento do Eu.

CONCLUSÃO

De acordo com a proposta inicial, de discussão do problema gerado ao conceber o corpo e alma como elementos substanciais distintos, chegamos ao final deste trabalho com um saldo considerado positivo, graças ao embasamento buscado na filosofia hegeliana. Ao nos dedicarmos à compreensão de como Hegel concebia a alma em uma relação íntima com o corpo e com a natureza em seu primeiro momento, foi possível conceber com clareza a concepção de unidade entre corpo e alma em sua filosofia.

No primeiro capítulo, subdividido em três tópicos, foi introduzido o conceito de interioridade subjetiva, juntamente com a ideia de dualidade entre corpo e alma, ambos conceitos tendo o ponto de partida neste trabalho no mesmo autor: Descartes. Após a apresentação dessas noções que foram relevantes em todo texto, foi possível acompanhar a crítica de Hegel a Descartes, por classificar a alma como uma substância diferente do corpo e as consequências que resultam dessa separação. Porém, as críticas de Hegel se estendem também ao que o filósofo chama de Metafísica do Entendimento, criticando os métodos que eram usados para abordar os objetos de estudo e as conclusões obtidas sobre os mesmos. Hegel também profere duras críticas à Psicologia Racional, uma vertente que estudava especificamente o conceito de alma. Tal vertente concebia a alma desligada do corpo, e eram atribuídas à mesmas características anímicas pressupostas, concebendo a alma, na visão de Hegel, como algo dado, pronto e morto.

Após termos perpassado pelas críticas, no segundo capítulo nos aprofundamos na filosofia hegeliana do espírito e sua relação com a natureza. Deste modo, no primeiro tópico foi possível observarmos de modo geral as etapas de desenvolvimento do espírito e como Hegel compreende este desenvolvimento em comunhão com a natureza. Em complemento, o segundo tópico trouxe a influência de Aristóteles na concepção de uma alma natural, mesmo que Hegel discorde de Aristóteles em algumas caracterizações, o enaltecimento ao filósofo grego foi ressaltado. Conforme vimos, o espírito vem da natureza e se relaciona intimamente com ela até o momento em que precisa negá-la, ou melhor, suprassumi-la para continuar o seu desenvolvimento. Após compreendermos a relação importante que a alma e o espírito possuem com a natureza, no terceiro tópico foi abordada a unidade de ambos, ou seja, a concepção hegeliana de unidade corpo e alma.

Perpassado por um aprofundamento na subjetividade, no terceiro e último capítulo foi abordado o conceito de alma que Hegel desenvolve em alguns momentos da “Antropologia”. Na primeira metade da exposição ocorrida neste capítulo vimos como a

sensação é um elemento importante para a alma, pois as sensações demonstram a íntima ligação da alma com o corpo. Aqui encontramos dois tipos de sensações, as externas recebidas pelos sentidos e as internas que nascem do interior do espírito e vimos como Hegel se preocupa no modo como essas sensações se corporificam. Na segunda parte do capítulo foi debatido o hábito e com ele é o princípio de uma dominação sobre essas sensações corpóreas, de modo que a alma aqui começa a desenvolver um sentimento-de-si. Entretanto, mesmo com o domínio das sensações, observamos que se encontra aqui ainda uma unidade próxima com o corpo, caracterizando então este como um momento importante do desenvolvimento da alma, que deve ser percorrido rumo à consciência.

Por fim, a linha argumentativa percorrida neste trabalho iniciou-se com a abordagem do conceito de subjetividade, a princípio concebido por Descartes, sendo motivo de elogios por parte de Hegel. Entretanto, como vimos, a concepção de interioridade foi criticada por Hegel, à medida que Descartes concebe a alma como substância, estando ela inserida em uma crítica geral destinada a metafísica, proferida por Hegel. A partir dessas discussões foi mostrado a proposta hegeliana, que se distingue completamente da Metafísica do Entendimento. Em Hegel encontramos um espírito em conformidade com a natureza, resgatando uma concepção Aristotélica. Desta forma, este primeiro estágio do espírito, a alma, se encontra em unidade completa com o corpo, como foi possível observar no decorrer desta pesquisa. A alma inicia seu domínio sobre o corpo através do hábito, este momento do hábito sendo essencial para seu desenvolvimento rumo a consciência. Assim, o presente trabalho se dedicou aos primeiros estágios do espírito hegeliano, juntamente com a crítica a Antiga Metafísica por seu método e conceituação de alma equivocados.

REFERÊNCIAS

- BOURGEOIS, Bernard. **Hegel: Os Atos do Espírito**. [Por: Paulo Neves]. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2004.
- DESCARTES, René. **Meditações**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica: 3. A Doutrina do Conceito**. São Paulo: Vozes, 2018.
- HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: (1830) – I A ciência da lógica**. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: (1830) – III A filosofia do espírito**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2011.
- HEGEL, G.W.F. **Lectures on the History of Philosophy: The Lectures of 1825–1826, Volume III: Medieval and Modern Philosophy**. University of California, 1990.
- HEGEL, G.W.F. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio**. IFCH/UNICAMP, 1994.
- KLOTZ, H. C. **O Conceito de Alma na Passagem da Natureza para o Espírito Subjetivo**. In: UTZ, Konrad; SOARES, Marly Carvalho (org.). Porto Alegre: Edipucrs, 2010. p. 232 – 240.
- PELLEGRIN, Pierre. **Vocabulário de Aristóteles**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo, 2010.