



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GUILHERME JOSÉ SOUSA SARAIVA

A LOUCURA NA ANTROPOLOGIA DE HEGEL

FORTALEZA

2025

GUILHERME JOSÉ SOUSA SARAIVA

A LOUCURA NA ANTROPOLOGIA DE HEGEL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Konrad Christoph Utz

FORTALEZA

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S246l Saraiva, Guilherme José Sousa.

A loucura na antropologia de Hegel / Guilherme José Sousa Saraiva. – 2025.
123 f. : il.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2025.

Orientação: Prof. Dr. Konrad Christoph Utz.

1. Loucura. 2. Antropologia. 3. Dialética. 4. Razão. 5. Sujeito. 6. Filosofia hegeliana. I. Título.

CDD 100

GUILHERME JOSÉ SOUSA SARAIVA

A LOUCURA NA ANTROPOLOGIA DE HEGEL

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção de título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: 27/08/2025

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr Konrad Christoph Utz
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Marly Carvalho Soares
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Este trabalho é dedicado a meu pai, Juscelino,
meu mais importante mestre.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a meu pai, Juscelino Saraiva Tomaz, que foi quem mais me apoiou a seguir o caminho da educação, me ensinou a trabalhar como um verdadeiro mestre e a achar graça dos meus equívocos e trapalhadas que eu me metia. Desde criança assisti meu pai trabalhar perfeitamente, desde a metalurgia, aos carros e às obras. Seus ensinamentos têm ressonância em todos os meus trabalhos. Tive o privilégio de ser seu filho e fazer parte de sua história. Enquanto eu estiver vivo carregarei a força de meu pai e a lembrança do real sentido do que é ser nobre. Tenha seu merecido descanso, amado pai. Agradeço também a minha mãe, Maria das Graças, pelo cuidado, carinho e amor. Também agradeço a minha irmã, Bárbara, por todo suporte.

Muito obrigado aos meus amigos que, pelos diálogos mais simples, tiveram um papel fundamental na minha caminhada. Abraço a todos.

Muito obrigado ao professor e orientador Konrad Christoph Utz pelas importantes observações, aulas e revisões no decorrer do mestrado, bem como pelo incentivo para que eu cultivasse minhas próprias interpretações e escrevesse do meu jeito.

Muito obrigado aos professores por se disponibilizarem a participar da banca e realizarem enriquecedoras críticas ao meu trabalho: José Olinda Braga, Eduardo Ferreira Chagas e Marly Carvalho Soares.

Muito obrigado ao Ensino Público, à Universidade e a todos seus trabalhadores. Se não fosse a educação pública eu não teria alcançado metade do meu percurso. Obrigado à CAPES, cujo suporte foi imprescindível para que essa dissertação fosse concluída. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Aos beijos, abraços e enlaces.

Muito obrigado ao universo zombeteiro!

“Eu, a Loucura, sou a única a apertar a todos igualmente num abraço generoso.” (Rotterdam, 2012, p. 66).

“Nunca conheci alguém sem senso de humor que entendesse de Hegel.” (Brecht, 2010, p. 23).

RESUMO

Na Antropologia, Hegel apresenta o processo de desenvolvimento dialético da alma, inserindo a loucura como um momento na lógica dialética do Espírito. Nesta pesquisa, buscaremos esmiuçar o estatuto filosófico que Hegel estabelece para a loucura, bem como sua posição sistemática na estrutura dialética da subjetividade na Antropologia. A Antropologia consiste no processo de desenvolvimento dialético da alma natural à alma efetiva, onde a alma que-sente é o momento intermediário em que ocorre a cisão interna que será então suprasumida na estrutura mediatizada da consciência racional. A loucura funciona como uma regressão da consciência racional para um abismo da indiferenciação. Por esse desvio da consciência racional, a loucura é a experiência da dialética (negação e negação da negação) sem mediação; enquanto a loucura é uma negatividade imediata, a consciência racional é uma negatividade mediatizada. A loucura, como figura dialética, é um sonhar acordado, uma abstração concreta imediata, a qual é resultado do movimento de regressão da consciência racional para um momento de indeterminação. O excesso de negatividade na loucura provoca, com isso, uma projeção e substituição da realidade pela vida de sonho inconsciente, funcionando como uma noite da razão. Nesse sentido, a loucura é uma patologia da alma enquanto ruptura das conexões com a realidade objetiva e regressão da consciência racional por meio de um excesso de negatividade não-mediatizada. O desejo, na loucura, é do âmbito de uma nostalgia que fantasia com uma unidade paradisíaca e harmônica que foi perdida, e a qual se quer recontrar. A alma efetiva, como consciência racional e atualidade do espírito, corresponde à uma estrutura mediatizada; o hábito, que é definido como segunda natureza, é a alma natural suprasumida e autodiferenciada. O hábito, como atividade mediatizada da consciência racional constitui-se como pressuposto do tratamento da loucura. Sendo a loucura imanente à razão, ela assume um momento ontológico, enquanto possibilidade, na estrutura dialética negativa do sujeito. Nesse sentido, esta dissertação investigou o funcionamento da loucura a partir da Antropologia de Hegel, que está situada na primeira seção do Espírito Subjetivo, no terceiro volume da Enciclopédia das Ciências Filosóficas (2011), a Filosofia do Espírito.

Palavras-chave: loucura; antropologia; dialética; razão; sujeito.

ABSTRACT

In Anthropology, Hegel presents the process of dialectical development of the soul, inserting madness as a moment in the dialectical logic of the Spirit. In this research, we will seek to scrutinize the philosophical status Hegel establishes for madness, as well as its systematic position in the dialectical structure of subjectivity in Anthropology. Anthropology consists of the process of dialectical development from the natural soul to the effective soul, where the feeling soul is the intermediate moment in which the internal split occurs, which will then be subsumed in the mediated structure of rational consciousness. Madness functions as a regression of rational consciousness into an abyss of undifferentiation. Due to this deviation from rational consciousness, madness is the experience of dialectics (negation and negation of negation) without mediation; while madness is an immediate negativity, rational consciousness is a mediated negativity. Madness, as a dialectical figure, is a daydream, an immediate concrete abstraction, which is the result of the regression of rational consciousness into a moment of indeterminacy. The excess negativity in madness thus provokes a projection and replacement of reality by the unconscious dream life, functioning as a night of reason. In this sense, madness is a pathology of the soul as a rupture of connections with objective reality and a regression of rational consciousness through an excess of unmediated negativity. Desire, in madness, is within the realm of a nostalgia that fantasizes about a paradisiacal and harmonious unity that was lost and which one seeks to rediscover. The effective soul, as rational consciousness and actuality of the spirit, corresponds to a mediated structure; habit, which is defined as second nature, is the subsumed and self-differentiated natural soul. Habit, as a mediated activity of rational consciousness, constitutes the prerequisite for the treatment of madness. Since madness is immanent to reason, it assumes an ontological moment, as a possibility, in the negative dialectical structure of the subject. In this sense, this dissertation investigated the functioning of madness based on Hegel's Anthropology, which is located in the first section of the Subjective Spirit, in the third volume of the Encyclopedia of Philosophical Sciences (2011), the Philosophy of Spirit.

Keywords: madness; anthropology; dialectic; reason; subject.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	ANTROPOLOGIA	16
2.1	Idealismo Hegeliano: a relação entre natureza e espírito na Antropologia	17
2.2	A estrutura dialética da alma	26
2.2.1	O despertar da alma	30
2.2.2	Da sensação ao sentimento-de-si: o processo de subjetivação	35
2.2.3	A corporeidade	41
2.2.4	A consciência	45
3	A loucura	50
3.1	Cisão dialética	53
3.2	A noite do mundo	64
3.3	O sonhar acordado da loucura	70
3.4	O mito d'A Queda	73
3.5	O sentimento de dilaceramento	77
3.6	Dupla personalidade	79
3.7	Patologia da alma	83
3.8	A classificação hegeliana dos tipos de loucura	89
3.8.1	O ser-mergulhado-em-si totalmente indeterminado	95
3.8.2	A loucura propriamente dita	98
3.8.3	A mania ou delírio	101
3.9	A dialética da infinitude	102
4	A SEGUNDA NATUREZA	105
4.1	A relação entre hábito e loucura	107
4.2	O tratamento da loucura	113
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	118
	REFERÊNCIAS	121

1 INTRODUÇÃO

A Filosofia do Espírito de Hegel foi publicada em 1830 e divide-se em três seções: Espírito Subjetivo, Espírito Objetivo, e Espírito Absoluto. A Antropologia é o primeiro momento da Filosofia do Espírito encontrando-se no Espírito Subjetivo. Na Antropologia, Hegel demonstra o processo dialético de diferenciação imanente da alma, inserindo a loucura como uma figura dialética na estrutura da subjetividade. Esta pesquisa propõe-se a esmiuçar a concepção filosófica que Hegel atribui à loucura, bem como sua dinâmica interna nessa obra. Dessa maneira, nossa tarefa é expor o sentido que Hegel estabelece para a loucura, considerando sua posição sistemática no desenvolvimento dialético da alma. Dada a escassez de pesquisas sobre a questão da loucura não apenas na Antropologia, mas na filosofia em geral de Hegel, este trabalho pretende contribuir para o aprofundamento da filosofia hegeliana na Universidade brasileira. Durante 1816 e 1830, em Heidelberg e, posteriormente, em Berlim, Hegel lecionou sobre a questão da loucura (*Verrücktheit*), de maneira que o escrito principal do filósofo alemão acerca desse tema se encontra no parágrafo §408 da Enciclopédia das Ciências Filosóficas. Nesse texto, Hegel apresenta suas teses acerca do funcionamento da loucura, propondo uma classificação própria, métodos de tratamento e também sua posição sistemática na Filosofia do Espírito.

A Enciclopédia das Ciências Filosóficas é uma obra formada por três livros, que progridem dialeticamente no sentido de demonstrar o sistema filosófico hegeliano: o primeiro livro é A Ciência da Lógica, o segundo é A Filosofia da Natureza, e o terceiro, A Filosofia do Espírito. Na Ciência da Lógica, Hegel demonstra o movimento lógico da dialética. A Filosofia da Natureza é reservada para expor conceitos como espaço e tempo, além de processos naturais inorgânicos, como a gravidade e o sistema solar, mas abrangendo também o reino vegetal e o reino animal. O último livro da Enciclopédia das Ciências Filosóficas, A Filosofia do Espírito, constitui-se em três seções: o Espírito Subjetivo, o Espírito Objetivo e o Espírito Absoluto. A Filosofia do Espírito deve ser apreendida como uma ideia que contém a Filosofia da Natureza como pressuposto e que dessa maneira efetiva o conceito para si mesma. O Espírito Subjetivo é dividido em três momentos: a Antropologia, a Fenomenologia do Espírito, e a Psicologia¹; o movimento de progressão dialético presente no sistema hegeliano trata-se de uma efetivação

¹ Os objetos dessas seções, respectivamente, são: a alma, a consciência, e a vontade. Na Fenomenologia há o desdobramento dialético de diversas figuras da consciência, desde a certeza sensível até o saber absoluto, de modo que ocorre um processo de cisão na consciência e mediação de contradições internas. Já a Psicologia considera as faculdades e atividades do espírito, como a capacidade de representar, recordar, desejar e intuir.

(atualização) de todas as potencialidades da alma até culminar no Espírito Absoluto. O objeto da Fenomenologia do Espírito é a consciência como tal, a consciência de si, e a razão. A Psicologia estuda as faculdades e modos de atividades do espírito para si, como o intuir, o representar, o pensar, o sentimento prático, e a felicidade. O Espírito Objetivo, por sua vez, divide-se entre o Direito, A moralidade, e a Eticidade. Por último, o Espírito Absoluto divide-se em Arte, Religião Revelada, e Filosofia; o espírito absoluto é, com isso, a totalidade que contém a ciência da lógica, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito.

O sistema da filosofia hegeliana, a partir da Enciclopédia das Ciências Filosóficas, pode ser interpretado enquanto uma sequência de silogismos que se encontram intrincados um no outro e que resultam na Ideia: 1) lógica e natureza como premissas do espírito, 2) natureza e espírito como premissas da existência da lógica, e 3) espírito e lógica como premissas da natureza. O sistema filosófico presente na Enciclopédia nos permite trabalhar a questão da loucura na Antropologia sem passar rigorosamente por cada momento na Ciência da Lógica e na Filosofia da Natureza. Todavia, podemos observar que a estrutura desse sistema envolve um movimento de dividir-se em dois, no espírito e na natureza, e reunir-se efetivamente como conceito, isto é, como totalidade da ideia: “O espírito efetivo, que é nosso objeto somente na ciência do espírito, tem a natureza exterior por sua pressuposição mais próxima, como tem a ideia lógica por sua pressuposição primeira.” (HEGEL, 2011, §381, p. 15). Assim, o que precede o espírito é a natureza exterior e a ideia-lógica, mas a atividade do espírito constitui-se precisamente de pôr tais pressupostos para si mesmo, isto é, de forma imanente. Em outras palavras, a ideia, em sua totalidade, aparece no sistema filosófico hegeliano (Enciclopédia) na forma da Ciência da Lógica, mas também como externa a si mesma na Filosofia da Natureza, e na forma da Filosofia do Espírito, que põe seu conceito para si mesma através de figuras que se desenvolvem internamente; nesse sentido, o terceiro livro da Enciclopédia tem como objeto a si mesmo, enquanto espírito efetivado e resultado final do processo dialético que ocorre na Ciência da Lógica e na Filosofia da Natureza. No sistema filosófico presente na obra Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel, a Antropologia é o primeiro momento da Filosofia do Espírito, e é nesse momento em que há o registro do nascimento do homem na dinâmica dialética do Espírito. A Antropologia marca o surgimento do sujeito, isto é, da consciência racional na Enciclopédia das Ciências Filosóficas: “Na alma, a consciência desperta; a consciência se põe como razão, que está desperta imediatamente para [ser] a razão que se sabe, e que por sua atividade se libera para [ser] a objetividade, para [ser] a consciência do seu conceito.” (HEGEL, 2011, §387, p. 37). O processo de passagem da externalidade de si mesmo na natureza à idealidade do espírito implica um movimento de progressão dialética de

forma que se torne para si imanente, o que é somente em si. Dessa maneira, a consciência desperta opera como unidade dialética do em si e para si.

Para a presente pesquisa sobre a loucura analisamos a Antropologia de Hegel, que está localizada na primeira seção do Espírito Subjetivo, no terceiro volume da Enciclopédia das Ciências Filosóficas (2011), a Filosofia do Espírito. Para Hegel (2011), a loucura é uma doença da alma, que está conectado ao espiritual e corporal, e que se caracteriza por uma regressão ao estágio mais primitivo da alma: na loucura reina uma unidade incompleta de mediação, de forma que ela é a paralização do movimento interno da negatividade da alma encerrada no mundo interno, enquanto a consciência racional é uma estrutura completamente mediatizada. Assim, Hegel (2011, §408, p. 156) define a loucura como um estado mórbido e depressivo da razão na estrutura dialética da alma, e o qual é o extremo estado doentio que a consciência racional pode afundar. O espírito envolve duas forças contraditórias: progressão dialética na mediação e a regressão extrema na indeterminação, que é a loucura. A loucura é o abismo extremo de indeterminação, o resultado da abstração máxima que o sujeito pode afundar. Na presente pesquisa optamos por traduzir o termo *Verrücktheit* por loucura e não por demência ou esquizofrenia².

A Antropologia é dividida em três graus: na alma natural, na alma que-sente e na alma efetiva. A alma natural é o estado de sono do espírito, onde ela funciona como unidade indiferenciada e imediata com a natureza; a natureza é o espírito adormecido no abismo de sua própria interioridade. O segundo estágio da Antropologia é a alma que-sente, a qual por sua vez está dividida em três momentos: primeiro, a “alma que-sente, em sua imediatez”, em segundo, o “sentimento de si”, e no terceiro momento, está o “hábito”. Podemos afirmar que a alma que-sente é, fundamentalmente, o momento de crise no desenvolvimento da alma, pois é nesse momento que ocorre o estado extremo de cisão interna, a loucura. Na alma que-sente, a alma é tratada em sua forma do sentir e, nesse frágil momento da alma, ela encontra-se cindida; aqui, a alma deixa de ser mera sensação imediata, a qual a alma natural está imersa, mas ainda não chegou à consciência racional completamente mediatizada, ou seja, a diferenciação (liberação do imediato) mediatizada; sendo a objetividade a suprassunção da diferença, a unidade dialética da identidade e diferença. Hegel apresenta, na alma que-sente, o “ponto de vista do desvario”, ou seja, a alma em seus estados patológicos (HEGEL, 2011, §401, p. 111). A alma efetiva é o estado completamente mediatizado da alma, em que ela suprassumiu sua cisão interna e então tornou-se ideal, referindo-se a si mesma por meio do hábito; o sujeito é a própria estrutura

² Iremos esclarecer a questão da tradução do termo *Verrücktheit* e sua relação com a nosologia no capítulo 3.8 A classificação hegeliana dos tipos de loucura.

dialética da negatividade enquanto atualização do espírito. Suprassunção é um conceito fundamental na filosofia de Hegel (2016, p. 111), o qual tem o sentido de cancelar, guardar e elevar; esse múltiplo sentido contraditório presente nesta palavra demonstra o movimento imanente da dialética da negatividade no sistema hegeliano. Não há nada fora da dialética, dado que o oposto é imanente à estrutura de negatividade do espírito. O movimento imanente demonstrado na Antropologia funciona a partir da suprassunção (*Aufhebung*) da alma natural para a alma efetiva³. Dessa maneira, o hábito⁴ é resultado do processo de suprassunção da unidade indiferenciada com a natureza da alma natural para a alma efetiva. A natureza por si mesma é o espírito dormindo, embora, num certo sentido, este nunca durma.

Para o filósofo alemão, nem todos os sujeitos tornam-se loucos, mas a loucura constitui-se como uma possibilidade formal pois está inscrita na dialética da estrutura do sujeito. A partir do estudo da Antropologia, depreende-se que assim como a alma não é uma estrutura fixa, mas um desenvolvimento dialético, o qual apresenta uma quebra interna, isto é, uma divisão provocada pelo movimento da negatividade; a relação entre a alma natural e a alma efetiva é de uma relação dialética; a dialética é uma estrutura não anula (apaga) simplesmente o momento inicial, mas o suprassume, o conserva, concluindo-se numa unidade mediatizada. A alma natural é, fundamentalmente, um momento de inocência e indiferença. A loucura, como é colocada na Antropologia, funciona como uma regressão, ou mergulho, a um estágio mais primitivo da alma, que é a vida de sentimento; nesse sentido, a loucura é a cisão extrema da alma com o mundo objetivo, onde o sujeito se desconecta da exterioridade e se une com seus próprios instintos e sua fantasia projetada. Sendo a Antropologia o despertar da consciência racional na alma, tal desenvolvimento implica numa autodiferenciação não apenas do espírito em seu estado de sono da alma natural, mas também em seu estado de sonho, que é exprimido na loucura, e que ocorre na alma que-sente, o segundo grau da Antropologia.

No desenvolvimento dialético da alma natural até a alma efetiva, a alma deixa de ser individualidade simplesmente natural que vive somente imersa nas necessidades orgânicas e instintivas, e torna-se autodiferenciada como ser-para-si mesma: a alma põe a diferença para si mesma, possuindo a si própria (HEGEL, 2011, §403, p. 113). É no estágio da alma que-sente que Hegel elabora, filosoficamente, conceitos acerca de diversos estados doentios, entre eles, a loucura, considerando suas formas particulares como “estado-de-doença” ou “doença mental”.

³ Iremos abordar a relação entre a lógica da suprassunção e a loucura no capítulo 3.1 Cisão dialética.

⁴ Na Antropologia, o hábito é a atualização do espírito na alma efetiva e é o modo pelo qual a consciência racional opera. No capítulo 4 A segunda natureza iremos demonstrar a relação entre a loucura e repetição, bem como o tratamento da loucura.

A alma, nesse estado patológico, se encontra na forma da imediatez da diferença entre o subjetivo e objetivo, ou seja, numa unidade indeterminada (HEGEL, 2011, §406, p. 127). Assim, a loucura consiste numa negatividade imediata, indiferenciada, que permanece numa indeterminação, onde o mundo subjetivo é posto como atualidade (efetividade). Como afirma Dolar (2006, p. 79), a conexão imediata entre o exterior e o interior na voz alucinatória, por exemplo, é a origem das histórias míticas da força mágica das vozes cativantes, tentadoras, ou imperativas como as das Sereias ou de Deus, que faz o sujeito perder a razão, levando-o a algum tipo de desastre letal. A loucura, em seu extremo, também é uma paralisação da negatividade, enquanto a consciência racional é a própria dialética como movimento mediatizado. Dessa forma, a alma efetiva precisa ser a própria estrutura da lógica da dialética, que implica no movimento imanente de uma infinitude. A alma efetiva, enquanto suprassunção da divisão interna, é a identidade mediatizada dos lados opostos, e esta diferenciação interna se dá como atividade do espírito no hábito, como vamos explicar no cap. 4. Assim, a consciência na loucura nega o mundo externo, recuando na subjetividade, permanecendo paralisada neste momento imediato, pois não põe tal divisão de forma completamente mediatizada para si mesma. Nesse sentido, a determinação da loucura é, precisamente, a própria ausência de determinação, pois a diferença entre o outro e o mundo interno não é posto para ela mesma, mas permanece como relacionalidade imediata, onde os lados opostos não são interiorizados um dentro do outro numa unidade reconciliada.

Sendo a loucura uma queda da consciência racional no mundo subjetivo da alma que-sente, o domínio da vida de sentimento, ela então, pressupõe a consciência completamente desenvolvida: “embora a demência tenha por pressuposto o entendimento, não é outra coisa que o extremo estado doentio em que ele pode afundar.” (HEGEL, 2011, §408, p. 156). A loucura (insanidade) e racionalidade (sanidade) não são opostos externos a si mesmos, nesse sentido, pois são estados que têm uma ligação dialética (interna) entre si. A consciência racional, dessa maneira, é a unidade objetiva do subjetivo e objetivo, e a loucura é uma unidade subjetiva do subjetivo e objetivo, visto que ela é resultado de um rompimento com as conexões do mundo externo. Por conseguinte, em cada sujeito há uma dupla personalidade que se contradizem, dada pela loucura e pela consciência racional, onde uma pode se sobrepor à outra (HEGEL, 2011, §408, p. 151).

A dialética é movimento e com isso implica numa forma de progresso, o qual, pela negatividade cai numa oposição interna, reconciliando-se e estruturando uma dinâmica constituída de momentos imanentes. A estrutura dialética contém um momento de oposição suprassumido, que enriquece o conceito. Assim, não há dialética sem contradição interna. Nesse

sentido, a alma efetiva, enquanto último momento da Antropologia, conserva a passagem da alma natural à alma que-sente, incluindo a loucura como uma possibilidade que a estrutura mediatizada pode cair. Como explica Hegel, o negativo da loucura se distingue do negativo do espírito, mas ambos partem da negação da multiformidade empírica para a idealidade, enquanto instância negativa que se refere a si mesma. Essa recondução do negativo para si mesmo provoca tanto a loucura, enquanto noite da razão, quanto a efetivação da unidade da diferença reconciliada para si mesma no hábito. E tal diferença interna, na forma do hábito, aparece nas atividades do espírito, pois o espírito não é um imediato, mas a atividade pura de produzir-se a si mesmo; em outras palavras, o espírito é o suprasumir da pressuposição e divisão interna realizada por ele mesmo da oposição entre subjetivo e objetivo (HEGEL, 2011, §381, p. 20). Sendo o espírito a pura atividade de autoefetivação de si mesmo numa idealidade, a alma efetiva é o espírito efetivado por meio do hábito. O espírito suporta a contradição pela mediação. A alma efetiva é, assim, uma estrutura que interioriza completamente a diferença numa unidade reconciliada, isto é, a suprassume o numa idealidade. As atividades do espírito são, com isso, a recondução da indeterminação à determinação num processo de mediação da negatividade (HEGEL, 2011, §381, p. 19). Nesse sentido, as atividades do espírito ocorrem pelo hábito, o qual emerge na alma por meio da passagem da harmonia com a natureza para a segunda natureza, que é o espírito enquanto resultado da vitória da negatividade do espírito sobre a indeterminação da natureza. Este exercício de repetição, que é a expressão do espírito atualizado (efetivado), é a unidade suprassumida do subjetivo e objetivo; a mediação, que é a matéria do Espírito, é produto de um processo de autodiferenciação da negatividade, ou seja, de movimento de transformação imanente. No decurso do presente trabalho poderemos verificar que a repetição (hábito), que se define como movimento mediatizado (artificial), também é o pressuposto do funcionamento do tratamento da loucura. Nesse sentido, o hábito não é uma superação da loucura, mas um meio de organização do espírito, assim como é o modo próprio de funcionar da consciência racional, que não necessariamente experiencia a loucura.

O propósito principal desta dissertação foi analisar e expor o estatuto filosófico do conceito de loucura na Antropologia, onde Hegel desenvolve o conceito dialético de alma. Com isso, esclareceremos a dinâmica da loucura e diferenciá-la da consciência sã (racional) através da demonstração da regressão da estrutura mediatizada e excesso de negatividade que lhe constitui; também elucidamos a relação entre loucura e repetição (hábito), enquanto meio de organização da estrutura do sujeito; por fim, pudemos demonstrar que o tratamento da loucura tem por pressuposto o hábito como atividade que implica na mediação completa da diferença.

Para abordar o tema da loucura foi necessário realizar um percurso de esclarecimento do contexto conceitual que esse estado patológico da alma é posto na Antropologia. Nesse sentido, a fim de compreender a estrutura e o funcionamento da loucura devemos considerar a lógica especulativo-dialética presente na Antropologia, bem como a questão da corporeidade e da consciência enquanto entrelaçados na alma. Desse modo, o segundo capítulo será dedicado a explicar alguns conceitos e questões fundamentais da Antropologia, como a imaterialidade e estrutura dialética da alma, com relação à loucura. Nesse capítulo também elucidamos a posição sistemática da loucura na Antropologia. No terceiro capítulo, nos aprofundamos em questões e conceitos específicos que envolvem a loucura na Antropologia. Com isso, examinamos o movimento de cisão interna que ocorre na alma, a ideia de regressão da consciência racional para o abismo de indeterminação e a separação extrema da atualidade (efetividade). Neste tópico também esclarecemos a noção de sentimento de dilaceramento da alma, além da nosologia hegeliana acerca dos tipos de loucura. No quarto e último capítulo, dissertamos acerca do hábito como segunda natureza e atualização do espírito, bem como sua relação com o tratamento da loucura.

2 ANTROPOLOGIA

A Filosofia da Natureza já apresenta em-si o Espírito como pressuposto do desenvolvimento dialético. Entretanto, somente na Filosofia do Espírito é que o Espírito retorna completamente para si mesmo, e é na Antropologia, no primeiro momento desse desenvolvimento que o Espírito realiza esse movimento. A Antropologia demonstra um desenvolvimento dialético da alma em sua harmonia com a natureza, para o estágio em que o espírito é efetivado na alma. O Espírito é o desenvolvimento dialético ideal, e dessa maneira não permanece fixo num momento específico pois ele é a totalidade mesma dos momentos. A loucura é posta como uma figura dialética própria no sistema da Antropologia.

A estrutura especulativa do espírito é de um movimento dialético interno; por isso o início da demonstração conceitual da ideia está conectado, de forma imanente e retroativa, ao resultado final do sistema dialético. Assim, o desenvolvimento dialético do espírito implica, por meio da sistematicidade da filosofia hegeliana, uma passagem de um momento a outro, num processo de enriquecimento conceitual. Podemos afirmar que o movimento imanente é fundamental, no sentido de que o próprio espírito funciona a partir desse movimento dialético, como sua demonstração conceitual para si mesmo. O movimento da Filosofia do Espírito se inicia na alma, enquanto objeto da antropologia, passa para a consciência, como objeto da fenomenologia, e assim em diante até o saber absoluto, enquanto totalidade do próprio desenvolvimento do sistema filosófico, contendo cada momento da Ciência da Lógica, da Filosofia da Natureza e da Filosofia do Espírito.

A primeira parte do presente trabalho buscou esclarecer o caráter do movimento na Antropologia, pois a própria obra de Hegel considera o processo dialético como um automovimento imanente. A antropologia é, assim, um dos momentos que, por sua vez, possui suas próprias camadas dentro do sistema hegeliano. A substância da alma emerge como idealidade da materialidade; a alma, dessa maneira, não deve ser compreendida como algo fixo em si, mas como parte do automovimento dialético do espírito. O conceito de alma só pode ser definido em consonância com outros conceitos como espírito, corporeidade e idealidade, de forma a elucidarmos sua coordenada no sistema filosófico de Hegel. A alma que-sente, como segundo momento da Antropologia, se contrapõe à alma efetiva, de maneira que aquela, em seu extremo, é a loucura. Nos capítulos seguintes avançamos na explicação de aspectos específicos da loucura com relação à sua lógica de funcionamento. A partir dessa exposição, pudemos também demonstrar a relação entre loucura e hábito, assim como o tratamento da loucura.

Hegel, em seu método de demonstração, antecipa certos conceitos e elementos no início, mas que só nos momentos subsequentes é que há um devido esclarecimento de tal conteúdo; como por exemplo, o juízo (divisão interna), que é constituinte da alma que-sente, já emerge no fim da alma natural, e o hábito, enquanto atividade do Espírito efetivado, se encontra antes da alma efetiva. Assim, os conceitos na filosofia hegeliana são demonstrados em movimento, ou seja, dentro do próprio sistema, de forma que nos primeiros momentos aparecem elementos que serão esclarecidos somente nos graus superiores do desenvolvimento dialético do conceito. A alma natural, como realidade primeira do conceito do espírito, em sua imediatez e abstração, pertence ainda à naturalidade; portanto, esse momento da antropologia ainda é incongruente com o próprio espírito. A verdadeira realidade do espírito, assim, deve ser designada como a totalidade dos momentos desenvolvidos do conceito, isto é, do automovimento da alma na antropologia. Dessa maneira, a alma permanece como unidade de tais momentos (HEGEL, 2011, §385, p. 29). A alma natural é o espírito ainda preso na natureza, que refere somente às sensações imediatas da corporeidade, e não está ainda como ser junto a si mesmo como ocorre na alma efetiva. Enquanto a alma natural está numa relação indiferenciada com a natureza, mantém com ela uma relação harmônica; já a alma efetiva é o próprio espírito efetivado e diferenciado consigo mesmo da natureza. Nessa dinâmica dialética, a alma faz da natureza objeto e, refletindo sobre ela, suprassume a exterioridade da natureza na interioridade do espírito. E com a idealização da natureza, o espírito vem a ser, no seu objeto, para si mesmo na alma efetiva (HEGEL, §384, p. 27). Para compreendermos o motivo pelo qual a loucura é posta no momento intermediário da Antropologia devemos considerar a relação entre a alma natural e a alma efetiva, nesse sentido, bem como sua autodiferenciação.

2.1 IDEALISMO HEGELIANO: A RELAÇÃO ENTRE NATUREZA E ESPÍRITO NA ANTROPOLOGIA

O idealismo de Hegel parte de uma divisão interna gerada pelo movimento de dupla negação imanente do espírito, que está ao mesmo tempo além e aquém da natureza. No entanto, Hegel rejeita o dualismo, de maneira que seu sistema filosófico faz o realismo e o idealismo atravessarem um no outro. Para Hegel, a natureza, enquanto infinitude indeterminada, é mediada pelo espírito, o qual consiste na totalidade da ideia e apresenta a alma como seu primeiro momento em seu engendramento dialético. Dessa maneira a natureza é internalizada e conceitualizada pela racionalidade; assim, a consciência racional não é algo em repouso, mas em contínua atividade de suprassunção do mundo externo numa identidade reconciliada. A

reconciliação entre o pensamento e realidade, nesse sentido, só pode ocorrer porque a consciência racional não está presa na imediatidade, isto é, na unidade indiferenciada e indeterminada. Para alcançar o nível de idealidade enquanto momento mediatizado, é necessário superar a imediatidade da natureza. Essa passagem da natureza ao espírito só é possível devido à negatividade que constitui a subjetividade humana, pois esta é a própria falta de uma base estável, o que implica que seja o próprio movimento negativo de separação mas também de reconciliação. A filosofia especulativa de Hegel mostra que a contradição existente no sentido semântico, como materialidade e imaterialidade, ou internalidade e externalidade, exprime as contradições reais na ideia dentro da própria efetividade. A idealidade do espírito é, assim, a própria atividade de idealização que ocorre a partir da reconciliação entre natureza e espírito, ou seja, da suprassunção da natureza; a filosofia especulativa de Hegel, então, define o espírito enquanto a própria atividade de explicitação da verdade implícita na natureza.

Observando a Enciclopédia das Ciências Filosóficas, podemos notar que no início do primeiro livro (A Ciência da Lógica), Hegel (2012, §34, p. 96) critica tanto a Psicologia Racional (Pneumatologia) quanto a Psicologia Empírica. No início do terceiro livro (A Filosofia do Espírito), Hegel (2011, §378, p. 9) volta a criticar essas ciências e pô-las como “abstrata metafísica do entendimento”. Hegel interpreta que essas Psicologias concebem a estrutura da alma e do espírito como uma coisa, isto é, somente enquanto materialidade em si. O espírito, enquanto conceito especulativo, corresponde à estrutura mediatizada do sujeito. A negatividade é uma geradora de relações de contradições, como externo-interno, sujeito-outro, forma-conteúdo, ser-pensar, etc., bem como sua superação numa dialética da identidade e diferença. O sujeito encarna esta estrutura de negatividade, de modo que a razão consiste neste postular retroativo dos pressupostos da negatividade dentro de si mesma.

Na Antropologia, a alma é demonstrada pela passagem da alma natural, em seu estado de unidade indiferenciada com a natureza, para a efetivação (atualização) do espírito na alma efetiva. A alma, como sendo a primeira forma do espírito, não é considerada em si mesma na corporeidade, ou seja, numa relação simétrica entre a matéria do corpo e a imaterialidade da alma, de forma que esta pudesse ser uma espécie de fenômeno empírico. Hegel (2011, §389, p. 42), por outro lado, define a alma numa estrutura de idealidade, que consiste radicalmente num movimento imanente da negatividade.

Chamava-se racional a psicologia, em oposição à maneira empírica de considerar as exteriorizações da alma. A psicologia racional tratava a alma segundo sua natureza metafísica, como é determinada pelo pensar abstrato. Queria conhecer a natureza interior da alma, tal como é em si, tal como é para o pensamento. Atualmente, na filosofia, fala-se da alma - que é, por assim dizer, o termo mediador entre a

corporalidade e o espírito, ou o vínculo entre os dois. O espírito, enquanto alma, está imerso na corporalidade, e a alma é o princípio vital do corpo. (HEGEL, 2012, §34, p. 96).

Para Hegel, a idealidade da alma expressa em seu desenvolvimento dialético na Antropologia implica em suas atividades, como as sensações, o sentimento, o pensamento, a imaginação, e sua ação no mundo. Com isso, podemos afirmar que o objeto da psicologia empírica se encontra numa unilateralidade e dessa maneira é externo a si mesma, ou seja, está no mesmo nível por não apresentar um movimento interno de mediação. No artigo "Quem pensa abstratamente?", Hegel (1995) assevera de forma irônica que a lógica do pensar ainda abstrato reside numa imediatidade com relação ao objeto tratado, de forma que se produz uma lógica somente unilateral. O empirismo, nesse sentido, busca a verdade na experiência da materialidade a partir da percepção imediata da consciência. A atividade empreendida pelo empirismo é, assim, de transformar o exterior em si no verdadeiro, de maneira que realiza uma separação entre o concreto e o abstrato, mas não põe para si mesmo essa divisão interna. Ou seja, Hegel considera que o empirismo é um pensamento abstrato, mas que não põe tal abstração para si mesmo, permanecendo na ilusão de um suposto objeto concreto. Isso implica que no empirismo, a contradição não é posta para si mesma, de forma interna: "Se portanto a verdade não fosse mais que a ausência de contradição, seria preciso, para cada conceito, considerar primeiro se para si mesmo não contém ele tal contradição interna." (HEGEL, 2012, §33, p. 96). Assim, para a psicologia racional e empírica a alma é uma "coisa", um objeto imediato que possui propriedades e uma sede. Hegel, nesta medida, rejeita essa tese materialista (empírica) para sustentar sua ideia especulativa, contemplativa, que é o espírito. Pois o objeto do espírito é o próprio espírito, e isso quer dizer que ele está numa unidade autodiferenciada e, dentro de si mesma, é imanente num movimento de separação e reunião de si. Dessa forma, o objeto na Antropologia, que é a alma, apresenta um desenvolvimento dialético interno, de maneira que seu estágio inicial não é o mesmo do estágio final, ou seja, ocorre uma transformação do próprio objeto dentro de si mesmo. O espírito, com isso, não é algo em repouso, mas a pura atividade dialética da negação e da negação da negação; dessa maneira, o espírito se exterioriza e interioriza a si mesmo. Nesse sentido, o espírito põe a matéria como seu pressuposto, onde a verdade da matéria é o espírito; a imaterialidade, com isso, é a negação da materialidade, pois o imaterial é interno ao material. Hegel considera que o Espírito é a atividade mesma de interiorizar de suas determinidades, constituindo uma estrutura dialética autorreferencial, que se relaciona consigo mesma. Portanto, o espírito se efetiva através das formas determinadas da manifestação de si mesmo; como veremos ao longo do presente trabalho, as atividades do

espírito se dão na forma do exercício de repetição (hábito). Os estágios que a alma atravessa são, em suma, um processo de atividade de idealização até seu momento final, que é o Espírito Absoluto. O empirismo, contudo, considera somente o sensível de modo geral, enquanto absoluta singularização em si, ou seja, de um ser-fora-um-do-outro (externo a suas próprias determinações).

A pneumatologia, que também se chama psicologia racional enquanto abstrata metafísica do entendimento, já foi mencionada na Introdução [1 parte, §34]. A psicologia empírica tem o espírito concreto por seu objeto, e desde que, depois do renascimento das ciências, a observação e a experiência se tornaram a base principal do conhecimento do concreto, ela foi praticada da mesma maneira [que as outras ciências]; de tal forma que, por um lado, aquele [elemento] metafísico foi mantido fora dessa ciência empírica, e não chegou em si a nenhuma determinação, a nenhum conteúdo [que fossem] concretos; por outro lado, a ciência empírica se manteve na habitual metafísica-do-entendimento, de forças, atividades diversas etc.; e foi banida daí a consideração especulativa. (HEGEL, 2011, §378, 9).

Para Hegel, a concepção de alma na psicologia racional corresponde apenas à materialidade, ou seja, não há apresenta uma estrutura ideal nesse conceito de alma, que é o que ele demonstra na Antropologia; na psicologia empírica e racional têm-se uma “[...] alma-coisa, que está somente em uma relação exterior com o corpo, se não interiormente ligada ao corpo pela unidade do conceito.” (HEGEL, 2012, §378, p. 10). O corpo é o meio-termo pelo qual o espírito se reúne com o mundo externo. O espírito só é para si mesmo ao opor-se ao material, reconduzindo essa diferenciação numa unidade mediatizada, isto é, pela reconciliação enquanto suprassunção dessa relação de oposição (HEGEL, 2011, §410, p. 173). Considerando todo o desenvolvimento do espírito no sistema filosófico de Hegel (2011), a alma (Antropologia) é somente o primeiro estágio; enquanto na alma natural o espírito se encontra ainda passivo e inerte, na alma efetiva, o espírito se efetiva por meio da cisão e união interna num ser para si mesmo. O primeiro equívoco, como explica Hegel, é o procedimento empírico de ir de forma direta aos objetos da multiformidade sensível, considerando somente esta unilateralidade externa: “Toda filosofia em seus começos, todas as ciências e mesmo o agir cotidiano da consciência vivem nessa crença.” (HEGEL, 2012, §26, p. 89). Dessa maneira, a ciência da filosofia hegeliana tem como início, precisamente, o próprio abstrato, o qual é posto como para si dentro da dialética. O espírito não se refere a um outro, mas a si mesmo e, dentro de sua negatividade, é uma estrutura ideal e dialetizada.

Com isso, a Antropologia ocupa uma posição importante no sistema filosófico de Hegel, visto que ela é o primeiro momento do Espírito, que resulta de um desenvolvimento dialético específico que parte da Natureza. A passagem da natureza ao espírito, dessa maneira, não é uma mudança para algo que é simplesmente outro, mas um vir-a-si-mesmo do espírito

que se encontra como fora de si na natureza (HEGEL, 2011, §381, p. 22). Por conseguinte, essa passagem não é natural, no sentido de que o emergir do espírito ocorre por meio do desenvolvimento do conceito, que suprassume a exterioridade e se torna a autointeriorização do ser-para-si mesmo. O animal não realiza esse movimento dialético de interiorização, pois ele é apenas o passar de uma sensação singular e imediata, a qual preenche toda sua alma, para outra sensação imediata. O homem, então, se eleva da mera sensação singular para a compreensão e objetivação de si mesmo, pois apenas o homem é espírito pensante. Logo, as determinações da natureza são diferentes das determinações do espírito, as quais contém a própria natureza. A efetivação do espírito, portanto, se dá a partir da suprassunção da natureza, gerando a estrutura artificial do hábito. Podemos colocar, dessa maneira, que há duas modalidades de negatividade: a da natureza e a do espírito. Enquanto a natureza opera numa negatividade externa a si, o espírito põe para si mesmo esta negatividade, ou seja, a natureza funciona numa imediatidade consigo, e o espírito é mediatizado consigo mesmo.

A idealidade do espírito é, dessa maneira, natureza suprassumida, pois enquanto a natureza é um imediato ser-fora-de-si, o espírito põe a si mesmo conceitualmente, ou seja, mediatamente; nesta medida, a natureza contém a possibilidade de efetivação do espírito, no sentido de que esta é a verdade da natureza. A ideia deve ser compreendida aqui como uma totalidade da natureza com o espírito, sendo o espírito a ideia efetivada que compreende este próprio automovimento na negatividade. Primeiramente, o espírito é considerado numa unidade imediata sem diferenciação interna com a natureza e em seguida, opondo-se a ela, o espírito passa a contê-la em si numa unidade mediatizada. Esse processo de diferenciação de si mesmo, isto é, de pôr o seu outro, só se torna realizável mediante este outro e com isso a suprassunção que o conserva, sem abandoná-lo:

Assim a filosofia, de certo modo, tem apenas de assistir como a natureza mesma suprassume sua exterioridade, retoma no centro da ideia o exterior-a-si-mesmo, ou faz surgir esse centro no exterior; liberta o conceito ela escondido, da coberta da exterioridade, e assim supera a necessidade exterior. (HEGEL, 2011, §381, p. 21).

A natureza não é simplesmente algo diferente do espírito, mas sim a forma de um ser-fora-um-do-outro - separado de si - em sua exterioridade empírica, ou seja, sem unidade dialética consigo mesmo. Definida dialeticamente, a natureza é a negatividade sem mediação. Podemos dizer que a natureza já é o espírito, mas somente na forma de um ser em si mesmo, e não posto para si (mediatizada); a natureza e o espírito são, com isso, dois modos de existência da ideia. O espírito se distingue da natureza fundamentalmente por que ele tem uma estrutura de autorreferencialidade, isto é, de autodeterminação, que é uma relação da ideia com seu modo

efetivado. A determinação é a própria negação e, dessa maneira, ela é um movimento progressivo interno de um momento passando a seu oposto dentro de si mesmo, ou seja, imanente. A passagem de um momento oposto ao outro é um enriquecimento do conceito: “[...] a idealidade é a negação do real; [e] contudo este é, ao mesmo tempo, conservado, virtualmente retido, embora já não exista.” (HEGEL, 2011, §403, p. 113). O processo dialético da idealidade tem seu início com a negação, e tal dinâmica de desenvolvimento implica que não haja uma paralisação em algum momento, pois isso incorreria numa unilateralidade; o ponto de partida nesse desenvolvimento dialético não desaparece, mas é conservado e elevado até o produto final desse movimento interno, criando uma estrutura autorreferencial assumida pela alma, no caso da Antropologia. A manifestação da negatividade já é ideal em si mesma no espírito; dessa maneira, a negatividade abstrata já conserva consigo o que é negado:

A negação está imediatamente contraposta à realidade: além disso, na esfera própria das determinações refletidas, ela é contraposta ao positivo, que é a realidade que reflete na negação, - a realidade, na qual parece [scheint] o negativo, o qual ainda está escondido na realidade como tal. (HEGEL, 2016, p. 118).

A lógica da suprassunção ocorre, portanto, através da conservação e elevação de um momento, onde este conteúdo passa a funcionar como uma propriedade a ser efetivada. A alma natural é posta como o início da Antropologia e, apesar de haver uma progressão dialética até a alma efetiva, ela se conserva e enriquece nesse desdobramento; dessa forma, há um processo gradual de idealização, desde o ser natural (como uma pedra, por exemplo), até um organismo vegetal, passando à vida do organismo animal, e então alcançando a vida do espírito na forma da alma efetiva, no homem. No organismo vegetal, por exemplo, reina uma unidade incompleta, onde cada parte deste ser não se mantém numa perfeita submissão à unidade mediatizada do sujeito. Somente no animal e, mais precisamente no homem, o espírito se encontra efetivado para si mesmo:

O animal é apenas vivo em si mesmo, isto é, o ser-em-si-mesmo não se torna real na própria forma da interioridade e, por isso, esta vitalidade não pode ser vista por toda parte. Porque o interior permanece apenas um interior, o exterior também aparece apenas como um exterior e não completamente penetrado em cada parte pela alma. (HEGEL, cursos de estética, vol I, p. 157).

Sendo assim, Hegel fundamenta seu sistema filosófico por meio de uma dinâmica imanente à própria natureza, em que o espírito emerge como sendo sua verdade de forma efetiva. O espírito, assim, se constitui como a ideia efetivada que interioriza e exterioriza a si mesma. Considerando a estrutura da Antropologia, a alma natural ainda é somente uma unidade indiferenciada, pois está em harmonia com a natureza; apenas a alma efetiva, no último grau,

em posse de sua corporeidade, apropria-se da atividade mesma do espírito por meio do hábito e dessa maneira se refere a si mesma numa nova harmonia. Enquanto a alma natural permanece exterior a si mesma, a alma efetiva torna-se autodiferenciada. A unidade consumada do subjetivo e objetivo faz com que a alma não seja apenas em si, mas para si mesma. Enquanto a alma natural opera numa harmonia com a natureza, por ser indiferenciada dentro de si mesma, a alma efetiva passa a ter uma harmonia com a própria universalidade concreta do espírito por meio do hábito. Na alma natural há somente a universalidade abstrata, pois, é indiferenciada de si mesma; assim, a universalidade concreta, nesse sentido, é tomada como a autodiferenciação posta para si mesma pela consciência racional pela efetivação do espírito para si mesmo.

Na Antropologia compreendemos a racionalidade como sendo a verdade enquanto unidade mediatizada do subjetivo e objetivo, que é apreendida pela consciência objetiva, ou alma efetiva enquanto para si; nesse sentido, a consciência racional não elimina a diferença interna, mas a suprassume numa unidade, de modo que ela sabe de si mesma e objetiva a si. A loucura, por outro lado, permanece numa indeterminação e, por isso, é a unidade indiferenciada. Sendo a definição da loucura um recuo da consciência racional, a loucura se retrai para uma unidade indeterminada, ou seja, a figura de mediação da contradição é rejeitada para cair num estado pré-racional, demonstrando um lado obscuro do desejo que corta as relações com o mundo externo. O desejo, nesse sentido, apresenta tanto um lado de progressão dialética para a mediação quanto de regressão para o imediato. Somente a consciência racional põe para si a unidade reconciliada entre o mundo interno e o mundo externo. Desse modo, a loucura não é completamente indiferenciada como ocorre na alma natural, nem completamente mediatizada como na alma efetiva e, dessa maneira, é posta no momento intermediário da Antropologia.

É necessário abordar essa questão da relação entre natureza e espírito porque a Antropologia, dividida em três graus, atravessa essa diferenciação da alma natural, enquanto em harmonia com a natureza, e a alma efetiva, que podemos colocar como em harmonia com o espírito, pois ela se efetivou como pura atividade do espírito. O processo de diferenciação da alma natural para a alma efetiva, como movimento dialético de autodiferenciação ocorre através do pôr de seu outro dentro de si mesmo; ou seja, o desenvolvimento da alma natural para a alma efetiva ocorre mediante a suprassunção do outro, enquanto natureza, conservando-a num momento ulterior (HEGEL, 2011, §381, p. 20). Para que a alma natural passe para a alma efetiva completamente mediatizada, é necessário que haja uma internalização da diferença por meio de uma negação interna, a qual provoca uma cisão interna em sua estrutura. A alma que-sente é o momento dessa cisão interna, e a loucura, o extremo dessa cisão. Na Antropologia o espírito se efetiva na alma a partir do hábito enquanto atividade que refere a si mesma de forma

internalizada. Podemos inferir que a natureza se mantém numa externalidade com relação a si mesma, mas o hábito, como atividade artificial do espírito põe a si mesmo mediatamente, em sua imanência, como ocorre no último grau da Antropologia, na alma efetiva. O hábito, assim, é a capacidade de reconduzir essa diferença numa unidade para si mesma. Quando Hegel afirma que o espírito é a verdade a natureza, podemos compreender que a verdade sempre já esteve contida na natureza, mas de forma externa a si, em outras palavras, a verdade está presente na natureza somente enquanto imediatez, mas que ela só é efetivada na autorreferencialidade do Espírito, como na alma efetiva. Nesse sentido, podemos colocar que o espírito se exterioriza mas para dentro de si mesmo; na Ciência da Lógica, Hegel (2012) explicita que a exteriorização do efetivo é o próprio efetivo: “O efetivo é o ser-posto daquela unidade, a relação que-veio-a ser idêntica consigo mesma: está, portanto, subtraído ao ultrapassar, e sua exterioridade é sua energia; nela está [o efetivo] refletido sobre si; seu ser-aí é a manifestação de si mesmo, não de um Outro.” (HEGEL, 2012, §142, p. 266). O espírito é, assim, a vitória sobre a exterioridade da matéria em seu ser-aí, e tal vitória se realiza pelo diferenciar da natureza de maneira que essa diferenciação é uma reflexão interna. A ideia efetiva é, dessa forma, produto do automovimento do espírito pela suprassunção da exterioridade; espírito é “a ideia efetivada que se sabe a si mesma” (HEGEL, 2011, 381, p. 15). As atividades do espírito são, como esclarece Hegel (2011, §383, p. 25), maneiras distintas de recondução da exterioridade à interioridade, que consiste na idealização (assimilação) do exterior.

A alma natural funciona como uma passagem do em-si ao para-si enquanto efetividade, pois o espírito só é explícito para si mesmo efetivamente, como exteriorização em suas atividades. A natureza é exterior a si e, dessa maneira, o espírito é apenas em si; diante disso, Hegel a define como autoexternalidade: “A natureza mostrou-se como a idéia na forma do ser-outro.” (HEGEL, 1997, §247, p. 26). O termo “efetividade” (ou atualidade) que é uma tradução para “*Wirklichkeit*” é, mais precisamente, uma oposição à mera “realidade” (“*Realität*”): enquanto o termo “realidade”, na filosofia hegeliana, quer dizer a singularidade e contingência (natureza) como o ser-outro, a “atualidade” (ou efetividade), por outro lado, diz respeito ao que é postulado pelo espírito para si mesmo numa unidade reconciliada e como atualização (efetivação) de uma possibilidade (contingência) (HEGEL, 2017, p. 206). A natureza existe apenas em sua espacialidade e temporalidade externa a si; a contradição da natureza é que ela é a existência do espírito, mas no modo de uma pura exterioridade, ou seja, como entes mutuamente indiferentes. A natureza consiste numa incompletude e somente possibilidade do espírito, o qual é desenvolvido na linguagem, na razão e na civilização. A materialidade da natureza, assim, pode ser determinada como uma totalidade de conexões

externas, de maneira que o ente material é externo ao outro e a si mesmo. Graças a essa contradição, a natureza pode transformar a si mesma, da exterioridade enquanto sistemas inorgânicos, para a interioridade natural na forma de sistemas orgânicos, onde a alma irá emergir. A Antropologia é o primeiro resultado da passagem da natureza ao espírito, que faz a ligação, portanto, da Filosofia da Natureza com a Filosofia do Espírito. Com relação a essa questão, Hegel infere:

A natureza é em si um todo vivo; o movimento ao longo da marcha dos seus degraus é antes isto: que a idéia se ponha como aquilo que ela em si é, ou, o que é o mesmo, que ela de sua imediatez e exterioridade, que é a morte, vá para dentro de si, para primeiro ser como vivente; mas a seguir suprassuma também esta determinidade na qual ela é somente vida e se transporte à existência do espírito, o qual é a verdade, o alvo final da natureza e a verdadeira efetividade [realidade] da idéia. (HEGEL, 1997, §251, p. 38).

A ideia na forma do espírito, no entanto, não quer dizer que ela é independente da natureza, da fisicalidade. A interioridade é, por isso, outra forma de existência da ideia, a qual não deixa de ter também uma existência exterior. Nesse sentido, a alma é a imaterialidade, ou idealidade da natureza, e com isso ela põe para si mesma a unidade dessa oposição interna. Na Filosofia da Natureza, Hegel (1997, §350, p. 450) afirma que o organismo animal já mantém em si a unidade do Si, que está expressa na natureza inorgânica do corpo em sua exterioridade. Por esse motivo, o organismo animal, para Hegel constitui-se como ponto mais alto da natureza, visto que tem em si a determinidade de sua corporeidade. Dessa maneira, o animal funciona como a ideia existente, enquanto ser em si na alma, a partir do processo de idealização que ocorre em sua corporeidade; o organismo animal, ainda não é para si mesmo, pois é somente uma estrutura limitada às sensações: “O corpo orgânico é ainda o variado [múltiplo], o fora-do-outro essente;” (HEGEL, 1997, §248, p. 31). O organismo vivo funciona como a forma mais primitiva de interiorização, pois esse ente se conecta com o outro por meio de sua periferia e um centro na forma de um Si (uma referência interna). Por conseguinte, a forma da alma animal permanece na universalidade abstrata do sono do espírito, a qual ainda não realizou o movimento completo de efetividade do espírito por se manter como indiferente consigo mesma; somente com a contradição interna que se apresenta na loucura, na forma do ser abstrato para si mesmo, e com sua suprassunção na alma efetiva, é que o espírito, então, se tornou unidade efetiva consigo mesmo:

Portanto, ainda na forma mais acabada, à qual a natureza se eleva - na vida animal -, o conceito não chega a uma efetividade igual à sua essência anímica, à completa vitória sobre a exterioridade e finitude do seu ser-aí. Isso só ocorre no espírito que, precisamente por essa vitória que nele se realiza, se diferencia da natureza; de modo

que essa diferenciação não é simplesmente o agir de uma reflexão exterior sobre a essência do espírito. (HEGEL, 2011, §380, p. 18).

Nesse sentido, podemos reconhecer que na Antropologia há um movimento dialético que progride do estágio indiferenciado da natureza (a alma natural), com a atualização (efetivação) do espírito na alma efetiva, enquanto resultado do progresso dialético imanente. A conexão e o surgimento imanente dessa diferenciação está contida na própria determinação progressiva do conceito de alma. O especulativo é, precisamente, este percurso dialético de apreensão da contraposição numa unidade; assim, a Antropologia consiste numa estrutura especulativa dialética de autodiferenciação e unidade consigo mesma, enquanto automovimento interior de seu conceito. “Só a realidade do espírito é, ela mesma, idealidade; só no espírito se encontra, assim, a absoluta unidade do conceito e da realidade, portanto a infinitude verdadeira.” (HEGEL, 2011, §386, p. 32). O resultado desse processo da negatividade, a alma efetiva, é um conceito mais rico e elevado que o precedente, a alma natural, visto que ela se enriqueceu a partir do movimento da negação, no sentido de que a alma efetiva não apenas se contrapõe à alma natural, mas faz unidade com ela. Poderemos reconhecer, ao longo deste trabalho, que a loucura não se encontra simplesmente no nível da alma natural, enquanto mundo das necessidades imediatas, instintuais e biológicas, nem completamente na alma efetiva, que por sua vez se constitui como mundo das atividades do espírito em sua efetividade. Dessa maneira, a loucura é o extremo da cisão interna presente na alma que-sente, pois, esse estado ainda não é completamente mediatizado; com isso, a loucura é uma regressão da consciência racional na negatividade sem mediação, isto é, ao primitivo estado da alma (indeterminação). Sendo a loucura ainda aprisionada numa forma de imediatidade, a relação de si mesma com o mundo consiste numa obscura diferença. Na loucura, a alma ainda está imersa numa unidade indiferenciada entre si e o mundo, pois o interesse pela externalidade foi negado, de maneira que a loucura, enquanto estado de sonho, toma a internalidade de seus desejos mais primitivos como mundo para si mesma. A relação entre natureza e espírito exprime a face do progresso dialético da negatividade, mas também o movimento de regressão. A loucura, contudo, não é simplesmente a natureza, mas uma outra figura dialética distinta da consciência racional; a loucura é um excesso de negatividade, de modo que este excesso de abstração torna-se concreto de forma imediata.

2.2 A estrutura dialética da alma

Hegel considera a alma como sendo o princípio ou sopro de vida, que se estende desde as plantas e animais até o homem, de maneira que ela realiza a mediação entre a corporeidade e o espírito. O objeto da Antropologia é a alma, enquanto a vida na natureza, mas que apresenta um desenvolvimento dialético, ou seja, um processo de diferenciação interna. A alma desenvolve aspectos próprios, como pulsações, ritmos, diferenciação sexual, juventude, maturidade, etc. A alma em seu nível mais abstrato, corresponde à alma natural, que é o estado de sono do espírito. Assim, a alma natural é o estágio mais primitivo, passivo e inerte com relação a si mesma, pois ainda é uma unidade indiferenciada e universalidade abstrata, como espírito em si mesmo. Somente na alma efetiva o espírito se torna para si desperto na Antropologia. A alma, então, deve ser compreendida como idealidade da natureza e substância do espírito, ou como a existência da própria dialética especulativa:

A alma não é imaterial só para si mesma, mas é a imaterialidade universal da natureza, a vida ideal simples da natureza. É a substância, a base absoluta de toda a particularização e singularização do espírito, de modo que este tem nela todo o material de sua determinação e ela permanece [como] sua própria idealidade penetrante, idêntica. (HEGEL, 2011, §389, p. 42).

A imaterialidade, dessa maneira, implica no conceito de materialidade, da qual é inseparável. A alma, então, pode ser compreendida como a idealidade da natureza e substância do espírito, capaz de se diferenciar numa multiplicidade de almas; ela é, portanto, a imaterialidade da natureza enquanto espírito. A alma natural, como primeiro momento da Antropologia, ainda se encontra presa à natureza. Como Hegel (2011, §390, p. 48) afirma, a alma não pode permanecer numa unidade imediata com seu corpo, pois essa imediatez (harmonia com a natureza) contradiz o próprio conceito de alma, ou seja, sua determinação de ser uma estrutura na forma de uma idealidade, que resulta completamente no último grau da Antropologia, passando de uma substância passiva à subjetividade propriamente dita, isto é, ao sujeito. Hegel (2011, §577, p. 364) afirma que a natureza do conceito é se desenvolver, e esta dinâmica é a ideia infinitamente se ativando enquanto em si e para si; a paralisação deste automovimento consiste, para Hegel (2011, §408, p. 155) em doença; no momento da alma que-sente, a loucura aparece como estado patológico da alma por se opor à alma efetiva. Contudo, a alma que-sente não é por si mesma patológica, embora a loucura funcione como seu extremo; nesse momento intermediário da Antropologia, a alma começa a distinguir a si mesma de sua corporeidade, passando a referi-la como propriedade. Com isso, na Antropologia há também o movimento de despertar da consciência, postulando a si como razão que se sabe e, por meio dessa atividade passa à objetividade, ou seja, à consciência de seu conceito.

Nesse sentido, o desenvolvimento dialético da Antropologia expõe o processo através do qual a alma parte do mundo natural, diferencia-se em si mesma e se torna um sujeito. A alma funciona nesse sentido como base do homem, dessa maneira, no início o espírito ainda não está referido a si mesmo - está somente em si (imediato). O desenvolvimento dialético na Antropologia, requer uma necessidade lógica de recuo realizado pela negatividade que provoca uma cisão interna e então sua suprassunção num nível mediatizado.

Na Antropologia, a alma está exposta em três momentos demonstrando o processo de autodiferenciação da alma, que inicia com o universal abstrato em harmonia com a natureza (alma como “imaterialidade universal da natureza”) até tornar-se um sujeito singular para si em harmonia com a efetividade do espírito (HEGEL, 2011, §411, p. 175); a alma efetiva se constitui como a própria efetivação (manifestação) do espírito como referindo-se a si mesmo. Desse modo, a automanifestação do espírito é a diferenciação de si mesmo num desenvolvimento imanente. Primeiramente, o espírito se dá enquanto ser em si na natureza, que é a imediatez do ser-aí exterior a si mesmo; por imediato devemos compreender como indiferenciado consigo mesmo, ou ser fora da ideia (de si mesmo). Assim, a natureza é o espírito dormente e somente em si, mas que essa sua exterioridade é suprassumida, tornando-se um espírito refletido sobre si mesmo como para si, consciente e desperto no espírito como tal (HEGEL, 2011, §402, p. 112). A natureza é, então, o fora-um-do-outro inconsciente que esconde mas ao mesmo tempo manifesta o espírito, e este se contrapõe à natureza como ser para si mesmo. Sumamente, o espírito toma a natureza como objeto, recuperando sua exterioridade na própria interioridade por meio da idealidade. Dessa maneira, o espírito põe a natureza enquanto refletida-sobre-si-mesma e também como pressuposto do próprio espírito, isto é, precedendo a estrutura autorreferencial do espírito.

A alma natural, enquanto ainda indiferenciada da natureza e imediata, na forma de uma substância universal que se constitui nos momentos das determinidades, ou, qualidades naturais (*natürliche Qualitäten*), das mudanças naturais (*natürliche Veränderungen*) e da sensação (*Empfindung*) (HEGEL, 2011, §391, p. 49). Nesse estado inicial, como alma apenas em si, em que o espírito ainda “adormecido” vive em simpatia e harmonia com a natureza, já existe, embora de maneira inicial, um processo de singularização em movimento, em direção a um sujeito em sua individualidade (HEGEL, 2011, §395, p. 67). A alma natural é uma substância universal que, imediatamente, apresenta-se somente por meio de suas determinidades (qualidades) naturais pois ainda não é diferenciada consigo mesma. O início enquanto alma natural é a realidade ainda aprisionada na naturalidade e nos impulsos naturais,

pois ainda não se desenvolveu na estrutura de efetividade do espírito numa referência a si mesma.

Dessa maneira, na alma natural ainda não foi posta nenhuma diferenciação, como a da singularidade com a universalidade, nem da alma com o próprio ser natural. Aqui está presente somente as determinações qualitativas do ser-aí universais e naturais da alma, que são ainda externas a si mesma, ou seja, imediatas; a saber, as diversidades raciais do gênero humano, e as diferenças dos espíritos nacionais. A partir da figura das mudanças naturais, espirituais e físicas, a diferença é interiorizada e a alma natural no processo de individuação torna-se um estado transitório de estado de sono. Sendo o espírito uma estrutura reflexiva, ele não é imediato, mas posto por si mesmo; por conseguinte, o espírito suprassume o imediato (o outro) com o qual ele pressupõe a si. Nesse sentido, o despertar da consciência na alma ocorre pela suprassunção da imediatez da vida natural. A alma da vida animal é, com isso, somente o espírito em si mesmo; apenas a alma efetiva é o espírito como ser para si mesmo e que suprassumiu a alma natural, pois a atividade do espírito é o movimento de “[...] elevar-se acima do estar-prisioneiro na simples vida natural, em apreender-se em sua autonomia, em submeter o mundo ao seu pensar, em criá-lo a partir do conceito.” (HEGEL, 2011, §392, p. 51).

A universalidade da alma natural é a vida na forma mais simples e elementar, uma vitalidade original que antecede a cisão interna e introduz e que caracteriza as formas particulares. No entanto, a alma como substância não é uma identidade vazia, pois a alma natural já contém em si mesma uma diferenciação, portanto, o momento da particularidade (MALABOU, 2005, p. 32). A estrutura da Antropologia integra os momentos do universal, do particular e do singular, que se desenvolvem dentro dos momentos do conceito, do juízo, enquanto divisão originária e separação do particular com o universal, e o silogismo, que realiza o movimento de reconciliação e unidade dialética da divisão originária, emergindo uma nova singularidade. Com isso, o primeiro momento da Antropologia é o da universalidade ainda abstrata que se desdobra em seguida no julgamento. A alma efetiva é o momento de reconciliação e retorno a uma unidade consigo; a alma avança, assim, da singularidade simplesmente universal abstrata e somente como ser em si à singularidade efetiva para si mesma.

As determinações da alma são, primeiramente, as qualidades naturais, o ser-aí da alma; o ser-aí, como podemos interpretar a partir da Ciência da Lógica, é uma determinidade imediata enquanto qualidade. A vida universal da alma em harmonia com a natureza se particulariza nos continentes geográficos (América, Europa, Ásia, África, Oceania) - em suas respectivas determinidades distintivas -, nas diferenças dos espíritos nacionais (franceses,

italianos, alemães, etc.), e nas raças humanas (cacasianos, mongóis, etíopes), a qual está ligada às diferenças geográficas e físicas (fisiológicas); as qualidades físicas são determinadas como a relação de imediatidade entre a alma e o cosmos. A primeira parte da Antropologia, assim, afirma estas diferenças como diferenças naturais, próprias da alma natural, a qual ocupa-se somente com a imediatidade. É a partir dessa universalidade e diferenças que irá emergir a alma em sua particularidade. A alma que, ao particularizar-se, entra em contradição com sua universalidade interior (substância): “A Alma universal não deve ser fixada como alma do mundo, como se fosse um sujeito, pois é apenas a substância universal, que só tem sua verdade efetiva como singularidade, subjetividade.” (HEGEL, 2011, §391, p. 49). A alma pode ser tida como um “microcosmo” que reúne em si e suprassume a natureza, enquanto “macrocosmo” (ser-fora-um-do-outro); dessa forma, como progresso dialético, a alma se encontra entre a natureza e o espírito.

A alma é diferenciada e singularizada na individualidade de um sujeito e, como subjetividade, é a alma individual:

[...] o espírito-da-natureza se decompõe nas diferenças universais dos gêneros humanos, chega nos espíritos-dos-povos a uma diferença que tem a forma da particularização. O terceiro [ponto] é que o espírito-da-natureza avança na direção de sua singularização e se opõe a si mesmo como alma individual. (HEGEL, 2011, §395, p. 67).

Nessa fase, a substância meramente natural torna-se subjetividade, a qual é tomada como singularização da determinidade natural; a alma natural não é sujeito, mas substância para o processo de individuação. A singularidade, como assinala Malabou (2005, p. 32), é o ser em si como unidade imediata da vida ideal e simples da natureza, que é a substância básica do processo de individuação, com as qualidades naturais. Na alma, determinada como sujeito, as diferenças funcionam como mudanças que ocorrem no sujeito, ou seja, como momentos de seu desenvolvimento. Na alma natural o homem é determinado apenas pelos seus impulsos naturais, pois não está junto de si como na alma efetiva, mas fora de si mesmo enquanto unidade indiferenciada com a natureza. No último grau da Antropologia, a alma já está definida como sendo, em si, a idealidade na forma de um ser-junto-de-si-mesmo que já não é mais preso a imediatidade com a natureza, mas move-se fluidamente referindo-se a si mesma, ou seja, já não se encontra numa exterioridade com relação a si. A alma natural, por estar num estágio primitivo, ainda não fala; somente a alma efetiva, por meio da consciência completamente desenvolvida (racional), pode falar sobre si e para si mesma.

2.2.1 O despertar da alma

Sendo o espírito a pura atividade autorreferencial, que se relaciona consigo mesmo, ele deve conter em si uma estrutura de idealidade, de forma que o despertar da alma para si mesma marca este movimento imanente de diferenciação consigo mesma numa estrutura reconciliada. O despertar da alma exprime o nascimento da consciência racional, que então se contrapõe à vida natural, que vive submersa na indeterminação; o Outro, a partir desse momento, é referido mediatamente, e não mais de forma direta (imediata) (HEGEL, 2011, §399, p. 90). A alma natural é uma negatividade imediata (sem mediação), enquanto a alma efetiva, como sujeito e consciência racional, corresponde à própria estrutura de negatividade mediatizada pela linguagem. A alma natural, assim, é o sono do espírito, mas que contém em si a possibilidade do momento de estado desperto em que a alma passa a apreender a si mesma e o mundo, que se dá na alma efetiva. Dessa maneira, a alma se diferencia nos estados de vigília e sono do espírito:

Nessa figura o espírito somente sofre o seu vir-a-ser-para-si. Pode-se dizer, pois, que o despertar é efetuado porque o relâmpago da subjetividade atravessa a forma da imediatez do espírito. Na verdade, o espírito livre pode também determinar-se para o despertar enquanto é um sobrevir. (HEGEL, 2011, §398, p. 85).

Neste vir-a-ser do espírito, ele encontra a si mesmo e também um mundo que lhe contrapõe. Dessa maneira, ao despertar a alma se depara consigo e com mundo numa relação de oposição, e esta é a naturalidade do espírito. Nesse momento, a alma natural passa a se relacionar em consonância com a estrutura do espírito, que é de mediação, pois ela se encontra nesse processo de autodiferenciação que já está presente no interior espírito.

As diferenças, ou mudanças que ocorrem no sujeito são três: 1) o curso natural das idades da vida, 2) a oposição real do indivíduo a si próprio, e 3) o despertar da alma. O curso natural das idades da vida diz respeito às mudanças relativas às tensões presentes entre os ideais subjetivos do sujeito e a racionalidade objetiva do mundo já efetivo. A alma que, de início, é plenamente universal entra numa oposição com sua universalidade interior. O processo vital da alma no sujeito ocorre na cultura e se origina, assim, na contradição entre a singularidade imediata e a universalidade. A primeira unidade simples da alma consigo é elevada a uma unidade mediatizada pela contradição entre a universalidade abstrata, inicialmente, e a universalidade concreta; nesse sentido, o sujeito, primeiramente em sua singularidade imediata, é suprasumido na conexão necessária do mundo efetivo da sociedade por meio da formação educacional e da cultura. O curso das idades da vida é o fundamento que ocorre as alterações físicas e espirituais no sujeito; entretanto, o desenvolvimento do espírito é independente e mais

preponderante que a própria corporeidade, isto é, da esfera fisiológica do sujeito pois o espírito tem a capacidade de se desenvolver antes da corporalidade (HEGEL, 2011, §401, p. 96). Dessa maneira, o processo de desenvolvimento do sujeito realiza-se nas idades-da-vida: na infância, na juventude, na maioridade (adulter), e velhice. Esse processo de desenvolvimento dialético, o qual envolve uma dinâmica de mediação, da alma individual com relação à objetividade é a cultura e a educação:

A passagem da idade da infância à adolescência deve-se situar no fato de que a atividade da criança se desenvolve em contraste com o mundo externo, e que quando a criança alcança o sentimento da efetividade do mundo externo começa a tornar-se ela mesma um homem efetivo, e a sentir-se como tal; mas assim passa à tendência prática de pôr-se à prova nessa efetividade. A criança se habilita para essa atividade prática porque ganha dentes, aprende a estar de pé, a andar e a falar. (HEGEL, 2011, §396, p. 75).

Por meio desse processo, o homem adquire o hábito de andar, de falar, de pensar, e é por meio do hábito que ele se move fluidamente e sem impedimentos. Uma relação mais livre emerge com a autodiferenciação que se dá habitualmente, como ocorre mediatamente pela linguagem. A linguagem, assim, é a instância mediadora que possibilita a suprassunção do outro, e tal processo se dá como atividade do espírito. Apreender-se como Eu implica na diferenciação entre o interno e o externo, de forma que já na criança ela parte do imediato para então refletir-se na dialética mediatizada da linguagem.

Portanto, a diferenciação da individualidade opera como sendo o despertar da alma, que é o emergir do momento do juízo, o qual contrapõe-se à vida natural do estado de sono do espírito enquanto encerrada dentro de si na indiferença contingente. O movimento do despertar é o primeiro passo para a educação e cultura, enquanto atividades do espírito. Assim, a forma da diferenciação da individualidade dá-se enquanto ser para si e não mais apenas como ser em si. Com isso, o despertar não é somente oposto e diferente do sono, mas é ele próprio o juízo⁵ da alma que, como ser-para-si, passa a ser sua determinidade enquanto diferenciação de si mesma. O estado desperto abrange toda atividade consciente-de-si e racional como autodiferenciação referente a si do espírito (HEGEL, 2011 §398, p. 84).

Desse modo, o juízo é a internalização da relação do despertar e adormecer da alma para si mesma como surgimento da atividade da consciência-de-si. Assim, embora ainda de forma individual, a alma realiza esse movimento de autorreferencialidade da negatividade que não se trata, portanto, de um despertar meramente natural, de uma unilateralidade externa, mas

⁵ No capítulo 3.1 Cisão dialética poderemos compreender o movimento de cisão, enquanto partição original da alma na Antropologia.

da razão. Nesse despertar do espírito, o ser-para-si da alma individual é tido como o sujeito da consciência racional:

[...] o ser-para-si da alma desperta, apreendido concretamente, é consciência e entendimento; e o mundo da consciência-de-entendimento é algo totalmente outro que um quadro de simples representações e imagens. [...] Mas no estado desperto o homem se comporta essencialmente como Eu concreto, como entendimento; [...] O despertar é a consciência concreta dessa confirmação recíproca de cada momento singular de seu conteúdo, por todos os demais momentos do quadro da intuição. Essa consciência não teve aqui a necessidade de ser desenvolvida distintamente; mas essa determinidade abrangente está contida e sente no sentimento concreto de si mesma. (HEGEL, 2011, §398, p. 83).

A consciência ainda não está totalmente desenvolvida na estrutura da alma na Antropologia pois esse nível da Filosofia do Espírito pode ser caracterizado como o momento do surgimento de instâncias, como a consciência racional, que são manifestações do espírito, as quais ocorrem na alma, de forma que há um movimento de diferenciação entre alma natural e a alma efetiva. Esse quadro de representações e imagens são somente ligações externas uma da outra, de forma que ainda correspondem à alma natural. A consciência racional, no entanto, a partir do momento da relação dialética da vigília, passa a realizar a atividade mediadora de separar e reconciliar a relação entre a internalidade e a externalidade; ou seja, não existe mais simplesmente numa reciprocidade externa e contingente como na alma natural, pois a natureza é a negatividade na forma da indiferença. O ser-para-si da alma desperta passa a ser, nesse sentido, uma idealidade mediada pela consciência racional.

No sujeito da alma desperta, há uma relação mediatizada na oposição da alma com ela própria, num ser-para-si a partir da negação da alma natural, em que há um movimento dialético entre os estados de adormecimento e vigília no sujeito. Nesse sentido, o sujeito da alma desperta encontra-se numa unidade dos opostos entre sua particularidade e universalidade, onde o estado do sono é a alma submersa na unidade indiferenciada (alma natural), e a vigília é o estado de alternância dentro dessa unidade. A alma, enquanto estado de ser-desperto, encontra a si no espírito e o mundo numa contraposição. A diferença espiritual entre a vigília e o sono não seguem simplesmente o sentido da vida natural:

Nós determinamos o sono como esse estado em que a alma não se diferencia nem em si mesma, nem do mundo externo. Essa determinação, em si e para si necessária, está confirmada pela experiência. Porque, se nossa alma todo o tempo só sente ou representa para si uma só e a mesma coisa, torna-se sonolenta. Assim o movimento uniforme do balancear, o embalar monótono, o murmúrio de um riacho, podem suscitar em nós sonolência. O mesmo efeito se produz pelo falatório, pelas narrações desconexas sem conteúdo. Nosso espírito só se sente completamente desperto quando se lhe oferece algo que é ao mesmo tempo novo e rico de conteúdo, algo inteligentemente em si diferenciado e coerente: pois em tal objeto o espírito se

reencontra a si mesmo. À vitalidade do ser desperto pertencem também a oposição e a unidade do espírito com o objeto. (HEGEL, 2011, §398, p. 87).

A consciência racional, enquanto estado de vigília, realiza uma organização e conexão objetiva da totalidade concreta mediada pela linguagem; a loucura, como num sonho, é um momento de caos e desordenamento imediato. De acordo com Hegel (2011, §468, p. 262) a inteligência corresponde à capacidade de transformação do estatuto do objeto num processo de interiorização, isto é, de suprasumir o objeto de algo exterior para algo interior. No sono e no sonho, entretanto, está ativo o pensar representativo, os quais não funcionam de acordo com as categorias da consciência racional. Apesar da natureza ser o estado de sono do espírito, este é sempre ativo, até quando implícito para si mesmo: pensa e sente enquanto sonha e dorme. A inquietude própria do espírito, que é movimento imanente da negatividade, provoca também seu despertar numa estrutura mediatizada (MILLS, 2002, p. 58). A natureza, como escuridão indeterminada, é o solo em que nasce a estrutura mediatizada do sujeito.

Nessa alternância dialética desses estados, o sono se apresenta como retorno da alma à sua unidade indiferenciada consigo mesma, no sentido de que a alma adormecida contém determinações de conteúdo somente em si; em outras palavras, a alma desperta encontra dentro de si mesma, enquanto para si, as determinações de conteúdo relativas ao estado de sono, ou seja, em si (HEGEL, 2011, §399, p. 88). O sonho demonstra a experiência da negatividade e dos impulsos primitivos consigo mesma de forma imediata, indiferenciadamente. O sonho é fundamental para explicar o funcionamento da loucura. No sonhar, o sujeito abandona as conexões com o mundo externo que estão presentes na vigília, e o substitui por um sistema contingente e de desordem selvagem; na loucura, o sonhar cai no interior dos limites da vigília. A alma natural, ainda abstrata e vazia, lida com determinações imediatas, que ainda não foram produzidas por ela mas, negada em sua imediatez, está posta idealmente na universalidade da alma. Dessa maneira, o ser-para-si presente na vigília recebe tais determinações da alma adormecida como sendo seu primeiro preenchimento:

Efetivada, garantida por esse preenchimento, a alma se assegura seu ser-para-si, seu ser-desperto: ela não é simplesmente para si, mas põe-se também como essente para si, como subjetividade, como negatividade de suas determinações imediatas. Só assim [é que] a alma atingiu sua verdadeira subjetividade. Esse ponto subjetivo da alma não está mais separado, contraposto à sua imediatez, mas se faz valer no [ser] multiforme que está contido, quanto à possibilidade, naquela imediatez. A alma que-sente introduz em sua interioridade o [ser] multiforme, [e] assim suprasume a oposição de se ser-para-si (ou de sua subjetividade) e de sua imediatez (ou de seu ser-em-si substancial). (HEGEL, 2011, §399, p. 90).

Assim, a subjetividade não é simplesmente o estado de vigília para-si ou de adormecimento em-si, mas de movimento, unidade e relação dialética de ambos. Por meio do

sentir, a alma alcançou o universal no vir-a-ser-para-si da determinidade imediata. Como o ser não animal não sente, o universal permanece externo a si (indiferenciado) na determinidade e dessa maneira não vem-a-ser para si como ocorre com a alma. O despertar, como um juízo da alma, implica a partição da própria natureza dentro dela mesma, ou seja, divisão da alma em somente essente em si e essente para si, numa oposição dentro dela mesma:

Ao despertar, encontramos-nos antes de tudo em um ser diferente, totalmente indeterminado, do mundo externo em geral. Somente quando começamos a sentir, essa diferença se torna determinada. Por isso, para alcançar o pleno ser-desperto e a sua certeza abrimos os olhos, nos apalpamos, nos examinamos numa palavra, [a ver] se alguma coisa determinada, se algo determinadamente diverso de nós, é para nós. Nesse exame não nos referimos ao Outro diretamente, mas mediatamente. Assim, por exemplo, o tato é a mediação entre mim e o outro, porque, diferente desses dois lados da oposição, contudo reúne os dois, ao mesmo tempo. Aqui, pois, como na sensação em geral, a alma mediante algo que se encontra entre ela e o Outro, no conteúdo sentido, conclui-se consigo mesma, reflete-se do Outro sobre si, separa-se dele e se assegura assim no seu ser-para-si. (HEGEL, 2011, §399, p. 91).

Hegel faz uma analogia entre o despertar que realizamos na vida cotidiana com o despertar da alma para demonstrar que esse movimento de despertar é um retorno à consciência do eu adormecido e do eu desperto como estados diferentes numa unidade reconciliada e diferenciada. A alma apenas essente em si torna-se para si mesma no despertar, ou seja, quando mediada pela sensação conclui-se consigo mesma na diferenciação entre o mundo interno e o externo; a sensação consiste no primeiro conteúdo virtual da alma. A divisão ocorre, assim, como registro do estado desperto, onde a primeira determinação da diferença realizada pela sensação se dá entre o sujeito e o outro; o conteúdo dessa determinação imediata reúne, a partir da diferença, os dois lados opostos ao mesmo tempo. Dessa maneira, a sensação é a fonte e origem de todo conteúdo imediato que emerge no ser-para-si. O automovimento do despertar é um distanciamento da particularidade do sentimento para a universalidade da consciência racional, a qual possibilita que o sujeito se reconheça e diferencie-se como singular e também particularidade e universalidade (LAURENTIIS, 2021, p. 140).

2.2.2 Da sensação ao sentimento-de-si: o processo de subjetivação

A sensação nos organismos vivos em geral traduz-se como a capacidade de alcançar e assimilar a externalidade do sistema que cerca tal organismo. O corpo dos animais, sendo constituído como uma totalidade senciente, pode sentir a si mesmo e o outro, embora de forma externa. Esta totalidade que unifica os afetos encontrados em si, por sua vez, será determinada como sentimento de si, por meio da passagem da singularidade apenas como em si numa

universalidade abstrata (alma natural) à singularidade efetiva para-si (alma efetiva). Com isso, há uma contradição entre a alma efetiva (conteúdo espiritual) e a alma natural (forma comum entre o animal e o humano); enquanto o conteúdo espiritual é um universal em si e para si, necessário e objetivo, o conteúdo da sensação é somente o singular e contingente da unilateralidade subjetiva (HEGEL, §400, p. 93). Como assinala Laurentiis (2021, p. 67), a alma natural, enquanto universalidade imediata, funciona como uma prova ou demonstração especulativa do conceito lógico do ser-outro, no sentido de que a natureza é um pressuposto retroativo do espírito. Dessa forma, ao mesmo tempo que a alma é universal, é também alma individual - alma particularmente determinada - a qual tem, em si mesma, várias determinações e particularizações que emergem como impulsos e inclinações (HEGEL, 2011, §400, p. 93). O processo de singularização e individuação ocorre a partir das Mudanças naturais (*Natürliche Veränderungen*) com o início da manifestação da distinção entre a internalidade (identidade) e alteridade (outro), mas que ainda não atingiu sua forma efetiva. A alma natural, assim, não desenvolveu completamente uma consciência reflexiva como ocorre na Fenomenologia do Espírito. Diante disso, a sensação ainda se encontra no nível da alma natural:

A sensação é a forma do surdo tecer do espírito em sua individualidade, sem consciência nem entendimento; no qual toda determinidade é ainda imediata, posta [como] não desenvolvida [tanto] segundo o conteúdo, quanto segundo a oposição de algo objetivo ao sujeito, como pertencente à sua peculiaridade natural, particularíssima. O conteúdo do sentir é, justamente por isso, limitado e transitório, por pertencer ao ser natural, imediato - portanto ao [ser] qualitativo e finito. (HEGEL, 2011, §400, p. 91).

A consciência racional emerge na alma por meio de uma luta contra a imediatez, isto é, contra aquilo que é simplesmente dado e encontrado contingencialmente para uma estrutura mediatizada e autodiferenciada; a luta entre a imediatez e o momento mediatizado implica que um dos lados deve se sobrepor ao outro. Nessa dinâmica, como coloca Hegel (2011, §402, p. 110), a alma torna-se singularizada como um sujeito individual, enquanto emergir do Eu, e esta singularização é efetivada por meio da passagem da sensação na alma natural para o sentimento-de-si na alma que-sente. A individualidade na alma que-sente (segundo grau da Antropologia) não é a mesma da alma natural (primeiro grau da Antropologia), pois a alma entra num processo de diferenciação entre o interno e o externo dentro dela mesma. A individualidade da alma em seu Si se dá pela relação consigo mesma, como uma capacidade de dirigir-se a si mesma; dessa maneira, o Si é uma instância dialética de unidade e diferenciação de si mesmo com o outro (MALABOU, 2005, p. 33). O sujeito, como estrutura dialética, é o próprio movimento de realização da mediação da negatividade e, desse modo, a contradição é

internalizada e suportada justamente por essa mediação. Essa estrutura da dialética não deve, contudo, ser interpretada como um círculo, algo indiferenciado, dado que a negatividade provoca um ponto de partida, isto é, uma cisão interna, rompendo essa unidade indiferenciada (externa a si mesma). Essa ruptura interna, geradora de uma contradição, deve reduplicar essa negatividade para que surja uma dialética da identidade da diferença, e com isso, mediatizada.

A partir da sensação, a qual consiste apenas em conteúdos contingentes e sem conexão, a alma põe tais conteúdo recebidos como em si mesmo e toma posse dessas determinidades. Nesse sentido, realiza-se a oposição de um que-sente e de um que-é-sentido, isto é, de um interno (subjetivo) e de um externo (objetivo). A alma que-sente (*die fühlende Seele*), no entanto, ainda é subdesenvolvida, no sentido de que não se diferenciou completamente a si mesmo e, com isso, não se apreende perfeitamente como um subjetivo que se contrapõe a um objetivo. Essa diferenciação pertence à consciência, na medida em que esta não é simples sensação mas instância mediatizada; nesse sentido, a Antropologia também pode ser tomada como o momento de nascimento da consciência racional no sistema hegeliano. A negatividade cria uma relação de oposição por meio de uma partição (divisão) interna, e para que estes lados opostos sejam imanentes, é necessário que haja uma mediação, uma reduplicação da negatividade (negação determinada). Nesse nível mediatizado, os lados opostos caem um dentro do outro imanentemente. Nesse sentido, o sujeito é a própria estrutura de movimento dialético realizada pelo progresso da negatividade.

É dessa maneira que a substância da alma natural torna-se a base da subjetividade; como coloca Malabou (2005, p. 36), a alma da natureza torna-se, então, a natureza da alma e com isso a sensação designa o início desse processo. As sensações emergem a partir do encontro do sujeito com o mundo externo, mas elas dividem-se entre as que são oriundas do mundo externo e as que pertencem ao interior da alma. O sentido dessas sensações é formar a totalidade sistematizada e reflexiva da subjetividade da alma que-sente, isto é, a alteridade é uma mediação pela qual a relação reflexiva é operada (MALABOU, 2005, p. 37). As determinações exteriores e interiores são sentidas no corpo na medida em que são postas como distintas e idênticas ao sujeito, ou seja, a alma se apropria dessas sensações como se fossem ela própria: apesar do espírito não se limitar à corporeidade, nesse momento da Antropologia, “[...] os movimentos de minha alma tornam-se imediatamente movimentos da minha corporeidade.” (HEGEL, 2011, §40, p. 102).

No entanto, o movimento da alma implica também uma passagem da sensação, que está determinada somente como a passividade do achar na imediatez da determinidade do sentido, ao Sentimento-de-si, uma alma individual que põe, idealmente, sua determinidade, e

que retorna a si mesma numa unidade: “A alma é em si uma totalidade refletida desse sentir, um sentir da substancialidade total, que ela é em si dentro de si mesma: [é] a alma que-sente.” (HEGEL, 2011, §402, p. 108). Por meio do progresso imanente da alma, alcança-se a alma individual que-sente, a qual põe idealmente sua própria determinidade, retornando nesta determinidade como a si mesma e, então, vindo-a-ser para si mesma. Esta idealidade que se torna efetivada, denota que a alma não está mais totalmente presa na imediatidade da vida da alma natural pois o sujeito passa a se encontrar numa estrutura reflexiva a partir do sentimento de identidade com relação às suas determinações; nesse sentido, podemos inferir que a alma passa a funcionar nesse momento como um “eu sou o que eu sinto”. Desse modo, o nascimento e a formação do sujeito implicam um processo de interiorização do outro⁶, e é a partir da sensação, que a relação do si consigo mesmo da alma torna-se uma unidade da identidade da diferença. Assim, a alma que-sente não é simplesmente natural, mas uma individualidade interior, e desse modo, passa a sentir a si mesma como uma totalidade (HEGEL, 2011, §403, p. 113). Esse processo gradual de formação do sujeito, contudo, também implica num momento de crise (cisão), a qual é resultado de relação imediata de Si consigo mesmo, e tal momento de tensão é colocado por Hegel (2011, §405, p. 115) como um estado de tremor. A loucura, pelo recuo radical da negatividade, é a experiência extrema de descentramento e existência cindida.

O sentimento não é de uma sensação determinada e singular (contingente), nem de uma consciência já objetiva, mas de uma consciência somente subjetiva de sua totalidade, assim, não é mais simplesmente sensível e imediata, no sentido da natureza. A simples sensação é um conteúdo singular e contingente que aparece para a alma que-sente como sendo sua própria efetividade concreta. Por outro lado, do ponto de vista da consciência racional, esta é a diferença efetivada, ou seja, é a unidade dentro de si mesma com os objetos do mundo externo que a contrapõem, formando uma totalidade objetiva. Como explica Hegel (2011, §405, p. 117), a sensação imediata, enquanto não depurada (suprassumida) pela consciência racional, é somente uma determinidade natural e contingente (da natureza), isto é, do ser-fora-de-si-mesmo; o conteúdo da sensação e das coisas naturais se encontram no nível apenas imediato e abstrato, portanto. Enquanto consciência objetiva, tem-se primeiramente uma sensação imediata, mas

⁶ A passagem da alma natural à alma efetiva ocorre por meio de uma transição da relacionabilidade entre o mundo interno e externo, no sentido de que na natureza há somente uma homogeneidade indiferenciada. A alma efetiva, enquanto atividade própria do espírito, constitui-se de forma já diferenciada, onde o sujeito e o outro são reconciliados numa estrutura mediatizada; a loucura, assim, é uma regressão desta unidade completamente mediatizada. Na Antropologia essa relação entre o sujeito e o outro ainda aparece de forma introdutória, pois é somente na Fenomenologia do Espírito que Hegel irá demonstrar a cisão e dialética da consciência com relação a seu objeto.

simultaneamente este objeto é sentido como um ponto de conexão ao universal; ou seja, a alma que-sente já não está detida simplesmente na singularidade sensível e imediata da natureza:

A consciência objetiva está tão pouco ligada à presença sensível das coisas, que posso saber também o que não me está sensivelmente presente, como por exemplo um país longínquo que só me é conhecido pelos escritos. Aliás, a consciência manifesta ativamente sua independência para com o material da sensação ao elevá-lo da forma da singularidade à forma da universalidade. (HEGEL, 2011, §402, p. 110).

A transformação do que é sentido para o que é representado é um movimento subjetivo da consciência abstrata, gerando representações que não correspondem a nenhuma efetividade. A alma que-sente não é, portanto, aprisionada na impressão sensível, mas também ainda não se desenvolveu completamente até a universalidade concreta do espírito. Assim, a alma é idealidade simples (ou negatividade) das sensações, mas ainda não apreendeu, isto é, não sabe que é a própria unidade do subjetivo e objetivo. As sensações, dessa forma, permanecem supraclassificadas e reunidas se não para si, pelo menos em si, na alma.

Porque a alma do homem é uma alma singular, uma alma determinada de todos os lados, por conseguinte limitado, refere-se também a um universo determinado segundo o ponto de vista individual dela. Esse [mundo] contraposto à alma, não é algo exterior a ela. A totalidade das relações em que se encontra a alma humana individual constitui antes sua efetiva validade e subjetividade, e por isso está tão solidamente emaranhada com e como a árvore com as folhas - para usar uma imagem: embora as folhas sejam algo distinto da árvore, pertencem-lhe tão essencialmente que ela morre se lhe arrancam as folhas reiteradamente. (HEGEL, 2011, §402, p. 111).

É por criar um mundo individual, que se autodetermina e põe a si mesma como objetividade que podemos partir do princípio de que, para Hegel, a consciência racional pressupõe a loucura, que funciona como paralisação no mundo de sonho de uma unidade projetada no mundo, tratando-a como real: “embora a demência tenha por pressuposto o entendimento, não é outra coisa que o extremo estado doentio em que ele pode afundar.” (HEGEL, 2011, §408, p. 156). Do ponto de vista da alma que tem-sentimentos, no entanto, não há ainda a consciência objetiva e ela também não reconhece o mundo como efetivamente projetado fora dela; ela se relaciona apenas com suas determinações interiores, e a oposição entre ela e o que ela é para si ainda não está completamente efetivada. A consciência objetiva é quando a alma põe negativamente o conteúdo imediato como um universal abstrato e, desenvolvida da universalidade da alma num Eu para si mesma, refere a si mesma; por conseguinte, a consciência objetiva, para Hegel, não se encontra mais no nível da alma natural - que está meramente imersa na imediatidade das sensações -, mas de uma idealidade que realiza um movimento de separação e reconciliação do mundo interno com o mundo externo. O movimento realizado pela alma de elevação do material imediato para, enfim, assenhorar-se de

si mesma é uma luta contra a imediatez onde a subjetividade simples emerge como resultado desse processo, referindo-se a si mesma na forma de um sujeito, tornando-se completamente senhora e consciente de si mesma (HEGEL, 2011, §402, p. 113). Esta subjetividade do sentir é uma idealidade simples, a qual opera uma negação e elevação (suprassunção) do real numa idealidade, e assim entra num processo de tomar posse de si mesma:

Cada sujeito é uma riqueza infinita de determinações-do-sentimento, de representações, de conhecimentos, de pensamentos etc.; contudo eu sou, apesar disso, algo totalmente simples - um poço indeterminado, em que tudo isso é guardado sem existir. Só quando eu me recordo de uma representação, eu a trago daquele interior para a existência perante a consciência. Acontece, em [certas] doenças, que vêm de novo à luz representações, conhecimentos que se dizem esquecidos há muitos anos, porque não tinham sido trazidos à consciência durante tão longo tempo. Não estávamos em posse deles; talvez mesmo por tal reprodução ocorrida na doença não [estaremos] no futuro em sua posse; e, contudo, estavam em nós e permanecem ainda em nós para o futuro. Assim, o homem jamais pode saber quantos conhecimentos tem de fato dentro de si, embora deva tê-los esquecido: não pertencem à sua efetividade, nem à sua subjetividade, mas só a seu ser essente em si (HEGEL, 2011, §403, p. 113).

Como Hegel (2011) esclarece na Psicologia, as sensações são os conteúdos elevados à intuição, da mesma maneira que as intuições se tornam representações, e as representações são transformadas em pensamentos (HEGEL, 2011, §440). A representação (*Vorstellung*) pode apresentar, na filosofia hegeliana, como uma expressão subjetiva de modo geral, ou de forma técnica que designa o meio termo entre a forma do pensar e a forma do sensível, mas em ambas as situações, o representar é uma faculdade e atividade do Espírito, não sendo simplesmente uma imagem interna nem externa (COSSETIN, 2007, 135). Com isso, a individualidade é uma interioridade simples na qual se realiza toda mediação da consciência, que será posta em seguida, e contém a própria corporeidade; a representação da corporeidade, no entanto, é uma materialidade essente de elementos externos um do outro e também é fora da alma - isto é, a alma não está presa na corporeidade, embora tenha seu fundamento nela. O real “um-fora-do-outro” - externo a si mesmo - do ser corporal é a verdade para a alma natural; a corporeidade torna-se, por conseguinte, somente uma representação. A multiformidade sensível da corporeidade é, assim como o real, uma externalidade de si; assim sendo, a corporeidade permanece no nível da multiformidade natural. Na alma efetiva há uma unidade do interior e exterior mediatizados pela separação e suprassunção entre a alma e sua corporeidade. Nesse grau, alma não está limitada à corporificação involuntária das sensações interiores como ocorre na alma natural; portanto, o corpo não é tomado de acordo com seu processo meramente orgânico, mas é posto como ideal nessa autodiferenciação com a alma.

Por isso, Hegel (2011, §411, p. 177) afirma que a alma, em sua particularidade, é a existência em si mesma do conceito, ou seja, do especulativo, funcionando como um em si da

totalidade da natureza; a partir desse momento, em que a alma não está encerrada na naturalidade, passa a referir-se somente a si mesma. A alma em sua individualidade põe a diferença em si; o que é diferenciado não é ainda o objeto exterior, que ocorre na consciência, mas as determinações de si mesma, isto é, de sua totalidade que-sente. Neste juízo (diferença interna), a alma é sujeito em geral, onde seu objeto e predicado são sua substância. Tal substância não é o conteúdo da vida natural da alma, mas das sensações particulares de sua individualidade, e dessa forma, esse conteúdo está incluído na idealidade do sujeito. Assim, o fundamento do sentimento-de-si é a unidade negativa simples da vida, a qual já está presente nos animais, e diz respeito à totalidade dos membros de um organismo e alcança sua forma mais perfeita no homem, que reúne numa unidade reconciliada das determinações de seu sentimento para si mesmo (HEGEL, 2011, §405, p. 117). Através da suprassunção da sensação, a alma se eleva ao sentimento de seu Si e nessa totalidade apreende-se como sujeito, despertando para a consciência racional.

2.2.3 A Corporeidade

Hegel não é dualista acerca da relação entre corpo e alma, no sentido de que para ele, o corpo é interno à alma, formando uma comunidade inseparável entre ambos. Com isso, a existência do espírito se dá, necessariamente, na corporeidade. A relação reflexiva e especulativa entre a alma e o corpo é considerada por Hegel (2011, §401, p. 94) como um movimento imanente da negatividade, a qual provoca oposições internas ao sujeito, atravessando a corporeidade. Segundo Hegel (2011, §401, p. 95), a alma e o corpo formam um sistema que se subdivide em dois sistemas: primeiro, o sistema simples da corporeidade especificada, e o segundo, que é o sistema do sentir interior. O sistema simples da corporeidade especificada corresponde aos cinco sentidos (visão, paladar, audição, olfato e tato), e o sistema do sentido interior que possibilita o funcionamento regular das determinações advindas da internalidade e que retornam na forma corporal. Há uma mudança na questão da corporeidade pela passagem da alma natural à alma efetiva: enquanto a alma natural é o imediato das sensações contingentes e instintos primitivos, a alma efetiva é correspondente ao hábito enquanto atualização do espírito numa estrutura mediatizada.

A relação enquanto totalidade reflexiva entre o corpo e a alma, ou seja, a atividade executada pela alma no corpo não é a mesma em cada grau da Antropologia. Na alma natural há apenas uma unidade imediata entre a alma e o corpo; essa forma de imediatez e harmonia contradiz o próprio conceito de alma, pois esta, em sua idealidade se refere a si mesma. Nessa

relação ainda imediata, o corpo ainda está no nível somente da animalidade, é apenas submisso aos instintos e necessidades orgânicas. Como esclarece Hegel (2011, §401, p. 96), essas operações orgânicas da alma natural ainda estão aprisionadas na natureza, ou seja, não alcançou ainda a idealidade do espírito. Para que isso ocorra, é necessário que o corpo se torne um instrumento da alma por meio da interiorização da cultura, de forma que o corpo é como uma obra de arte modelada pela alma. Assim, no último grau da Antropologia a alma efetiva, enquanto unidade do interior com o exterior, se apropriou e assenhoreou sua corporeidade: “A alma é efetiva enquanto é essa unidade do interior com o exterior, o qual lhe está sujeito: tem em sua corporeidade, sua figura livre na qual se sente e se dá a sentir; que tem, como obra de arte da alma, uma expressão humana [...]” (HEGEL, 2011, §411, p. 176). Na loucura há, também, um aspecto específico da comunidade da alma com o corpo, no sentido de que nesse estado, a alma não se assenhoreou da própria corporeidade. Mais especificamente, Hegel (2011, §408, p. 155) considera que a loucura seja uma doença da alma, e nesse sentido é “[...] simultaneamente espiritual e corporal [...]”. Nesse estado, há uma unidade indiferenciada entre o subjetivo e o objetivo, de maneira que o Eu na loucura, enquanto sentimento-de-si, é algo indeterminado e imediato. Dessa maneira, na loucura prevalece “[...] um sentimento particular, que contradiz a consciência objetiva do demente, é fixado como algo objetivo contra aquela consciência, posto como não ideal, esse sentimento tem, por isso, a forma de um essente, portanto e algo corporal;” (HEGEL, 2011, §408, p. 155). Esse sentimento particular (desejos, impulsos e paixões) não é completamente suprassumido na alma em seu estado de loucura, de forma que ela permanece presa numa unidade imediata entre o interno e o externo. A consciência racional, por outro lado, enquanto movimento progressivo de unidade diferenciada e em reconciliação da oposição, realiza atividades mediatizadas pelo domínio sobre a corporeidade, como falar ou escrever, por exemplo.

O espírito desenvolve-se dialeticamente em sua idealidade por meio de um movimento imanente de postular-se a si mesmo conceitualmente. O espírito subjetivo ainda não está totalmente desenvolvido, ou seja, ainda não tornou objetivo para si a ideia dentro dele mesmo, isto é, como uma unidade do subjetivo e objetivo. O espírito é ideia, ou conceito efetivo, mas no início, apresenta-se na forma de uma realidade ainda abstrata, presa na natureza com relação à sua corporeidade, ainda não junto a si mesmo de forma mediatizada (o espírito ainda é indiferenciado). O espírito é para si mesmo pois se opõe à materialidade, a partir de sua própria corporeidade e também do mundo externo, reconduzindo o que foi diferenciado na forma de uma unidade consigo mesmo, ou seja, mediatizada e suprassumida por essa oposição (entre o espírito - idealidade - e a materialidade):

O corpo e sua articulação, a saber, devemos considerar como a existência da articulação sistemática do próprio conceito que, nos membros do organismo vivo, fornece uma existência natural exterior às suas determinidades, tal como isso já é o caso, num estágio mais inferior, no sistema solar. No seio desta existência real, pois, o conceito igualmente se eleva à unidade ideal de todas estas determinidades, e esta unidade ideal é a alma. Ela é a unidade substancial e a universalidade penetrante que é igualmente relação simples a si e ser-para-si subjetivo. A unidade da alma e do corpo deve ser tomada neste sentido mais elevado. Ambas não são diferenças que coincidem, mas uma e mesma totalidade das mesmas determinações. (HEGEL, 2001, p. 134).

A alma natural convive em unidade indiferenciada com a vida universal do planeta, e dessa maneira, é definida por Hegel (2011, §390, p. 91) como um “ser-um” imediato com a naturalidade; neste momento, a alma não se relaciona com os objetos naturais como externos, visto que por estar imersa na natureza, não realiza ainda a diferenciação da externalidade da natureza. A alma natural já se apresenta enquanto uma atividade e conexão necessária com o corpo no sujeito; há, assim, primeiramente uma harmonia direta e imediata entre a alma e o corpo. No entanto, o espírito, na forma da alma, não permanece preso nesta simples vida natural; seu movimento vai em direção a uma superação da vida universal da natureza e efetivação da liberdade através do conceito - nessa oposição não mediatizada com a natureza, a verdadeira liberdade não é efetivada. (HEGEL, 2011, §392, p. 51).

A conexão entre a alma e seu corpo se dá na forma dialética de unidade: enquanto o corpo diz respeito à multiplicidade contingente do ser-fora-um-do-outro, a alma realiza a atividade imaterial de uma totalidade. Por meio desta unidade, a vida torna-se efetivada enquanto movimento para si mesma de reunião da diferença e expressão da natureza.

A alma natural é apenas essente, existindo ainda de forma passiva, isto é, inseparada e indiferenciada com sua determinidade natural; nessa harmonia, a alma ainda não subordinou a natureza. No segundo grau, na alma que-sente, dissocia de si mesma seu ser imediato e para si na forma da loucura; esse momento expressa a alma em sua subjetividade indiferenciada e abstrata, ou seja, em sua contradição interna imediata. No último grau, da alma ulteriormente desenvolvida, a alma efetiva é a unidade mediatizada dessa separação. Hegel, assim, distingue a doença corporal da doença anímica que ocorre na forma de loucura:

[...] a doença anímica que nasce daquela separação não é de comparar simplesmente com doença corporal, mas lhe está mais ou menos ligada, porque ao arrancar-se do espírito aquilo que é anímico [então] a corporeidade necessária para a existência empírica, tanto de um como do outro, se reparte nesses dois lados que dissocia um do outro; e por isso ela mesma se torna algo em si separado, portanto doentio. (HEGEL, 2011, §406, p. 128).

A alma que-sente é o momento dos estados patológicos da alma, e tais estados são produzidos em decorrência de uma separação entre o anímico, enquanto contradição imediata,

e a consciência objetiva, que se dá apenas na alma efetiva. É somente na Fenomenologia do Espírito (presente na Enciclopédia) que a alma suprassume sua corporeidade em identidade ideal consigo - torna-se consciência-de-si, um sujeito diante de seu Outro (HEGEL, 2011, §387, p. 40). Nesse primeiro ser-para-si, o Eu ainda está completamente vazio (uma subjetividade completamente abstrata) pois é condicionado pelo outro; o espírito é, assim, a dialética do sujeito e do outro, onde o eu inicia numa forma ainda abstrata e vazia de determinação. A partir da relação do sujeito com o outro, torna-se consciência-de-si por meio da reflexividade que contém, necessariamente, o seu oposto:

[...] a atividade do Eu consiste em preencher o vazio de sua subjetividade abstrata, em formar dentro de si o objetivo; e, ao contrário, em tornar objetivo o subjetivo. Assim fazendo, a consciência-de-si suprassume a unilateralidade de sua subjetividade, [e] a partir de sua particularidade, de sua oposição ao objetivo, chega à universalidade que abarca os dois lados, e apresenta em si a unidade de si mesma com a consciência. Com efeito, o conteúdo do espírito se torna aqui um conteúdo objetivo, como na consciência; e, ao mesmo tempo, um conteúdo subjetivo, como na consciência-de-si. (HEGEL, 2011, §387, p. 40).

A oposição da alma e da matéria, ou seja, do Eu subjetivo e de sua corporeidade, torna-se unidade através da autonomia da reflexividade. O corpo é, de maneira precisa, o meio-termo pelo qual ocorre uma unidade entre a subjetividade com o mundo externo; assim, para o sujeito efetivar os fins de seus desejos, é necessário que ele seja capaz de, através de seu corpo, passar do subjetivo à objetividade externa. A corporeidade presente na alma natural ainda não é capaz de realizar essa atividade, pois ela existe ainda de forma imediata e em conformidade com a vida animal, pois as necessidades meramente orgânicas não se encontram no nível das atividades do espírito. A atividade do espírito “[...] essencialmente consiste justamente em elevar-se acima do estar-prisioneiro na simples vida natural, em apreender-se em sua autonomia, em submeter o mundo ao seu pensar, em criá-lo a partir do conceito.” (HEGEL, 2011, §392, p. 51); a capacidade de representar, intuir, recordar, além de tornar a natureza como instrumento de sua vontade corresponde à estrutura autorreferencial do espírito, o qual superou a externalidade da natureza. Somente a partir do hábito, com a subjugação e suprassunção do corpo e da natureza em instrumento do espírito, é que será possível realizar essas atividades; com o desenvolvimento do espírito, a vida universal da natureza torna-se somente uma fase interna dominada pelo espírito.

Por isso, a alma no início da Antropologia (alma natural), ainda é o princípio da vida ideal simples da natureza - o espírito imediato; a Antropologia é, assim, o primeiro momento que resultou da passagem da natureza à idealidade do espírito. A relação entre a alma e o corpo, assim como a relação entre o psíquico e o somático, que formam o “Eu” (ou Si), são

construídas por meio do hábito. O Espírito pressupõe a si mesmo como uma universalidade abstrata na Natureza, na forma de uma substância essente fora de si mesma, ou seja, ainda externa a si:

[...] Na ideia da vida já está suprasumido, em si, o ser-fora-de-si da natureza; e contudo o conceito, a substância da vida, só é como subjetividade; de tal modo que a existência ou a objetividade ainda compete, ao mesmo tempo, àquele ser-fora-de-si. Mas no espírito - enquanto é o conceito cuja existência não é a singularidade imediata, mas é a negatividade absoluta, a liberdade, de modo que o objeto ou a realidade do conceito e o conceito mesmo - o ser-fora-de-si que constitui a determinação fundamental da matéria está totalmente sublimado na idealidade subjetiva do conceito, na universalidade. (HEGEL, 2011, § 389, p.43).

A luta que emerge no segundo grau da alma tem como resultado, a alma efetiva, que elevou-se dialeticamente sobre a corporeidade, tornando-a um signo, um momento que ainda é exterior a si mesmo; dessa maneira, a idealidade da alma nasce em sua corporeidade. O espírito não está mais simplesmente submergido na natureza, mas refletido sobre si mesmo, idealmente. Apenas na alma efetiva é que há uma unidade consumada entre o subjetivo e objetivo, e com isso uma nova relação com a corporeidade que se dá pelo hábito. É através do exercício do hábito que o sujeito se assenhora de seu corpo, moldando-o como uma obra de arte e com isso realiza atividades que envolvem um processo de mediação das relações de oposição entre o sujeito e sua comunidade (HEGEL, 2011, §411, p. 176).

2.2.4 A consciência

A consciência em Hegel não se reduz a um aparato cognitivo e juízos mentais, e por isso não deve ser interpretada num sentido psicológico e diretamente autotransparente, mas se trata de uma instância mediadora da dialética da negatividade. O espírito, em contraste dialético com a natureza, corresponde à essa estrutura artificial de mediação da negatividade. Na Fenomenologia do Espírito (2003), Hegel demonstra que a consciência é um processo de inversões dialéticas imanentes, onde cada momento é interno ao outro. Já na primeira figura da consciência na Fenomenologia, a Certeza Sensível, podemos destacar que a consciência se encontra no nível mais abstrato e pobre do saber, pois apesar de já ser mediatizada, sua verdade é a universalidade do “isto”, do “aqui” ou “agora”. É necessário salientar que o desdobramento dialético da alma implica também, como atividade do espírito, o emergir da consciência racional, a qual na Antropologia se encontra numa forma ainda simples, pois é somente na Fenomenologia do Espírito que é apresentada e demonstrada a cisão e desenvolvimento dialético da consciência que engendra uma nova dinâmica no interior da Filosofia do Espírito,

e que não pertence mais ao domínio da Antropologia. Por conseguinte, a Antropologia demonstra o conceito de alma em relação com suas determinações internas, e não de objetos externos, como é o caso da consciência na Fenomenologia do Espírito.

A loucura é, nesse sentido, um processo de reversão ao estado original e primitivo da consciência, se tornando aprisionado numa vida de sonho. Para Hegel, a loucura não é um estado que revela insights misteriosos, verdades divinas e poéticas sobre o destino da humanidade. Com isso, a loucura tem um estatuto ontológico, se opondo dialeticamente à razão, onde esta corresponde à estrutura mediatizada da dialética da negatividade, e a loucura consiste no excesso de abstração da negatividade na consciência. A consciência racional, assim, é o desenvolvimento dialético completo da negatividade, ou seja, é a mediação de uma cisão interna que ocorre pela via da linguagem. A loucura é um recuo dessa estrutura completamente mediatizada para a vida inconsciente da alma. A consciência racional e a loucura funcionam como um diálogo tortuoso entre a vida de sonho inconsciente da alma e seu estado de vigília. (BERTHOLD-BOND, 1995, p. 36).

Nesse sentido, na presente pesquisa buscamos tratar somente da relação e da diferença entre a loucura e a consciência racional, e não demonstrar o desdobramento dialético das diversas figuras da consciência na Fenomenologia do Espírito. Com isso, no idealismo hegeliano, a consciência não é um ente com algum tipo de densidade material-empírica, ou com algum núcleo psicológico como o cérebro, pois seu estatuto é de idealidade dialética. Nesta medida, a consciência, enquanto unidade reflexiva, opera como um momento necessário na estrutura dialética da alma, pois é por meio da consciência que a alma realiza a diferenciação imanente entre o mundo interno e o externo.

A consciência concreta emerge como ser-para-si da alma desperta, de maneira que no estado desperto, o Eu apreende seu conteúdo numa conexão em que cada parte está unida com as outras partes formando uma totalidade concreta de determinações do sentimento de si mesma; logo, a consciência concreta é o estado desperto da alma, enquanto diferenciada numa unidade dialética com o estado de sonolência da alma natural. Para Hegel (2011, §408, p. 156), a loucura tem como pressuposto a consciência racional, pois ela é o estado extremo de adoecimento que a alma pode afundar. A loucura, com isso, consiste numa modalidade de negatividade distinta da consciência concreta (racional): “O negativo suportado nessa demência é, pois, um negativo no qual se encontra somente a consciência que-sente, mas não a consciência de-entendimento e de razão.” (HEGEL, 2011, §408, p. 152). A consciência, nesse sentido, não é encontrada no interior do organismo, como em processos neuronais, mas enquanto instância ideal que diferencia o interno e o externo, mediando essa oposição. O

negativo presente na loucura, assim, permanece numa imediatidade, onde essa diferenciação está apenas como em si. Já a consciência concreta (ou racional) se encontra numa relação mediatizada entre o mundo interno e o externo:

[...] ao tornar-se a alma consciência, surge para ela, pela separação do que está reunido imediatamente na alma natural, a oposição entre um pensar subjetivo e a exterioridade: dois mundos que na verdade são certamente idênticos entre si ('ordo rerum atque idearum idem est', diz Espinosa [a ordem das coisas e das ideias é a mesma]), contudo aparecem como essencialmente diverso e autônomos, um em relação ao outro, para a consciência reflexiva, para o pensar finito. (HEGEL, 2011, §408, p. 153).

A alma natural, que se encontra numa unidade indiferenciada e imediata com sua exterioridade, não se desenvolveu ainda numa consciência completa de si e do mundo, justamente porque tal diferença não é interiorizada. A alma natural, em suma, não distinguiu ainda entre o mundo interno e o mundo externo, de forma que permanece como uma unidade indiferenciada, anterior à oposição entre o interno e o externo. No primeiro grau da Antropologia, a alma está presa no conteúdo do sentir, e dessa maneira, está limitada à imediatidade. A partir do momento em que a alma se desenvolve na consciência, estrutura-se numa reflexividade de forma imanente por meio do movimento da negatividade; essa estrutura é um automovimento dialético que se dá, nesse momento, pela oposição entre o pensamento subjetivo e sua exterioridade. Com isso, forma-se dois mundos opostos mas que, através da negatividade da consciência reflexiva, emerge para si como uma identidade na idealidade. A consciência, ainda nesse momento inicial da Antropologia, de entrada na esfera do exterior-a-si-mesmo (singularizado), sabe, a partir desse ponto de vista, como algo que é achado e sentido, transformando-o numa representação, fazendo deste achado, um objeto exterior; esse é o movimento de mediação realizado pela consciência.

A esse conteúdo conhecido é dirigida a atividade da razão da consciência, fazendo com que tal conteúdo não seja um mero objeto singular e contingente (exterior a si) mas como momento de uma conexão, isto é, como algo que se encontra em mediação com outros conteúdos. Funcionando de acordo com essa estrutura lógica, Hegel afirma que a consciência está em posse do entendimento e também do conteúdo, que a preenche e alcança, a partir desse processo, a objetividade:

Por isso, se eu quero transpor, de sua subjetividade para a objetividade, meus fins e interesses - portanto, representações procedentes de mim - é preciso, se devo ter entendimento, que o material, o ser-aí que se me contrapõe, no qual intento realizar esse conteúdo, eu o represente como em verdade é. (HEGEL, 2011, §408, p. 153).

A consciência racional, ou consciência concreta, é capaz de realizar esse automovimento dialético de reflexividade, onde a razão torna-se objetiva para si mesma através da supressão da oposição entre subjetividade e objetividade que emerge na consciência. A consciência racional é, com isso, uma estrutura mediatizada da relação entre os lados interno e externo. A atividade da consciência racional, enquanto dialética, é totalmente transparente para si mesma, de forma que ela pode pensar a si mesma como natural e espiritual, assim como material e imaterial. Assim, a conexão necessária formada pela consciência consiste na própria efetividade particular, bem como na própria realidade daquele sujeito, nesse sentido. A reflexividade da consciência constitui, portanto, a totalidade da efetividade do sujeito, o qual também possui uma representação de si mesmo e está de acordo com tal efetividade. Considera-se ainda que o sujeito, mesmo na forma da consciência racional, possa cometer erros, tolices, e equívocos nessas determinações, tanto com relação a si, quanto ao mundo externo, mas essas limitações não implicam necessariamente na loucura.

A consciência racional realiza, precisamente, a atividade de reunir, por meio de representações e pensamentos, a objetividade numa totalidade racional, além de conseguir distinguir as representações subjetivas (oriundas da imaginação, por exemplo) das representações objetivas. Quando a alma se eleva da simples sensação imediata para a consciência, passa a determinar o mundo exterior como uma totalidade objetiva que se liga dentro dela enquanto contraposição. Na loucura, há uma dupla personalidade, de maneira que a loucura domina a consciência objetiva, provocando uma ruptura com o mundo externo. A loucura é, precisamente o estado extremo doentio e abstrato em que a consciência racional pode afundar (HEGEL, 2011, §408, p. 156). Na loucura, pelo gênio mal do Si natural, isto é, a subjetividade imediata, tem-se sua dominância sobre a consciência objetiva, a qual é completamente mediatizada:

Na consideração da demência, há que antecipar igualmente a consciência formada, [a consciência] de-entendimento; sujeito que é ao mesmo tempo [o] si natural do sentimento-de-si. Nessa determinação, ele é capaz de cair na contradição entre sua subjetividade livre para si mesma e uma particularidade que aqui não se torna ideal e permanece fixa no sentimento-de-si. (HEGEL, 2011, §408, p. 148).

Para Hegel, a natureza é o “mal”, não no sentido comum da moralidade, mas no âmbito daquilo que está no início ou aguarda desenvolvimento dialético numa estrutura mediatizada. A natureza é o ponto de partida, o estado que ao mesmo tempo vincula violência, inocência (ignorância), indiferença, funcionando como uma ausência de educação, liberdade e trabalho; esse estado é a potencialidade do espírito. Esta unidade imediata da natureza é a imagem que atrai o desejo nostálgico da loucura de reemergir nesse ponto de partida. Na loucura

a internalidade é posta como externalidade, permanecendo num abismo indeterminado; somente a consciência racional, ao suprasumir completamente o outro, diferencia as relações de oposição. Na loucura, como sendo a alma encerrada na sua interioridade, há uma indeterminação extrema provocada por uma regressão no inconsciente arcaico; somente a consciência racional se encontra numa diferença efetiva, mediatizada, dessa diferença interna provocada pela negatividade.

3 A LOUCURA

Talvez Hegel tenha considerado a leitura da obra *Elogio da Loucura*, de Erasmo de Rotterdam, além também da obra de Philippe Pinel. Esse estatuto filosófico da loucura reconhece tanto uma face patológica e adoecedora da loucura, mas também um privilégio do ser humano. A deusa Loucura, como coloca Rotterdam (2012, p. 66), é a única que não abandona o homem, abraçando a todos igualmente; afinal, assim como somos todos sujeitos do espírito, também somos da natureza. A loucura está fortemente ligada à inocência, ao amor, ao esquecimento do rancor e das guerras, ao sonhar num adormecimento profundo, à embriaguez de vinho e alegria, às brincadeiras enfeitadas com rosas. Podemos colocar que Hegel, nesse sentido, reconhece tanto a dimensão de privilégio da loucura, como também seu desvio da razão, caracterizando-a como uma patologia, dado que ela é uma imediatidade radical e indiferenciada.

O sistema do idealismo hegeliano mostra que o dualismo é falso, que a proposta de que o mundo externo é um “outro” da mente é algo ilusório (BERTHOLD-BOND, 1995, p. 64). Na verdade, como demonstra Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, o desdobramento dialético da consciência provoca um despir do mundo externo objetivo que é oposto ao sujeito, em sua estranheza, para encontra-se em casa, junto de si mesmo; isto é, relocalizar o mundo objetivo de volta ao ponto mais íntimo do sujeito. A rejeição de Hegel com relação ao dualismo não nega a existência de um mundo externo, mas é uma rejeição da tese de que o mental e o físico, o interior e o exterior, o sujeito e o mundo, são alienados um ao outro, duas substâncias distintas. O mundo se torna atualidade (efetividade - *Wirklich*) apenas na medida em que é conceitualizado retroativamente pela consciência (BERTHOLD-BOND, 1995, p. 65). A experiência dialética supera a ideia de que haja um dualismo para então encontrar-se a si mesmo em casa, atravessando uma experiência de desunião, de separação. O sujeito, com isso, é essencialmente negatividade, a qual gera a separação em sua dor infinita, mas que solicita uma necessidade por unidade; as conexões de mediação do sujeito com o mundo externo nunca são completamente estáveis, abrindo a possibilidade da loucura, isto é, de uma devastação pelo poder da negatividade.

A loucura é, então, uma possibilidade constante na experiência humana de aprisionamento na noite da consciência. A loucura é a experiência radical da negatividade de forma imediata: é a experiência concreta da dialética mas na forma imediata de um abismo da indeterminação e unidade indiferenciada. Na loucura, como mundo da noite, o interesse pelo mundo externo é rejeitado, para a construção de um espelho puramente interno.

A Antropologia delineia uma luta desesperada realizada pela alma para sair de um estado de imediatez da natureza para a estrutura mediatizada. O progresso dialético da alma natural para a alma efetiva, assim, também encontra com a loucura, enquanto movimento de regressão para uma unidade dialética imediata do excesso de negatividade; somente a idiotice natural, que é um dos tipos de loucura, não apresenta esse movimento de recaída da consciência racional para indeterminação, pois o sujeito nunca chegou neste grau mediatizado da consciência. Podemos dizer, a partir disso, que a alma natural e a alma efetiva são dois tipos de unidades distintas: enquanto a primeira é uma harmonia com a natureza, a segunda é negatividade diferenciada dentro de si e reconciliada com seu oposto. A loucura é uma regressão ao momento da infância da alma, ao mundo dos sonhos que é reconstruído numa imediatez. Esta nostalgia de retorno à origem é como um desejo primordial. A loucura é também a experiência do dilaceramento interno entre o desejo de reconciliação dialética e o sentimento de ser despossuído. Há, assim, uma divisão interna que envolve uma dupla personalidade com duplo centro de realidade, dada pela loucura que se separa do mundo externo, e outra pela consciência racional que realiza a mediação.

Para Hegel, a loucura é uma patologia em que o sujeito permanece fixo numa particularidade de seu sentimento, ou seja, num momento imediato. E, mesmo elaborando a particularidade de seu sentimento, permanece a possibilidade da loucura, pois a loucura é um momento inscrito na subjetividade. Hegel (HEGEL, 2011, §405, p. 148) afirma que a loucura é o momento extremo da cisão interna na alma em que o espírito já desenvolvido dialeticamente na consciência racional pode afundar.

Para Hegel, a loucura é uma regressão ao estágio mais primitivo da alma, onde ela se encontra cindida em si mesma: na loucura “[...] reina uma unidade do subjetivo e do objetivo, ainda completamente imediata, que não atravessou ainda a mediação infinita.” (HEGEL, 2011, p. 155). Devemos destacar, assim, que o sujeito retorna a uma forma determinada de corporeidade, a qual é primitiva e imediata, e por isso a loucura é uma desordem da alma, um retorno ao “Eu abstrato” que diverge da consciência objetiva do estado desperto (mediatizado). A loucura é o segundo, dentre os três momentos essenciais na estrutura dialética da alma, constituindo-se como momento possível de desordem e crise radical que o sujeito pode afundar.

Dessa maneira, a loucura é um desvio da consciência racional: “Na loucura o anímico [das Seelenhafte] não tem mais, para a consciência objetiva, a relação de algo simplesmente diverso, mas de algo diretamente oposto, e por esse motivo não mais se mescla com aquela consciência.” (HEGEL, 2011, §408, p. 150). Em contradição com a objetividade, a loucura é um estado da alma indeterminada pois, nessa cisão extrema, fixa-se no da

indeterminação; nesse momento da alma, a relação negativa entre o subjetivo e o objetivo é imediata. Como assinala Berthold-Bond (1995, p. 140), a loucura resolve o impasse da negatividade por meio de uma rejeição do externo e recuando radicalmente para dentro de si, isto é, para dentro da indeterminação. Este recuo extremo, todavia, ainda retém uma certa presença, traço, ou eco da realidade.

Toda consciência é uma busca por uma unidade, ou seja, por uma identidade dialética do pensamento e do ser, do interior e exterior, mas é somente atravessando a luta da consciência racional pela dor da separação com seu mundo que a unidade mediatizada (identidade e diferença) pode ser alcançada. Para Hegel (2011, §408, p. 151), a loucura apresenta uma forma imediata da unidade do subjetivo e objetivo, pois nesse estado a consciência abandona a relação objetiva com o mundo efetivo, ou seja, a relação mediatizada. A loucura é o movimento de retornar à origem da alma imersa na natureza, nos instinto e vida inconsciente. Essa tese especulativo-dialética também infere que a loucura não pode ser explicada isoladamente, mas que requer a consciência racional (sã) e saudável como referência.

Desse modo, a loucura permanece paralisada e aprisionada na imediatez dos sentimentos particulares da alma que-sente. Nesse sentido, Hegel não define a loucura como um déficit neurológico ou como simples perdas de faculdades cognitivas, mas como um momento possível na automovimento dialético da alma. Hegel também não se limita a uma explicação descritiva, externa e sintomatológica da loucura, mas parte da estrutura interna da loucura. Com isso, a loucura é uma estrutura que emerge a partir do movimento de mergulho em si mesmo, produzindo uma dupla personalidade (ou dupla realidade) oposta dentro do sujeito louco. A loucura é um afundar em si mesmo a partir de uma ruptura, separação radical, com a atualidade. A consciência racional, como dialeticamente desenvolvida, preserva dentro de si mesma, a natureza como sua origem, de maneira que ela se constitui como a unidade da razão e natureza, corpo e mente, pensamento e sentimento, consciência e inconsciente; a loucura é a ruptura desta unidade, de modo que os sentimentos arcaicos se tornam predominantes e autônomos. Podemos colocar que racional é, fundamentalmente, a mediação dos opostos, enquanto a imediatez implica isolamento e adoecimento, para Hegel. O desejo e a negatividade provocam a necessidade de uma unidade, a qual também implica a experiência de divisão e estranhamento.

A loucura é uma regressão da consciência racional para o estado de vida de sentimento da alma, a qual é pressuposto para a consciência racional, e a luta realizada se dá pela necessidade de reconciliação da razão consigo mesma (BERTHOLD-BOND, 1995, p. 57). Esse movimento de recuo e negação do mundo objetivo faz com que o louco permaneça fixo

no mundo subjetivo, que não é mais um mundo racional, mas o mundo dos sonhos, um escurecimento (a noite) da razão; não é mais um mundo objetivo e racional, mas tão rico como o mundo dos sonhos. Assim, a loucura é um estado de encasulamento dentro de si, onde a externalidade não é simplesmente destruída, mas reconstruída na particularidade da vida de sentimento do sujeito, isto é, em seu mundo interno como uma outra realidade, por meio de uma substituição ou projeção (MILLS, 2002, p. 162). Na loucura, o sujeito rejeita o mundo externo, de maneira que, a reapropriação do outro também é rejeitada, projetando um mundo que substitua o que foi negado; esse movimento é uma resposta à experiência de dor, desespero e alienação do encontro do sujeito com o mundo, recuando para uma contemplação para dentro (BERTHOLD-BOND, 1995, p. 54). Fundamentalmente, Hegel considera a loucura um fundamental na dialética do espírito na forma da alma, no sentido de constituir-se como momento extremo de indeterminação que o sujeito enquanto consciência racional pode cair, ou, em outras palavras, recuar à escuridão da indeterminação; a loucura, no entanto, não é uma perda completa da razão, mas um conflito fruto de uma contradição presente na razão que ainda persiste no sujeito (HEGEL, 2011, §408, p. 149).

Podemos salientar também a sensibilidade de Hegel com relação à questão da loucura, pois o filósofo alemão era contra formas de violência no tratamento da loucura, além de estar totalmente engajado em teorizar a respeito da loucura e definir seu estatuto dentro de seu sistema filosófico. Feita a contextualização conceitual acerca da posição da loucura na enciclopédia, devemos a partir deste capítulo nos aprofundar nos aspectos específicos de nosso tema.

3.1 Cisão dialética

O sistema da filosofia hegeliana funciona a partir da lógica da dialética. A estrutura da dialética consiste na negatividade, a qual, por um movimento imanente realiza uma torção sobre si mesma, gerando momentos sucessivos dentro de si, de maneira que o último momento está conectado internamente com o início de forma retroativa. A base que constitui este sistema é a negatividade que, por dever ser movimento, gera um deslocamento interno criando uma estrutura imanente. Essa é a articulação puramente lógica da dialética que Hegel desenvolve na Ciência da Lógica, mas a Filosofia do Espírito, e com isso, o sujeito, também operam de acordo com essa lógica. Por conseguinte, a concepção de loucura e sua posição na Antropologia decorrem dessa lógica dialética, de forma que a loucura constitui a expressão de mergulho do sujeito num abismo de negação indeterminada. Nesse sentido, não há unidade dialética sem

cisão interna, a qual constitui-se como operação negativa de separação e reconciliação. Um dos conceitos fundamentais que permeia toda a filosofia hegeliana é a suprassunção que apresenta em sua própria constituição na língua alemã, um movimento interno ambíguo: cancelar/cessar, também guardar/conservar e elevar. Esse verbo, como coloca Hegel, exprime em sua estrutura uma dinâmica progressiva e dialética, em que ao mesmo tempo que produz uma negação, o conteúdo permanece interno, isto é, conserva-o e dessa maneira, é elevado a uma nova posição imanente. A dialética é a própria divisão do um em dois operada pela negatividade dentro dela mesma, de maneira que não há verdade sem contradição imanente. Há, nesse sentido, uma diferença entre dois momentos, entre o que se suprassume e o suprassumido. Enquanto o primeiro momento é o imediato, o suprassumido é, ao contrário, o mediado que contém a determinidade da qual provém. O imediato, assim, constitui-se como relação externa com seu lado oposto, e a mediatidade é a própria dinâmica dialética de passagem de um oposto ao outro numa unidade imanente. Na relação imediata os lados opostos estão externos um ao outro, na medida em que não foram reconciliados numa mediação dialética. O suprassumido é, simultaneamente, o conservado que perdeu sua imediatidade, a qual não é eliminada, mas posta como primeiro momento; então, o suprassumido é o resultado mesmo da reconciliação com seu oposto no nível mediatizado (HEGEL, 2016, p. 111). O elemento mínimo é a própria divisão de uma unidade, e o que não pode ser dividido é a própria divisão; o sujeito é, com isso, a cisão desta unidade (DOLAR, 2012).

Podemos notar que o próprio conceito de suprassunção já contém essa divisão que reside nele mesmo, mas que se conclui numa unidade, pois os lados dessa separação não caem fora um do outro; antes, caem um dentro do outro, de maneira que já se encontram, nesse automovimento, em unidade. Assim, o próprio conceito em si mesmo se autodetermina, pois a divisão é o juízo do conceito, ou seja, o pôr da determinação e de sua diferença que já é imanente a ele mesmo (dentro de si), e que já consiste na unidade concreta de suas determinações. Portanto, o próprio conceito de suprassunção já implica a mesma estrutura especulativa dialética.

Esse movimento imanente de separação e reconciliação de si constitui o princípio lógico do progresso dialético da filosofia hegeliana. A dinâmica da idealidade do espírito se constitui na medida em que essa negação opera na estrutura da alma e, mais precisamente no espírito, enquanto automovimento infinito de atividade do espírito. A dinâmica que produz a divisão também suprassume-a numa unidade dialética, visto que a atividade do espírito consiste precisamente em realizar essa separação interna mas também sua reunião. Assim, a verdade, enquanto totalidade deste movimento do espírito, deve conter a contradição de forma interna,

como o conceito de alma implica um processo de autodiferenciação imanente da alma natural à alma que-sente, reunindo-se na alma efetiva; nesse sentido, a alma natural é a relação imediata consigo mesma, e a alma efetiva é a mediação completa enquanto unidade reconciliada consigo. No sentido que tomamos neste trabalho, a verdade é o movimento da negação dentro de si mesma, de maneira que isso implica essa divisão originária (interna) e a mediação dessa dinâmica. A negatividade como desejo, provoca a necessidade de algum tipo de unidade, seja imediata ou mediatizada. Como lembra Berthold-Bond (1995, p. 81), o desejo de se tornar Deus exprime o mais profundo desejo nostálgico por unidade, e o desespero e angústia da existência é a experiência de impossibilidade de realização desta fantasia. A consciência racional, na alma efetiva e no hábito, não é um fechamento ou preenchimento da cisão, mas uma forma de mantê-la, de modo que esta divisão é o predicado autorrelativo do sujeito; e é nesse sentido que a loucura funciona como possibilidade.

A voz que se ouve na loucura, por exemplo, é ao mesmo tempo interna e externa ao sujeito; esta voz é uma abstração mais concreta que a própria experiência com o empírico, é uma presença além da presença que faz de tal voz uma presença espectral e virtual (DOLAR, 2006, p. 79). A voz vem de um interior-exterior, um interior invisível, um interior sem origem empírica. A voz é um elo perdido entre corpos e línguas, no sentido de que a linguagem está conectada ao corpo por meio da voz (DOLAR, 2006, p. 60). Ouve-se a voz, mas não há boca, ou alguém falando, somente a voz, a qual constitui-se como operador que divide o corpo entre interno e externo. A voz intersecciona a linha divisória, como um princípio da cisão entre externalidade e internalidade, entre corpo e linguagem, entre natureza e cultura, entre o biológico e o simbólico. Na voz, a linguagem invade o corpo e o corpo invade a linguagem, conectando e desconectando ao mesmo tempo. A voz une o sujeito com o Outro, mas ao mesmo tempo não pertence a nenhum dos dois, mas a uma zona estranha interna e externa simultaneamente. Há também uma divisão entre voz e silêncio; a completa ausência de sons é estranha e lembra a morte, enquanto a voz lembra a vida. Esta zona indeterminada da voz é um espectro autônomo que produz um efeito de estranheza. Na religião cristã, assim como outras religiões, Deus aparece na forma de uma voz, no sentido de que esta voz é uma espécie de corpo intrusivo e persuasivo sem corpo. Esta voz, que está presente mesmo na ausência de pessoas por perto nos aponta para a ideia de que não há realmente uma solidão nesse sentido (DOLAR, 2006, p. 103). Mladen Dolar, assim, demonstrar o caráter extremamente paradoxal da voz e que podemos colocar como um veículo que exprime a própria negatividade, constituindo-se como a divisão dialética mesma, no sentido de que a negatividade é a voz. Também podemos colocar que na loucura esta voz é exprimida de forma extrema; ela não é algo íntimo mas algo que

provoca um desequilíbrio na consciência, funcionando como um intruso estranho e traumático que também pode assumir características de imperativos para o sujeito.

A alma natural, ainda imediata, não efetivou a própria dinâmica da dialética para si mesma, pois esta consiste numa instância mediatizada. Nesse sentido, para que esse desenvolvimento ocorra devemos apreender a alma, na Antropologia, como sendo a estrutura da própria negatividade para si mesma de maneira que a razão postula para si a divisão e unidade interna. Hegel, nesta medida, não tem como objetivo se limitar a determinar simplesmente se uma representação ou juízo é verdadeiro ou falso, mas de pôr a própria divisão interna como parte do movimento interno da dialética e razão. Na Doutrina do Conceito (2012, §172, p. 307), no momento em que Hegel esclarece a dialética do juízo do ser-aí (juízo qualitativo), nota-se que apesar de tal juízo ser correto e verdadeiro em si, ao mesmo tempo, demonstra-se que o sujeito, no sentido gramatical, não pode ser determinado por meio de qualidades; por exemplo, digamos que “o céu é azul”, ou “a rosa é perfumada”: ambos são juízos verdadeiros, mas por serem unicamente determinidades qualitativas que expressam apenas propriedades do sujeito, se encontram tão somente numa relação externa entre sujeito e predicado. Dessa maneira, juízos qualitativos não são o suficiente para determinar a identidade dialética entre sujeito e predicado. A questão se trata, portanto, de internalizar a própria cisão entre sujeito e predicado como momentos imanentes da totalidade do conceito enquanto unidade mediatizada da relação entre os opostos (sujeito e predicado, por exemplo, que adentram um dentro do outro de forma imanente por meio da cópula). A loucura, assim, só é possível porque a própria estrutura dialética da subjetividade implica tal cisão interna. A capacidade, com isso, do ser humano de realizar juízos e determinações é efeito dessa divisão interna ser mediatizada. Dessa maneira, Hegel não tem como objetivo simplesmente destacar que na loucura o sujeito está completamente imerso na abstração e imediatez, mas que este é um estado que exprime a cisão interna extrema da subjetividade. Por isso, devemos considerar que no sistema hegeliano a loucura está posta como momento essencial no desenvolvimento dialético do sujeito enquanto a própria divisão interna em si na forma da alma que-sente como divisão ainda incompleta, isto é, não completamente mediatizada.

A divisão exprime a própria determinidade do conceito, de forma que ela é o próprio juízo, não de um objeto tomado exteriormente, mas o julgar enquanto determinar do conceito dentro dele mesmo. Mais precisamente, com o momento do julgamento (juízo - Urteil) que ocorre como divisão originária, opera-se, a partir disso, a reconciliação entre os lados opostos. O juízo da alma, enquanto momento de despertar, capaz de distinguir o mundo interno e o mundo externo, como ocorre na consciência racional. A loucura, por outro lado, mergulha na

imediatez, de forma que essa diferenciação com o outro, enquanto mundo externo, não é completamente mediatizada. A loucura é o extremo da cisão (divisão) interna que, no entanto, não é mediatizada; seu funcionamento ocorre pelo processo de retraimento da consciência racional para um nível extremo de cisão não mediada, que é a loucura. Dessa forma, a loucura é posta no momento intermediário da dialética da alma porque ela é um recuo da mediatez da consciência racional para o nível mais primitivo, extremo e imediato da consciência, que é a loucura.

Nas palavras de Hegel (2011, §402, p. 112): “O segundo grau é o ponto de vista do desvario, isto é, da alma cindida em si mesma, enquanto de um lado já é dona de si, e do outro ainda não o é, e sim mantida presa em uma particularidade singular, em que tem sua efetividade.” O hábito, assim, enquanto unidade dialética do processo de interiorização que ocorre no nível da idealidade é a instância mediatizada da alma. O Si da negatividade que, então, será considerado como estrutura reflexiva numa identidade dialética do interno e externo ou, em outras palavras, pela mediação da oposição entre sujeito e outro. Essa estrutura é, mais especificamente, a estrutura da subjetividade na forma da alma efetiva. Tal processo de entrada na unidade mediada consigo mesma é uma luta contra a imediatez na consciência, onde em tal luta pode-se cair no estado de loucura. Esta luta quer dizer que os lados opostos provocados pela negatividade demonstram tanto uma rejeição quanto atração mútua, isto é, há uma tensão na dialética da identidade e diferença. Na loucura, a negatividade imediata se torna senhora da alma, de forma que a loucura permanece numa estrutura indiferenciada, num estado fechado em si mesmo; na loucura, sua atualidade é o abismo indeterminado, pois há uma regressão da estrutura diferenciada (reconciliação da negatividade). A dialética do sujeito, dessa maneira, é uma estrutura reflexiva em que ocorre um movimento de negatividade imanente e dessimétrico de um polo oposto a outro, como o interno e o externo, sujeito e outro. Na alma, o Si constitui-se como o centro e o próprio movimento da internalidade e externalidade que se opera na subjetividade por meio das atividades do espírito e do corpo, assim como também no aspecto da estrutura psíquica. O hábito é um mecanismo que, precisamente, possibilita a existência da estrutura reflexiva da alma. O hábito, dessa maneira, é a reconciliação (unidade) do sentimento de dilaceramento na loucura na consciência racional, a qual por sua vez tornou-se senhora de si pela vitória contra a imediatez da alma natural. Podemos dizer, nesse sentido, que a loucura demonstra o extremo da divisão interna da alma em si mesma. O juízo na Antropologia aparece como uma divisão original da alma, mais especificamente, sua diferenciação enquanto em si e para si na alma efetiva. Assim, essa cisão é ontológica, constitutiva do sujeito.

Na Doutrina do Conceito, Hegel (2018, p. 91) explica que o singular, o particular, e o universal são momentos emaranhados do sujeito num juízo, e sua conexão é determinada como cópula; o juízo, assim, é a própria identidade dialética entre o sujeito e o predicado. O sujeito em sua singularidade, nesse sentido, funciona como uma instância particular da universalidade enquanto predicado. Essa identidade implica que o sujeito é ele mesmo o universal, pois tal é a relação imanente da negatividade consigo mesma; essa unidade se torna efetivada na alma efetiva. Para Hegel, o surgimento da diferença entre o interno e o externo, a qual consiste todo organismo vivo, é explicada pela já presente unidade na reflexividade da consciência, que postula para si mesma essa divisão; nesse sentido, a alma natural ainda não alcançou a unidade reconciliada entre o mundo interno e externo na consciência racional. Contudo, a vida, mesmo numa simples célula viva, já se inicia por meio de uma divisão interna; é partindo dessa divisão originária (*Urteil*) que a vida tem início, seja no nível do organismo biológico, seja nas regras da lógica especulativa dialética. A própria realidade, como incompleta, é negatividade, mas negatividade sem mediação, enquanto o sujeito racional é a negatividade mediatizada; essa estrutura mediatizada do sujeito é uma série de relações dialéticas que Hegel demonstra na Ciência da Lógica, na Enciclopédia e na Fenomenologia do Espírito.

O sujeito, enquanto totalidade que-sente, se diferencia em si mesmo, e dentro de si desperta para o julgamento, pelo qual tem sentimentos particulares e, como sujeito, se encontra em relação com suas determinações. O sujeito põe tais determinações em si mesmo como seus sentimentos; por conseguinte, o sujeito está afundado nessa particularidade das sensações, mas, simultaneamente por meio da idealidade desse particular, conclui-se consigo mesmo enquanto Uno subjetivo. O sujeito, como sentimento de Si, é considerado como uma unidade dialética; esse processo de negatividade, no entanto, só se torna completamente desenvolvido no homem, isto é, a alma natural ainda está pela imediatidade no nível das sensações, e o homem, no nível do sentimento, que é mediado consigo mesmo. O sentimento-de-si é a recondução de todos os membros numa unidade negativa simples da vida. Mais precisamente, a alma natural ainda se encontra na imediatidade e exterioridade da “sensação”, mas na alma que-sente há uma passagem ao sentimento de si, que é a totalidade do sujeito:

Para sensação [*Empfindung*] e sentimento [*Fühlen*] a linguagem usual não fornece, justamente, uma diferença bem nítida. Contudo, não se chega a dizer ‘sensação do direito’, ‘sensação de si’, mas ‘sentimento do direito’ ‘sentimento-de-si’ etc. Com sensação está ligada a suscetibilidade; assim, pode-se sustentar a respeito que a sensação ressalta mais o lado da passividade, do achar, isto é, da imediatez da determinidade no sentir, enquanto o sentimento vai mais na direção da ‘ipseidade’ [*Selbstischeit*] aí implicada. (HEGEL, 2011, §402, p. 109).

No primeiro grau da alma natural, o outro, enquanto mundo externo, é ainda mera sensação indeterminada que, ao passar para o sentimento, se organiza numa totalidade, que é a alma individual. Na loucura, entretanto, enquanto desconectada com o mundo externo, a alma se encontra como sentimento de dilaceramento. Dessa maneira, através do sentimento particular o sujeito é enquanto unidade no sentimento-de-si, mas na loucura, a alma, por outro lado, permanece presa numa determinação particular, não elaborando nem superando na idealidade da consciência racional.

A alma natural é o estado passivo e de sono do espírito, onde o progresso dialético da alma implica numa divisão interna que, a partir de sua superação, será efetivado o estado desperto do espírito na alma. Assim como suprassunção (*Aufhebung*) carrega em si um sentido filosófico, Hegel também empregou o termo em alemão “*Urteil*” para demonstrar uma dinâmica interna no âmbito da dialética especulativa. Dessa maneira, o momento do despertar emerge no fim do primeiro grau da Antropologia, envolvendo a passagem das sensações imediatas da alma natural para o sentimento de-si na alma que-sente.

Assim, o conceito *Urteil* (juízo) já contém, em sua etimologia, uma ambiguidade a qual exprime a “[...] unidade do conceito como o [que é] primeiro, e sua diferenciação como a divisão originária; o que o juízo é na verdade.” (HEGEL, 2012, §166, p. 301). Ou seja, o juízo é, ao mesmo tempo, a divisão originária e a reconciliação de seus lados opostos. Hegel explica a dinâmica de diversos tipos de juízos (julgamentos) n’A Ciência da Lógica (Doutrina do Conceito) e retoma-o na Antropologia para demonstrar o movimento de despertar da alma. Isso ocorre porque a estrutura do sujeito, ontologicamente, é uma estrutura partida mas também mediada, que é a própria forma do conceito. Para Hegel, o juízo da alma é o despertar, ou seja, estar acordado implica na atividade consciente e na racionalidade, a qual se contrapõe à vida natural do estado de sono; o estado desperto da atividade da consciência racional aparece apenas como possibilidade a ser efetivada (atualizada) na alma natural, que é o momento do sono do espírito. No ser-desperto, a subjetividade atravessa a forma da imediatez e sono do espírito, fazendo emergir uma contraposição entre si mesma e o mundo (HEGEL, §398, 2011, p. 85); assim, o juízo da alma ainda implica numa partição da alma em apenas em si e a alma para si. Nesse sentido, o silogismo é uma figura lógica que emerge de forma interna ao juízo, no sentido de que é o próprio juízo que põe a si mesmo como silogismo, retornando na unidade reconciliada do conceito (HEGEL, 2012, §181, p. 315). Assim, o silogismo é a unidade do conceito e do juízo; podemos notar que a própria estrutura da Enciclopédia das Ciências Filosóficas tem a estrutura e um silogismo, onde a Ciência da Lógica exprime a totalidade da

ideia para si mesma no sentido lógico, a Filosofia da Natureza e do Espírito exprimem a relação dialética da ideia no movimento do em si ao para si, estruturando uma dinâmica interna. A estrutura da Antropologia também tem uma estrutura de silogismo, onde a alma natural, a alma que-sente e a alma efetiva demonstram o processo de divisão e reconciliação interna do conceito de alma. A unidade do ser e do pensar funciona como um objetivo da negatividade em realizar o processo reconciliação com a oposição, e dessa forma, é o movimento de um tipo de infinitude⁷. Dessa forma, a alma efetiva é a unidade, isto é, o silogismo enquanto percurso completo da mediação de seus momentos; em outras palavras, a alma efetiva é a suprassunção da alma natural e da alma que-sente.

[...] o despertar [Erwachen] pôde ser denominado um juízo [Urteil] da alma individual, porque esse estado suscita uma partição [Teilung] da alma em uma alma essente para si e em uma apenas essente, e ao mesmo tempo uma relação imediata de sua subjetividade a Outro, podemos afirmar na sensação a presença de um silogismo e dele concluir a confirmação do ser-desperto que resultou da sensação. (HEGEL, 2011, §399, p. 91).

Hegel parte da etimologia dessas palavras (*Urteil* que significa juízo, e *Teilung* que significa partição originária), assim como fez com *Aufhebung*, pois vê em tais termos um sentido especulativo que demonstra a divisão interna, a qual tem seu ápice e extremo precisamente no sentimento de dilaceramento da loucura. É dessa maneira que tanto o termo *Urteil* quanto o estado de loucura emergem no segundo momento da Antropologia. Considerando que a própria atividade do espírito é de separação, mas também de reconciliação, formando uma estrutura negativa que se refere a si mesma enquanto identidade dos opostos. A maneira pela qual Hegel organiza a própria Antropologia, em alma natural, alma que-sente, e alma efetiva, já demonstra em si, este movimento interno de separação e unidade internos como a própria atividade do espírito.

Freud (1915, 2010, p. 62) utiliza o termo *Urteilsverwerfung* ou *verwerfung* para exprimir o funcionamento da psicose, e podemos traduzí-lo por juízo foraclusivo. Na psicose ocorre uma foraclusão da lei paterna, ou, como coloca Lacan, uma foraclusão do significante Nome-do-pai. Na psicose o que é recusado na ordem simbólica, no Outro, reaparece no real, que é aquilo que resiste à mediação simbólica; a ordem simbólica tem a função de mediar o real (LACAN, 1999, p. 21). Esse significante Nome do pai é o que organiza a cadeia de significantes e permite ao sujeito realizar associações metafóricas e metonímicas em sua fala; na loucura,

⁷ O capítulo 3.9 A dialética da infinitude é dedicado a diferenciar os tipos de infinitude que ocorrem na loucura e na consciência racional.

contudo, há uma dissociação justamente porque este significante é foracluído, faltante ou inexistente a partir do momento em que a psicose é desencadeada.

Na psicose é a

[...] realidade exterior que em certo momento houve um buraco, ruptura, dilaceração, hiância. Na neurose, é no segundo tempo, e na medida em que a realidade não é plenamente rearticulada de maneira simbólica no mundo exterior, que há no sujeito, fuga parcial da realidade, incapacidade de enfrentar essa parte da realidade, secretamente conservada. Na psicose, ao contrário, é realmente a própria realidade que é em primeiro lugar provida de um buraco, que o mundo fantástico virá em seguida cumular. [...] Partamos da idéia de que um buraco, uma falha, um ponto de ruptura na estrutura do mundo exterior, se acha preenchido pela peça trazida pela fantasia psicótica. (LACAN, 1985, p. 56-57).

O mecanismo da psicose, assim, trata-se de que o que é foracluído (rejeitado) na simbolização, no nível da mediação, retorna como não-mediatizado, isto é, no real, como sendo uma parte não simbolizada. Noutras palavras, aquilo que é rejeitado na mediação reaparece como imediato para o sujeito. O louco experiencia a negatividade de forma imediata, isto é, de forma indiferenciada. A consciência racional experiencia a negatividade mediadamente. É no nível dialetizado do simbólico que o sujeito sustenta uma contradição interna e se situa no Outro pela metáfora paterna:

O sujeito, por não poder restabelecer de maneira alguma o pacto do sujeito com o outro, por não poder fazer uma mediação simbólica qualquer entre o que é o novo e ele próprio, entra em outro modo de mediação, completamente diferente do primeiro, substituindo a mediação simbólica por um formigamento, por uma proliferação imaginária, nos quais se introduz, de maneira deformada, e profundamente a-simbólica, o sinal central de uma mediação possível. (LACAN, 1985, p. 104).

Na psicose (loucura), o sujeito, assim, não articula pela função e registro simbólico, sua experiência, de modo que o real, enquanto não dialetizado, invade sua forma de se situar com relação ao mundo exterior, paralisando-o numa indeterminação (unidade indiferenciada). Segundo Lacan (1985, p. 248), o psicótico não realiza metáforas, visto que o significante que organiza a ordem pela qual articula e opera a cadeia de significantes é foracluído (rejeitado). Na terminologia hegeliana, a consciência racional, por estar inserida na dimensão da negação determinada pode realizar juízos dialetizados, dado que nesse nível a contradição é internalizada. Como na loucura há uma regressão do nível da negação determinada para a negação indeterminada (abstrata), o sujeito se encontra no nível imediato, pois a mediação foi rompida ao extremo.

Retomando mais especificamente a Antropologia, a formação do sujeito na alma, portanto, também significa um momento de crise nessa dialética. A palavra “crise”, assim como “juízo”, possui a mesma ambiguidade: significam, ao mesmo tempo, divisão (ruptura) e decisão (julgamento) (MALABOU, 2005, p. 31). A loucura representa o ponto máximo de crise no sujeito, demonstrando que a força da face nostálgica do desejo de retornar a um estado de indeterminação se sobrepõe à consciência racional. Este momento de crise é uma regressão da estrutura mediatizada por meio de uma ruptura das conexões com o mundo externo para um estado primitivo de construção somente interna da realidade. A loucura, com isso, apresenta um estranhamento radical com o mundo, de maneira que rejeita a reconciliação com a externalidade, substituindo a realidade por uma fantasia projetada. Na loucura há uma reconfiguração do processo de reunificação com a externalidade: enquanto a consciência racional busca uma reconciliação e centramento a partir desta identidade da diferença, a loucura rejeita esta forma mediatizada para uma unidade somente dentro de seus instintos e fantasias. Sendo uma forma de regressão pelo desejo nostálgico de retorno à natureza e unidade primordial, a loucura está posta no segundo momento da Antropologia:

[...] a demência foi apreendida como o segundo dos três graus de desenvolvimento que percorre a alma querente em sua luta com a imediatez de seu conteúdo substancial, para elevar-se à subjetividade simples que se refere a si, presente no Eu, e tornar-se assim completamente senhora e consciente dela mesma. (HEGEL, 2011, §408, p. 150).

A loucura, assim, está posta como um sonhar acordado nesse processo de despertar da alma para si mesma, ou seja, numa contradição interna entre estar acordada, sonhando e dormindo. Consequentemente, no estado de loucura a alma se separa radicalmente da efetividade, de maneira que afunda no mundo subjetivo, permanecendo numa unidade subjetiva do subjetivo e objetivo; já na consciência racional, por outro lado, há uma unidade reconciliada do subjetivo e objetivo. No segundo grau da Antropologia, na alma que-sente, a alma está dividida em si mesma: enquanto de um lado, é senhora de si, por outro lado não (HEGEL, 2011, §408, p. 151). Mais especificamente, este segundo grau da Antropologia, de cisão interna na alma, não constitui somente a loucura, mas esta é a expressão máxima dessa cisão na subjetividade. A loucura não é a consciência como senhora de si mesma, pois está recuada da efetividade, isto é, do mundo objetivo, funcionando como a expressão máxima do anseio nostálgico do desejo de recuperar as origens inconscientes. É somente no último grau da Antropologia (alma efetiva) que a alma toma posse de si mesma, ou seja, da totalidade de sua subjetividade numa estrutura mediatizada com relação ao mundo externo e objetivo. No estado de catatonia, por exemplo, o sujeito perde sua conexão com o mundo externo e fica preso no

mundo interno, onde ele pode saber ou não dessa condição, mas acaba perdendo também a capacidade de dominar seu corpo.

A alma que-sente deixou de ser alma natural, externa a si mesma, e tornou-se uma idealidade simples, a subjetividade do sentir, um ser-para-si da alma. Por conseguinte, a idealidade é a operação de negação da realidade, mas que esta é supracumida (movimento de conservação e elevação) numa unidade mediatizada. Desse modo, a alma individual consiste numa riqueza de determinações do sentimento, de representações e pensamentos, de maneira que ela é, apesar disso, indeterminada. Portanto, a alma é o próprio diferenciar-se de si enquanto para si, ou seja, enquanto é esse próprio movimento de unidade realizado negativamente e posto para a efetividade.

A totalidade paradoxal da alma como sujeito é que o sentimento de si é um sentimento específico dentre tantos outros, mas que ao mesmo tempo abriga todos os outros sentimentos:

A totalidade que-sente é como individualidade essencialmente isto: diferenciar-se em si mesma, e dentro de si despertar para o julgamento, segundo o qual ela tem sentimentos particulares, e, como sujeito, está em relação com essas suas determinações. O sujeito enquanto tal põe-nas em si mesmo como seus sentimentos: está mergulhado nessa particularidade das sensações, e ao mesmo tempo, pela idealidade do particular, aí se conclui consigo mesmo como o Uno subjetivo. Desse modo, o sujeito é sentimento-de-si, e, ao mesmo tempo, só o é no sentimento particular. (HEGEL, 2011, §407, p. 147).

A alma torna-se, desse modo, o próprio movimento de diferenciação e relação imanente com essa divisão, de maneira que passa a se relacionar com tais determinações de sentimento como para si mesma. A totalidade que-sente como sujeito é a unidade enquanto movimento imanente dessas diferenciações entre a internalidade e a externalidade. A alma natural, em seu ser-aí animal conectado à singularidade contingente é somente um passar de uma sensação singular e imediata para outra, dominado pelo mundo dos sonhos; sendo assim, a alma natural é uma unidade ainda indiferenciada por não haver atravessado o movimento de cisão interna na alma que-sente.

A divisão interna da alma compreende com isso a totalidade de si mesma. O sujeito é uma totalidade-que-sente, ou sentimento-de-si, constituída por sentimentos particulares das sensações, no sentido de que o sujeito está dentro destas determinações particulares. O julgamento é a determinação destes sentimentos particulares, e tal processo somente pode ocorrer em decorrência da autodiferenciação, isto é, da divisão interna e de sua superação numa unidade reconciliada entre os lados opostos, efetivando o estado desperto do espírito pela alma.

A partir da reflexividade e divisão interna, o sujeito determina o sentimento particular como pertencente a ele por meio da idealidade deste particular. A determinação do particular como tal compreende a totalidade da estrutura do sujeito, ou seja, tanto sua divisão interna quanto sua atividade de realizar julgamentos (determinações). Portanto, a loucura é posta como momento intermediário na estrutura dialética da alma porque se trata de uma regressão, retorno, da consciência racional (alma efetiva) ao abismo da indeterminação, o extremo da cisão interna no sujeito que não é completamente dialetizada no nível mediatizado, o qual corresponde à consciência racional. A loucura funciona, portanto, como a expressão extrema de um desejo humano universal de recuperar uma unidade primitiva dos instintos inconscientes, cujas raízes se encontram na natureza, a origem da vida consciente e da estrutura mediatizada. A reconciliação e mediação da consciência racional, no entanto, não é simplesmente fechada, mas uma estrutura de dialetização que envolve a linguagem e uma incompletude ontológica⁸.

3.2 A noite do mundo

A loucura é apresentada na Antropologia como sendo um movimento de retraimento da consciência racional na noite do mundo e indeterminação por meio de uma ruptura com o mundo externo. O mergulho da alma na interioridade provoca um desligamento com relação ao mundo externo, de maneira que na loucura o mundo particular é reconstruído e substituído pela internalidade indeterminada, em que o sujeito se encontra aprisionado, ou seja, fixo nessa imediatez. Esse movimento de cisão na alma que-sente é definido como estágio de escuridão da alma em contraposição à luz da alma efetiva. Nesse estado cindido a alma ainda está imersa na vida primitiva dos sentimentos naturais, os quais não foram completamente mediatizados. O segundo grau da Antropologia, a alma que-sente (§403), constitui o momento dos estados patológicos da alma, cuja expressão máxima é a loucura. Este grau é dividido em três momentos: 1) A alma que-sente, em sua imediatez, 2) Sentimento de si, e 3) O hábito. Na alma que-sente, em sua imediatez, Hegel determina o campo de relações mágicas, as quais se caracterizam por não apresentarem ou serem carentes de mediação entre o sujeito e o outro. A loucura é apresentada nos parágrafos §407 e §408; é no adendo ao §408 que Hegel especifica as três formas particulares de loucura. Esse estado de adoecimento da alma se encontra na alma que-sente e, mais especificamente no Sentimento de si (§407); a origem do potencial do sujeito

⁸ Analisamos a dinâmica do processo de reconciliação no capítulo 3.9 A dialética da infinitude.

tornar-se louco dá-se pela cisão no sujeito. A dinâmica de passagem da alma natural até a alma efetiva, é o progresso de uma passagem a uma estrutura mediatizada. A loucura, nesse sentido, é a noite do mundo como momento do abismo da indeterminação e obscuridade da subjetividade pelo processo de regressão à imediatez. Dessa maneira, a estrutura da subjetividade não é fixa, mas instável, dado que há a possibilidade de regressão na indeterminação da indiferenciação. E essa instabilidade se deve ao movimento perpétuo de cisão e necessidade de reconciliação numa instância mediada, mas que abre a possibilidade da loucura. A loucura, com isso, se encontra numa espécie de obscuridade, pois a mediação que traz consigo uma diferenciação interna na consciência racional foi recusada por um movimento de regressão (HEGEL, 2011, §404, p. 115).

A loucura é posta como o segundo grau (Sentimento de si) da alma que-sente em sua luta contra a imediatez do estado de sono do espírito (alma natural), para elevar-se ao nível mediatizado da consciência racional, na forma do sujeito, tornando-se, dessa maneira, completamente senhora de si. Somente a consciência racional consegue distinguir seu Si, enquanto interioridade, em contraste com sua externalidade. A consciência racional pode diferenciar entre sua subjetividade da objetividade, porque ela mesma é a diferença nessa divisão; a loucura, no entanto, é a contradição imediata resultado de uma regressão da razão para um estado arcaico de consciência, permanecendo, assim, no mundo subjetivo. A dor é a experiência da divisão e, nesse movimento, há o reconhecimento da realidade e do outro como sua própria essência fundamental para sua existência, mas este outro está constantemente escapando de uma unidade, de algum tipo de casa.

Enquanto no primeiro grau a alma é completamente indiferenciada da natureza, o segundo estágio da alma que-sente, consiste num momento de crise dado por um conflito interno entre a alma não ser ainda senhora de si mesma, que implica na loucura como estado extremo dessa situação, e a consciência objetiva, que é corresponde ao terceiro grau da estrutura dialética da alma. A loucura é, mais precisamente, o extremo da negação abstrata na subjetividade, pois ela é o próprio afundar na indeterminação do mundo interno. Sendo a alma uma estrutura autorreferencial que parte da negação da materialidade empírica, a indeterminação que a loucura cai é o descentramento da consciência racional; na loucura, a consciência se abstrai radicalmente do mundo objetivo, rejeitando a estrutura mediatizada da consciência racional, persistindo na indeterminação e reconstruindo uma realidade projetada, tomando-a por concreta.

No estado de loucura, o sujeito permanece preso com pertinácia, numa particularidade de seu sentimento, isto é, numa imediatez, de maneira que mesmo a consciência

racional já desenvolvida ainda pode afundar nessa patologia. Nesse sentido, o Si repleto é o sujeito enquanto consciência racional que se ordena e mantém-se em concordância entre sua posição particular e conexão com o mundo externo, ordenado de forma mediatizada.

Mas na loucura o sujeito permanece preso numa determinação particular por não a inscrever e subordiná-la, de forma coordenada na consciência racional e, por consequência, em seu mundo individual, então conclui-se numa contradição entre a totalidade ordenada na consciência e a realidade reconstruída de seu mundo interno. A consciência racional, assim, é uma subjetividade livre para si mesma, enquanto a loucura ocorre quando o sujeito recai da consciência racional, permanecendo fixo no sentimento-de-si (immediatez). A loucura constitui-se como um sentimento de dilaceramento gerado nessa contradição interior e que, partindo de uma rejeição de uma estrutura de idealidade, persiste na imediatidade indeterminada. Somente por meio do hábito, a alma separa de si esta sua corporeidade que antes era imediatamente idêntica consigo, e subjuga a corporeidade à força de sua idealidade: “Essa subjugação da corporeidade constitui a condição do libertar-se da alma, de seu aceder à consciência objetiva.” (HEGEL, 2011, §410, p. 173). Na loucura, a corporeidade não é dominada pela alma e consciência racional, mas apenas pelos sentimentos, impulsos primitivos e sensações imediatas.

O sujeito sadio e em uso da razão, por outro lado, tem sua consciência presente na forma de um sistema, ou seja, numa totalidade ordenada de seu mundo individual. Tal sistema inclui os conteúdos particulares existentes na sensação, na representação e no desejo, ordenando-os no seu lugar dentro da efetividade de forma mediatizada; a consciência racional, dessa maneira, é a própria estrutura de negatividade mediada. Segundo Hegel, é o gênio que realiza essa operação de ordenamento sobre as particularidades; este gênio é o espírito no sentido da particularidade individual, de forma que cada indivíduo demonstra uma tendência pelo movimento de progressão na mediatez, ou regressão no imediato. O gênio é a diferença entre dois momentos, o estar-desperto e o sonhar, porém, na loucura o sonho reincide dentro do próprio estado desperto, de forma que pertence ao sentimento-de-si efetivo: “É o gênio mau do homem que se torna dominante na demência, mas em oposição e contradição com o que é melhor, situado no âmbito do entendimento, [e] que ao mesmo tempo existe no homem; de modo que esse estado é ruína e desgraça do espírito nele mesmo.” (HEGEL, 2011, §408, p. 149).

Por meio da ruptura extrema com a mediação da objetividade, o louco entra em contradição com o mundo externo, tornando-se uma subjetividade imediata e abstrata, substituindo a realidade por um mundo de sonhos: uma unidade subjetiva do subjetivo e objetivo. Para Hegel (2011, §408, p. 151), a separação e unidade dialética que ocorre na loucura,

portanto, corresponde ao abismo da indeterminação. Somente a consciência racional, que é efetivamente objetiva pela mediação da oposição, consegue alcançar a figura perfeita e completa da reconciliação com relação à externalidade. Assim, a loucura é uma distorção da consciência racional, mas de maneira que uma pode recair na outra, ou seja, há uma relação interna entre ambos estados da alma.

Na medida em que está louca, ela se atém, antes, a uma identidade apenas subjetiva do subjetivo e do objetivo, que a unidade objetiva desses dois lados; e só na medida em que, com toda a sua loucura e com todo o seu delírio, é ela contudo ao mesmo tempo racional, situando-se assim em uma perspectiva diversa daquela em que vai considerar-se agora, é que atinge uma unidade objetiva do subjetivo e do objetivo. (HEGEL, 2011, 408, p. 151).

Na consciência racional o sujeito não é somente uma identidade subjetiva do subjetivo e do objetivo, mas separa de si mesmo essa identidade, ao pô-la para si mesmo como uma identidade efetivamente objetiva, isto é, em reconciliação com o mundo externo. Tal separação perfeita é atingida por meio do processo de superação engendrado pela alma que-sente ao superar a imediatez da naturalidade; a partir do momento em que se apropria dessa imediatez, transforma-a numa unidade reconciliada do subjetivo e objetivo. Como resultado desse processo, deixa que o outro saia da identidade imediata consigo para a mediação. A alma que-sente, no entanto, não chegou nesse fim, visto que a loucura firma-se somente na unidade subjetiva do subjetivo e objetivo, e não na unidade objetiva de ambos os lados.

Dessa maneira, Hegel (2011) afirma que na loucura forma-se dois modos de consciência, onde cada um para si mesmo, consiste numa totalidade, ou seja, uma personalidade: um desses modos é a consciência racional, completamente desenvolvida em si mesma, em seu mundo objetivo; já a loucura, trata-se do sentir interior fixado em si e que tem, somente em si mesma, sua objetividade. Em outras palavras, a loucura toma seu mundo subjetivo como objetivo, por estar presa numa particularidade imediata:

[...] sabem, por exemplo, que estão no manicômio; conhecem seus serventes; sabem também, a respeito dos outros, que são loucos; acham graça na loucura, uns dos outros; são utilizados para todo tipo de funções, às vezes até para inspetores. Mas ao mesmo tempo eles sonham acordados, e estão fascinados por uma representação particular que não se pode coadunar com sua consciência objetiva. (HEGEL, 2011, §408, p. 151).

Podemos notar que na loucura está presente uma consciência racional, a qual, no entanto, não é completamente dominante, visto que o sujeito se prende (fixa-se) com pertinácia numa proeção, somente para ele mesmo. Por isso, Hegel propõe que a loucura seja uma forma

de paradoxo no qual o sujeito sonha acordado, projetando e fixando-se somente em seu mundo interior de indeterminação.

De acordo com Hegel (2011, §408, p. 152), a loucura é um estado que contém duas personalidades: a loucura e a consciência objetiva (racional). Estas duas personalidades negam-se reciprocamente, mas tocam e sabem uma da outra. A unidade subjetiva do subjetivo e objetivo quer dizer que na loucura, o sujeito “[...] está junto a si no negativo de si mesmo, isto é, em sua consciência o negativo dela está imediatamente presente.” (HEGEL, 2011, §408, p. 152); tal negativo, que está presente em sua consciência, é a projeção do mundo dos sonhos e que substitui a objetividade: “Esse negativo não é superado pelo demente; a dualidade, em que ele se desintegra, não pode ser conduzida à unidade. Embora seja, em si, um só e o mesmo sujeito, o demente não se tem por objeto enquanto um sujeito dissociando-se em dois tipos de personalidade.” (HEGEL, 2011, §408, p. 152). Por estar fixado nessa particularidade, o sujeito divide-se dentro de si mesmo nas duas personalidades, de forma que tal unidade presente no sujeito louco permanece numa contradição não mediatizada; a consciência objetiva, por outro lado, não permanece na unilateralidade do mundo interior.

Essa dupla personalidade na loucura, o ser-junto-de-si no negativo de si mesmo, é um dilaceramento que ocorre na alma. Tal negatividade presente na loucura não é a mesma negatividade da alma, que se desenvolveu até esse momento na Antropologia, assim como o ser-junto-de-si do espírito é diferente do ser-para-si da alma; isso ocorre porque o negativo da loucura se caracteriza pela permanência e fixação na imediatez, enquanto a negatividade da alma e do espírito têm, como aspecto fundamental, manterem-se em movimento dialético da consciência racional. Assim, temos dois tipos de negativo, a saber, o da loucura, e o da consciência racional:

Com esse fim podemos notar que, quando suportamos, por exemplo, incômodos, também estamos junto de nós mesmos em um negativo, sem que por isso tenhamos de ser loucos. Só nos tornamos loucos quando ao sofrer contrariedades não temos nenhum fim racional só atingível por esse meio. Assim, por exemplo, pode-se considerar uma loucura a viagem empreendida ao Santo Sepulcro para a fortificação da alma, porque tal viagem é totalmente inútil para o fim que no caso se tem em vista; portanto não é um meio necessário para sua obtenção. Pelo mesmo motivo, pode-se declarar uma loucura a viagem realizada pelos indianos, com o corpo rastejando através de regiões inteiras. O negativo suportado nessa demência é, pois, um negativo no qual se encontra somente a consciência que-sente, mas não a consciência de-entendimento e de-razão. (HEGEL, 2011, §408, p. 152).

O negativo na consciência racional, portanto, pode suportar também certas projeções, mas sem fixar-se nesse estado onde o sujeito se encontra somente junto-de-si no negativo de si mesmo. Dessa maneira, quando a consciência se prende em tal contradição dentro

de si mesma, interrompe o processo de formação de uma conexão objetiva e racional, ou seja, predomina uma oposição entre o estado subjetivo e a exterioridade. Por isso Hegel afirma que o negativo na loucura é apenas a alma que-sente (segundo estágio da Antropologia), e não a consciência objetiva totalmente desenvolvida, que ocorre no último estágio da Antropologia (alma efetiva). O meio e a finalidade de determinados empreendimentos realizados pelo louco são considerados extremamente distintos do que se pode considerar pela normalidade da consciência racional. Nesse sentido, Hegel (2011, §408, p. 153) conclui que há uma diferença entre o estado de loucura e a consciência objetiva, onde esta admite simples “erros” e “tolices” da vida cotidiana, enquanto que naquela há uma fixação extremada em representações unicamente subjetivas. Assim, a consciência racional, a qual apresenta erros e limitações, ainda sabe que seu mundo subjetivo ainda não existe enquanto objetividade; ou seja, a consciência racional não põe seu mundo subjetivo como objetivo, como ocorre na loucura. Na loucura, os fins e interesses do sujeito contradizem a efetividade: é a noite do mundo, o abismo da indeterminação. De acordo com Hegel (2011, §408, p. 154), “O erro e a tolíce só se tornam demência no caso em que o homem acredita ter presente a ele, como objetiva, sua representação apenas subjetiva, e se obstina contra a objetividade efetiva que está em contradição com a mesma [representação].”. Fundamentalmente, na loucura a projeção é fixa no sujeito, de maneira que ele pode reconhecer que seja somente presente para ele ou não, mas ela é tida como uma objetividade para tal sujeito, como veremos com os tipos de loucura nos próximos tópicos. Assim, para os loucos, esta particularidade subjetiva constitui, em sua fantasia, como uma efetividade totalmente concreta:

Se portanto alguém fala [como] demente, o primeiro [a fazer] é sempre isto: que lhe lembrem o campo total de suas relações, sua efetividade concreta. Se depois ele se obstina em sua representação falsa - embora assim esse contexto objetivo tenha sido levado à sua representação e seja por ele sabido - nesse caso não padece a menor dúvida a demência de tal homem. (HEGEL, 2011, §408, p. 154).

Não somente o louco apresenta tal particularidade, mas fixa-se em tal condição; por conseguinte, devemos considerar que a loucura é uma forma de paralisação da dinâmica dialética da relação entre o subjetivo e o objetivo, de forma que ela é uma regressão do nível mediado para uma permanência num único nível, que é o da imediatez. A dialética caracteriza-se, essencialmente, pelo movimento contínuo realizado na estrutura da alma constituindo um processo ideal de reconciliação do subjetivo e objetivo. A loucura, assim, é um estado de adoecimento em que o sujeito permanece paralisado (fixo) no lado da subjetividade, ou seja, na imediatez indiferenciada.

3.3 O sonhar acordado da loucura

Na Antropologia, há uma relação importante entre o sonho e a loucura. A natureza, assim como a alma natural, é definida como o estado de sono do espírito, pois o desenvolvimento da consciência racional ainda não foi efetivada. Sendo a Antropologia o processo de despertar da alma, a alma natural consiste no espírito em seu estado de sono e indiferença, e a vida de sentimento da alma que-sente é posta como mergulho na interioridade indiferenciada. A loucura deve ser considerada previamente, a qual também pode ser definida como estado de sonhar acordado da alma. A loucura, assim, é como um sonho projetado na realidade como substituto da atualidade (efetividade mediatizada). Quando a consciência dorme, rompe sua ligação com o mundo externo para encerrar-se no mundo indiferenciado da alma, no domínio dos sentimentos expressos no sonho; enquanto a vida desperta é direcionada para fora, de forma diferenciada, o mundo do sonho está voltado paradoxalmente para uma concretude não-diferenciada dentro de si mesma, que é a indeterminação. O sonho define-se, em suma, como o abandono da objetividade e das conexões e associações perceptivas próprias do sujeito em seu estado desperto, enquanto ser-para-si que se mediatiza na dialética da identidade e diferença entre o subjetivo e objetivo. Já o sono é o estado de unidade indiferenciada em que a alma submerge, e o qual é superado pela negação dessa imediatez. No sonho, os instintos naturais se misturam numa “desordem selvagem” e contingente, como fora uma da outra, pois nesse estado, o sujeito não é unidade mediatizada, como ocorre na vigília, mas uma negação abstrata concreta, isto é, imediata (HEGEL, 2011, §398, p. 88). Nesse sentido, a vida de sonho do sujeito adormecida corresponde à loucura, enquanto movimento de regressão da atividade mediatizada da consciência racional para a indeterminação imediata.

A vida de sentimento, que constitui a alma que-sente é associada, por isso, com os sonhos porque na loucura o sujeito permanece recluso em seu mundo imediato, esquecendo-se e cortando as conexões com o mundo objetivo. Hegel também diferencia a loucura do sonambulismo, que também é um estado patológico da alma. Devemos notar que a imediatidade, para Hegel, é o aspecto principal que define diversas formas de patologias, onde a loucura é uma destas. O sonambulismo tem uma ligação bastante próxima com a loucura, no entanto, o sonambulismo não é uma regressão mas somente um estado de imediatidade indeterminada: é uma “[...] separação inexistente entre subjetivo e o objetivo.” (HEGEL, 2011, §406, p. 131). A consciência sonâmbula não alcança a consciência racional, de outra maneira, a loucura é resultado de uma regressão da consciência racional. Hegel define essa divisão,

presente na loucura, como dupla personalidade, ou dupla realidade no sujeito, onde ambas se negam mutuamente (HEGEL, 2011, §408, p. 152).

Dessa maneira, autodiferenciação é o movimento realizado pela alma dentro de si mesma, ou seja, é a negatividade reconduzida para si mesma, de forma que a consciência racional pode objetivar a si mesma. Como vimos, a alma natural é o estado de sono do espírito, e a alma que-sente designa-se como o sonhar acordado, mas a alma efetiva, por meio do hábito, é a capacidade de autodiferenciar-se nesses estados; no sonho, a alma está numa conexão com seus conteúdos, os quais são, virtualmente, suas sensações, experiências e afecções (LAURENTIIS, 2021, p. 132). A alma efetiva é, assim, a unidade que emerge do interior e exterior mediatizados pela separação entre a alma e sua corporeidade, bem como pela suprassunção dessa separação. Os estados patológicos da alma presentes no segundo grau da Antropologia são formas da imediatez. Esse momento do “juízo” ocorre por um movimento de divisão e reunião consigo em que a subjetividade está voltada para si mesma. Mas na loucura, a alma está cindida ao extremo, de maneira que o sujeito cai numa indeterminação, numa negatividade indiferenciada:

O si repleto, [o] da consciência de-entendimento, é o sujeito enquanto consciência consequente em si mesma, ordenando-se e mantendo-se conforme sua individual posição e conexão com o mundo externo, igualmente ordenado no interior dele mesmo. Mas, ficando preso a uma determinação particular, não assigna a tal conteúdo o lugar de-entendimento, e a subordinação que lhe compete no sistema de mundo individual que é um sujeito. O sujeito, desse modo, encontra-se na contradição entre sua totalidade sistematizada na sua consciência e a determinidade particular que nela não é fluida nem coordenada e subordinada: [é a] demência. (HEGEL, 2011, §408, p.148).

Desse modo, o sonho reincide na própria vigília, pois sendo o estado desperto a totalidade das mediações no nível da idealidade, o sonho permanece como uma projeção imediata. Nesse sentido, a loucura permanece numa unidade imediata do subjetivo e objetivo: “Por isso a unidade e a separação, presentes na demência, dos dois lados opostos que acabamos de mencionar são ainda imperfeitas.” (HEGEL, 2011, §408, p.151). Na consciência racional, por outro lado, há uma distinção completa entre as determinações interiores e exteriores; na loucura permanece uma indiferenciação entre o interno e o externo, de forma que o sujeito se fixa na indeterminação. Enquanto a alma natural é o sono do espírito, a vida inconsciente do sentimento, ela é um estado de indiferenciação. Com isso, o sonhar acordado da loucura é o rompimento com a externalidade, negando-a, e encasulando-se numa construção somente subjetiva da realidade; esse movimento de retraimento é uma tentativa de escapar ou lidar com experiência de dor e alienação (BERTHOLD-BOND, 1995). Hegel caracteriza esse estado de

sonhar acordado como adoecimento da alma porque ela rejeita a atividade do espírito de reconciliação com o mundo externo, permanecendo presa em si mesma na imediatidade; a idealidade da racionalidade na alma efetiva é a capacidade de pôr esses estados diferenciados para ela mesma.

Na medida que o espírito consiste na atividade de separação e reconciliação consigo, a loucura é a expressão do desejo de regressão para uma unidade indiferenciada, para a vida inconsciente do espírito. Como na loucura o mundo externo é rejeitado, existe somente a unilateralidade do “Eu sou Eu”, e não da identidade e diferença do sujeito com seu oposto, o Outro, resultando na reconciliação dialética especulativa. Na alma natural há, como estado de indiferença, uma externalidade com relação a si mesma, enquanto na loucura, predomina o extremo oposto numa unilateralidade subjetiva a partir da cisão extrema com a efetividade. A razão constitui-se, dessa maneira, pela supressão na unidade e diferenciação da internalidade e externalidade como alma efetiva. Assim, a loucura é a expressão extrema da universalidade humana com relação a uma unidade primitiva do eu fechado em si mesmo e que nega o outro, de forma que não há distinção entre eu e outro, mas somente o eu (BERTHOLD-BOND, 1995, p. 55). A alma efetiva, sendo o resultado desse processo dialético, põe para si mesma essa diferença entre a internalidade e a externalidade; este pôr para si da diferença é o movimento racional de externalização da divisão e unidade interna ao espírito.

Podemos notar a mesma estrutura operacional existente no início da Doutrina do Ser, onde Hegel (2016, p. 85) fala sobre a determinidade do ser puro e o nada puro. O ser enquanto imediato e indeterminado não tem reflexão interna, consistindo apenas nele mesmo, e essa indeterminação é que constitui sua determinidade. O ser puro é somente igual a si mesmo, e sendo indiferente, ou seja, mantendo-se numa relação de externalidade entre os lados, é imediato. Em consonância com isso, o nada puro também é somente uma igualdade simples consigo mesmo numa indeterminidade imediata sem conteúdo e indiferenciado consigo. Com isso, o nada puro tem a mesma ausência de determinação que o ser puro, pois ambos são lados opostos um ao outro mas de forma ainda externalizada consigo. A determinação só pode operar enquanto relação dos lados opostos, no sentido de que cada determinação já é em si uma negação (HEGEL, 2016, p. 83). Com isso, a unidade do ser puro e o nada puro resulta no próprio movimento interno enquanto unidade do devir que suprassume ambos os lados dialeticamente. A identidade de um lado com seu oposto pressupõe, assim, uma relacionalidade imanente. A estrutura referencial de si mesma consiste na relação mediatizada, isto é, internalizada de um oposto com o outro numa unidade dialética. A determinação, dessa maneira, é uma autorrelação a partir da negatividade, que é o próprio movimento de passar de um lado a seu oposto de forma

interna consigo mesma. A Antropologia, em sua totalidade, é o desenvolvimento dialético dessa estrutura ideal e mediatizada da alma, a qual parte da externalidade da natureza, até a efetividade do espírito em sua atividade interna consigo mesmo.

É nesse sentido que Hegel afirma que a loucura não é a unidade mediatizada da alma efetiva, visto que ela permanece numa relação imediata com o outro, ou seja, se relaciona de forma imediata com seu oposto. A identidade “Eu sou eu” segue a mesma lógica da categoria do “Ser puro” na Ciência da Lógica, no sentido de que ambas são, em seu isolamento e imediatez, uma ausência de determinação. Apenas a relação de identidade com os lados opostos pode resolver esse problema da unilateralidade, pois a unidade dos opostos é o automovimento de passagem de um ao outro dentro de si mesmo, que resulta na dialética especulativa. Assim, o que possibilita o progresso dialético da alma na loucura trata-se de não estar presa na subjetividade, mas de retornar idealmente para a objetividade; enquanto a alma natural permanece nas sensações, a loucura na alma que-sente permanece presa num estado arcaico da vida de sonhos inconsciente, já a alma efetiva é o mover-se fluidamente por meio do hábito, que é por si mesmo, uma segunda natureza (mediada), uma busca por uma conexão com a externalidade. Nesse sentido, o devir se apresenta como suprassunção do ser e do nada, assim como a alma efetiva é a estrutura mediatizada da alma natural, a identidade dialética da diferença.

Esse movimento dialético implica que a loucura constitui um momento de possibilidade no sujeito, de modo que representa o grau extremo do movimento oposto que ocorre na consciência racional, que é a regressão. Com isso, a loucura está inscrita na subjetividade como um momento de imediatidade extrema da negatividade consigo mesma; tal estrutura é a negatividade indiferenciada do abismo indeterminado. O movimento regressivo de recolhimento e retraimento da realidade que é realizado na loucura é, nesse sentido, uma possibilidade na estrutura dialética do sujeito.

3.4 O mito d’A Queda

Para Hegel, a loucura é uma regressão da consciência racional a um mundo primitivo dos instintos naturais e imediatos da alma que-sente. Desse modo, a loucura é uma espécie de vaidade que é produzida no espírito, por meio de um afundamento máximo e ponto de inflexão na subjetividade (HEGEL, 2011, §386, p. 32). A loucura opera como ponto de inflexão e vaidade porque nesse estado a alma põe a verdade em sua subjetividade, isto é, no seu mundo particular e imediato. Essa questão da vaidade, assim como do mal, não deve ser

tomada no sentido da moral, mas no sentido de sua lógica, que é a de uma estrutura indiferenciada. Hegel já no início da *Ciência da Lógica* considera que o mito da queda de Adão é uma alegoria com relação ao movimento de cisão interna que ocorre na estrutura da dialética (HEGEL, 2012, §24, p. 84); devemos considerar, portanto, que o movimento dialético de cisão que ocorre na *Ciência da Lógica* se repete na Antropologia, onde o estado extremo da cisão é a loucura. Nesse mito, Adão e Eva, que são os primeiros humanos, estavam no jardim do Éden, onde existia também a árvore da vida e a árvore do conhecimento do bem e do mal. Todavia, Eva, em seu desejo de saber, tomou a de-cisão de comer o fruto da árvore proibida, que era a árvore do conhecimento do bem e do mal. Esta decisão, a partir do desejo de saber, provoca o rompimento com a unidade paradisíaca do ser imediato, por meio de uma tentação externa (a serpente).

Nesse sentido, a alma natural permanece como unidade natural e imediata, enquanto estado de inocência e indiferença como ocorre no Éden. A natureza, com relação ao espírito, é o paraíso perdido, um estado pré-diferenciado. O Éden é um estado de harmonia natural e confiança ingênua que deve ser suprasumido, pois a vida do espírito, enquanto para si, se diferencia da vida animal (natural), que é somente o ser-em-si; desse modo, no Éden não existe diferença entre consciência e objeto, eu e outro, interior e exterior, saber e objeto, etc. (BERTHOLD-BOND, 1995, p. 87). Este mito que retrata na religião cristã o pecado original, demonstra a relação de diferenciação da vida natural para a vida do espírito. Nesse sentido, é a paixão da vaidade de pôr a verdade no mundo subjetivo que provoca o encasular-se presente na loucura, se desconectando com o mundo externo, e recaindo no estado imediato da vida de sentimento:

Como ponto de vista da separação universal, esse ponto de vista pode certamente ser visto como a origem de todo o mal e de todo o maligno, como o pecado original; e, de acordo com isso, parece que se deva renunciar ao pensar e ao conhecer, para chegar ao retorno [à unidade] e reconciliação. No que toca ao abandonar da unidade natural, essa portentosa cisão do espiritual dentro de si mesmo tem sido desde sempre um objeto da consciência dos povos. Na natureza não ocorre tal cisão interior, e as coisas-da-natureza não fazem nada de mal. Uma antiga representação sobre a origem e as sequelas dessa cisão nos é dada no mito mosaico da queda de Adão. O conteúdo desse mito forma a base de uma doutrina essencial da fé, a doutrina da pecabilidade natural do homem e a necessidade [Notwendigkeit] de um socorro para obviar isso. (HEGEL, 2012, §24, p. 84).

A cisão interna, que já ocorre como atividade do espírito, é suprasumida como reconciliação na unidade espiritual do ser-para-si: é o espírito que “[...] faz a ferida, e também cura.” (HEGEL, 2012, §24, p. 85). A alma natural, sendo imediata e indiferenciada, deve progredir para o estado mediatizado de segunda harmonia (ou segunda natureza) da alma

efetiva, contendo a cisão como momento necessário desse processo. A infância também corresponde a esta unidade natural de inocência e indiferença, mas ao atravessar o trabalho e a cultura do espírito, deve se autodiferenciar; por meio do trabalho, a consciência racional age e transforma o mundo, o qual já não é apenas algo dado. Essa alegoria, como coloca Hegel (2011, §24, p. 85), está presente e se repete em cada homem. Assim, os animais não alcançam essa separação com relação às sensações, ou seja, não rompem com a unidade de seu ser imediato:

O que aí se salienta refere-se principalmente à oposição do homem para com a natureza. O homem deve trabalhar com o suor de seu rosto, e a mulher deve dar à luz na dor. O que aí concerne mais precisamente ao trabalho, o próprio trabalho é tanto o resultado da cisão como sua superação. O animal encontra imediatamente o que precisa para satisfação de suas necessidades; o homem, ao contrário, se relaciona com os meios de satisfação de suas necessidades como algo produzido e formado por ele. Mesmo nessa exterioridade, o homem se refere assim a si mesmo. (HEGEL, 2012, §24, p. 85).

O ser natural, enquanto estado irreflexivo, é o ponto de partida da alma, o qual deve ser superado, saindo da imediatidade e alcançando a alma efetiva, como totalmente mediatizada. A loucura, no entanto, se encontra presa na interioridade da subjetividade, de forma que nela reina o impulso e inclinação de encasular-se em si mesma: “Impelindo esses fins ao auge, ele se sabe e se quer somente a si, em sua particularidade, com exclusão do universal; assim, o homem é mau, e esse mal é sua subjetividade.” (HEGEL, 2012, §24, p. 86). Nesse sentido, é o gênio mal que impera na loucura, de modo que esse fechamento no mundo subjetivo é a ruína do espírito, pois este é a reconciliação da contradição dos opostos; a loucura é uma tentativa extrema de recuperar esta unidade primitiva dos instintos (HEGEL, 2011, §408, p. 149). A natureza, para Hegel (2012, p. 86), é considerada como o próprio mal, a escuridão indeterminada; a natureza é uma unidade indiferenciada e incompleta, funcionando apenas como estado de potencialidade para o espírito: “[...] no mito da queda, a Bíblia enuncia expressamente que o homem só teve parte no conhecimento verdadeiro por meio do dilacerar daquela unidade original paradisíaca do homem com a natureza.” (HEGEL, 2011, §405, p. 119). A alma efetiva, assim, só é alcançada a partir da superação dessa separação e reconciliação com a natureza.

Dessa maneira, enquanto a natureza permanece como estado de inocência e imediatez que ainda não se desenvolveu, o espírito é a própria atividade mediatizada de interiorização dessa cisão interna. A loucura pode ser definida também como o sendo o desejo nostálgico extremo de retornar à unidade indiferenciada (primitiva) do Éden, funcionando como um mergulho de volta à natureza, rejeitando a unidade reconciliada do espírito na consciência racional (BERTHOLD-BOND, 1995, p. 88). Realizando uma correspondência entre a loucura

e a consciência infeliz, ambas apresentam o desejo nostálgico de retorno a um paraíso perdido, não cindido, e que é supostamente feliz e completo (HEGEL, 2003, p. 164). Portanto, esse processo de diferenciação no espírito ocorre a partir do rompimento da unidade paradisíaca do homem com a natureza, o qual consiste num movimento de violência e sofrimento que destrói a harmonia ingênua da natureza. Na loucura, o sujeito busca curar-se dessa ferida por meio de um movimento radical de perda das conexões com a realidade do mundo externo para um recuo na interioridade e realidade dos sonhos. O louco se encontra, assim, obcecado por sua própria subjetividade, de maneira que esquece do mundo objetivo. Verdade e realidade são limitadas às fantasias projetadas pela loucura. Na identidade indiferenciada da loucura ($Eu=Eu$), provocada pela rejeição com o mundo externo, recuando para o mundo dos sonhos, funcionando como um espelho puramente interno. Este esquecimento extremo que ocorre na loucura demonstra o movimento de separação radical com a conexão objetiva, a qual não pode ser reunida novamente e então cai no abismo da indeterminação (BERTHOLD-BOND, 1995, p. 89). Com a ruptura das conexões de mediação, o interno e o externo desaparecem para que a fantasia projetada substitua a realidade. Na consciência racional, estes lados opostos não se desfazem, mas são reconciliados num nível mediatizado. O desejo, pela negatividade, assim, tem como satisfação, a formação de uma unidade, seja um anseio nostálgico ou de mediação; mas, dado que este movimento é renovado constantemente nessa experiência de satisfação, abre-se a possibilidade de instabilidade, crise e desunião. O desespero é a expressão da necessidade de unidade do desejo, seja de forma imediata, seja num nível mediado.

Na Antropologia, a loucura é apreendida como forma ou grau que pode vir a emergir no sujeito como desejo nostálgico. Apesar de que a loucura seja um momento possível nesse engendramento dialético, não implica que todo sujeito, em sua particularidade, experiencie tal estado de loucura: “O crime e a demência são extremos que o espírito humano em geral deve superar no curso de seu desenvolvimento, porém que não aparecem em cada homem como extremos, mas somente na forma de limitações, de erros, de tolices e de falta não criminosas.” (HEGEL, 2011, §408, p. 150). Da mesma maneira que o crime é um momento necessário no Espírito Objetivo, cujo objeto é a liberdade, no Espírito Subjetivo, a loucura também funciona nesse sentido. Dessa maneira, tanto o crime quanto a loucura estão inscritos na estrutura da subjetividade enquanto momentos extremos de cisão interna, embora isso não implique, necessariamente, que cada sujeito cometa crimes ou se torne louco. O mito d’A Queda, por conseguinte, tem a finalidade de exprimir a necessidade de uma cisão interna, ou seja, de uma ruptura com o estado indiferenciado de imediatez e inocência, o qual deve ser, então, reconciliado numa unidade mediatizada.

3.5 O sentimento de dilaceramento

A alma natural está presa nas simples sensações imediatas desse estado indiferenciado e primitivo, já a alma que-sente relaciona-se com suas determinações interiores a partir da oposição (cisão) encerrada dentro dela mesma. O momento de cisão presente na lógica dialética de Hegel consiste na estrutura do espírito, a qual possibilita a experiência da dor da separação, da dúvida, do sofrimento, da morte, do trabalho e da angústia. Sendo assim, a dor é interna ao espírito, como um momento de abstração em que se conserva nessa cisão extrema dentro de si. Esse sentimento de dilaceramento quer dizer que Hegel não se refere a uma separação no nível da natureza, isto é, num nível meramente orgânico (positivo), mas no nível da negatividade mesma; o sentimento de dilaceramento corresponde a uma separação produzida pela negatividade, onde a loucura é sua expressão extrema. A alma natural, em suma, não apresenta essa cisão interna, pois ela é somente a unidade indiferenciada da natureza. O desespero é a experiência da divisão interna na consciência. Com isso, a contradição, enquanto cisão interna e dor provocada pela separação, é um movimento dentro e suportado pelo próprio espírito:

Nessa cisão reside a possibilidade da dor. A dor, portanto, não vem de fora do espírito, como se imaginava ao questionar de que maneira a dor chegou ao mundo. Tampouco como a dor, vem de fora para o espírito o mal; o negativo do espírito infinito, essente em si e para si; ao contrário, o mal não é outra coisa que o espírito situando-se no cúmulo de sua singularidade. [...] Mas o espírito tem a força de conservar-se na contradição; em consequência, na dor (tanto provocada pelo mal como pela desgraça). A lógica ordinária erra, pois, quando acredita que o espírito é algo que exclui totalmente de si a contradição. Toda a consciência contém, antes, uma unidade e uma separação, portanto uma contradição: assim, por exemplo, a representação da casa é algo totalmente contraditório para meu Eu e contudo suportado por ele. A contradição porém é suportada pelo espírito porque este em si não tem determinação alguma que não saiba como uma determinação posta por ele; e, em consequência, como uma determinação que também pode supracumir de novo. (HEGEL, 2011, §382, p. 23 - 24).

O próprio espírito é definido como um processo de abandonar-se e encontrar-se com a dor, pois ele é o automovimento de separação e reconciliação consigo mesmo. Portanto, a dor exprime o dilaceramento enquanto contradição interna, e quando a alma permanece nesse sofrimento provocado pelo negativo, como movimento de separação, perturba-se a idealidade. A consciência é, continuamente, sujeita a permanecer nessa experiência de dor infinita da divisão interna; a loucura é uma das modalidades, ou meios que a consciência constrói para lidar com essa dor. No sentimento de dilaceramento a unidade reconciliada dessa cisão é imediata:

Como se sabe, o pranto é oposto ao riso. Assim como no riso a harmonia do sujeito consigo mesmo, sentida à custa do objeto risível, chega à sua corporificação, igualmente no pranto se exterioriza o dilaceramento interior de quem sente, provocado por algo negativo; [é] a dor. As lágrimas são a erupção crítica da dor, portanto não apenas a exteriorização, mas ao mesmo tempo a extrusão da dor; por isso, nos sofrimentos importantes que ocorrem na alma, as lágrimas agem sobre a saúde de modo tão benéfico, quanto a dor que não funde e lágrimas pode vir-a-ser prejudicial para a saúde e para a vida. Na lágrima, a dor, o sentimento da oposição dilacerante que irrompe na alma, torna-se água, algo neutro, indiferente; e esse mesmo material neutro, em que a dor se transforma, é eliminado, pela alma, da sua corporeidade. (HEGEL, 2011, §401, p. 106).

A alma no estado de loucura e dor da cisão consigo mesma é o sentimento de dilaceramento e infelicidade. O sentimento de dilaceramento na loucura é provocado pela negação mútua da loucura com a consciência racional, enquanto ser-junto-de-si do espírito, e essa dissociação interna não é reconduzida numa unidade mediatizada (HEGEL, 2011, §408, p. 152). A vida de sentimento da qual a loucura recai, num movimento radical de separação da externalidade é experienciada como dor. Este sentimento de infelicidade, desespero, dor e dilaceramento são estados que solicitam e lutam pela necessidade de unidade.

Na Fenomenologia do Espírito, a consciência infeliz é um momento do itinerário dialético realizado pela consciência (HEGEL, 2003, p. 159). Podemos destacar desse estágio, que a consciência experiencia a dor da cisão interna e estranhamento consigo mesma provocada a partir da negação abstrata do mundo, resultando numa reclusão na indiferença. A consciência infeliz sente dolorosamente sua cisão como um movimento de nostalgia por uma alma pura, que não é cindida, como o paraíso perdido (HEGEL, 2003, p. 164). O desespero, a dor e a infelicidade expressão a forma central da consciência a partir da cisão interna, a qual provoca a necessidade de unidade. A loucura é um gesto de resposta da consciência quando a relação mediatizada é rejeitada, de modo que há uma busca por retornar a uma unidade original e indiferenciada. Nesse sentido, a loucura também pode ser definida pela nostalgia do desejo da alma em retornar à unidade indiferenciada (paradisíaca) da alma natural, recaindo no sonhar acordado. A separação que ocorre por meio da negatividade, e constitui o ponto de partida da estrutura dialética, provoca dois tipos de desejo em movimento: um movimento de progressão dialética no sentido de uma reconciliação (internalização) da contradição, e o movimento de regressão à unidade indiferenciada (imediata). O desejo de progressão dialética que culmina numa contradição mediatizada é a consciência racional, e o desejo nostálgico também parte de uma separação, mas busca retornar ao paraíso perdido.

Com isso, a destruição da harmonia natural no Éden estrutura o desejo de retorno à unidade paradisíaca que foi perdida e também o de redenção (*felix culpa*). O paraíso perdido do

Éden é o estado de inocência, felicidade e imediatez que não atravessou ainda a dor da separação, da dúvida, da morte e da angústia. A nostalgia é o desejo de retorno, ou regressão, a um estágio anterior de suposta felicidade e completude; a loucura é a resposta mais forte dessa nostalgia em relação à dor da cisão interna. Nessa divisão interna, se reconhece o outro enquanto realidade externa fundamental para a existência de si mesmo a partir do momento em que tal mundo externo é suprasumido; esse lado oposto, no entanto, está constantemente escapando dessa unidade. Com isso, a consciência racional é um movimento dialético perpétuo de mediação com o outro, seu oposto, e a loucura é o extremo dessa cisão com a realidade do mundo externo. Tais sentimentos de infelicidade e desespero indicam que a consciência não reside mais na efetividade (atualidade), se retirando para a vida de sonho dos instintos naturais e imediatos.

3.6 Dupla personalidade

Para Hegel, a loucura nega a unidade com o outro externo por uma conexão com uma reconstrução de uma unidade apenas com suas projeções. A nostalgia do desejo na loucura é a força dominante sobre o caráter progressivo da mediação na consciência racional. Na loucura há uma centralização da realidade dentro da arcaica e primitiva alma que-sente, enquanto a face de progressão dialética é, no entanto, ainda presente, mas descentrada e submersa com relação à racionalidade. Na loucura, a realidade do mundo externo não é somente negada mas substituída por um sonho, ou seja, é trocada pela realidade pré-racional e estágio primitivo da alma. Está presente em cada consciência uma dupla personalidade e, com isso, dois centros de realidade. Nesse movimento de recuo, a loucura apresenta um conflito entre essas duas personalidades: uma delas é consciência objetiva, e a segunda é a própria loucura; a partir dessa divisão interna e contraposição, a loucura consegue se sobrepor à consciência objetiva. Essas duas personalidades, portanto, constituem duas formas de realidades presentes no estado de loucura. Assim, a ausência ou fracasso de reconciliação nessa cisão interna é a reversão da consciência racional na loucura. A relação entre loucura e razão é, nesse sentido, imanente, pois a loucura é resultado de um recair da consciência objetiva para a vida de sentimento, que se encontra como um interior possível da racionalidade. A loucura é, dessa maneira, um recair num aprisionamento no abismo indeterminado e abstrato da alma que-sente (HEGEL, 2011, §408, p. 151).

Mais precisamente, cada sujeito contém em si essa dupla personalidade enquanto uma duplicação dentro de si mesmo, como consequência da própria lógica de negatividade do

espírito, mas o sujeito só se torna louco quando o gênio mal impera sobre a consciência racional. Sendo oposto a si mesmo, passa a experienciar a cisão e desunião enquanto momento de dor, necessitando, assim, reconciliar-se nessa contradição interna. Isso implica que cada sujeito apresenta a possibilidade de dois tipos de movimentos: um que é dirigido para a externalidade, e outro para um mergulho e fixação no sentir interior e que tem em si sua subjetividade (HEGEL, 2011, §408, p. 151).

A vida de sentimento, a que a loucura permanece, está situada como momento ainda imediato, pois não se desenvolveu completamente na forma do espírito, o qual, por sua vez, é racional e mediatizado. Enquanto a imediatidade implica em isolamento, unilateralidade ou reclusão, a mediação corresponde a uma relação internalizada com o lado oposto, numa relação de comunidade e dialética.

A alma efetiva se diferencia da alma natural também ao criar a linguagem articulada, que é um meio pelo qual as sensações internas tornam-se palavras, ou seja, são mediadas (objetivadas) em toda sua determinidade para o próprio sujeito, embora sejam ao mesmo tempo estranhas para ele: “Por isso, a linguagem articulada é a suprema maneira como o homem se extrusa de suas sensações interiores.” (HEGEL, 2011, §401, p. 108). O espírito é estruturado como uma linguagem, de modo que o sujeito precisa ser mediado nessa estrutura dialética para ir além da imediatez natural; a negação, o “não”, não é uma partícula qualquer na linguagem, mas uma propriedade que só há na linguagem como meio de produzir ou nomear o “não-ser” introduzindo uma divisão ou lacuna, e que não existe no meio natural, nesse sentido. A linguagem é um meio universal que permite o sujeito se emancipar da particularidade unilateral do Eu, envolvendo a relação dialética entre o particular e o universal. O tipo de linguagem presente na vida da alma que-sente está restrita aos sentimentos, implicando numa substituição das conexões entre o mundo interno e o externo. Dessa maneira, a vida de sentimento é independente da relação e conexões do si com o mundo externo.

A vida de sonhos da loucura, que é provocada por um desejo de cura da dor da existência, não realizando uma reconciliação com o mundo externo, mas se voltando radicalmente para a realidade das fantasias e projeções postas pelo sujeito como sendo efetiva e concreta na imediatez. Nesse sentido, observamos que nesse recuo radical, o sujeito se abstrai da atualidade (efetividade mediada) projetando uma nova realidade concreta:

Se por exemplo eu, que estou muito longe de ser um rei, no entanto me tenho como um rei, essa representação, contraditória da totalidade de minha efetividade, e por isso demente, não tem absolutamente outro fundamento e conteúdo que a possibilidade universal indeterminada de que - pois um homem, em geral, pode ser um rei - justamente eu, este homem determinado, seja um rei. (HEGEL, 2011, §408, p. 154).

Nesta representação não se trata, portanto, somente que o sujeito se abstrai de sua efetividade concreta a partir dessa “possibilidade universal indeterminada” dada por meio da negatividade da consciência; é necessário, além disso, que o sujeito então se fixe em tal representação subjetiva que contradiz sua efetividade. O fundamento em que emerge o fixar-se numa representação particular que contradiz a efetividade concreta do sujeito é o abismo indiferenciado, que é indeterminado e aberto a qualquer conteúdo; a partir dessa condição da abstração possibilitada pela estrutura de negatividade, o sujeito é capaz de realizar qualquer tipo de representação como imaginar-se como algum animal, até representações objetivas de si mesmo. Por outro lado, há também o “Eu concreto”, que é dado pela consciência racional, enquanto conexões determinadas pela atualidade em relação com a externalidade. Por exemplo, o sujeito pode imaginar-se como um rei, um deus ou que pode voar, mas no momento em que se torna Eu concreto, dá-se conta da impossibilidade dessas representações: “Somente o homem consegue apreender-se nessa completa abstração do Eu. Por isso tem ele o privilégio, por assim dizer, da loucura e do delírio.” (HEGEL, 2011, §408, p. 154). A loucura, enquanto privilégio, é uma possibilidade dada a partir de nossa capacidade dialética de abstração extrema que nos distingue dos animais.

Contudo, apesar de a loucura ser um privilégio, também é pode ser considerada como um adoecimento da alma, visto que é resultado de um movimento de regressão da contradição suprasumida para a indeterminação. Assim, a loucura é a possibilidade da experiência de momento extremo de cisão interna (recoo negativo abstrato) e afundamento na indeterminação:

Mediante esse afundar, o Eu concreto perde sua potência absoluta sobre o sistema total de suas representações; perde a capacidade de pôr no lugar certo tudo o que chega à alma, de permanecer, em cada uma de suas representações, plenamente presente a si mesmo; deixa-se cativar por uma representação particular apenas subjetiva, e por ela é levado para fora de si, expulso do centro de sua efetividade, e passa a ter - porque conserva ao mesmo tempo uma consciência de sua efetividade - dois centros: um no resto de sua consciência de entendimento, o outro em sua representação demente. (HEGEL, 2011, §408, p. 154).

Nesse âmbito, a loucura é o afundar no Eu abstrato, que se torna com isso concreto, mas numa identidade imediata, ou seja, sem diferenciação interna. Podemos afirmar a partir disso que o movimento de referencialidade no mundo externo constituinte do sujeito pode dirigir-se para a efetividade objetiva ou recair para a loucura do Eu abstrato e fixar-se nessa indeterminação. A loucura, assim, quebra sua conexão com o mundo externo, mas um resto de consciência racional pode ser conservada, de modo que o sujeito possa retomar uma

reconciliação com a atualidade; dessa forma há regressão na loucura, no sentido de um rompimento na mediação, caindo no abismo indiferenciado e imediato da alma que-sentes. Enquanto a consciência racional constituía-se como um centro de referencialidade na formação de uma totalidade de conexões e representações objetivas, a loucura expulsa o Eu concreto de sua referencialidade com a atualidade, de maneira que o sujeito passa a fixar-se em tal representação.

A loucura consiste, assim, numa contradição não internalizada (suprassumida) entre a representação que foi retirada da efetividade e a universalidade abstrata do Eu. A consciência racional, no entanto, não está presa nesse mundo de sonhos inconsciente, constituindo um verdadeiro ser-junto-de-si. De acordo com Hegel (HEGEL, 2011, §408, p. 154), a loucura é um “ser-junto-de-si encravado no negativo do Eu”, isto é, fixo na indeterminação universal e abstrata do Eu. O que a consciência racional pensa e determina é mediatizado precisamente por ela se constituir como unidade reconciliada do subjetivo e objetivo. O desejo é desejo por unidade, mas experiencia a dor da desunião, isto é, a cisão que possibilita a loucura.

Como Hegel afirma, a sensação da alma sadia já implica, através de sua unidade do subjetivo e objetivo, sua relação com a consciência racional; a loucura, por outro lado, já demonstra sua indeterminação a partir de sua obstinação numa projeção e substituição pelo mundo subjetivo. Nesse sentido, a unidade efetiva do subjetivo e objetivo tem sua forma desenvolvida na consciência racional, visto que somente o que é pensado por ela é mediatizado. Na loucura, todavia, pela negação da estrutura de mediação, sua experiência é vivida na cisão imediata e essa posição está relacionada a um sentimento de dilaceramento e dor.

No sonambulismo, que também é uma patologia da alma, as duas personalidades (loucura e consciência racional) não se tocam, isto é, não sabem uma da outra; o sonambulismo não se trata, portanto, de uma regressão da consciência racional na indeterminação, pois não alcançou ainda esse nível mediatizado para então recair no abismo da indeterminação. Diferentemente ocorre na loucura, onde as duas personalidades se encontram num mesmo estado, mas que se negam mutuamente; assim, na loucura há um resto de consciência racional, mas seu negativo não é reconduzido numa reconciliação (mediação) do mundo interno com o mundo externo. Dos três tipos de loucura apresentados na Antropologia, podemos notar que a terceira forma particular definida, que é a mania ou delírio (*die Tollheit oder der Wahnsinn*), demonstra mais claramente a dupla personalidade. Nesse tipo particular, o louco sabe desses lados mutuamente contraditórios de consciência como seu “ser-despedaçado” (HEGEL, 2011, §408, p. 162). O louco sabe da própria contradição entre a projeção dos seus desejos e a

objetividade, ou seja, ele é afetado ao extremo pela luta entre a loucura que busca tornar efetivo o mundo dos sonhos, e a consciência racional, que se encontra conectada com o mundo externo.

3.7 Patologia da alma

Com o nascimento da Psiquiatria na Modernidade houveram diversas reformas na esfera prática e teórica acerca da loucura. A lógica e o funcionamento da loucura para os pesquisadores dessa época poderiam estar restritos ao somático, enquanto doença do corpo, ou como uma doença da alma e do âmbito psíquico (imaterial). A medicina empírica consistia num campo de teoria e prática baseada em procedimentos estritamente clínicos de descrição, de diagnóstico e tratamento da loucura, assim como outras patologias; o francês Antoine Laurent Bayle (1799 - 1858) e o alemão Carl Wigand Maximilian Jacobi (1775 - 1858), por exemplo, foram médicos que argumentam que a causa dos transtornos mentais seriam orgânicas. Os métodos de terapia propriamente empírica variam desde o uso de drogas e ervas como beladona, cânfora, ópio, assim como a sangria e castração até a utilização de eletricidade nos pacientes (BERTHOLD-BOND, 1995, p. 15). A medicina romântica, por outro lado, especula que as patologias de modo geral, incluindo a loucura, só podem ser explicadas a partir de um sistema metafísico (BERTHOLD-BOND, 1995, p. 17).

Nesse sentido, a loucura é posta como “[...] uma doença do psíquico, inseparavelmente do corporal e espiritual” (HEGEL, 2011, §408, p. 148). Com isso, podemos interpretar que a loucura seja uma doença anímica, que abrange a esfera psíquica e também a espiritual e corporal. Ou seja, o espírito, sendo para si mesmo, é o próprio movimento dialético autorreferencial; a loucura, no entanto, é um movimento de regressão para a imediatez. Com isso, a loucura é uma doença da alma porque se trata de um movimento de regressão da estrutura mediatizada para um estado de indeterminação e indiferenciação imediato; dessa maneira, a alma não se torna senhora de si mesma e, conseqüentemente, de sua corporeidade. A alma que-sente é dividida, e tal separação interna possibilita o surgimento de patologias, de modo que a loucura é sua expressão máxima. Podemos colocar que a loucura se apresenta como ambigüidade: ela funciona tanto como um privilégio da subjetividade, no sentido de exprimir ao extremo a concretude da abstração do excesso de negatividade, mas também funciona como uma patologia, especialmente nos casos em que o sujeito possa vir a sofrer nessas circunstâncias. A loucura é posta como uma patologia, portanto, por funcionar como uma regressão ao imediato e paralisação, distinguindo-se da consciência racional que é movimento de mediação.

Na Filosofia da Natureza, Hegel afirma que na doença corporal, o organismo é dominado por uma particularidade inorgânica:

Ele [organismo] encontra-se no estado da doença, enquanto um de seus sistemas ou órgãos, excitado no conflito com a potência inorgânica, se põe em fim por si e endurece em sua atividade particular contra a atividade do todo, cuja fluidez e processo a todos os momentos em marcha fica assim impedido. (HEGEL, 1997, §371, p. 538).

A doença orgânica se caracteriza pela paralisação da fluidez da unidade do organismo diante de uma particularidade inorgânica que se sobrepõe ao movimento dos sistemas e órgãos. Fundamentalmente, para Hegel, a doença é uma forma de paralisação (fixação), seja a nível orgânico (doença corporal), seja a nível anímico (como a loucura), e a saúde tem a forma da fluidez dos órgãos, ou a nível artificial, como é o caso do hábito enquanto movimento dialético e atividade do espírito.

O organismo está então nas formas opostas do ser e do Si, e o Si é justamente isto, para quem é o negativo de si mesmo. A pedra não pode adoecer, porque ela no negativo de si mesma perece, é dissolvida quimicamente, sua forma não permanece, ela não é o negativo de si mesma, que se apodera de seu oposto como nas náuseas [mal-estar] e na autossensação. Também o apetite, a sensação da falta é o negativo para si mesmo, refere-se a si como [o] negativo - é ele mesmo e é para si como o-que-falta; somente que, no apetite, esta falta é algo externo ou o Si não está orientado contra sua figura [Gestalt] como tal; mas na doença a coisa negativa é a própria figura. (HEGEL, 1997, §371, p. 539).

Com relação à loucura, Hegel não a opõe à razão de forma externa. A loucura é interna à estrutura dialética da razão, de modo que a razão deve ser tomada como o estado de saúde do espírito, e a loucura como uma doença que o sujeito é suscetível. Sendo a consciência racional uma unidade autodiferenciada, a loucura é uma autodiferenciação cuja unidade não ocorre como realizando um movimento para si de forma concreta, mas abstratamente, pois esse estado consiste na paralisação na forma da diferença interna e abstrata somente imediata. A relação dialética entre saúde e loucura, nesse sentido, tem a mesma lógica que o estado de vigília e o de sonho, de maneira que na loucura o sonho é posto como vigília. Em outras palavras, a loucura é um movimento regressivo da consciência racional à vida de sentimento, enquanto estado apenas de sensações não mediatizadas; desse modo, o Si natural, a unidade indiferenciada, se sobrepõe à consciência racional (HEGEL, 2011, §408, p. 156). A natureza, que consiste na forma de ser-fora-de-si, tem para si mesma uma relação de indiferença, mas o espírito, sendo refletido sobre si mesmo, tem essa diferença internalizada consigo pela consciência racional. A alma natural, vivendo à nível meramente nos instintos animais, tem a forma da natureza em sua unidade indiferenciada, mas a alma efetiva é a unidade concreta dessa diferença na consciência racional para si mesma. Na alma efetiva, a subjetividade tomou posse

de si mesma, pois se tornou a própria estrutura de idealidade. A alma que-sente, por outro lado, é o extremo da negação abstrata que não se desenvolveu completamente numa totalidade mediatizada, operando com isso na forma de uma unidade dilacerada (abstrata) em si mesma.

Podemos fazer uma metáfora a partir do exemplo de Žižek (2022, p. 343): “Tomemos um edifício social mantido unido por uma textura de costumes: sua estabilidade não é ameaçada apenas pelo exterior (guerra com outros estados), uma vez que esta ameaça externa (guerra) é o que sustenta uma civilização a partir de dentro.” O que sustenta a estrutura social é, nesse sentido, um núcleo não-civilizado (guerra) - uma contradição interna não supressumida. A interpretação de Žižek é que a abstração, como a guerra e a loucura, persiste enquanto excessos de negatividade abstrata que não são supressumidas numa totalidade concreta. A guerra ou, como coloca Hegel, a Revolução Francesa, funcionam como uma loucura social; a queda e colapso do Estado e suas instituições, que são as instâncias mediadoras, provoca uma destruição interna. Ou seja, a subjetividade não é um círculo autorreferencial completamente fechado que impossibilita a loucura; pelo contrário, visto que a loucura está inscrita na estrutura da alma, ela se torna um potencial que a consciência racional pode cair. Como assinala Žižek (2022, p. 345), “ser um humano quer dizer ser potencialmente louco”. Dessa maneira, a loucura é uma possibilidade formal da consciência racional:

Essa nossa apreensão, como forma ou grau que surge necessariamente no desenvolvimento da alma, não deve ser entendida, naturalmente, como se por ela se afirmasse que cada espírito, cada alma, devesse passar por esse estado de demência extrema. Tal afirmação seria tão insensata quanto talvez a suposição de que, pelo fato de ser o crime considerado como um fenômeno necessário na Filosofia do Direito, se deveria, por isso, fazer a perpetração de crime uma necessidade inevitável para cada [sujeito] singular. O crime e a demência (*Verrücktheit*) são extremos que o espírito humano em geral deve superar no curso de seu desenvolvimento, porém, que não aparecem em cada homem como extremos, mas somente na forma de limitações, de erros, de tolices e de falta não criminosa. Isso é o bastante, para justificar nossa consideração da demência como grau essencial do desenvolvimento da alma. (HEGEL, 2011, §408, p. 150).

Como Hegel assevera, a normalidade só emerge posteriormente à loucura, como uma supressunção desse momento, assim como o concreto é produto da supressunção do abstrato, e como o crime está conectado à lei. O progresso dialético, assim, não é a supressunção da divisão interna de forma que ela passe para algo externo e seja abandonada, mas que se mantenha como interna ao momento consequente. Predomina na loucura uma unidade indiferenciada do subjetivo e objetivo, encerrando-se numa indeterminação. O sujeito acometido pela loucura permanece enquanto contradição interna não supressumida, assim, já é ulterior à alma natural, mas se fixa na separação abstrata de si mesma numa imediatez; em

outras palavras, na loucura há uma separação interna entre a subjetividade e a objetividade, de maneira que não sendo supracumida numa unidade mediatizada, permanece dilacerada.

Na loucura, o sentimento particular é posto como não ideal e com isso toma a forma de um imediato, ou seja, de algo corporal que não se eleva ao nível da idealidade. Fundamentalmente, Hegel considera a loucura como uma doença porque nela a negatividade está paralisada na realidade do mundo de sonhos, o que a opõe ao movimento dialético da razão que consiste num progresso imanente da negatividade de forma autorrelacionada. Nesta medida, a loucura é um adoecimento da alma pois ela mantém-se numa negação imediata e indiferenciada, enquanto a razão realiza a supracumção da oposição interna.

Na *Fenomenologia do Espírito* (2003), Hegel afirma que a “linguagem e [o] trabalho são exteriorizações nas quais o sujeito não se conserva nem se possui mais em si mesmo; senão que nessas exteriorizações faz o interior sair totalmente de si, e o abandona a Outro.” (HEGEL, 2003, §312, p. 224). A linguagem é um elemento que realiza a mediação entre o sensível e a idealidade, diferenciando a alma efetiva da alma natural (COSSETIN, 2007, p. 24). A linguagem possibilita que o pensar dê existência a si e, com isso, constituir-se como uma reflexividade, além de também permitir a percepção e identificação do pensamento do outro, o qual só é alcançado pela linguagem (COSSETIN, 2007, p. 25). A linguagem, assim como o trabalho, são hábitos, e como tal, só emergem com a supracumção da contradição interna presente na alma que-sente; podemos observar o processo de interiorização da linguagem e diálogo com o outro a partir do momento em que a criança é introduzida na língua materna e passa a referir a si mediadamente, ou seja, a partir de uma interiorização do outro. A segunda natureza (hábito) é a negatividade mediatizada, de forma que o trabalho refaz a separação na unidade da sociedade humana, provocando alterações no mundo. Por isso, vemos que na estrutura da Antropologia, o hábito emerge no fim da alma que-sente, torna-se fundamental na alma efetiva, e também funciona em articulação com o método de tratamento para a loucura. Nesta medida, a loucura e o hábito não são postos em lugares aleatórios no sistema hegeliano, mas em momentos que se articulam no interior de uma estrutura imanente de forma a apresentar a dialética do espírito.

Podemos afirmar que a loucura é a expressão extrema da divisão interna do espírito na subjetividade, isto é, da contradição interna na alma que-sente na forma de um adoecimento da alma. Na Antropologia, Hegel considera diversos estados-de-doença na alma que-sente, mas na presente dissertação enfatizamos e colocamos a loucura como expressão máxima desse adoecimento. Tal estado de adoecimento se caracteriza por ser uma separação radical com a efetividade do mundo objetivo. A consciência racional, por outro lado, não é fixa, mas é capaz

de realizar habitualmente, por assim dizer, o movimento dialético de reconciliar a exterioridade e a interioridade, por meio da execução de diversas formas de atividades, como falar, trabalhar, etc. Na loucura apresenta-se um embotamento de várias atividades do espírito, seja a nível da corporeidade, seja a nível psíquico, pois esse estado é o extremo da abstração da consciência.

Do que foi dito no início desta Antropologia, sobre a necessidade de começar a consideração filosófica do espírito objetivo pelo espírito natural, e [a partir] do conceito de demência - acima desenvolvido em todos os seus aspectos -, será aliás esclarecido suficientemente por que se deve tratar da demência antes [de tratar] da consciência de-entendimento; embora a demência tenha por pressuposto o entendimento, não é outra coisa que o extremo estado doentio em que ele pode afundar. Tínhamos de determinar a discussão desse estado já na Antropologia, porque nele o anímico, o Si natural, a subjetividade formal abstrata, consegue a dominância sobre a consciência objetiva, racional, concreta; ora, a consideração do Si abstrato, natural, deve proceder a exposição do espírito concreto, livre. Contudo, para que esse passo-à-frente de algo abstrato ao concreto - que o contém segundo a [forma da] possibilidade - não tenha a aparência de um fenômeno singularizado e, por isso, questionável, podemos lembrar, a propósito, que na Filosofia do Direito deve encontrar-se uma progressão semelhante. (HEGEL, 2011, §408, p. 156).

Esse sentimento particular contradiz a consciência objetiva do próprio louco, e é fixado, dessa maneira, como algo objetivo; por ser apenas uma diferença em si mesma, torna-se um limite fixo, já que essa representação não é elevada numa idealidade, isto é, não é suprasumida. Com a fixação nesse sentimento particular é produzido no louco uma dualidade, pois essa representação não é superada por sua consciência objetiva, da mesma forma que sua razão não se perde totalmente.

Nesse sentido, devemos considerar a relação dialética entre o abstrato e o concreto, de modo que estes dois momentos, presentes no interior de uma dinâmica, são opostos internos um ao outro. O automovimento dialético, assim, corresponde a um processo de passar para o oposto dentro de si mesmo de forma imanente; por conseguinte, a loucura (insanidade) é um estado de regressão da consciência objetiva (sanidade) para uma negatividade imediata. Esse movimento imanente da dialética ocorre na Antropologia no sentido de que a loucura é o estado doentio extremo de abstração que a alma pode afundar, e o qual se opõe à consciência racional (concreta). No estado de loucura reina o gênio mal, a subjetividade imediata e indiferenciada (o Si abstrato), sobre a consciência racional por meio da negação abstrata do mundo externo. A posição da loucura como segundo momento da Antropologia tem a função fundamental de demonstrar que o espírito ainda não é totalmente senhor de si mesmo, pois nesse estado, a alma está afundada na indeterminidade de si mesma, ou seja, no mundo interno de forma radical. A diferença efetiva do subjetivo e objetivo ocorre apenas no terceiro grau da Antropologia, na alma efetiva; mas a consciência objetiva, enquanto consciência sã e racional, já é um pressuposto da loucura. Desse modo, a loucura pode ser curável e esse fator implica que há um

resto de consciência objetiva presente no sujeito. Segundo Hegel, a principal contribuição de Pinel, psiquiatra francês, foi precisamente reconhecer essa parte racional na loucura, pois é este pressuposto racional que possibilita o tratamento desse estado.

A doença somente no nível corporal se dá como fixação de um órgão ou todo o sistema contra o movimento harmônico e universal da vida individual. A doença na vida anímica ocorre quando a loucura torna-se independente e autônoma do movimento da consciência racional:

[...] a doença se produz na vida anímica, quando o que é simplesmente anímico no organismo, tornando-se independente do poder da consciência espiritual, arroga-se a função dessa consciência, e o espírito, ao perder seu domínio sobre o que sendo anímico lhe pertence, não permanece [mais] senhor de si mesmo, mas ele mesmo recai na forma do anímico, e assim abandona para o mundo efetivo a relação objetiva que é essencial ao espírito sadio, isto é, a relação mediatizada pela suprassunção do que é exteriormente posto. (HEGEL, 2011, §406, p. 128).

A consciência racional perde, assim, seu domínio sobre a loucura e, não sendo mais senhora de si, recai para a forma da loucura, abandonando a relação objetiva, ou seja, a relação mediatizada que se dá através da suprassunção do que é posto como exterior. O negativo da loucura, dessa forma, é distinto do espírito, enquanto consciência racional, embora sejam, em si, idênticos pois ambos têm em seu princípio a abstração. A loucura emerge, assim, a partir da vitória sobre a consciência objetiva. Esse estado de adoecimento da alma, como coloca Hegel, pode ter relação com circunstâncias espirituais, como momentos de exaltação religiosa e também por momentos de conflitos políticos. Dessa maneira, há uma dissociação do mundo subjetivo e da consciência objetiva, que são duas formas de relação do sujeito para com sua realidade. A consciência objetiva, que é mediatizada, sabe o mundo como uma objetividade e numa infinidade variada, mas operando, necessariamente, numa conexão dialética consigo; essa forma de consciência se refere ao mundo de maneira mediatizada e determinada. A consciência racional se efetua como tal na medida em que ela é o próprio movimento de suprassumir a contradição entre o subjetivo e objetivo numa unidade reconciliada, e esse processo constitui sua realidade.

Essa ruptura com o mundo externo realizada pela loucura é uma possibilidade de adoecimento da alma contida no sujeito sadio, pois cada sujeito encerra em si, ambos os lados (a loucura e a consciência racional). Tal ruptura, contudo, só vem à existência naqueles sujeitos que apresentam uma disposição particular para tal separação, e não em todos; torna-se uma doença quando, saindo da possibilidade, passa para a efetividade: “Mas se minha vida anímica se separa de minha consciência de-entendimento e assume seu papel, comprometendo minha

liberdade enraizada na consciência de entendimento, perco a capacidade de me fechar a um poder estranho, torno-me, antes, sujeito a ele.” (HEGEL, 2011, §406, p. 140).

A partir do momento em que a loucura se sobrepõe à consciência racional, o sujeito passa a ser dominado por tal imediatez, a qual nasce de si mesmo, pois essa separação radical já está presente como possibilidade na consciência racional mediatizada. Dessa maneira o sujeito mergulha numa indeterminação desconectando-se, assim, do mundo externo, das mediações.

3.8 A classificação hegeliana dos tipos de loucura

No século XX a Associação Americana de Psiquiatria (APA) criou o Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais (DSM), cuja finalidade é sistematizar os transtornos mentais, assim como expor os critérios para elaboração do diagnóstico (APA, 2014). Desde sua criação, o DSM passa por sucessivas reedições, de forma a atualizar os quadros patológicos, e assim funcionar como uma das principais referências mundiais para a psiquiatria, a psicologia, a neuropsicologia, e diversas outras áreas que abordam o campo de transtornos mentais. O DSM, assim, está em conformidade com a Classificação Internacional de Doenças (CID), o qual é formalizado pela Organização Mundial da Saúde (OMS). Como assinala Bercherie, é um equívoco reconhecer as classificações desenvolvidas numa época por um autor, através da nosologia contemporânea: "Pinel naturalmente viu tudo, mas não com nosso olhar." (BERCHERIE, 1989, p. 37). Nesta medida, no momento em que a Psiquiatria e a Psicopatologia Moderna nasciam, a partir do século XVIII, não existia nenhum tipo de documento que contivesse uma estrutura similar ao DSM; ou seja, cada autor, inclusive Hegel, possuía sua própria estrutura de classificação da loucura.

Dessa maneira, a nosologia hegeliana dos tipos de loucura foi fortemente influenciada pela primeira geração de psiquiatras, como Willian Cullen (1710 - 1790), o qual categorizou a melancolia, a mania e a demência como transtornos mentais, além de Philippe Pinel (1745 - 1826), e Vincenzo Chiarugi (1759 - 1820), que funcionaram como importantes referências para Hegel delinear os tipos de loucura na Antropologia (LAURENTIIS, 2021, p. 154). O francês Philippe Pinel e o italiano Vincenzo Chiarugi são considerados os principais fundadores da Psiquiatria Moderna, propondo mudanças especialmente no tratamento médico dos alienados mentais, além de também pensarem novas nosologias. Diante de diversas nosologias, podemos considerar que alienação mental é a loucura (*Verrücktheit*):

A classificação das formas da loucura, de Pinel, adota praticamente as categorias de Cullen ou de Chiarugi: mania, melancolia e demência. A essas três, Pinel acrescenta o idiotismo, que Esquirol chamará idiotia. O conjunto dessas quatro formas é o que Pinel designa como 'alienação mental'. (PESSOTTI, 1999, p. 57).

Esquirol foi um psiquiatra, aluno de Pinel, que também denunciava a violência e crueldade sistemática que os pacientes sofriam nos asilos e hospícios (BERTHOLD-BOND, 1995, p. 16). Na obra *Tratado médico-filosófico sobre alienação mental (Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale)*, Pinel (1809) menciona que frequentou por vários anos hospícios, sendo para ele uma fonte bastante rica para estudos sobre a estrutura dessas instituições, bem como métodos de tratamentos vigentes, elaboração de diagnósticos, e verificação de meios viáveis de cura ou de atenuação das formas de alienação mental. Para Pinel, a alienação mental consistia numa doença orgânica, que era provocada por uma perturbação das funções intelectuais, que integravam o sistema nervoso, onde o cérebro seria a sede da mente (BERCHERIE, 1995, p. 35).

Pinel (1809) distinguiu quatro espécies de alienação mental: 1) a mania ou delírio ("*manie, ou délire général*", p. 159), onde faculdades intelectuais como a percepção, a memória, o julgamento, e a imaginação, seriam debilitadas; 2) a melancolia ("*mélancolie, ou délire exclusif*", p. 161), que seria um estado onde o delírio se fixava numa ideia, e que também estava fortemente ligada a uma tendência ao suicídio; 3) a demência, ou abolição do pensamento ("*démece, ou abolition de la pensée*", p. 175), que consistia numa desordem das faculdades mentais pois não há associação de ideias, assim como há perda completa da memória, e abolição da capacidade de perceber objetos por meio das impressões sensíveis, além de ausência de sentimento interno de existência própria; 4) a idiotice, ou obliteração das faculdades intelectuais e afetivas ("*idiotism, ou oblitération des facultés intellectuelles et affectives*", p.181), onde o sujeito vive apenas vegetativamente, apresentam formação anormal do cérebro, incapacidade de falar ou articular precariamente alguns sons, e esta condição poderia ser congênita ou adquirida.

Nessa obra (*Tratado médico-filosófico sobre alienação mental*), Pinel (1809) faz especialmente uma classificação das formas de alienação mental, e fundamenta-os por meio de diversos exemplos de casos que chegou a ter contato. Hegel foi influenciado por tais autores, mas principalmente por Pinel, tanto na questão da nosologia, quanto no tratamento. Na história da Psiquiatria e Psicopatologia Moderna foram desenvolvidas diversas teorias e estruturas nosológicas acerca de um mesmo quadro, a loucura, que recebeu outros nomes como alienação mental, psicose, demência precoce, paranoia ou esquizofrenia. Como assinala Berrios (1996, p. 30), o início da psicopatologia moderna pode ser considerado como uma "linguagem da

descrição”, que buscava criar uma estrutura gramatical e léxica com a finalidade de descrever e delimitar as manifestações dos transtornos mentais. Nesse sentido, a psicopatologia é um quadro geral produzido a partir de dois pólos, as observações clínico-empíricas e a estrutura teórica, que visava a organização de uma narrativa científica acerca dos transtornos mentais (DALGALARRONDO; SONENREICH; ODA, 2004, p. 10).

Esquizofrenia é uma palavra de origem grega *skhízein*, que significa “separação” ou “cisão”, e *phrenos* de “mente”. Paul Eugen Bleuler (1857 - 1939) foi um psiquiatra suíço que propôs a palavra “esquizofrenia” como nova terminologia para substituir o quadro conhecido por demência precoce. Para Bleuler, a esquizofrenia seria uma cisão das funções psíquicas, de forma que haveria uma perda da unidade da personalidade, e com isso o sujeito passa a uma atividade dissociativa, fragmentária e desconexa. Segundo Bleuler, a esquizofrenia possui os sintomas fundamentais dos quatro “As”: ambivalência, associações cindidas, afeto inadequado ou embotado, e autismo (SILVA, 2006, p. 264). Assim, Bleuler buscou caracterizar a esquizofrenia enquanto um déficit ou prejuízo no aspecto psicológico e afetivo do sujeito (TENÓRIO, 2016, p. 948). Zizek, em seus livros, utiliza o termo *madness*, que é traduzido por loucura, assim como Berthold-Bond e Catherine Malabou. Alegria de Laurettis, por outro lado, utiliza o termo “*derangement*” para traduzir *Verrücktheit*, assim como considera que “*schizophrenia*” (esquizofrenia) seja correspondente a *Verrücktheit*: “In Hegel’s view, therefore, full-blown derangement, no matter what its pathological expressions are, is characterized by the presence of a radical form of what we would call schizophrenia.” (LAURENTIIS, 2021, p. 166). Podemos traduzir essa passagem da seguinte maneira: “Logo, na visão de Hegel, a desordem completa, não importa quais sejam suas expressões patológicas, é caracterizada pela presença de uma forma radical do que chamaríamos de esquizofrenia.” Entretanto, na presente pesquisa preferimos empregar o termo loucura para traduzir *Verrücktheit*, que é o termo em alemão trabalhado por Hegel. Na edição em língua portuguesa da Filosofia do Espírito, traduzida por Paulo Meneses e José Machado, e utilizada para análise nesta dissertação, *Verrücktheit* foi traduzida por demência. Tratando-se da sistematicidade da obra Enciclopédia da Ciências Filosóficas, Hegel não põe a loucura como um momento ou etapa da Psicologia ou da Fenomenologia do Espírito, mas sim na Antropologia. Podemos interpretar consonantemente que para o filósofo alemão, a loucura também não seja simplesmente uma perda cognitiva ou déficit das faculdades da mente, mas a expressão da própria cisão interna da negatividade na estrutura dialética da alma. Na esquizofrenia há, em sua etimologia, uma cisão da mente, no entanto, a dialética hegeliana não se reduz a uma cisão da mente, mas na própria estrutura ontológica e lógica da dialética. Consideramos também que as pesquisas em torno da

psiquiatria buscam causas ou relações diretas entre a demência e esquizofrenia na estrutura cerebral ou neurológica, divergindo, dessa maneira, de Hegel, o qual tem uma teoria especulativa sobre a loucura. Sendo assim, para evitar confundir com a psiquiatria, que trabalha com os termos demência e esquizofrenia, preferimos utilizar o termo loucura para traduzir *Verrücktheit*.

Como aponta Caldeira (2015, p.144), a noção de des-vio (*herausgerrückt*) na etimologia e semântica da loucura é bastante forte, fornecendo uma ligação com outros termos como des-equilíbrio, des-carrilamento, de-pressão, des-ordem, ou des-arranjo com relação ao verbo alemão *rucken* (desviar do lugar) na palavra *Verrücktheit* (loucura). Como recorda Dolar (2012, p. 4), a obra de Freud também atravessa uma série de palavras que envolvem a questão da negação por meio do prefixo “Ver”: “*Verneinung*, negação; *Verdrängung*, repressão; *Verwerfung*, forclusão; *Verleugnung*, desmentido; *Verdichtung*, condensação; *Verschiebung*, deslocamento.” Segundo Dolar (2012, p. 5), alucinações, vozes, raios divinos, perseguições são o sucesso fracassado da negação da negação na loucura, e nessa experiência, a negação extermina a si mesma de tal forma que a realidade aparece como corporificação da própria negatividade; a negação foracluída é ela própria materializada na positividade da realidade, isto é, numa imediatez.

Para reiterar essa questão da nomenclatura e sua relação com a definição de loucura, podemos mencionar o psicanalista francês Jacques Lacan (1985, Seminário 3: As psicoses, 1955 - 1956), o qual assinala que Freud rejeita a aceção de esquizofrenia elaborada por Bleuler, e privilegia o termo psicose paranóica, a qual tinha por fundamento, o delírio:

As psicoses são, se quiserem - não há razão para se dar ao luxo de recusar empregar este termo -, o que corresponde àquilo a que sempre se chamou, e a que legitimamente continua se chamando, as loucuras. É nesse domínio que Freud faz a partilha. [...] Eu não lhes posso fazer aqui o histórico da paranóia desde que ela surgiu, com um psiquiatra discípulo de Kant, no início do século XIX, mas saibam que no seu máximo de extensão, dentro da psiquiatria alemã, ela abrangia mais ou menos inteiramente as loucuras - setenta por cento dos doentes dos manicômios portavam a etiqueta paranóia. Tudo o que chamamos psicose ou loucura era paranóia. (LACAN, 1988, seminário de 16 de novembro de 1955, p. 12).

O artigo *Neurose e Psicose* (*Neurose und Psychose*) de Sigmund Freud, publicado em 1924, foi o primeiro texto de Freud cujo título contém o termo psicose. Para Freud, o aparelho psíquico seria dividido entre Eu, Super-Eu e Isso, e que a psicose é um conflito entre o Eu e o mundo exterior. Desse modo, na psicose, por meio de um mecanismo psíquico específico de recusa (*Verweigerung*), o Eu desligasse do mundo exterior:

Na amênia, não apenas a aceitação de novas percepções é recusada [*verweigert*]; mas também o mundo interior - que até agora representou o mundo exterior como sua cópia - teve sua significação (investimento) retirada; o Eu cria autonomamente para si um novo mundo exterior e interior, e não resta dúvida sobre dois fatos: que esse novo mundo é construído de acordo com as moções de desejo do Isso, e que o motivo dessa ruptura com o mundo exterior foi um grave e intolerável impedimento de desejo [*Wunschversagung*] por parte da realidade. O estreito parentesco dessa psicose com o sonho normal é inequívoco. No entanto, a condição do sonho é o estado de sono, cujas características são o total afastamento da percepção e do mundo exterior. (FREUD, 2021 a, publicado em 1924, p. 273).

A amênia, que é descrita por Theodor Meyner em 1890, é um estado agudo de delírio e confusão alucinatória, e é considerada por Freud, nesse artigo, como a forma extrema de psicose. Na psicose, o mundo exterior não é totalmente percebido ou percebido de forma ineficaz, de maneira que o sujeito perde sua participação no mundo exterior, e o delírio funciona como um remendo para tampar uma fissura originária que se dá entre o Eu e o mundo exterior (FREUD, 2021, publicado em 1924, p. 273). Na loucura há uma reversão à alma que-sente, reconfigurando a busca por unidade reconciliada para outro tipo de unidade, que não é uma mediatizada, mas aquela envolvendo somente seus próprios instintos e fantasia projetada, como um sonhar acordado. Por uma via hegeliana, podemos colocar que a face nostálgica e regressiva do desejo, cuja expressão extrema se dá na loucura, está relacionada ao anseio em recuperar suas origens inconscientes, uma unidade primitiva dos instintos que têm suas raízes na natureza, isto é, no domínio da alma inconsciente e que é o pressuposto da vida consciente (BERTHOLD-BOND, 1995, p. 77). Portanto, na psicose há uma ruptura da relação e conexões com o mundo externo, mas simultaneamente uma substituição pela realidade interna do mundo subjetivo. Podemos considerar que o simbólico, em Freud, seja um nível mediatizado, dialético:

Difícilmente se pode duvidar que o mundo da fantasia na psicose desempenhe o mesmo papel, que aqui ele também configure o reservatório de onde se colhem a matéria e o protótipo para a construção da nova realidade. Mas enquanto o fantástico novo mundo externo da psicose quer se alojar no lugar da realidade exterior, o da neurose, por sua vez, gosta de se apoiar, como a brincadeira da criança, em uma parte da realidade – diferente daquela contra a qual foi preciso se defender – e lhe empresta um significado especial e um sentido secreto que chamamos, nem sempre de maneira adequada, de simbólico. É assim que, para ambas, neurose e psicose, não apenas conta a questão da perda de realidade, mas também a de uma substituição da realidade. (FREUD, 1924 - 2021 b, 284).

Para Hegel, fundamentalmente, a loucura é resultado de uma regressão da consciência mediatizada, enquanto unidade dialética reconciliada com o mundo externo, para um estado de imediatez e negação da exterioridade. Desse modo, a loucura, segundo Hegel, é uma desunião entre o mundo objetivo e o subjetivo; em outras palavras, uma unidade subjetiva do subjetivo e objetivo. Para Freud (2002, p. 87), a psicose também é resultado de um processo

de regressão do desenvolvimento libidinal, e o delírio é uma tentativa de restabelecer e reconstruir esse retraimento; assim, na psicose o investimento da libido com relação ao mundo externo é desligado a partir de uma forte frustração, fixando-se somente no mundo interno.

Para Hegel, a loucura não é simplesmente uma cisão da mente, mas da própria estrutura ontológica que se dá pela negatividade e é mediada na consciência. No entanto, a proposta do filósofo alemão não era tão somente realizar uma descrição das formas de loucura e de suas manifestações, mas determinar qual sua posição com relação à estrutura dialética da alma. Nesta medida, para Hegel, a loucura é uma paralisação deste automovimento dialético que ocorre na alma, de forma que a subjetividade permanece fixa na negação abstrata do mundo externo, não suprasumindo-o numa idealidade, mas substituindo-a por uma projeção. Nesse sentido, as atividades do espírito, enquanto exercício da razão e da liberdade constituem-se como uma estrutura mediatizada própria da consciência racional.

Por não ser a completa perda da consciência racional, as formas da loucura ainda apresentam exteriorizações sintomáticas, e é a partir de tais exteriorizações que seus tipos particulares são distinguidos. Esse estado de adoecimento consiste no ponto em que o sujeito não realiza mais uma conexão com a objetividade, separando-se radicalmente dessa efetividade que é externa a ele. Desse modo, a loucura é um retraimento do espírito, como um ser-mergulhado-em-si, que é resultado da cisão extrema com o mundo objetivo. Por conseguinte, o sujeito mergulha na abstração de si mesmo, desconstruindo-se de sua identidade concreta consigo mesmo, que ocorre na consciência racional como centro de referencialidade na efetividade. Na Antropologia existem três tipos de loucura, os quais são determinados segundo as diferenças de formas abstratas que eclodem nesse momento de retraimento do espírito (HEGEL, 2011, §408, p. 157).

O ser-mergulhado-em-si (*Insichversunkensein*) é um universal dos três tipos particulares de loucura. Esse primeiro tipo de loucura consiste na ausência de determinação e vazio que a consciência está afundada. Esta primeira espécie de loucura divide-se em três subtipos: a idiotice, a distração, e a tagarelice.

A segunda forma particular é a loucura propriamente dita (*die eigentliche Narrheit*⁹), que ocorre quando o ser-em-si totalmente indeterminado (*unbestimmtes Insichsein*) torna um conteúdo em algo fixo, de modo que esse conteúdo recebido é ligado a uma representação particular subjetiva, e que é posta como objetiva.

⁹ A palavra alemã *Narrheit* significa tolice, mas preferimos manter a tradução de Paulo Meneses de “*die eigentliche Narrheit*” como loucura propriamente dita (HEGEL, 2011).

A terceira forma particular de loucura é a mania ou delírio (*die Tollheit oder der Wahnsinn*). Nesse estado ocorre o fenômeno em que o sujeito reconhece a contradição de seu ser-despedaçado em dois modos de consciência, a subjetiva e a objetiva. Nessa oposição entre a representação subjetiva e a objetividade, o sujeito se encontra no “sentimento infeliz de sua contradição consigo mesmo” e esforço para superar tal contradição com a efetividade (HEGEL, 2011, §408, p. 158).

3.8.1 O ser-mergulhado-em-si totalmente indeterminado: a idiotice, a distração, e a tagarelice.

A primeira forma particular da loucura, segundo Hegel (2011), é o ser-mergulhado-em si totalmente indeterminado, e por tal ausência de determinação devemos compreender precisamente que isso implica num abismo indeterminado, isto é, que não há uma mediação completa (negação determinada, mas somente negação abstrata); pois o sujeito enquanto determinado na negatividade, apresenta uma diferenciação interna que é suprasumida numa unidade dialética reconciliada. O ser-mergulhado-em-si totalmente indeterminado divide-se em três subtipos: na idiotice (*der Blödsinn*), na distração (*die Zerstreutheit*), e na tagarelice (*die Faselerei*).

i) A idiotice pode se apresentar de duas formas, onde uma delas é curável, e a outra não. Fundamentalmente, a alma na idiotice não se relaciona a não ser consigo mesma, e dessa maneira, não está suprasumida numa unidade reconciliada com o mundo externo. De acordo com Hegel, a idiotice natural, que é incurável e também recebe o nome de “cretinismo” pode emergir de forma dispersa e aleatória, mas pode emergir predominantemente em locais pantanosos, de maneira endêmica: “Os cretinos são homens disformes, aleijados, frequentemente afetados pelo bócio, chocantes por sua expressão fisionômica completamente estúpida; sua alma, não aberta, muitas vezes só chega a sons totalmente inarticulados.” (HEGEL, 2011, §408, p. 158). Podemos notar que Hegel se utiliza de aspectos da aparência corporal, isto é, de expressões fisionômicas e também de uma doença, como o bócio, que afeta a tireoide. A loucura, enquanto ser-encerrado-em-si mesmo, por estar fixada em sua subjetividade, demonstra pouca ou nenhuma capacidade de habituar-se com a linguagem, que é uma das formas de conexão com a exterioridade. A idiotice de nascença, que também é apontada por Hegel, pode se desenvolver a partir de uma forte sensação, por exemplo um medo, horror, susto ou pavor, sentida pela mãe ainda na gravidez, de maneira que há uma ressonância na criança para tal incorrer em tal condição. Outra forma que a idiotice pode emergir é sendo

uma consequência de uma excitação, furor ou arrebatamento muito fortes experienciado pelo sujeito, sendo a cura desse estado bastante difícil de ocorrer.

Hegel também afirma que o “excesso de libertinagens”, isto é, de comportamentos imorais e indecorosos, pode levar ao estado de idiotice. A catalepsia e a epilepsia também são formas de manifestação da idiotice; a catalepsia é uma paralisação completa das atividades corporais, como se mover, e também de atividades espirituais, como falar; já a epilepsia consiste em crises provocadas pelo sistema nervoso que geram espasmos ou contrações musculares no sujeito. A idiotice, dessa maneira, pode se apresentar de forma permanente ou breve, a depender, especialmente do grau em que o sujeito atingiu com esse mergulho na abstração:

Assim, por exemplo, um inglês caiu em uma perda-de-interesse por todas as coisas, primeiro pela política, depois por seus negócios e por sua família; e ficou sentado, olhando para a frente, quieto: durante anos não dizia palavra e mostrava uma obtusidade tal que era duvidoso se conhecia ou não sua mulher e seus filhos. Esse homem foi curado porque um outro, vestido igual a ele, se pôs diante dele e imitava tudo o que ele fazia. Isso levou o doente a uma violenta excitação, pela qual sua atenção foi arrancada para o exterior, e o [ser] mergulhado-em-si-mesmo foi dele expulso duravelmente. (HEGEL, 2011, §408, p. 158).

Podemos perceber, portanto, que a idiotice é determinada de acordo com diversos sintomas que podem variar desde a paralisia completa à crises epiléticas, além de poder emergir atrelada a alterações na fisionomia do sujeito. Outro ponto a ser destacado é a possibilidade de cura por meio de um método de imitação, em que o sujeito acometido pela idiotice, ainda com um resto de consciência objetiva, direciona sua atividade e interesse para um outro, reconhecendo a si mesmo naquele estado e isso, de alguma maneira, o faz despertar para a efetividade novamente. A idiotice natural é incurável porque ela não é uma recaída de uma consciência objetiva pois o sujeito nunca chegou nesse estágio mais desenvolvido da consciência, ou seja, ela está em eminente domínio da loucura, e dessa maneira, não há um resto de consciência racional nesse estado.

ii) A segunda forma do ser-mergulhado-em-si é a distração. Nesse estado, o sujeito nega o saber da efetividade do presente imediato e suas conexões objetivas, subtraindo-se no mundo do inconsciente:

[...] a distração, propriamente dita, é um mergulhar do sentimento-de-si totalmente abstrato, em uma inatividade da consciência objetiva, sensata, em uma não presença inconsciente do espírito às coisas a que deveria estar presente. O sujeito que se encontra nesse estado confunde no caso singular sua situação verdadeira com uma falsa, e apreende as circunstâncias exteriores de uma maneira unilateral, não segundo a totalidade de suas relações. (HEGEL, 2011, §408, p. 159).

O princípio dessa forma particular de loucura é o desinteresse pela efetividade, de modo que o sujeito passa para uma meditação ou reflexão concentrada e permanece nesse

estado até que desperte novamente, direcionando-se para a objetividade. Segundo Hegel, a distração é bastante presente no grupo de pessoas cuja atividade consiste no trabalho intelectual, pois tal atividade implica que o sujeito se demore em reflexões que se distanciam da objetividade, embora a distração possa também ocorrer em situações cotidianas. Apesar de que, para Hegel, o estado de distração possa se apresentar como momento inicial de um delírio é, na maior parte das vezes, uma forma de loucura branda e passageira, não trazendo muitas complicações como ocorre com a idiotice, por exemplo.

iii) A tagarelice é a terceira e última forma do primeiro tipo particular de loucura, o ser-mergulhado-em-si totalmente abstrato. Para o filósofo, a tagarelice funciona como um oposto da distração; enquanto na distração o sujeito perde o interesse pela efetividade, na tagarelice ocorre o movimento de atração não somente e simplesmente por uma coisa específica, mas de diversos objetos presentes na efetividade.

Dessa maneira, a tagarelice é um estado de adoecimento que emerge, na verdade, da falta de capacidade do sujeito em prender sua atenção numa determinada coisa, passando de objeto a objeto continuamente. Sendo assim, a tagarelice não se restringe a falar demasiadamente de forma aleatória, mas a própria inquietude do sujeito com os objetos à sua volta:

Nasce da incapacidade de fixar a atenção em qualquer coisa que seja determinada, e consiste na doença do vacilar de um objeto para o outro. [...] A tagarelice nasce sempre de uma fraqueza da faculdade - própria da consciência de entendimento - de concatenar o conjunto das representações. Mas, com frequência, os tagarelas sofrem já de delírio; portanto, não simplesmente do não-saber mas da inversão inconsciente do que está presente de modo imediato. (HEGEL, 2011, §408, p. 159).

Com isso, para Hegel, a tagarelice é, na maior parte das vezes, incurável, e os sujeitos que sofrem dessa loucura são difíceis de tratar devido ao seu comportamento caótico. Assim, como a tagarelice emerge da fraqueza da faculdade da consciência racional em reunir um conjunto de representações, organizando-as, ainda há a possibilidade de cura. Enquanto a distração funcionava como um “não-saber do Presente imediato” e, a partir disso, o sujeito fixava-se em sua subjetividade, os tagarelas por outro lado podem já sofrer de delírios. Na tagarelice o sujeito não sabe por que realiza esse excesso de ações desconexas, como desorganizar um quarto, arremessar e deslocar objetos num ambiente, ou falar descomedidamente, etc. Nesse sentido, para Hegel, o delírio na tagarelice não se apresenta como um simples negar do saber sobre a efetividade e mergulho na subjetividade, mas na própria inversão de forma inconsciente dos objetos presentes na efetividade; isso ocorre porque para o filósofo, há um certo nível de correspondência entre a organização da própria consciência

racional e os objetos que estão dispostos na presença daquele sujeito, isto é, da maneira que ele se relaciona com sua efetividade.

Portanto, podemos ver que nessa primeira forma de loucura, do “ser-mergulhado-em-si totalmente indeterminado”, apresentam-se casos em que o sujeito pode ser curado, outros que têm uma dificuldade de serem curados, e também estados incuráveis. Mas um aspecto comum destes três tipos do ser-mergulhado-em-si, é que o adoecimento pela loucura também provoca efeitos ou tem relação direta com o corpo do sujeito; assim, o estado de loucura é um adoecimento na totalidade do sujeito que afeta as atividades psíquicas, espirituais e corporais.

3.8.2 A loucura propriamente dita

Na primeira forma particular de loucura, no ser-mergulhado-em-si totalmente indeterminado, o sujeito não se encontrava fixo numa particularidade subjetiva, mas recolhia-se numa realidade projetada, seja na idiotice, na distração, ou na tagarelice. Ou seja, nessa primeira forma, o sujeito, ao mergulhar em sua subjetividade, permanece preso no Eu abstrato, assim, não se fixa em algo determinado mas em sua própria indeterminidade; a unidade do “Eu sou Eu” é uma unidade primordial, que é completamente vazia nesta identidade indiferenciada, e a qual a loucura busca ao cortar as conexões com o mundo externo, experienciando uma espécie de autonomia destrutiva da mediação. De outra maneira, na loucura propriamente dita ocorre que, além do sujeito encasular-se-em-si-mesmo, ele fixa-se numa representação particular a partir de um determinado conteúdo recebido. Este segundo tipo de loucura pode se apresentar na forma de um grupo social, além de poder ter relação com a cultura de uma região a qual pode ser propícia para esse estado de adoecimento, como o tédio-de-viver, mas também pode ocorrer de maneira individual, como é o caso da loucura completa.

Hegel afirma que é difícil determinar o momento inicial da loucura propriamente dita; isso porque esse estado pode ter sido provocado não simplesmente por uma causa individual, mas de alguma maneira coletiva. Ou seja, as circunstâncias sociais podem ser favoráveis ao surgimento da loucura, de modo que tal estado não seja somente individual. Dessa maneira, Hegel parte de um exemplo numa situação que pode ocorrer em certas regiões onde principalmente mulheres podem estar tão absorvidas numa certa monotonia de atividades e interesses limitados que isso pode corresponder à loucura:

Nas pequenas cidades, por exemplo, encontram-se pessoas, especialmente mulheres, mergulhadas de tal modo em um círculo tão extremamente limitado de interesses, e que se sentem nessa sua limitação tão à vontade, que dizemos de tais indivíduos, com razão, que são loucos. (HEGEL, 2011, §408, p. 160).

Podemos notar nesse exemplo que o próprio movimento realizado pelo grupo de mulheres já demonstra uma forte característica da loucura, que é de manter-se em interesses muito restritos e direcionados somente para si mesmos. Esse movimento de fechamento pode ser registrado em todas as formas de loucura classificadas por Hegel.

No entanto, Hegel (2011, §408, p. 161) reitera que o sentido mais específico de loucura é quando o sujeito persiste numa representação particular que, embora seja somente subjetiva, ele toma por objetiva. Assim, é necessário reconhecer que a mera representação subjetiva ocorre de forma universal, isto é, opera no sentido da própria subjetividade, mas na loucura o sujeito fixa-se em tal representação de forma que negligencia o mundo externo.

Esse movimento de afastamento da objetividade origina-se da insatisfação do sujeito pela efetividade, que o faz aprisionar-se em sua subjetividade, como uma espécie de narcisismo (FREUD, 2010, p. 25): “É sobretudo a paixão da vaidade e do orgulho a causa desse ‘encasular-se-em-si-mesma’ da alma. O espírito que assim se aninha em sua interioridade perde, então, facilmente a inteligência da efetividade e só se encontra devidamente em suas representações subjetivas.” (HEGEL, 2011, §408, p. 160). Quando Hegel afirma que a causa da loucura é “sobretudo a paixão da vaidade e do orgulho” depreende-se que essa doença se trata, fundamentalmente, do movimento de retraimento da consciência racional, de modo que o sujeito permanece fixado no mundo subjetivo; assim, essas paixões consistem no movimento do sujeito de desprender-se da efetividade e então mergulhar em sua indeterminidade abstrata pois para ele a verdade está na imediatez.

A “loucura completa” para Hegel (2011, §408, p. 161) consiste rigorosamente no movimento realizado pela consciência de criar a partir de si mesma um conteúdo subjetivo, e então considerá-lo como objetivo. Segundo Hegel, embora a consciência do louco esteja fixada numa representação subjetiva, ainda há também uma consciência racional, a qual lhe permite organizar, apreender e agir na efetividade; essa ambivalência torna difícil a tarefa de reconhecer um sujeito como louco. Entretanto, há também determinados casos em que o sujeito não reconhece a contradição criada, permanecendo numa unidade subjetiva do subjetivo e objetivo:

O primeiro caso deverá ser tomado quando, por exemplo, loucos se tomam por Deus, por Cristo, ou por um rei. Ao contrário, o último caso se encontra quando, por exemplo, loucos se imaginam ser um grão de cevada, ou um cachorro, ou ter um carro na barriga. Mas, nos dois casos, o simples louco não tem consciência determinada da contradição que existe entre sua representação fixa e a objetividade. Somente nós sabemos dessa contradição: o tal louco mesmo não é atormentado pelo sentimento de seu dilaceramento interior. (HEGEL, p. 161).

A representação fixa, isto é, o conteúdo particularizado no qual o louco se prende, é produto, para Hegel, de uma paixão particular, ou de algo contingente, como um excesso de furor ou excitação experienciada pelo sujeito. Em ambos os casos, o louco não sabe da contradição entre sua representação subjetiva e a objetividade. A vitalidade da alma está ligada, assim, à consciência racional que reconhece e diferencia as representações subjetivas e objetivas; a loucura, por sua vez, devido à sua paixão contra a efetividade, submerge em sua interioridade.

Além da “loucura completa”, Hegel também considera outra forma de loucura, sendo esta mais indeterminada, que é o “tédio-de-viver”. Segundo o filósofo, esse tipo de adoecimento ocorre em decorrência da experiência de desespero por uma unidade; é um comportamento melancólico de alternância entre se atrair e rejeitar a própria efetividade. Dessa maneira, Hegel define a melancolia como um movimento de rejeição com relação à efetividade como uma forma de reclusão em sua particularidade subjetiva: o tédio-de-viver, assim, é “um estar-cativo na representação fixa da efetividade da vida, e ao mesmo tempo um aspirar [por ir] além dessa representação.” (HEGEL, 2011, §408, p. 161). Podemos notar que no caso da melancolia também há, no sentido lógico, uma vaidade da negatividade por um retraimento na imediatez, e que é autônomo ao sujeito, recusando uma conexão mediada com o mundo externo.

Nesse sentido, o tédio-de-viver demonstra um traço de infelicidade que o sujeito se fixa a partir do momento em que se torna insatisfeito com a efetividade e deslumbra algo para além de sua situação. Esse tédio se apresenta como uma melancolia, quando o sujeito está obstinadamente fixo numa representação infeliz de si mesmo. O suicídio, assim, é um ato recorrente nos sujeitos que sofrem desse tipo de loucura:

Conta-se, por exemplo, que um inglês, quando tinha em mente afogar-se no Tâmbisa, foi assaltado por bandidos: defendeu-se o melhor possível, e graças ao sentimento, que de repente despertou, do valor da vida, perdeu todos os pensamentos suicidas. Um outro inglês, que ao se enforcar, quando um criado o livrou cortando a corda, recobrou não só o gosto pela vida, mas também a doença da avareza; porque ao demitir o criado descontou-lhe dois pence, por ter cortado a corda do enforcamento sem a ordem do seu senhor. (HEGEL, 2011, §408, p. 161).

Esta repugnância do louco para com a efetividade, emerge sem um motivo racional, mas por uma paixão que faz o sujeito encerrar-se em si devido uma perda de vitalidade. A cura desse estado, assim, poderia se dar através de paixões que fazem o sujeito se direcionar para a efetividade e defender a própria vida. A consciência objetiva, ou racional, apresenta uma tendência, por outro lado, a buscar interiorizar a própria efetividade num processo conceitual imanente, de forma que não há um momento em que esta consciência permaneça fixa em

determinadas representações; ou seja, a consciência objetiva apresenta, na verdade, uma afeição à própria efetividade.

3.8.3 A mania ou delírio

A terceira forma principal do estado de loucura é a mania ou delírio, e nesse tipo particular o sujeito se encontra em dois modos de consciência contraditórios, que é a loucura e a consciência objetiva dentro dele mesmo, onde próprio sujeito sabe de seu ser-despedaçado, ou seja, de seu dilaceramento interior e cisão com a efetividade. A estrutura e lógica do delírio permanece similar com as outras formas de loucura, mas nesta o sujeito sabe de sua contradição interna: “[...] fenômeno de que o doente mental sente ele mesmo vivamente a contradição entre sua representação apenas subjetiva e a objetividade, e contudo não pode livrar-se dessa representação, mas quer absolutamente fazer dela a efetividade, ou aniquilar o efetivo.” (HEGEL, 2011, §408, p. 162).

As causas da mania podem variar de acontecimentos particulares na vida do sujeito, de forma que essa experiência provoque uma queda na interioridade subjetiva. Esse estado de adoecimento também pode ser oriundo ou ter sido influenciado por crises na estrutura político-social que o sujeito faz parte. Dessa maneira, a mania

[...] pode ser produzida em particular pela incidência de uma grande desgraça, pela desestruturação do mundo individual de um homem, ou pela inversão violenta e o desengrenar do estado universal do mundo, caso o indivíduo viva com seu ânimo exclusivamente no passado e por isso se torne incapaz de encontrar-se no presente pelo qual se sente rejeitado, e ao mesmo tempo ligado a ele. Assim, por exemplo, na Revolução Francesa; pela subversão de quase todas as relações civis, muitos indivíduos tornaram-se delirantes. O mesmo efeito se produziu com frequência de maneira mais horrenda por causas religiosas, quando o homem mergulhava na absoluta incerteza de estar na graça de Deus. (HEGEL, 2011, §408, p. 162).

Podemos ver que, para Hegel, o emergir desse adoecimento está profundamente ligado à violência, seja no sentido de algo abrupto que aparece na organização estrutural do mundo individual do sujeito, seja pela crise social e política da qual ele faz parte, ou mesmo em círculos religiosos; quando o sujeito, enquanto consciência racional, é exposto à eventos conflituosos e traumáticos, ele pode se distanciar de sua estrutura autodiferenciada para o estado de contradição não mediatizada, que é a loucura. No terror da Revolução Francesa, por exemplo, ocorre uma destruição das conexões de mediação. A partir desse momento crítico para o sujeito em que ele afunda na loucura, apresenta-se um sentimento de dilaceramento interior e de contradição interna. Segundo Hegel, esse sentimento pode ser um sofrimento

calmo, ou pode haver um movimento de transformação deste em raiva, isto é, de uma razão contra a desrazão, tornando-se um furor ou uma forte exaltação da loucura.

Nesse sentido, o sentimento infeliz torna-se uma “[...] disposição-de-espírito desconfiada, falsa, invejosa, traiçoeira e má: uma cólera pelo [fato de] ser-entrevado pela efetividade circundante, contra os que lhes fazem experimentar uma limitação de sua vontade.” (HEGEL, 2011, §408, p. 162). Portanto esse sentimento de infelicidade e dilaceramento interior transforma-se radicalmente num afeto insurreto e colérico. Sendo assim, no delírio essa projeção é uma reconstrução que se sobrepõe e domina a consciência racional; há um deslocamento da realidade objetiva do mundo externo pela realidade do mundo interno. Hegel (2011, §408, p. 163) afirma ainda que essa cólera dos delirantes pode tornar-se uma mania de prejudicar outras pessoas e com isso uma “sede-de-sangue” podendo chegar a situações extremas de homicídio. No entanto, Hegel reconhece que essas situações de violência não ocorrem de forma necessária, ou seja, nem todos os loucos que sofrem com delírios chegam a realizar tais atos. Assim, a cólera e revolta exprimida pelos sujeitos loucos demonstram, mais precisamente, o quanto nesse estado o sujeito se conecta de forma fixa em tal indeterminação. Considerando isso, Hegel (2011, §408, p. 163) afirma por meio de Pinel que nas instituições psiquiátricas, na verdade, se encontravam pessoas muito amorosas: “Pinel diz expressamente que em parte alguma viu esposos e pais mais amorosos que no asilo de loucos.”

3.9 A dialética da infinitude

Na Ciência da Lógica (Doutrina do Ser), Hegel (2016, p. 141) concebe uma definição dialética de infinitude de maneira que esta é dividida entre a má-infinitude e a verdadeira infinitude. Primeiramente, devemos considerar que o infinito é a negação do finito, e essa ligação é a estrutura dialética do devir da negatividade. No entanto, há dois tipos de infinitude gerados pelo ir além da finitude, de forma imanente. É a relação interna da negatividade que, da finitude, torna-se infinitude.

Podemos, a partir de uma articulação com a lógica dialética da infinitude, definir a loucura como uma figura da má-infinitude e a consciência racional como uma verdadeira infinitude. A má-infinitude é a negação (infinitude) abstrata e unilateral, e sua suprassunção é o infinito verdadeiro. A má-infinitude é uma contradição não reconciliada ou dissolvida, uma negação somente no nível imediato; com isso, a relação entre o finito e infinito ainda é unilateral – externo um ao outro. Já a verdadeira infinitude é mediatizada, de modo que nela a relação de oposição entre a finitude e a má-infinitude é internalizada e suprassumida (HEGEL, 2016, p.

144). A má-infinitude é a negação da finitude, no entanto, permanece numa relação externa (não-mediatizada) de oposição. A má-infinitude tem um tipo de repetição própria, que é a de uma monotonia, pois nesse tipo não há alteração interna, apenas uma repetição inerte e estéril (o tédio), de modo que esses opostos caem um fora do outro. Na verdadeira infinitude há uma repetição de outro tipo, que implica o surgimento de algo novo, que é uma nova relação dialética, uma negação da negação – nessa mediação cria uma relação consigo mesma; nesse sentido, o desejo da consciência racional é de realizar uma reconciliação (mediação) com os lados opostos, o que é uma atividade infinita. Enquanto a loucura funciona como um movimento de regressão da consciência racional, esta opera no sentido de uma progressão dialética, a qual corresponde à verdadeira infinitude. A repetição da verdadeira infinitude é uma estrutura mediatizada de relação de oposição, de modo que ela cria um novo momento, o qual é diferente do anterior, mas interno a ele: essa também é uma forma de definir o conceito de suprassunção (*aufhebung*). O infinito e o finito, em suas determinações, contêm um no outro, mas essa relação precisa ser mediada para que ocorra enquanto movimento completo da negatividade.

A má-infinitude corresponde à infinitude do entendimento, já a infinitude verdadeira é a infinitude da razão (HEGEL, 2016, p. 142). O entendimento, no sentido da dialética, é o agir do negativo enquanto movimento de separação; podemos colocar que a loucura é uma dissociação da própria realidade e que também está exprimida no discurso desordenado: “A realização da força é assim, ao mesmo tempo, a perda da realidade.” (HEGEL, 2003, §141, p. 115). A má-infinitude é o infinito finitizado, de forma que há um afastamento entre um e outro, uma força de exteriorização entre esses extremos, e não uma internalidade entre o infinito e o finito. A consciência racional é uma estrutura de negatividade mediatizada (pela linguagem) que opera a partir de uma atividade de repetição na forma de uma infinitude verdadeira. O colapso dessa organização de repetição e infinitude verdadeira é o recair na loucura, uma má-infinitude. A loucura então define-se por sua paralisação da negatividade e pelo extremo da negação abstrata enquanto indeterminidade:

Um vazio que veio a ser, primeiro, como o esvaziamento das coisas objetivas, mas que sendo esvaziamento em si deve ser tomado como esvaziamento de todas as relações espirituais e diferenças da consciência como consciência. Para que haja algo nesse vazio total, que também se denomina sagrado, há que preenchê-lo, ao menos com devaneios: fenômenos que a própria consciência para si produz. (HEGEL, 2003, §146, p. 117).

A idealidade do mundo suprassensível na consciência racional suprassume o entendimento, o qual ainda é o momento imediato. No momento em que essa negatividade se articula em movimento imanente completo, torna-se uma estrutura mediatizada e movimento

objetivo; o movimento mediador da razão é o movimento objetivo. A objetividade não é meramente o lado de fora, mas a relação interna da negatividade consigo mesma mediatizada, uma contradição suprasumida. Primeiramente, a consciência parte da força de separação do entendimento e, com sua mediatização, isto é, o negativo desenvolvido, passa a fazer da verdade a própria estrutura dialética dessa interioridade como objetividade, nesse sentido. A negatividade da consciência racional, para ser mediatizada, precisa ser uma negatividade reduplicada (dupla negação interna). A idealidade do conceito pelo movimento da negatividade é a infinitude verdadeira haja vista que essa estrutura dialética é a própria internalidade da negatividade dentro de si mesma, a formação da oposição e sua suprasunção. Para que haja lado de fora e lado de dentro é necessária uma cisão interna, um movimento do negativo realizado pelo entendimento, e o qual é suprasumido pela razão, fazendo esse negativo concluir-se junto de si mesmo. É desse modo que a negatividade é movimento dialético numa estrutura artificial. Podemos registrar isso na própria sistematicidade da filosofia de Hegel: enquanto a Ciência da Lógica é a radicalidade da negatividade dialética de forma pura, suas outras obras são flexões do método dialético, o qual trata-se de realizar uma relação de oposição, suprasumindo-a e passando a um novo momento imanente. Podemos colocar, com isso, que o método dialético é a infinitude verdadeira da negatividade internalizada na lógica da dialética, cujo movimento é realizado pela razão, e seu princípio é a relação imanente entre a determinação e a negação.

Na Fenomenologia do Espírito, Hegel (2003, §590, p. 406) define a liberdade absoluta como pura negação totalmente não-mediatizada. Nessa liberdade abstrata, que é também uma figura da má-infinitude, há uma destruição (regressão) da mediação do estado, caindo num momento de puro terror do negativo. Aqui, a relação de oposição é externa e o senhor absoluto é a morte. A anarquia e revolução são o dilaceramento (colapso) presente nesse momento de dissolução da universalidade mediatizada e racional do mundo ético que organizava a estrutura social. Podemos, nesse sentido, realizar uma homologia com o que ocorre na loucura, que é um extremo da negação abstrata na consciência provocada pela separação com a efetividade, isto é, com o desmoronamento da estrutura artificial (mediadora) que sustenta a relação de oposição.

A repetição é uma estrutura artificial e mediatizada, e que por isso não existe na natureza. O Estado é uma estrutura artificial que realiza a mediação do singular com a universalidade, organizando o espírito: “O hábito do direito em geral, o ético, tem o conteúdo da liberdade.” (HEGEL, 2011, §410, p. 169). Com isso, passamos à conexão dialética entre infinitude e repetição, que constitui a base filosófica e prática lógica do tratamento da loucura.

4 A SEGUNDA NATUREZA

No terceiro momento da alma que-sente, a alma já não se encontra no nível simplesmente imediato das sensações nem do sentimento, pois se tornou a unidade da imediatidade e mediação. No hábito a alma se apodera do corpo de maneira que o espírito se exterioriza e manifesta suas capacidades na materialidade do corpo. Com o hábito, a alma atinge a capacidade de receber sensações sem senti-las, ou ter sentimentos sem senti-los, ou guardar conteúdos sem reconhecer isso. O hábito é considerado por Hegel como sendo a segunda natureza, e que é nessa atividade que o espírito se objetiva e toma posse da natureza, instrumentalizando-a: o hábito é posto como segunda natureza porque não é uma estrutura imediata e indiferenciada, dominada pelas singularidades das sensações, mas algo que reveste a indeterminação de mediação (HEGEL, 2011, §410, p. 173). Através do hábito, o sujeito toma posse e molda seu corpo não mais de acordo com as simples sensações imediatas e contingentes da alma natural, mas com relação à universalidade do agir de sua individualidade. Por meio do hábito, emerge uma unidade do interior com o exterior, a qual é mediatizada pela separação e reconciliação entre a alma e a corporeidade; tal unidade é a alma efetiva. O espírito, então, vem a ser para si mesmo no momento em que se opõe ao material, ou seja, à sua corporeidade e ao mundo externo, mas reconduz essa diferenciação numa unidade reconciliada. Nesse sentido, o espírito constrói para si mesmo uma casa onde ele pode enfim habitar. A própria palavra hábito (em alemão, *Gewohnheit*) implica essa relação entre habitação (casa) e hábito, enquanto atividade de repetição. A repetição é uma atividade artificial, mediatizada, uma infinitude verdadeira do próprio processo dialético de reconciliação de relações de oposição, isto é, de repetir o processo de dialetização das relações de contradição, supassumindo-as numa mediação. A alma natural se encontra somente no nível do acaso, e nesse nível, ela é apenas uma estrutura desconexa e contingencial com relação a si mesma. A alma efetiva corresponde a uma disposição que é a própria dialética, uma estrutura necessária que funciona como uma casa, um lugar em que o sujeito habita e pode se mover fluidamente. A linguagem, por exemplo, é uma estrutura artificial, mediatizada, que o sujeito habita e pode mover-se fluidamente; um filósofo, por exemplo, é alguém que se articula, pensa e escreve, conceitualmente de forma habitual. A loucura, no entanto, permanece como uma possibilidade dada a partir da estrutura de cisão e necessidade de unidade da negatividade na subjetividade.

As atividades culturais do âmbito físico e intelectual exercidas pelos homens se dão pelo hábito. Desse modo, a cultura e a educação constituem uma operação de dependência de uns com os outros acerca de habilidades e formas de saber que fazem parte da sustentação da

própria sociedade. Assim, o hábito é um mecanismo artificial que não está presente no mundo natural, e pelo qual o homem realiza a passagem da alma natural, em seus ritmos e ciclos naturais, para a alma efetiva, enquanto esfera de vida cultural da história da humanidade; enquanto os animais estão aprisionados no mundo dos instintos realizando todas as necessidades imediatas, o homem, por outro lado, deve se tornar senhor de seu corpo através do hábito (2011, §410, p. 174). Quando as atividades do corpo são repetidas com frequência e à serviço do espírito, a alma se eleva na idealidade e ganha familiaridade com suas exteriorizações, transformando seu corpo em propriedade e instrumento. A partir da etimologia da palavra “hábito” chegamos à palavra latina “*habere*”, que pode significar “ter”; assim, o hábito é uma forma de “ter”, ou seja, é por meio do hábito que o sujeito toma posse de si mesmo, e então o espírito tem o corpo como sua propriedade (MALABOU, 2005). O hábito, assim, é uma corporificação dos objetivos do espírito, onde por meio do corpo as vontades da alma, enquanto unidade organizada da matéria com o espírito, são exteriorizadas. A espécie humana, no sentido corpóreo, não apresenta uma diferença tão grande com relação a outros animais, como os macacos. Mas a diferença do homem com os outros animais só se torna evidente a partir da relação da expressão corporal manifestada pelo espírito por meio da formação cultural. Por tornar seu corpo instrumento e meio de exteriorização de suas vontades, o homem cria uma esfera de comunidade particular onde a relação mediatizada e racional se torna possível. Isso ocorre desde gestos simples como sinais e expressões faciais ou corporais, até manifestações religiosas e criações artísticas e científicas.

A repetição (hábito) é a segunda natureza, uma estrutura que não é mais contingente como na alma natural. A segunda natureza é a negatividade como estrutura mediatizada e necessária. A loucura, no entanto, é a regressão, não para uma espécie de animalidade, mas pelo contrário, demonstrar o caráter extremo do abstrato que a dialética do sujeito pode recair. abstrata dessa imediatidade da alma natural. Porém, a contradição interna da loucura, de operar e pôr a abstração imediata como concreta, é um recuo das atividades da consciência racional enquanto completamente mediatizadas. De certa maneira, podemos colocar que a dialética, de forma bastante paradoxal, é a casa do sujeito, é a negatividade e contradição mediatizadas:

[...] ‘Esse ser-junto-de-si-mesmo’, nós o chamamos hábito. No hábito a alma, que não é mais prisioneira de uma representação particular apenas subjetiva e expulsa por ela do centro de sua efetividade concreta, acolheu tão completamente em sua idealidade o conteúdo imediato e singularizado que a ela chegou, e nela tão completamente habitou, que ali se move com liberdade. (HEGEL, 2011, §410, p. 172).

O hábito (repetição), assim, é posto como meio pelo qual a consciência racional opera num nível da idealidade, enquanto instância mediatizada (contradição internalizada). É

através do hábito que a alma pode lidar com a desordem presente na loucura. Enquanto a loucura é resultado de um colapso destrutivo, se reorientando para a realidade dos sonhos e projeções do desejo a partir de uma ruptura com as conexões com a realidade do mundo externo; o mundo externo, na loucura, é experienciado como dor e sofrimento, tornando a fantasia projetada dos sonhos uma realidade (atualidade).

A vida do espírito, com isso, se constitui tanto pelo aspecto da progressão dialética, quanto pela possibilidade de regressão na harmonia natural. O trabalho é uma das atividades que envolvem uma capacidade do sujeito de não somente existir como dado no mundo, mas de transformá-lo. Através do trabalho há, portanto, uma reconciliação com o mundo externo de forma mediatizada, implicando uma ligação com a comunidade. É por meio do trabalho, nesse sentido, que o sujeito pode se recuperar do recuo extremo da atualidade (efetividade), se reintegrando numa estrutura racional. Nesse sentido, afirmamos que o pressuposto do tratamento da loucura é o hábito, mais precisamente, porque no movimento de recuo da consciência objetiva para a loucura, ainda há um resto de racionalidade que permite o sujeito reconciliar-se com a atualidade, isto é, de restabelecer e recuperar uma conexão dialética. Assim, devemos esclarecer a relação entre loucura e hábito, tal qual sua função no tratamento.

4.1 A relação entre hábito e loucura

A terapia da loucura, para Hegel (2011, §408, p. 163), fundamenta-se a partir do hábito. Na Antropologia, o hábito resolve a tensão interna da identidade e diferença (CALDEIRA, 2015, p. 124). Para o espírito saudável, o hábito é um meio de organização que, nesse sentido, opera como oposição ao desequilíbrio do abismo da loucura. A repetição, uma habitação do sujeito, é a demonstração de sua fluidez e plasticidade dialética no nível mediatizado do sujeito na consciência racional. Nesse sentido, o tratamento é a dialetização, ou, o hábito da dialetização da experiência do sujeito. Sendo a loucura o estado extremo de queda da alma numa negação abstrata e subjetiva, o hábito funciona como meio de organização do sujeito:

Quando a alma - como foi acima indicado -, pela superação de seu dilaceramento, de sua contradição interior, se tornou uma idealidade que a si mesma se refere, [então] separou de si sua corporeidade antes imediatamente idêntica com ela, e exerce, ao mesmo tempo, a força de sua idealidade no [ser] corporal assim liberado para a imediatez. (HEGEL, 2011, §410, p. 173).

Enquanto a loucura é uma desordem da alma, o hábito permite a construção de uma organização, arranjo, ou disposição de si. O hábito é o terceiro e conclusivo momento do estágio

da alma que-sente na Antropologia: este segundo grau se inicia na alma que-sente em sua imediatez, passa ao sentimento de Si, e então culmina no hábito. O hábito é uma determinação antropológica fundamental, pois sua função é de ordenar o movimento de referir a si mesmo do espírito, o que implica na relação mediatizada com o outro. A alma natural, por outro lado, vive apenas numa relação de exterioridade consigo mesma, isto é, numa unidade indiferenciada e contingente.

Para Hegel, “O hábito é, como a memória, um ponto de-peso na organização do espírito: o hábito é o mecanismo do sentimento-de-si, como a memória é o mecanismo da inteligência.” (HEGEL, 2011, §410, p. 169). O Si, dessa maneira, é a relação da idealidade consigo mesma que emerge no sujeito em sua particularidade, por meio de sensações, desejos, paixões, etc; é a corporeidade na forma da idealidade, ou seja, é a própria alma na subjetividade. O hábito, enquanto mecanismo do sentimento-de-si é uma estrutura artificial que consiste nas próprias atividades do espírito. Segundo Hegel, a particularidade da corporeidade implica um funcionamento inconsciente, pois ela é um intuir inconsciente; contudo, esse funcionamento inconsciente é a própria base da consciência racional, visto que tal processo é a suprassunção da corporeidade: a corporeidade imediata é “[...] o fundamento da consciência, para a qual ele se dirige em si mesmo, enquanto suprassumiu em si a corporeidade de que é a substância subjetiva, e que ainda é para ele como limite; e assim é posto como sujeito para si mesmo.” (HEGEL, 2011, §410, p. 168).

Essa operação na alma de tomar posse dos conteúdos advindos das sensações, tornando-se determinações da alma, e movendo-se nelas de forma inconsciente é realizada pelo mecanismo da repetição: “Esse introjetar-se do particular ou do corporal das determinações-de-sentimento no ser da alma, aparece como sua repetição (*Wiederholung*): e o engendramento do hábito (*Gewohnheit*), como um exercício.” (HEGEL, 2011, §410, p. 168). A partir do hábito, onde a alma pode se mover fluidamente, ela está também aberta a outras atividades. Enquanto as qualidades e mudanças naturais na alma natural permanecem em sua imediatidade, o hábito, por outro lado, é a própria determinidade na forma de um ser natural que se encontra no nível da idealidade (estrutura completamente mediada).

Dessa maneira, o hábito, enquanto processo mecânico onde os sentimentos, a inteligência e a vontade pertencem à totalidade do sentimento-de-si, é considerado por Hegel como sendo uma segunda natureza. Visto que a natureza é a imediatez, o hábito é uma imediatez posta pela própria alma por meio de um movimento de “[...] introjeção e penetração da corporeidade, que pertence às determinações-de-sentimento como tais, e às determinidades da representação e da vontade enquanto corporificadas.” (HEGEL, 2011, §410, p. 169). A

operação de introjeção que ocorre no mecanismo do hábito é a corporificação das determinações-de-sentimento de maneira que as sensações corporais deixam de serem exteriores, e passam a integrar a estrutura do sujeito, enquanto postas como idealidade; ou seja, as determinidades presentes na totalidade do sujeito são adquiridas através do hábito, enquanto é afetado pelas sensações. Nesse sentido, no hábito, a sensação (como o frio ou o calor) é posta como indiferente no momento em que é negada em sua imediatidade, pois nesse momento o sujeito funciona de forma mecânica, ou seja, automática; a corporeidade, então, passa a ser submissa ao hábito. Por conseguinte, a alma existe na corporeidade de acordo com a determinidade de suas representações e vontades. Ou seja, no hábito, a corporeidade funciona como instrumento da alma, de forma que a partir de representações, como o alfabeto e as notas musicais são parte da habilidade de escrever ou tocar um instrumento musical, o corpo exterioriza diversas atividades fluidamente.

Para Hegel, o exercício de repetição que consiste no hábito é o meio pelo qual ocorrem as atividades do espírito. Destarte, é através do hábito que todas as determinações funcionam, desde atividades como ver, permanecer ereto até falar e escrever, de forma inconsciente, ou seja, de maneira automática, sem propriamente despertar para o exercício que realiza naquele instante. Logo, o hábito

[...] é o que há de mais essencial para a existência de toda a espiritualidade no sujeito individual, a fim de que o sujeito seja enquanto imediatez concreta, enquanto idealidade da-alma; a fim de que o conteúdo religioso, moral etc. lhe pertença como a este Si, como a esta alma; e que não seja nele nem simplesmente em si (como disposição), nem como passageira sensação ou representação, nem como interioridade abstrata, cortado do agir e da efetividade, mas [que seja] em seu ser. (HEGEL, 2011, §410, p. 171).

Podemos inferir, portanto, que o motivo pelo qual Hegel põe a loucura como momento extremo de adoecimento da alma, e com isso no momento intermediário da Antropologia, é que a loucura é uma regressão da dialética da identidade e diferença para o abismo indiferenciado da abstração na alma que-sente; enquanto a loucura consiste na paralisação do negativo na alma, o hábito é o próprio automovimento de reconciliação dialética da consciência racional de forma infinita. Não existe hábito ou repetição na natureza, mas somente no espírito. Por isso o hábito é uma estrutura artificial, isto é, dialética (mediatizada). Não há repetição na natureza por que nesta funciona apenas a contingência e, enquanto no hábito, opera uma estrutura de disposição necessária de articulação interna (organização) para se relacionar com as próprias contingências. A repetição, com isso, é a própria dialética como estrutura mediatizada. Atividades mediatizadas como falar, pintar, tocar um instrumento, etc., são artifícios e meios que o sujeito encontra para se organizar e reagir. Desse modo, assim como

há tipos de loucura, como a idiotice de nascença, em que o sujeito já nasce nesse estado, há também casos em que o sujeito enquanto consciência objetiva já desenvolvida pode recair na indeterminação do estado de loucura; em outras palavras, o sujeito pode, num momento de crise, recuar radicalmente de suas atividades habituais e encerrar-se em sua subjetividade.

Na alma natural, a alma era, de forma imediata, idêntica à sua corporeidade, mas no hábito funciona como instrumento onde se exerce sua idealidade. Por conseguinte, a corporeidade é subjugada ao domínio da alma e esse processo constitui-se como movimento dialético da consciência objetiva. Podemos identificar que na loucura a relação da alma com a corporeidade é diferente da consciência racional. Na loucura, não há nenhum tipo de domínio sobre a corporeidade, mas pelo contrário, expressa-se tanto na fisionomia (aspectos da aparência corporal) quanto em atos descontrolados (como paralisias, e às vezes atos de agressividade e violência) uma hostilidade provocada pelo sentimento de dilaceramento e contradição com a efetividade. Na consciência racional, funcionando por meio do hábito, o sujeito pode cultivar e aprimorar diversas atividades, desde trabalhos intelectuais até trabalhos manuais e exercícios da vida cotidiana, que implicam uma relação de obediência do corpo para com a alma em sua totalidade. Podemos afirmar também que o que entendemos por normalidade no âmbito da sociabilidade, isto é, da cultura, também é uma forma de hábito, de exercício de repetição das atividades do espírito:

Quando são repetidas muitas vezes as atividades do corpo a serem exercidas no serviço do espírito, elas alcançam um grau cada vez mais elevado de adequação, porque a alma adquire uma familiaridade sempre maior com as circunstâncias a serem ali levadas em conta, por isso está sempre mais à vontade em suas exteriorizações; em consequência, alcança uma capacidade sempre crescente de corporificação imediata de suas determinações interiores, e assim transforma cada vez mais o corpo em sua propriedade, em seu instrumento utilizável, de modo que por isso nasce uma relação mágica, uma influência imediata do espírito sobre o corpo. (HEGEL, 2011, §410, p. 175).

É por meio de atividades corporais que o espírito pode se expressar, então da mesma maneira que a alma introjeta o espírito habitualmente, sua forma de exteriorizá-lo também ocorre através de repetições. Somente quando a alma supracumpriu a contradição interna da loucura por meio do hábito é que ela alcança a idealidade. Enquanto a alma natural se encontrava num estado de sono indiferenciado, a alma efetiva, por outro lado, realiza atividades do espírito operando de forma inconsciente, mas esse estado é o espírito efetivamente desperto. Desse modo, como já afirmamos, a alma natural encontrava-se numa harmonia imediata com a natureza, e a alma efetiva, numa harmonia tão habitual e inconsciente com o espírito em sua efetividade, que faz parecer uma “relação mágica” entre a identidade da alma com seu corpo, dado que é na corporeidade que o espírito se expressa. Para Hegel (2011, §405, p. 118), a

relação mágica da alma que-sente é definida como uma relação carente ou que atua sem-mediação entre um interior e exterior; nesse grau de imediatez não existe uma contradição interna como ocorre na loucura; a relação mágica é, mais precisamente, uma relação do interno com o outro de forma imediata, e assim, privada de mediação. Para Hegel, o tipo de relação mágica com mais carência de mediação é a relação em que o sujeito tomou posse de sua corporeidade pelo hábito, tornando-o submisso para com seu desejo, assim como o espírito instrumentalizou a natureza (HEGEL, 1997, §368, p. 518).

No hábito, a alma possui a si mesma, criando uma estabilidade do conteúdo interno, passando a tê-la como propriedade e uma disposição universal que lhe permite reagir de um modo específico. O hábito, enquanto artificialidade, possui uma temporalidade específica que envolve uma relação entre possibilidade e efetividade (atualidade). A partir da efetivação (atualização) do hábito, o sujeito pode se organizar para reagir, em seu modo de ser, a eventos futuros; ou seja, o hábito é uma disposição contingente que elevou-se a uma necessidade universal (geral) para reagir de determinado modo. Assim, iniciar um novo hábito exige uma “mudança reflexiva”, que é uma alteração na própria disposição interna do sujeito, e desse modo, a possibilidade de uma habilidade é efetivada (ZIZEK, 2012, p. 195). Nesse sentido, o hábito é um acidente que, no devir, torna-se essência universal e então, não conseguimos determinar quando, precisamente, ele teve início. A alma natural, por ser ainda indiferenciada consigo, está imersa no conteúdo das sensações imediatas, ou seja, somente contingentes; com o hábito, a alma passa a efetivar atividades do espírito, como a linguagem e o trabalho dentro da cultura e formação educacional.

O emergir dessa segunda natureza (hábito) abre uma nova relação entre a alma e o corpo na forma de um “ser-junto-de-si-mesmo” (HEGEL, 2011, p. 172). Somente a partir disso, o homem, fundamentalmente ser do hábito e encarnação do espírito, eleva a relação imediata com a objetividade externa para além da vida animal: na vida animal, a imediatez se articula em atividades apenas orgânicas, mas com o hábito, o homem se torna “senhor do seu corpo” (HEGEL, 2011, p. 173). A alma não permanece na unidade indiferenciada e imediata com seu corpo na alma natural, pois essa harmonia contradiz o próprio conceito de alma, enquanto unidade que se autodetermina, ou seja, uma idealidade que se refere a si. Em vista disso, o hábito se trata de

[...] 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. O corpo é o meio-termo pelo qual me reúno com o mundo externo, em geral. (HEGEL, 2011, §410, p. 174).

Qualquer atividade que o homem aprenda só ocorre em decorrência do hábito, pois o trabalho do hábito se articula como uma espécie de repetição no âmbito de algo mecânico e automático, onde o corpo, sendo instrumento da alma, envolve uma interpenetrabilidade entre físico e psíquico ao apreender um conteúdo. A alma natural está presa na imediatidade das sensações, mas na loucura perde-se a dominância sobre o próprio corpo e as atividades possíveis de serem realizadas; a alma efetiva, assim, é a conquista sobre a imediatidade que se dá na alma natural e na loucura:

Quando, pelo contrário, a atividade da escrita se nos tornou habitual, nosso Si se assenhoreou tão completamente de todas as singularidades respectivas, contaminou-as tanto com sua universalidade, que elas não estão mais presentes como singularidade, e nós só temos em vista seu universal. Vemos por isso que no hábito nossa consciência está ao mesmo tempo presente na coisa, interessada nela, e contudo, inversamente, ausente dela, indiferente por ela - que nosso Si tanto se apropria da Coisa quanto, ao contrário, dela se retira; que a alma, de um lado, penetra inteiramente em suas exteriorizações e, de outro lado, as abandona, [e] lhes dá a figura de algo mecânico, de um simples efeito-natural. (HEGEL, 2011, §410, p. 175).

É nesse ponto que podemos perceber, nessa lógica, o inconsciente¹⁰ como fundamento necessário para o funcionamento da consciência racional. Dessa maneira, operações como ver, andar, respirar, escrever, e até emoções e vontades estão incorporadas pelo sujeito através do hábito, pois ocorrem independentemente de uma intencionalidade (HEGEL, 2011). Nas palavras de Malabou (2005, p. 24), “se o hábito representa o embotamento da vida que gradualmente enfraquece o poder de resistência e o próprio dinamismo, constitui ao mesmo tempo, no curso de seu desenvolvimento, a vitalidade e persistência da subjetividade.” Com isso, o hábito molda o homem como uma “obra de arte da alma”, pois consiste em instrumentalizar a própria corporeidade (HEGEL, 2011, §411, p. 175). Há, como afirma Hegel, uma subjugação do corpo para com a alma que é possível com o hábito:

[...] chegamos a um ser-para-si da alma que é efetuado pelo conceito dela, mediante a vitória sobre a contradição interior do espírito, existente na demência, por meio da suprassunção do dilaceramento total do Si. ‘Esse ser-junto-de-si-mesmo’, nós o chamamos hábito. No hábito a alma, que não é mais prisioneira de uma representação particular apenas subjetiva e expulsa por ela do centro de sua efetividade concreta, acolheu tão completamente em sua idealidade o conteúdo imediato e singularizado que a ela chegou, e nela tão completamente habitou, que ali se move com liberdade. (HEGEL, 2011, p. 172).

¹⁰ Nesse sentido, o inconsciente deve ser compreendido como pressuposto pelo qual a atividade habitual mediatizada e racional ocorre. Por exemplo quando um sujeito aprende um novo idioma e é capaz de falar tão automática e mecanicamente que realiza tal atividade sem dirigir-se de forma direta para esse exercício pois ao interiorizar essa língua, pode expressar-se nela fluidamente.

O hábito é, principalmente, um meio de organização na Antropologia com relação à desordem da loucura, e também no Direito, com relação ao crime, embora sejam dinâmicas que apresentam elementos distintos. Fundamentalmente, o hábito implica na idealidade da alma efetiva enquanto unidade mediatizada e completa suprassunção do interior com o exterior.

Houveram diversos artistas importantes como Lima Barreto (1881 - 1922), o qual foi internado em hospitais psiquiátricos, mas pôde escrever sobre sua experiência pessoal e também criar romances mesmo na difícil condição de interno (Diário do hospício e O cemitério dos vivos, 2017). Daniel Paul Schreber (1842 - 1911) foi um juiz alemão que também foi internado diversas vezes em sanatórios, e escreveu em sua autobiografia Memórias de um doente dos nervos (publicada em 1903) sua experiência; como o próprio Schreber afirma, esse livro foi construído como forma de contribuir para a pesquisa científica (1984, p. 07). Van Gogh (1853 - 1890) também foi um pintor genial que experienciou internamentos, assim como Antonin Artaud (1896 - 1948), o qual reconhecia que a sociedade gerava diversas formas de sofrimento, e por isso acreditava que foi a própria sociedade que fomentou o suicídio de Van Gogh (Van Gogh, O suicidado da sociedade, 2022). Observando também estes casos podemos reforçar que a loucura não é uma perda de faculdades mentais ou cognitivas, mas uma regressão para o mundo interno e em uma projeção que substitui a externalidade, onde o louco rompe as conexões mundo objetivo. Também podemos salientar que suas obras eram esforços laborais que funcionariam como um meio pelo qual poderiam se manter conectados com o mundo externo, e assim, se reorganizarem.

4.2 O tratamento da loucura

A Revolução Francesa e o Iluminismo que ocorria na mesma época que os psiquiatras Chiarugi e Pinel também tornaram as condições políticas favoráveis à proposta de Pinel acerca de novos tratamentos para a alienação mental, ou loucura. Pinel (1809), no livro Tratado médico-filosófico sobre alienação mental, se contrapunha e descrevera diversos métodos predominantes, que baseavam-se em aprisionamentos, punições severas onde os doentes eram presos com o uso de correntes, outros eram forçados a executarem trabalhos pesados, também poderiam ser tratados através da sangria ou sendo mergulhados em água fria, etc. Tais procedimentos vigentes nos hospícios (entre vários outros relatados por Pinel) eram totalmente violentos e cruéis, podendo provocar inclusive a morte dos pacientes. De acordo com Berthold-Bond (1995, p. 203), a partir dos anos 1780 cresceram exponencialmente a quantidade de denúncias e relatórios sobre o horror praticado nos hospitais e asilos psiquiátricos

na França, na Inglaterra e na Alemanha. Devido Pinel se opor fortemente aos métodos violentos vigentes naquele momento, tornou-se a principal figura da ciência nesse campo que se dirigia para a racionalidade e com isso, para a libertação dos alienados de uma estrutura que lhes aprisionava e, cruelmente, lhes torturava. Pinel rejeitava sobretudo qualquer forma de violência e dessa maneira advogava que os pacientes pudessem se integrar ao convívio social e também discursivo, podendo incluir o uso de medicamentos, além de sempre respeitar os direitos humanos.

Na Antropologia, Hegel (2011, §408, p. 163) também aborda a questão do tratamento da loucura. Devemos considerar que Hegel, ao definir os tipos de loucura e também de tratamento, realiza essa atividade numa dimensão filosófica. A loucura, concebida filosoficamente por Hegel, é precisamente uma regressão da estrutura mediada, de modo que o sujeito afunda na indeterminação. Assim, a questão filosófica pressuposta no tratamento realizado pelos médicos é o exercício de repetição que consiste na própria atividade racional da alma. O tratamento, nesse sentido, tem a capacidade de reacordar o sujeito para a efetivação da potencialidade de transformar o mundo (BERTHOLD-BOND, 1995, p. 206). E é nesse sentido que Hegel concorda com o Tratamento Moral estabelecido por Pinel, pois o psiquiatra francês buscava abrir meios com que o sujeito pudesse redirecionar a si mesmo não para sua internalidade indeterminada, mas para o mundo externo; a recuperação da racionalidade, para Hegel, não tem haver com algum tipo de restauração da moralidade, mas de superar o aprisionamento no mundo subjetivo que o louco se encontra fixado.

Na alma natural, não havia uma diferenciação interna e, com isso, não havia um sujeito em sua racionalidade; devemos apontar também, que no hábito, abre-se uma nova relação dialética da alma, visto que neste momento, o outro se encontra como mediação. Na loucura, a desconexão com o mundo externo, enquanto outro, faz o sujeito encerrar-se numa estrutura indiferenciada. Assim, notamos um apontamento específico da relação entre hábito e a mediação. Com isso, podemos mencionar Lacan e a Psicanálise para visualizarmos a figura do outro nesse sentido: “É justamente essa assunção de sua história pelo sujeito, no que ela é constituída pela fala endereçada ao outro, que serve de fundamento ao novo método a que Freud deu o nome de psicanálise [...]” (LACAN, 1998, p. 258). A partir dessa fala de Lacan, podemos destacar que no tratamento psicanalítico, o “Outro” também é aquele que o analisando se dirige, e que é este o ponto de início do processo de análise. Para Lacan, há uma relação dialética entre o sujeito e o grande Outro (bateria da cadeia de significantes), de maneira que o Outro funciona como lugar de mediação da ordem simbólica, e é pela introdução nesse lugar que o sujeito fala; o sujeito depende do Outro porque este é o fiador da linguagem (LACAN, 1999, p. 145).

Poderíamos colocar que o tratamento psicanalítico elaborado por Freud é um processo de dialética, cuja materialidade é o discurso do analisando. O pressuposto presente no método de tratamento também da Psicanálise, envolve também exatamente a repetição enquanto atividade propriamente dialética que implica uma reconciliação com a atualidade, seja no sentido da linguagem ou do trabalho. Salientamos, assim, que o principal ponto do tratamento da loucura pensado por Hegel é que ele deve estar relacionado com o hábito como atividade do espírito dirigida e reconciliada, isto é, mediatizada.

Para Hegel, há a via de tratamento que ocorre por meio da esfera física, isto é, fazendo manejo de medicamentos, mas há também o meio de terapia propriamente psíquica. Para Hegel (1997, §373, p. 546), a via de tratamento empírica, que se dá pelos medicamentos age apenas no nível da doença corporal: “O medicamento excita o organismo para isto: a supressão da excitação particular e que a atividade formal do todo está fixada e a restabelecer no e para o todo a fluidez do órgão ou sistema particular.” A loucura, no entanto, não é uma patologia orgânica, mas como estado de abstração e indeterminação da alma, o que faz Hegel diferir entre o tratamento empírico e a terapia psíquica; e podemos colocar esta como tratamento dialético.

A terapia psíquica tem como pressuposto que a queda do sujeito no estado de loucura não é a perda completa da consciência racional, mas uma contradição na razão que ainda está presente, ou seja, o sujeito ainda apresenta a capacidade de se relacionar com a externalidade. Isso posto, a finalidade da terapia psíquica é restabelecer a condição de confiança a qual o Si enlouquecido pode se relacionar com o outro, na figura do médico. Assim como Hegel rejeita a concepção de alma da Psicologia Racional e Empírica, ele também rejeita o método empírico de tratamento, nesse sentido, tendo preferência pela terapia psíquica, pois enquanto os medicamentos agem somente no nível empírico, o tratamento psíquico envolve a atividade do sujeito com relação à sua efetividade por meio de exercícios realizados pelo mesmo. Visto que a loucura é considerada por Hegel como uma patologia anímica e que, dessa maneira, se distingue da doença corporal, o tratamento deve ser estruturado no mesmo nível da doença, nesse sentido. Sendo assim, há o tratamento físico e psíquico, mas Hegel reconhece que o tratamento da loucura pode ocorrer por meio das duas formas, visto que a alma também está ligada ao corpo:

É um processo em parte físico, em parte psíquico. O primeiro lado pode, às vezes, bastar por si só; contudo, na maioria dos casos é necessário recorrer aqui ao tratamento psíquico, que igualmente, por seu lado, pode ser suficiente por si só, algumas vezes. Não se pode indicar, para o lado físico da cura, alguma coisa aplicável de modo totalmente universal. A medicação disponível para aplicação vai, ao contrário, muito

para o empírico, portanto para o inseguro. Entretanto, fica muito seguro que o procedimento utilizado antes em Bedlam era o pior de todos, pois se limitava a promover uma purgação geral dos delirantes quatro vezes por ano. Por via física, aliás, doentes mentais foram curados justamente por aquilo que pode provocar loucura nos que não a têm - a saber, por uma violenta queda de cabeça. Assim, por exemplo, teria sido o famoso Montfaucon libertado, na sua juventude, de seu embotamento mental. A coisa principal fica sempre o tratamento psíquico. (HEGEL, 2011, §408, p. 163).

Desse modo, Hegel afirma que em determinados casos a cura torna-se possível devido o sujeito ainda poder tomar posse de si mesmo por meio desse resto de razão. Dentre os tipos de loucura expostos, somente na idiotice, que é uma das formas do ser-mergulhado-em-si totalmente indeterminado, há casos incuráveis onde sujeito não é capaz de retomar de maneira satisfatória a consciência objetiva, embora haja outros casos nesse mesmo tipo que o sujeito possa, de alguma forma, sair desse retraimento abstrato. Mas nas outras formas de loucura, como a loucura propriamente dita e no delírio, assim como noutros tipos do ser-mergulhado-em-si, a recuperação desses estados pode ter sucesso através do tratamento psíquico.

Assim sendo, o tratamento psíquico reconhece que o louco ainda é um sujeito racional, então, a cura deve ter como direcionamento restabelecer o ser-fluido-em-si-mesmo da consciência objetiva. Sendo a loucura, não uma perda completa da razão, ainda há a possibilidade que a consciência objetiva se sobreponha àquela, pois na loucura há, precisamente, a presença da oposição entre a própria loucura (projeções, delírios e alucinações) e a consciência objetiva (HEGEL, 2011, §408, p. 149). Portanto, o propósito do tratamento é de retornar da atividade dirigida à representação particular do sujeito para o mundo externo. Saindo dessa fixação na realidade do mundo interno, o sujeito pode se inserir novamente no mundo objetivo.

O objetivo principal do tratamento para Hegel é recuperar a consciência racional do sujeito por meio de uma reconstrução das conexões com o mundo objetivo. Como já foi colocado, a negatividade do desejo provoca uma necessidade por uma reconciliação e unidade entre os lados opostos, o mundo externo-interno, saber-objeto, sujeito-outro, de modo que o sujeito é sempre confrontado pela experiência de desunião, estranhamento e contradição. Dessa forma, a direção do tratamento da loucura consiste em proporcionar que o paciente possa reorganizar-se numa unidade mediatizada, reconstruindo as relações com a atualidade.

A repetição, como atividade mediatizada, é um meio de saída que o paciente pode envolver-se para não mais estar preso no mundo imediato dos sonhos. Por meio do trabalho as conexões com o mundo externo podem ser efetivadas. A loucura, por outro lado, é uma crise de abstração que rompe com atividades direcionadas ao mundo objetivo, provocando um mergulho no abismo da indeterminação.

Podemos também visualizar uma lógica semelhante de tratamento pensada por Hegel com a ideia de Terapia Ocupacional. Essa técnica foi amplamente utilizada pela médica psiquiatra Nise da Silveira (1905 - 1999), uma das principais precursoras da Reforma Psiquiátrica no Brasil, que ocorreu no século XX. Esse movimento realizado por diversos profissionais da área da saúde de forma geral rejeitava os métodos violentos de tratamento prevalecentes na estrutura psiquiátrica, como em manicômios e hospitais. Nise da Silveira buscou, assim, definir essa técnica como fundamental modelo de tratamento para os casos que ela mesma atendia:

Dediquei-me então, desde 1946, à Terapêutica Ocupacional na intenção de produzir mudanças no ambiente hospitalar, pequenas que fossem, por intermédio da terapêutica ativa. A terapêutica ocupacional era um território vazio onde eu teria relativa liberdade para agir. Lidando com atividades manuais e expressivas, processando-se sobretudo em nível não verbal, compreende-se que esse tipo de tratamento não goze de prestígio na nossa cultura tão deslumbrada pelas elucubrações do pensamento racional e tão fascinada pelo verbo. Qual seria o lugar da terapêutica ocupacional no meio do arsenal constituído pelos choques elétricos que determinam convulsões; pelo coma insulínico; pela psicocirurgia; pelos psicotrópicos administrados em doses brutais até “impregnarem” o indivíduo? Um método que utilizava como agentes terapêuticos pintura, modelagem, música, trabalhos artesanais, logicamente seria julgado ingênuo e quase inócuo. Valeria quando muito para distrair os internados ou para torná-los produtivos em relação à economia dos hospitais. (SILVEIRA, 2015, p. 73).

Nise da Silveira tinha extensa experiência com a prática de psicoterapia com relação a pessoas que apresentavam, segundo a psiquiatra, o quadro de esquizofrenia, especialmente. A terapia ocupacional é uma técnica utilizada até hoje, e podemos notar que ela consiste num movimento de recuperação do louco com a realidade externa por meio de atividades específicas, como a pintura, por exemplo. Nesse tipo de terapia, o profissional busca conduzir um processo em que a pessoa pode realizar atividades que cultivem laços com a externalidade por meio de práticas criativas, como a produção de obras de arte. Portanto, podemos dizer que essa operação possibilitada no tratamento é um pressuposto filosófico notado por Hegel que caracteriza a reconciliação (mediação) da divisão interna em atividades dirigidas ao mundo externo, onde o louco pode se recuperar dessa fixação na indeterminação.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A loucura é uma questão bastante complexa que foi tema de diversos estudos e especulações ao longo da história. Não foi nosso objetivo fazer uma consideração histórica abrangente de forma expor as teses e ideias de toda a história da Filosofia, pois a concepção de loucura não é fixa nem unânime mesmo na Contemporaneidade. Sua acepção se estendia desde definições religiosas, isto é, místicas, até explicações poéticas ou corporais (formas de reducionismo da loucura a causas cerebrais, neurológicas ou outros órgãos). Com a Modernidade, podemos ressaltar a ruptura que alguns filósofos, e especialmente Hegel, realizaram com relação ao Cristianismo e as religiões, nesse sentido, de modo geral para explicar o fenômeno da loucura. Fortemente influenciado pelo psiquiatra francês Philippe Pinel, que por sua vez foi influenciado por Immanuel Kant, Hegel não recorria à religião para explicar a loucura, assim como sua tese postulava que a relação entre a loucura e a razão não seria externa, mas imanente. Nesse sentido, a loucura não é uma ausência completa da razão, ou seja, a relação entre loucura e razão não são de polos externos um ao outro, mas lados que se articulam como dois extremos internos um ao outro na subjetividade. Devemos salientar também que, com relação à loucura, envolve-se também uma experiência propriamente prática por parte da medicina na modernidade. Hegel também considerou as pesquisas de Pinel para então construir suas teses, as quais se distinguiam dos pressupostos filosóficos de Pinel e também de Kant.

Na presente dissertação buscamos realizar e considerar uma revisão sistemática de estudos já empreendidos sobre a concepção de loucura na filosofia de Hegel, e nos especificando na Antropologia como esfera principal de análise. Nestes textos, pudemos trabalhar questões que não estavam claras na Antropologia, como a própria lógica da dialética, a qual implica o movimento de divisão interna e reconciliação, e outros pontos como a questão do desejo, do próprio idealismo objetivo e outros pontos como a linguagem.

Percorremos alguns conceitos e noções fundamentais do sistema especulativo dialético de Hegel para abranger o conceito de loucura de forma satisfatória. Dessa maneira, partimos da concepção dialética do conceito de alma, bem como da divisão da própria Antropologia para reconhecermos sua estrutura especulativa. Visto que a Antropologia apresenta o desdobramento dialético da alma natural à alma efetiva, a posição da loucura nessa estrutura imanente faz parte de sua definição; há, com isso, uma ligação dialética entre conteúdo e forma nesta sistematicidade. Hegel, ao construir e pôr a loucura como um conceito no interior de seu sistema filosófico, considerou os pressupostos filosóficos presentes nos tratamentos e

nosologias elaborados pelos primeiros psiquiatras modernos. Nossa pesquisa teve como prioridade o aprofundamento e esclarecimento da questão da loucura no âmbito específico da Antropologia. No decorrer desta dissertação pudemos esclarecer a lógica da loucura na estrutura da alma, que envolve sua relação com a consciência racional e a efetivação do espírito. Hegel não considerava a loucura como uma simples ausência de racionalidade, mas como uma contradição da alma dentro do movimento dialético da razão.

A figura do médico-terapeuta o qual direciona o tratamento da vida psíquica é fundamental para Hegel pois o louco não é mais tido como alguém a ser marginalizado, mas como um sujeito racional e livre. O método de tratamento pensado pelo psiquiatra francês Pinel é considerado, com isso, um momento revolucionário e emancipatório na história das ciências, e Hegel reconheceu esse contexto, bem como sua importância. Interessante ressaltar também que Hegel, assim como Pinel, foi contra o uso de violência no tratamento, a qual era ainda bastante forte naquela época. Ou seja, Hegel também considerou a dimensão política com relação à questão da loucura.

Apesar de Hegel não ter a experiência de conduzir tratamentos psiquiátricos, podemos notar que sua teoria especulativa sobre a loucura tem forte valor prático. Os filósofos que mencionamos ao longo da dissertação, como Berthold-Bond, Alegria de Laurentiis, Catherine Malabou, Mladen Dolar, Jon Mills e Slavoj Žižek são exemplos de filósofos que reconhecem a importância da teoria dialética de Hegel sobre a loucura. Também buscamos evitar interpretações anacrônicas da obra de Hegel para que, dessa forma, mantivéssemos a rigorosidade quanto à lógica da dialética e ao período histórico de Hegel. Hegel rejeitava qualquer forma de obscurantismo e misticismo, de maneira que ele procurou fundamentar a lógica da loucura, bem como seu tratamento, a fim de compreender sua função na estrutura dialética da subjetividade. Em suma, apesar de Hegel ter escrito relativamente pouco sobre a loucura, construiu uma teoria especulativa dialética que tem ressonância até hoje, seja na Filosofia, na Psiquiatria e na Psicanálise, havendo uma consonância entre a esfera teórica e prática.

Dada a amplitude e meios de se abordar a questão da loucura, nosso trabalho buscou realizar uma pesquisa sobre um tema pouco trabalhado na filosofia hegeliana no Brasil e, dessa maneira, pudemos contribuir com a abertura de discussões acerca da loucura dentro da filosofia de Hegel. Contudo, há necessidade de aprofundar a discussão dessa temática com outras vertentes, como a filosofia Kantiana ou com a Psicanálise, por exemplo. Por termos nos concentrados na Antropologia, há também discussões possíveis de serem realizadas a partir dos Cursos de Estética, entre a loucura e outras figuras da consciência na Fenomenologia, a questão

do outro, o inconsciente, a intencionalidade, a dialética da linguagem, além de diálogos com campos como o Direito, discussões envolvendo temas como liberdade também são possíveis, por exemplo. Com isso, buscamos salientar a capacidade da filosofia de Hegel de alcançar e se renovar de diversas formas, dada sua plasticidade e extensão de assuntos e conceitos tratados.

REFERÊNCIAS

- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. **Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais** [recurso eletrônico]: DSM-5. Tradução: Maria Inês Corrêa Nascimento. et. al. Revisão técnica: Aristides Volpato Cordioli. et. al. 5. ed. Dados eletrônicos. Porto Alegre: Artmed, 2014.
- BERCHERIE, P. **Os Fundamentos da Clínica**: história e estrutura do saber psiquiátrico. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1989.
- BERRIOS, G. E. **The History of Mental Symptoms**: descriptive psychopathology since the nineteenth century. Cambridge University Press: Cambridge, 1996.
- BERTHOLD-BOND, D. **Hegel's theory of madness**. Albany, State University of New York Press: 1995.
- BRECHT, B. **Conversas de refugiados**. São Paulo: Editora 34, 2010.
- CALDEIRA, R. G. S. **Loucura, dialética e liberdade**. Da Antropologia de Hegel à abordagem crítica e fenomenológica da Psiquiatria no século XX. Tese (doutorado em Filosofia) - Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Barcelona, 2015. Disponível em: <https://estudogeral.uc.pt/handle/10316/28341>. Acesso em 11 set. 2025.
- COSSETIN, V. L. F. **O problema da linguagem no sistema hegeliano**: o paradoxo do absoluto incondicionado e exprimível. Tese (doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2007. Disponível em: https://www.academia.edu/76311901/O_problema_da_linguagem_no_sistema_hegeliano_o_paradoxo_do_absoluto_incondicionado_e_exprim%C3%ADvel. Acesso em: 11 set. 2025.
- DALGALARRONDO, P.; SONENREICH, C.; ODA, A. M. G. R. **História da psicopatologia**: textos originais de grandes autores. São Paulo: Lemos Editorial, 2004.
- DOLAR, M. **The voice and nothing more**. Massachusetts Institute of Technology. Short Circuits, 2006.
- DOLAR, M. Hegel e Freud. Tradução: Moisés João Rech. **Zero à Esquerda**. Disponível em: <https://zeroaesquerda.com.br/index.php/2020/08/24/hegel-e-freud/>. abr. 2012. Acesso em: 01 set. 2025.
- FREUD, S. **O caso Schreber**: notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (Dementia Paranoides) – 1911. Tradução: José Octavio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 2002.
- FREUD, S. Freud. (1914-1916) - Obras completas volume 12: **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos**. Tradução: Paulo César de Souza. 1 Edição, São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, S. Neurose e Psicose. In: FREUD, S. **Neurose, psicose, perversão**. Tradução: Maria Rita Salzano Moraes. 1 edição; 6 reimpressão. Obras incompletas de Sigmund Freud 5. Belo Horizonte: Autêntica, 2021 a (artigo publicado em 1924).

FREUD, S. Perda de realidade na neurose e na psicose. In: FREUD, S. **Neurose, psicose, perversão**. Tradução: Maria Rita Salzano Moraes. 1 edição; 6 reimpressão. Obras incompletas de Sigmund Freud 5. Belo Horizonte: Autêntica, 2021 b (artigo publicado em 1924).

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

HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica: 1**. A doutrina do ser. Tradução: Christian G. Iber, Marloren L. Miranda, Federic Orsini. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Ltda; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica: 2**. A doutrina da essência. Tradução: Christian G. Iber, Federic Orsini. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Ltda; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2017.

HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica: 3**. A doutrina do conceito. Tradução: Christian G. Iber, Federic Orsini. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Ltda; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2018.

HEGEL, G. W. F. **Cursos de estética**. Tradução: Marco Aurélio Werle. 2 ed. São Paulo: EDUSP, 2001, v. 1.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas, A Ciência da Lógica: Volume I**. 3. ed. Trad. br. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2012.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas, A Filosofia da Natureza: Volume II**. 1. ed. Trad. br. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1977.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas, A Filosofia do Espírito: Volume III**. 2. ed. Trad. br. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2011.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução: Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes Ltda, 2 ed, 2003.

LAURENTIIS, A. **Hegel's Anthropology: life, psyche, and second nature**. Evanston: Northwestern University Press, 2021.

LACAN, J. **Seminário 3: As psicoses**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2 ed. 1985.

LACAN, J. **Seminário 5: As formações do inconsciente**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda 1999.

LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: LACAN, J. **Escritos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998 (Trabalho originalmente escrito em 1953 e publicado em 1956). p. 238-324.

MALABOU, C. **The future of Hegel**: plasticity, temporality and dialectic. New York: Routledge, 2005.

MILLS, J. **The unconscious abyss**: Hegel's anticipation of psychoanalysis. State University of New York Press, Albany, 2002.

PESSOTTI, I. **Os nomes da loucura**. São Paulo: Editora 34 Ltda, 1999.

PINEL, P. **Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale**. Segunda edição: Chez J. Ant. Brosson, libraire, rue Pierre-Sarrazin, 1809. Disponível em: <https://archive.org/details/traitmdicoph00pine/page/n111/mode/2up>. Acesso em: 11 set. 2025.

SILVA, R. C. B. Esquizofrenia: uma revisão. **Psicologia USP**, v. 17, n. 4, p. 263-285. 2006. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-51772006000400014. Acesso em: 11 set. 2025.

ROTTERDAM, E. **Elogio da Loucura**. Tradução: Paulo Sérgio Brandão. 3 ed. São Paulo: Martin Claret, 2012.

TENÓRIO, F. Psicose e esquizofrenia: efeitos das mudanças nas classificações psiquiátricas sobre a abordagem clínica e teórica das doenças mentais. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.23, n.4, out.-dez. 2016, p. 941-963. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/9r4mBrtsJ6w9RBd9hWSnTPb/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 11 set. 2025.

SILVEIRA, Nise da. **Imagens do inconsciente**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

ZIZEK, S. **Sex and the Failed Absolute**. Bloomsbury Academic. 2021.