



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Helena Wergles Ramos

**O estado de *alienação* e o processo de *des-alienação* do espírito na natureza:
uma investigação sobre a imanência do espírito e da ideia
na filosofia da natureza de Hegel**

Rio de Janeiro

2010

Helena Wergles Ramos

**O estado de *alienação* e o processo de *des-alienação* do espírito na natureza: uma
investigação sobre a imanência do espírito e da ideia
na filosofia da natureza de Hegel**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Márcia Cristina Ferreira Gonçalves

Rio de Janeiro

2010

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

H462e Ramos, Helena Wergles

O estado de alienação e o processo de des-alienação do espírito na natureza: uma investigação sobre a imanência do espírito e da idéia na filosofia da natureza de Hegel / Helena Wergles Ramos. – 2010.

137 f.

Orientadora: Maria Cristina Ferreira Gonçalves

Dissertação (Mestrado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Bibliografia.

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 2. Filosofia da natureza - Teses. 3. Idéia (Filosofia) - Teses. I. Gonçalves, Maria Cristina Ferreira II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta Dissertação.

Assinatura

Data

Helena Wergles Ramos

**O estado de *alienação* e o processo de *des-alienação* do espírito na natureza: uma
investigação sobre a imanência do espírito e da idéia
na filosofia da natureza de Hegel**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em : 15 de abril de 2010.

Banca Examinadora:

Prof^a. Dr^a. Márcia Cristina Ferreira Gonçalves (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof. Dr. Antonio Augusto dos Passos Videira
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof^a. Dr^a. Márcia Zebina
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Rio de Janeiro

2010

DEDICATÓRIA

A Deus e à minha incansável família

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus. Em segundo lugar, a meus pais Clotilde Wergles Ramos e Paulo Ribeiro Ramos e também a minha avó Ludemila Rebello Wergles. Agradeço igualmente a meu noivo Davi Ferreira de Oliveira, meu enteado Gabriel Faria de Oliveira e minhas primas Daniela Cristina Pinheiro Wergles e Camila Cristina Pinheiro Wergles por todo o apoio e toda a paciência a mim dispensados por conta do presente trabalho.

Em seguida, agradeço a Márcia Cristina Ferreira Gonçalves pela orientação da presente dissertação e aos professores Antônio Augusto Passos Videira e Márcia Zebina por participarem da banca de defesa.

No mais, agradeço de coração à ajuda direta ou indiretamente prestada pelos amigos Maria Inês Ferreira, Luis Mário Duarte, Clarissa Ramos, Bruno Monteiro, Carlos Bezerra Cavalcante, Rommel Luz, Fábio Antônio da Costa, Taís Pereira da Silva, Gabriel de Araújo Leitão, Amanda Olivo, Marcelly Brandão, Gilberto Gil Gomes, Evie Saide, Alexandro de Lima, Edvan Moraes Jr., Larissa Costa, Beatriz Felix, João Paulo Azevedo, Matheus Brill, Rafael Bezerra, Nélio Georgini, Elizabeth Vidal, Anderson Lopes, Beatriz Polivanov e a todos os demais que tanto incentivaram a conclusão da presente dissertação de mestrado.

Agradeço também a todo o apoio concedido pelo PGFIL e a CAPES pelos dois anos de bolsa de mestrado que me foram concedidos por esta instituição.

RESUMO

RAMOS, Helena Wergles. *O estado de alienação e o processo de des-alienação do espírito na natureza: uma investigação sobre a imanência do espírito e da idéia na filosofia da natureza de Hegel*. 2010. 137 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

O principal objetivo do presente trabalho consiste em demonstrar que, segundo a *Lógica*, a *Filosofia do Espírito* e a *Estética* de Hegel, os âmbitos da natureza e do espírito, tal como descritos pelo autor, não podem ser concebidos como âmbitos isolados entre si, mas devem ser tidos antes como domínios interligados por dois importantes fundamentos conceituais, a saber: em primeiro lugar, Hegel concebe tanto o espírito quanto a natureza como modos de manifestação da Ideia Absoluta; em segundo lugar, Hegel define a natureza como *o espírito alienado de si*. Sendo assim, investigaremos em que consiste tal estado de alienação e o modo como o mesmo se torna evidente em meio às considerações do autor sobre a natureza, bem como o modo pelo qual tal alienação é, por assim dizer, superada pelo próprio espírito imanente à natureza, superação esta que o conduz ao reino da consciência. Entretanto, é importante ter em mente desde já que a suspensão deste estado de alienação não ocorre de forma repentina: ao contrário, a assim chamada *des-alienação* do espírito se dá por meio de um processo gradual, onde a essência espiritual da natureza se torna mais manifesta à medida que o auto-movimento torna-se perceptível como algo imanente aos seres naturais, tendo como ápice de sua manifestação a natureza orgânica. Nesta forma de existência natural, a alma — termo cunhado a partir do termo latino *anima*, a fonte de animação dos organismos em geral — lhes empresta a vitalidade que lhes é própria, vitalidade esta que, como veremos, consiste na forma de expressão mais elevada da presença do espírito na natureza.

Palavras-chave: Filosofia da natureza. Filosofia do espírito. Idéia. Idealidade. Conceito. Vida. Organismo.

ABSTRACT

This dissertation aims at demonstrating that, according to Hegel's *Logic*, *Philosophy of Spirit* and *Aesthetics*, the domains of nature and spirit cannot be conceived as two completely isolated domains, but rather as domains which are intimately connected by two important conceptual grounds, namely, the fact that Hegel conceives both nature and spirit as two modes of manifestation of the Absolute Idea and the fact that Hegel defines nature as the spirit existing as alienated from itself. In this way, we shall analyze such state of alienation, in order to clarify exactly what it is and how it expresses itself among the author's descriptions of the natural realm; besides, we shall also investigate how such alienation is, so to speak, overcome by the spirit lying within the essence of nature, which leads to the rise of consciousness. However, according to Hegel, the overcoming of such state of alienation is not something that happens instantly: on the contrary, it consists in a gradual process, in which the immanent spiritual essence of nature unfolds itself and becomes more clearly manifested as the property of self-movement begins to be acknowledged as something inherent to the natural beings, organic nature being the apex of spirit's manifestation within nature. In the realm of organic nature, the soul — a term that is related to the Latin word *anima*, the source of animation of organisms in general — grants them the vitality which characterizes them as living beings; as we shall see, this vitality is the most elevated way of the spirit's manifestation within nature.

Keywords: Philosophy of nature. Philosophy of spirit. Idea. Ideality. Concept. Life. Organism.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
1	O STATUS ONTOLÓGICO DO ESPÍRITO E DA NATUREZA SEGUNDO A LÓGICA DIALÉTICO-ESPECULATIVA DE HEGEL	14
1.1	Algumas considerações acerca da origem das concepções de conceito, Ideia, espírito e natureza no projeto filosófico de Hegel	14
1.1.1	<u>A dialética como o movimento estruturador da verdadeira concretude</u>	23
1.1.2	<u>O especulativo como resultado positivo do movimento dialético</u>	28
1.2	A compreensão hegeliana de realidade objetiva e a dialética imanente à mesma: o movimento dialético do conceito em direção à Ideia	30
1.2.1	<u>A vida enquanto movimento de ininterrupta suspensão</u>	42
2	O ESTADO DE ALIENAÇÃO E O PROCESSO DE DES-ALIENAÇÃO DO ESPÍRITO NA NATUREZA EXTERIOR	49
2.1	O espírito alienado na natureza	49
2.1.1	<u>A superioridade da vida do espírito sobre a vida na natureza</u>	51
2.1.2	<u>A idealidade da natureza como automovimento</u>	54
2.1.3	<u>A unidade de corpo e alma na natureza</u>	59
2.1.4	<u>O processo de autoconservação como elemento comum entre o natural e o espiritual</u>	62
2.2	Momentos iniciais da des-alienação do espírito na natureza	63
2.2.1	<u>A diferença entre a idealização do espírito e idealização da alma natural</u>	64
2.3	As figuras da consciência natural e sua experiência sobre os objetos da natureza	74
2.3.1	<u>A experiência sensível e mais imediata dos objetos da natureza</u>	75
2.3.2	<u>A percepção da natureza, em seu todo ou em suas partes</u>	79

2.3.3	<u>O entendimento e sua experiência sobre a natureza: leis e forças.....</u>	81
2.3.4	<u>A consciência-de-si e seu ser-outro, a vida natural.....</u>	90
2.3.5	<u>A consciência racional e sua observação sobre os seres da natureza.....</u>	98
3	A ARTE ENQUANTO A ATIVIDADE ESPIRITUAL DE IDEALIZAÇÃO DA NATUREZA.....	111
3.1	A deficiência de idealidade no belo natural.....	112
3.2	A idealização artística enquanto espiritualização da exterioridade natural..	114
3.2.1	<u>A organicidade da arte e sua espiritualização da matéria natural.....</u>	118
3.2.2	<u>A arquitetura como o modo mais imediato de idealização artística da matéria natural.....</u>	121
3.2.3	<u>A perfeita idealização da matéria sensível por meio da escultura.....</u>	129
4	CONCLUSÃO.....	133
	REFERÊNCIAS.....	137

INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem por objetivo compreender em que medida a concepção hegeliana de natureza se distingue, se opõe e, nesta oposição, se reconcilia com os conceitos hegelianos de espírito e a *Ideia*, em alguns âmbitos específicos do sistema filosófico de Hegel.

A fim de entender as dimensões da investigação aqui proposta, deve-se ter em mente que, em seu sistema, Hegel pensa o espírito como uma forma de existência dotada de *liberdade, racionalidade e auto-consciência*, muito embora tais atributos nem sempre encontrem-se plenamente manifestados; segundo a descrição hegeliana, tal manifestação plena deixa-se verificar apenas ao final do processo de auto-conhecimento do espírito, processo este que é concebido e apresentado por Hegel em diversas obras, dentre as quais destaca-se a *Fenomenologia do Espírito*. No entanto, ao contrário do espírito e de seus atributos conceituais acima mencionados, a natureza, tal como concebida por Hegel, possui como determinidades essenciais a *necessidade, a contingência e a alienação (Entäußerung)*¹, a qual pode ser descrita como uma espécie de existência essencialmente fundamentada em um estranhamento, ou, em outras palavras, em um afastamento aparentemente irreconciliável entre sua essência imanente e sua existência objetiva. Sendo assim, a questão inicial sobre a qual o presente trabalho se estrutura pode ser formulada da seguinte maneira: com base nos escritos hegelianos sobre a filosofia da natureza, em que medida é possível admitir a imanência da liberdade, da racionalidade e da consciência acerca de sua própria essência em um reino cuja existência caracteriza-se por atributos dialeticamente opostos a estes, quais sejam, a necessidade, a contingência e a alienação?

A resposta para esta questão deve ser investigada a partir das concepções hegelianas de espírito e natureza enquanto dois modos fundamentais do “*ser-aí*” — ou seja, da

¹ Cf. HEGEL. G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003. p.544. Nas traduções de Paulo Meneses e de Cláudio Lima Vaz (In: *Hegel*, Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p.303), o termo “*alienação*” é utilizado para traduzir *Entfremdung*, termo este que, segundo Lima Vaz, significa “literalmente, tornar-se estranho a si mesmo” (cf. idem, nota 2). Embora o sentido original do adjetivo *fremd* corresponda mais imediatamente ao termo *estranho*, em português, o presente trabalho conservará a opção de tradução adotada por Paulo Meneses, lembrando apenas que o conceito de alienação expresso pelo termo alemão *Entfremdung* guarda uma profunda relação etimológica com a ideia de “*estranhamento*”. Já o termo *Entäußerung* (outro termo utilizado por Hegel que, por vezes, é traduzido em português como “*alienação*”) é traduzido por Paulo Menezes como “*extrusão*”, termo este que, segundo o dicionário eletrônico Houaiss, significa “*saída forçada; expulsão*”. Todavia, se, por um lado, o processo de *Entäußerung* é de certo modo forçado, uma vez que, segundo Hegel, não existiria a possibilidade de ser evitado, por outro lado, as descrições hegelianas que serão referidas na presente dissertação não comprovam que se trata de uma saída forçada, mas antes de uma saída natural e necessária. Sendo assim, para fazer referência à ideia associada ao termo alemão acima referido, o presente trabalho fará uso do termo “*exteriorização*”, que, por ser de uso mais corrente, virá possivelmente a facilitar a compreensão do que Hegel entende por alienação, visto que os conceitos de *Entfremdung* e *Entäußerung* encontram-se intimamente ligados.

manifestação efetiva — daquilo que Hegel denomina *Ideia*. O conceito hegeliano de *Ideia*, por sua vez, deve ser compreendido aqui simplesmente como a totalidade na qual os extremos do espírito e da natureza encontram-se reunidos — reunião esta que, todavia, não implica na perda de suas determinações distintivas. Desse modo, a tese hegeliana sobre a qual se fundamenta o presente trabalho é a tese segundo a qual a *natureza*, longe de ser algo essencialmente distinto do espírito, é antes o próprio *espírito* enquanto *ser-outro*, isto é, o espírito enquanto destituído de sua unidade subjetiva consigo mesmo e disperso na pura exterioridade sensível, o que corresponde ao conceito hegeliano de *alienação*.

Sendo assim, a presente dissertação tem como um de seus objetivos principais compreender o estatuto ontológico que Hegel atribui à natureza ao concebê-la enquanto *espírito alienado de si* ou ainda enquanto a *Ideia manifestada na forma do ser-outro*. Paralelamente, procurar-se-á compreender também o processo que reverte tal estado de alienação, denominado aqui como o movimento de *des-alienação* do espírito, o qual deve ser entendido inicialmente como o processo de *autoconscientização* por meio do qual o espírito suspende² progressivamente o estado de *alteridade* que se encontra em relação a si mesmo na natureza e vem a saber-se como *espírito*. Aí e somente aí será possível pensar uma *identidade* entre *espírito* e *natureza*, a qual é concebida por Hegel não como uma identidade *imediate*, mas sim como uma identidade *ideal*, que traz em si suspensos ambos os extremos e as diferenças existentes entre eles.

No mais, tendo em vista que o processo de des-alienação do espírito na natureza tem início já no momento em que ele encontra-se em seu grau máximo de alienação — a saber, na *natureza inorgânica* — e se estende até o momento em que ele vem a ser *em-si-e-para-si espírito*, o presente trabalho pretende também investigar a possibilidade de se argumentar em favor de uma aqui pretendida “continuidade dialética” entre os âmbitos do espírito e da natureza — continuidade esta que não deve ser entendida como uma continuidade temporal, mas sim como uma continuidade *dialeticamente* essencial, hipótese esta que encontra a legitimidade de sua origem na medida em que Hegel define a natureza como “a *Ideia na forma do ser-outro*” ou “o *espírito alienado de si*”³.

² O verbo *suspenden* será utilizado neste trabalho como tradução para o verbo alemão *aufheben*, amplamente utilizado por Hegel ao longo de toda sua obra. Esta tradução foi originalmente sugerida pelo Prof. Marcos Lutz Müller (UNICAMP), e a considero interessante pois, segundo a justificativa fornecida pelo tradutor, o verbo *suspenden* conserva, de certo modo, os principais sentidos do verbo *aufheben*, quais sejam, elevar, suprimir, guardar. Para mais detalhes, ver a nota 25, de autoria do professor Marcos Müller (p. 87-90) na sua tradução da “Introdução à Filosofia do Direito”, 2005. No entanto, para os textos citados, será conservada a opção originalmente adotada pelo tradutor da obra em questão.

³ HEGEL. G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio – vol. II*. Trad. Pe. José Machado. São Paulo:

Por fim, dada a dificuldade em se investigar as questões aqui propostas no sistema de Hegel como um *todo*, e tendo em vista que uma consideração apropriada de cada uma das etapas do processo de alienação e des-alienação do espírito na natureza extrapolaria em muito os limites de uma dissertação de mestrado, o presente trabalho adotará dois eixos temáticos, quais sejam o *lógico* e o *fenomenológico*. Embora possa parecer pretensiosa a intenção de escolher dois eixos temáticos dentro do sistema de Hegel ao invés de adotar uma obra específica, acredita-se que seja válido o sacrifício de uma maior possibilidade de aprofundamento e precisão — o que seria imprescindível se o trabalho ficasse limitado a uma só obra — em nome de uma abordagem mais ampla, que permitirá que o leitor ao menos entreveja que os conceitos hegelianos ligados à filosofia da natureza são mais abrangentes do que se poderia imaginar inicialmente, uma vez que conceitos tais como o de vitalidade e o de organicidade estão presentes também nas obras do sistema destinadas à lógica e à estética, por exemplo. Sendo assim, o primeiro eixo temático, o *lógico*, abrangerá certos aspectos relativos à compreensão da natureza desenvolvidos por Hegel em sua *Ciência da Lógica* e também em sua *Filosofia da Natureza*. Já o segundo — o eixo temático *fenomenológico* — compreenderá tanto o âmbito da efetividade natural e da relação que o espírito, enquanto *consciência*, desenvolve para com a mesma, quanto o âmbito da filosofia da arte, onde nos concentraremos sobre a questão do belo natural e também sobre a idealização — e a consequente espiritualização — de alguns elementos e aspectos conceituais originalmente encontrados nas descrições hegelianas sobre a natureza, tais como organicidade e vitalidade. A meu ver, a possibilidade de espiritualização e a permanência da aplicabilidade de tais aspectos conceituais oriundos da natureza no âmbito do espírito, tais como a Arte e a própria Filosofia constituem, de certo modo, uma espécie de “prova” de uma aqui pretendida continuidade dialética existente entre as concepções hegelianas de espírito e natureza.

Feitas estas considerações, resta apenas indicar o modo de organização temática a partir do qual o presente trabalho será estruturado. O primeiro capítulo deste trabalho será destinado a (i) contextualizar, ainda que de modo um tanto geral, o projeto filosófico de Hegel em meio ao cenário filosófico de sua época, para que seja possível compreender os fatores mais importantes que fundamentam as concepções hegelianas de espírito e natureza e a (ii) fornecer uma caracterização dos principais elementos conceituais necessários para compreender o estatuto ontológico das concepções acima mencionadas, tais como os

conceitos de dialética, Conceito e Ideia. O objetivo deste capítulo consiste em apresentar pelo viés *lógico* o espírito e a natureza como desdobramentos necessários da Ideia Absoluta.

O segundo capítulo será destinado a tratar do espírito oculto sob a materialidade natural, isto é, do espírito alienado de si mesmo. Outro importante aspecto a ser abordado neste capítulo diz respeito à relação do espírito que ainda não se sabe espírito (ou seja: a consciência e suas diferentes figuras, momentos ou estágios de desenvolvimento no processo de auto-conscientização) para com a efetividade natural, na qual as figuras da consciência que analisaremos no presente trabalho não conseguem reconhecer o espírito e a Ideia enquanto sua verdadeira essência. Como veremos, esta inicial oposição entre a espírito e natureza se dá em grande parte devido ao modo de consideração e de experimentação adotado pelas figuras da consciência, para a qual a natureza ainda se apresenta como um reino essencialmente marcado pela insígnia da alteridade e, portanto, passível de ser conhecido e dominado apenas por vias e maneiras exteriores à natureza mesma, isto é, por modos que lhe são simplesmente *postos* pelo sujeito que realiza a experiência do conhecimento.

O terceiro capítulo será destinado a tratar do processo de idealização artística da natureza, que consiste no processo através do qual o espírito manifesta a si mesmo de maneira sensível e, com isso, se des-aliena *verdadeira e efetivamente* da natureza.

1 O STATUS ONTOLÓGICO DO ESPÍRITO E DA NATUREZA SEGUNDO A LÓGICA DIALÉTICO-ESPECULATIVA DE HEGEL

1.1 Algumas considerações acerca da origem das concepções de conceito, Ideia, espírito e natureza no projeto filosófico de Hegel

Considerando o todo da obra hegeliana, não resta dúvidas de que a filosofia de Hegel é essencialmente uma Filosofia do Espírito, visto que a maior parte da produção filosófica registrada pelo autor se destina a tratar de processos e desenvolvimentos essencialmente *espirituais*. Sendo assim, a primeira reflexão a empreendermos aqui diz respeito ao lugar e, mais propriamente, à necessidade de uma filosofia da natureza em meio ao sistema hegeliano. E já que surgiu a palavra, levantemos também a questão: teria Hegel se ocupado da filosofia da natureza apenas para atender a uma exigência *sistemática*?

Bem, apesar de não ser este o caso — tal como veremos logo adiante —, uma afirmação deste tipo não seria de todo descabida caso Hegel não se ocupasse da filosofia da natureza em nenhuma outra parte de sua obra *senão* no segundo volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, cujo título é, precisamente, “Filosofia da Natureza”. Precedida por um volume intitulado “A Ciência da Lógica” e seguido por um volume denominado “Filosofia do Espírito”. Pode-se dizer que a Filosofia da Natureza funciona como uma espécie de *intermezzo* entre os dois momentos principais da *Enciclopédia* — obra esta que, devido à abrangência temática contida em seus três volumes, é tida como a versão escrita oficial e final do sistema hegeliano, visto que Hegel veio a falecer cerca de um ano depois da publicação da segunda edição desta obra. Tal impressão de que a Filosofia da Natureza não passa de um *intermezzo* ou então de uma obra compilada apenas para dar cumprimento a uma exigência sistemática deve-se ao fato de grande parte de seus 131 parágrafos (traduzidos nas 546 páginas da edição brasileira) serem reservados a exposição de conceitos relacionados à natureza, tais como espaço e tempo, bem como a intrincadas e minuciosas descrições de processos naturais de toda espécie, partindo dos que podem ser classificados como estritamente “inorgânicos”, tais como o movimento, a ação gravitacional, o sistema solar, a luz, as reações químicas etc, até os processos propriamente relativos à natureza orgânica em geral, envolvendo os reinos vegetal e animal. Inegavelmente, trata-se de uma obra de difícil compreensão, não apenas por conta do aprofundamento que o autor dedica a

cada um dos temas apresentados, mas em grande parte devido à incorporação de uma série de conceitos e informações advindas das ciências naturais e de seus conhecimentos alcançados até as primeiras décadas do século XIX.

No entanto, além destes motivos, há ainda outro fator que desestimula uma lida minimamente responsável com os áridos conteúdos descritos por Hegel em sua *Filosofia da Natureza*: no momento em que se empreende a leitura dos primeiros parágrafos do terceiro volume da *Enciclopédia*, percebe-se que a leitura da segunda parte não é, nem de longe, crucialmente *indispensável* para se ter acesso ao terceiro volume, em que Hegel reelabora de maneira sucinta as descrições que já haviam sido de algum modo apresentadas em sua *Fenomenologia do Espírito*, precedida por uma deveras interessante descrição do que Hegel denomina *alma*. De modo geral, pode-se dizer que, devido ao seu caráter enciclopédico e aos esclarecedores ‘adendos’ que sucedem a maioria dos parágrafos, a *Filosofia do Espírito* da *Enciclopédia* constitui uma das obras mais acessíveis e abrangentes fontes de acesso à concepção hegeliana de espírito, de modo que é possível tirar grande benefício de sua leitura sem que, para tal, seja imprescindivelmente necessário percorrer os áridos parágrafos do segundo volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Entretanto, com isto, não se pretende absolutamente dizer que o segundo volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* é *totalmente irrelevante* para a compreensão do terceiro volume da obra. A intenção aqui é apenas indicar que é possível alcançar uma compreensão satisfatória dos parágrafos contidos no terceiro volume destinados à compreensão do que Hegel entende por *alma*, *consciência* e *espírito* sem necessariamente dominar por completo as concepções hegelianas de *espaço*, *tempo*, *lugar*, *luz*, *calor*, *som*, etc., que são apresentadas em seus respectivos subcapítulos contidos no segundo volume da *Enciclopédia*. Se assim não fosse, por que motivo teria Hegel inserido o volume destinado à Filosofia da Natureza entre os volumes destinados à Ciência da Lógica e à Filosofia do Espírito? Na introdução que escreve para a sua tradução do segundo volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Michael J. Petry fornece uma explicação plausível quanto a uma possível explicação para a escolha da sequência dos três volumes da obra. Segundo este comentador:

Within the ‘Encyclopaedia’, therefore, the universality of ‘Logic’ is taken to be the presupposition of the particularity of nature, in exactly the same manner as ‘Nature’ is taken to be the presupposition of the singularity of ‘Spirit’. Hegel indicated the relationship between these spheres not by means of panlogism nor yet by means of mystical insight, but by investigating their subject matter, ranging it in order of complexity, and then submitting it to a dialectical exposition involving the consistent use of the principles of levels, hierarchies and spheres.⁴

⁴ HEGEL, G.W.F. *Philosophy of Nature*. Edited and translated with an introduction and explanatory notes by M. J. Petry. London: George Allen and Unwin Ltd., 1970. Volume 1, p.63.

No entanto, o motivo pelo qual o argumento de que a filosofia da natureza de Hegel nada seria senão o cumprimento de uma exigência sistemática é, a meu ver, profundamente inválido, uma vez que a filosofia da natureza de Hegel não se restringe ao segundo volume da *Enciclopédia*. Basta que se dirija um olhar mais benevolente e mais atento à presença do conceito de natureza nas obras destinadas à filosofia do espírito, e qualquer uma delas revelará, em maior ou menor quantidade e/ou grau de profundidade, interessantes nuances a respeito da consideração que o autor empreende sobre a natureza. Sendo assim, um dos objetivos do presente trabalho consiste em ressaltar a importância de se considerar a relevância do conceito de natureza tal como Hegel o apresenta em todas as suas obras, pois, por se tratar de um tema que está em maior ou menor grau presente em grande parte das obras de Hegel, acreditamos que todos aqueles que almejem alcançar uma compreensão minimamente adequada acerca do que Hegel realmente entende por espírito não podem desprezar as considerações concomitantes que o autor tece sobre a natureza. E isto na medida em que, nas palavras do próprio autor,

A natureza, perante o espírito absoluto, não se situa nem como tendo valor idêntico nem como fronteira, mas mantém a posição de ser posta por ele (...). Ao mesmo tempo, o espírito somente pode ser apreendido como a atividade absoluta e, com isso, como diferença absoluta de si em si mesmo. Este outro que ele distingue de si é, sob certo aspecto, justamente a natureza, e o espírito tem a bondade de dar a esse outro de si mesmo toda a plenitude de sua própria essência. Por isso, temos que apreender [*begreifen*] a própria natureza como trazendo em si mesma a Ideia absoluta; mas ela é a Ideia *na* Forma de ser posta por meio do espírito absoluto como o outro do espírito. Neste sentido, a denominamos como algo criado. Sua verdade, portanto, é o próprio ponente [*das Setzende*] o espírito como a idealidade e negatividade, na medida em que ele de fato se particulariza e nega a si mesmo, mas igualmente supera esta particularização e negação de si mesmo enquanto *posta por ele* e, em vez de possuir nisso uma fronteira ou limite, se une com seu outro numa universalidade livre consigo mesmo. Esta idealidade e negatividade infinita constituem o profundo conceito da subjetividade do espírito.⁵

Assim, tal como expressamente declarado pelo autor na passagem supracitada, espírito e natureza possuem uma e a mesma essência, que nada é senão o próprio espírito ou ainda a Ideia absoluta. E diante desta definição dual acerca da essência da natureza, deve-se observar desde o início que se trata de uma dualidade apenas aparente, uma vez que o próprio Hegel define o conceito de espírito como “a Ideia efetiva que se sabe a si mesma”⁶. Nesta medida, o espírito auto-consciente, isto é, o espírito que se sabe espírito, sabe-se também Ideia e, nesta medida, sabe que a natureza não é essencialmente algo distinto de si. Dito de outro modo, o espírito auto-consciente sabe que a natureza é, sim, distinta dele no que diz respeito à forma e à aparência, mas que a essência da natureza nada é senão o próprio espírito e a própria idealidade no momento da *exterioridade* ou do *ser-outro*.

⁵ *Cursos de Estética*, vol. I, p.108.

⁶ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio – vol. III: A Filosofia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, §381, adendo, p. 15.

Com respeito a esta definição do conceito de espírito, é fundamental observar, em primeiro lugar, que Hegel fala em Ideia *efetiva*: se assim não fosse, Hegel estaria associando o conceito de espírito à Ideia lógica, a qual poderia ser coloquialmente explicada como a Ideia que tudo é e tudo contém, mas apenas em potencial. Em segundo lugar, deve-se ter clareza com respeito ao fato de que não se trata apenas da Ideia efetiva enquanto tal, mas da Ideia efetiva *que sabe a si mesma*, uma vez que a Ideia efetiva que não sabe a si mesma corresponde à Ideia alienada de si — o que, por sua vez, corresponde precisamente à definição hegeliana de natureza, pois, nas palavras do autor:

Como a determinidade distintiva do conceito do *espírito* deve ser indicada a *idealidade*, isto é, o suprassumir do ser-outro da Ideia, o seu retornar e ser retornada de seu Outro para si mesma; enquanto ao contrário para a *Ideia lógica*, o distintivo é o imediato e o simples ser-dentro-de-si; para a *natureza*, porém, é o ser-fora-de-si da Ideia.⁷

Fato é que todas estas afirmações e citações a respeito da Ideia enquanto essência tanto do *espírito* quanto da *natureza* e também enquanto uma instância que, ao mesmo tempo em que constitui a essência de ambos, possui ainda um modo de existência independente deles — todas estas afirmações e citações merecem um maior aprofundamento — tarefa esta que será realizada na terceira parte do presente capítulo. Por hora, tais passagens são apresentadas com o único objetivo de indicar a profunda *unidade* que está por trás de todo o projeto hegeliano. No entanto, é importante ressaltar que, ao falar em *unidade*, não estamos nos referindo a nenhum tipo de *identificação total*, que dissolveria em uma unicidade indistinta todas as respectivas características e propriedades próprias do espírito, da natureza e da Ideia lógica enquanto tais. Ao ousar fazer uso do termo “unidade” neste momento ainda tão inicial de um trabalho destinado a tratar da alienação do espírito na natureza segundo o ponto de vista hegeliano, minha intenção é tão somente fazer frente às correntes interpretativas que insistem em sustentar, ainda que inconscientemente, certo preconceito com relação à presença e ao papel fundamental da natureza para o desenvolvimento dos processos do espírito e/ou, por outro lado, que insistem em fazer vista grossa no que diz respeito à presença declaradamente *essencial* do espírito na natureza⁸, mesmo que ele não esteja presente senão sob o modo da

⁷ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. III, §381, adendo, p.16. Grifos nossos.

⁸ Como exemplo, podemos citar Alexandre Kojève, que diz em sua *Introdução à leitura de Hegel*: “Primeiro, há em Hegel uma hesitação. De um lado, ele diz que a natureza é apenas espaço. De outro, ele percebe que a vida (biológica) é um fenômeno temporal. Daí a ideia de que a vida é uma manifestação do Espírito. Mas Hegel também percebe, e é o primeiro a afirmar isso explicitamente, que a existência verdadeiramente humana só é possível pela negação da vida (como já sabemos, o risco de vida na luta por prestígio é constitutivo para o homem). Donde há uma oposição entre vida e Espírito. Mas se essa oposição existe, a vida não é histórica; logo, não há dialética biológica; (...) É verdade que ele nega a compreensão-conceptual ou a dialética da realidade não-vital. Mas isso apenas o leva a dizer que o mundo real é um *Ser vivo*. Donde, sua filosofia absurda da natureza, sua crítica insensata a Newton, e sua física mágica que desacreditou seu sistema no século XIX”. KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Rio de Janeiro/Contraponto, 2002. Pp. 357 e 358.

alteridade. No mais, em um de seus assim chamados escritos de juventude, intitulado *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*, o próprio Hegel, ao mesmo tempo em que se refere diretamente a uma unificação, enfatiza desde então que a mesma não implica necessariamente em uma homogeneização dos mesmos. Nas palavras do autor:

Nesta unificação [dos opostos], subsistem ambos subsistem simultaneamente, pois o oposto e, por conseguinte, limitado é, com isto, relacionado com o absoluto. Mas o oposto não permanece por si; mas apenas na medida em que é posto no absoluto.⁹

Em verdade, o problema de toda e qualquer interpretação que, em alguma medida, se fundamente sobre os preconceitos acima mencionados reside no fato de que, ao sustentá-los, é também mantida e reiterada, ainda que inconscientemente, a ideia de que há uma *oposição irreconciliável* entre os âmbitos do espiritual e do natural, oposição esta que é fundamentalmente contrária ao próprio projeto filosófico de Hegel. Ora, mas para que seja possível entender com mais exatidão em que consiste e em que medida ocorre tal contraposição, faz-se necessário dedicar alguns instantes a uma breve apresentação e análise do projeto filosófico hegeliano.

Um dos fatores mais marcantes do pensamento de Hegel consiste, sem dúvida, no caráter dialético que se deixa apreender em praticamente todos os seus escritos. Fato é que, ao longo do processo de amadurecimento filosófico do autor, o método dialético foi sofrendo algumas alterações, o que é perfeitamente lógico, uma vez que, para o autor, apenas pode ser considerado verdadeiro aquilo que se transforma a partir de sua relação consigo e com toda a alteridade, permanecendo neste incessante movimento de transformação, uno consigo mesmo, ou seja, válido e vigente. Este é também, segundo Hegel, o único modo possível por meio do qual algo pode subsistir. Isto fica suficientemente indicado no prefácio de sua *Fenomenologia do Espírito*, quando o autor afirma que o elemento e o conteúdo da filosofia:

não é o abstrato e o inofensivo, mas sim o *efetivo*, que se põe a si mesmo e é em si [*in sich*] vivente: o ser-aí em seu conceito. É o processo que produz e percorre os seus momentos; e o movimento total constitui o positivo e sua verdade. Movimento esse que encerra também o negativo. (...) O que deve ser tratado como essencial é o próprio evanescente; não deve ser tomado na determinação de algo rígido, cortado [*abgeschnitten*] do verdadeiro, deixado fora dele não se sabe onde; nem tampouco o verdadeiro como um positivo morto jazendo [*ruhende*] do outro lado. A aparição [*Erscheinung*] é o surgir [*Entstehen*] e passar [*Vergehen*] que não surge nem passa, mas que em si constitui a efetividade e o movimento da vida da verdade.¹⁰

O movimento dialético enquanto tal será considerado mais adiante. Neste ponto, a menção ao movimento dialético visa apenas destacar que, para Hegel, o negativo é constituído por elementos aparentemente opostos que subsistem em um mesmo ser e que, segundo o

⁹ HEGEL, G.W.F. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Tradução, introdução e notas de Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2003. p.42.

¹⁰ *Fenomenologia do Espírito*, p.53.

autor, devem ser tidos como momentos naturais e até mesmo necessários para tudo o que subsiste enquanto verdadeiro. A raiz do problema em torno do qual Hegel estrutura inicialmente sua filosofia, qual seja, o problema da reconciliação entre objetivo e subjetivo, entre espírito e natureza, entre o ser e o outro — problema este o qual o autor buscou resolver a partir do conceito de suspensão (*aufhebung*) — encontra-se, não na pura existência de pares de opostos — tais como espírito e natureza, objetividade e subjetividade, liberdade e necessidade, racionalidade e contingência, dentre outros —, mas antes na fixação e enrijecimento dos mesmos. Para Hegel, tal fixação tem como consequência imediata o surgimento de uma cisão entre pares de opostos, nos quais os elementos encontravam-se a princípio apenas *antepostos*, isto é, postos diante um do outro como contrários. Mais especificamente, tal cisão consistiria em uma divisão que, por sua vez, também é fixada e reiterada a cada vez que a especificidade e o isolamento das determinações é valorizado em detrimento da inter-relação entre as mesmas. Aqui, cabe reforçar que, se o problema crucial em função do qual Hegel estruturou inicialmente sua filosofia não era propriamente a existência de determinações opostas, também não era a cisão *per se*. Como veremos a seguir, o modo como Hegel compreendia a existência de determinações opostas é um dos fatores constitutivos da compreensão hegeliana de razão. Isto se dá na medida em que, segundo o que o próprio autor declara em um de seus primeiros escritos, intitulado *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*:

Suprassumir tais opostos tornados fixos é o único interesse da razão¹¹. *Este seu interesse não significa que ela se coloque em geral contra as oposições e limitações; pois a cisão necessária é um fator da vida, que se forma a si mesma opondo-se eternamente, e a totalidade só é possível, na forma suprema da vida, através do restabelecimento a partir da suprema separação. Mas a razão coloca-se contra a fixação absoluta da cisão por meio do entendimento. (...) Quando o poder de unificação desapareceu da vida dos homens, e os opostos perderam a sua relação viva e ação recíproca e ganharam autonomia, surge a necessidade da filosofia.* Nesta medida, é uma contingência, mas, sob a cisão dada, é a tentativa necessária para suprimir a oposição da subjetividade e da objetividade consolidadas, e conceber o surgimento do mundo intelectual e do mundo real como um devir, seu ser como um produto, como um produzir: na atividade infinita do devir e do produzir, a razão uniu o que estava separado e rebaixou a cisão absoluta a uma relativa, que está condicionada pela identidade originária.¹²

Assim, com base na passagem acima transcrita, é possível afirmar de maneira sintética que a intenção principal do projeto filosófico hegeliano consistia em promover a suspensão do abismo entre as instâncias do *subjetivo* e *objetivo*. Na época em que Hegel redigiu a obra em que tratou das diferenças entre as soluções para a reconciliação desta mesma cisão tal como

¹¹ Por *razão* entende-se aqui a razão filosófica, e não o modo de pensamento correspondente à 5ª figura da consciência apresentada na *Fenomenologia do Espírito*, que fará parte da investigação empreendida no segundo capítulo deste trabalho.

¹² *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*, p.38.

propostas por Fichte e Schelling, Hegel endossava, de certo modo, a solução adotada por Schelling. Mais tarde, no entanto, Hegel passou a divergir de Schelling com respeito ao modo segundo o qual ambos concebem a unidade entre os âmbitos do subjetivo e do objetivo.

De maneira geral, pode-se dizer que o abismo conceitual entre subjetivo e objetivo que tanto Hegel como Fichte e Schelling se empenharam em suprimir originou-se a partir de uma simples fenda, correspondente à separação entre *mente* e *corpo* formalmente estabelecida ainda na filosofia medieval e reiterada por *Descartes*, e veio a atingir seu grau máximo de profundidade com a filosofia de Kant — que, ao tentar resolver o problema da separação entre esses dois extremos, acabou por torná-los ainda mais irreconciliáveis ao postular que os objetos possuem uma dupla significação: segundo Kant, o objeto é, por um lado, fenômeno e, por outro, “coisa em si”¹³; o problema está em que apenas o primeiro destes aspectos é passível de ser conhecido por meio de um acesso direto: Nas palavras do próprio Kant:

não podemos conhecer nenhum objeto como coisa em si mesma, mas somente na medida em que for objeto da intuição sensível, isto é, como fenômeno; disto segue-se, é bem verdade, a limitação de todo o possível conhecimento especulativo da razão aos meros objetos da experiência¹⁴.

Um dos principais problemas gerados por tal inacessibilidade da coisa em si — e o motivo pelo qual esta inacessibilidade aprofunda a cisão entre os âmbitos da subjetividade e da objetividade — gira em torno da seguinte questão: qual é a garantia de que o aspecto fenomênico de um objeto corresponde à sua verdadeira essência, enquanto coisa em si, já que o sujeito cognoscente não tem acesso a esta? Nesta medida, ao afirmar que, através do conhecimento, o sujeito tem acesso apenas a um lado do objeto, Kant de certo modo transferiu a cisão que havia entre os âmbitos da subjetividade e da objetividade para a objetividade, incorrendo, assim, em uma dupla e reiterada cisão.

Além de Hegel, havia uma quantidade significativa de filósofos imbuídos deste mesmo propósito reunificador, dentre os quais destacam-se Fichte e Schelling. A característica comum entre as filosofias destes três autores consiste na veemente recusa a considerar o reino da *objetividade* e o da *subjetividade* como instâncias radicalmente opostas e distintas em sua essência, muito embora não fossem poucas as divergências conceituais entre Hegel e Schelling e de ambos em relação a Fichte.

Dentre os muitos aspectos que diferenciam as soluções hegeliana e fichteana para o

¹³ Nas palavras do autor: “a Crítica não errou ensinando a tomar o objeto numa *dupla significação*, a saber, como fenômeno ou como coisa em si mesma”. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. Col. Os Pensadores 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p.16 (B XVII)

¹⁴ Ibid., p.15, B XXV-XXVI

problema da cisão entre os âmbitos do subjetivo e do objetivo, um dos principais pontos de divergência consiste no fato de que, para Hegel, pensar a unidade entre esses dois domínios não requer que os mesmos sejam tidos como *idênticos*, uma vez que, ao reuni-los em uma identidade *posta*, o problema da cisão é resolvido apenas de uma maneira *imediate*, e não *efetiva*. E foi justamente esta a solução proposta por Fichte em sua *Doutrina da Ciência*. No entanto, o modo fichteano de conceber tal identidade apresentava, segundo Hegel, um problema ainda mais grave: para Fichte, a única maneira de suprimir o abismo entre os âmbitos do subjetivo e do objetivo e todas as demais dicotomias filosóficas aparentemente irreconciliáveis consistiria em encontrar um *princípio fundamental* absoluto e incondicionado, situado em terreno prévio a toda relação entre sujeito e objeto, e este princípio seria o *eu*. Nas palavras de Fichte:

Toda consciência possível, como objeto de um sujeito, pressupõe uma consciência imediata em que subjetivo e objetivo sejam pura e simplesmente um; [...] essa consciência imediata é a *intuição do eu* [...]; nela o eu põe a si mesmo necessariamente e é, portanto, o subjetivo e o objetivo *em um só*.¹⁵

Todavia, apesar de advertir que “o *eu* não deve ser considerado como mero *sujeito*, como foi considerado até agora, quase sem exceção, mas como *sujeito-objeto*”¹⁶, é inegável que a unificação proposta por Fichte tende em demasia ao extremo da subjetividade, sobretudo se for levado em conta que o outro extremo – o da objetividade – é concebido pelo autor como derivado do primeiro e posto por ele; segundo Fichte, “o próprio *não-eu* é um produto do *eu* que determina a si mesmo, e não é nada absoluto e posto *fora* do *eu*”¹⁷.

Por fim, outra importante distinção entre Hegel e Fichte diz respeito à possibilidade de apreensão da unidade entre *sujeito* e *objeto* por parte dos sujeitos pensantes em geral, isto é, por parte daqueles que experimentam efetivamente a contraposição com a objetividade e se constituem a partir da lida que estabelecem para com ela. Assim, ao passo que, para Hegel, a unidade entre sujeito e objeto — ou, mais especificamente, entre espírito e natureza — se estabelece de modo efetivo *apenas* na medida em que for verdadeiramente apreendida pelo *espírito*, Fichte considerava que a identidade entre o *eu* e o *não-eu* é passível de ser experimentada somente por um *eu absoluto*, que o autor define como sendo aquilo que é

pura e simplesmente igual a si mesmo: tudo nele é um e o mesmo *eu* e pertence [...] a um e

¹⁵ FICHTE, G. *O Princípio da Doutrina da Ciência* (1797). Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980. pp. 182 e 183 (Grifos nossos).

¹⁶ *Ibid.*, p.183.

¹⁷ FICHTE, G. *A Doutrina da Ciência de 1794*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 115. (Grifos nossos).

o mesmo *eu*; não há nada nele a distinguir, nenhuma multiplicidade; o *eu* é tudo, e é nada, porque *para si* nada é, não pode distinguir um *ponente* e um *posto* em si mesmo¹⁸.

Muito embora Hegel raramente explicita os destinatários aos quais se destinam as críticas por ele formuladas, é muito provável que seja em resposta ao modo como Schelling concebe o absoluto que, no prefácio de sua *Fenomenologia do Espírito*, Hegel afirme que “assistimos agora à dissolução do que é diferenciado, ou, antes, deparamos com um método especulativo onde é válido precipitar no vazio o que é diferente e determinado”¹⁹. E, num tom ainda mais mordaz, o autor prossegue com sua crítica, ao dizer que:

É ingenuidade de quem está vazio de conhecimento pôr esse saber único — de que tudo é igual no absoluto — em oposição ao conhecimento diferenciador e pleno (ou que busca e exige a plenitude); ou então fazer de conta que seu *absoluto* é a noite em que todas as vacas são negras, como se costuma dizer.²⁰

Assim, para Hegel, o absoluto deve ser concebido como a totalidade da substância e de seus modos determinados, isto é, como a unidade do *finito* e do *infinito*, do *universal*, do *particular* e do *singular*, do *racional* e do *contingente*, da *liberdade* e da *necessidade*, ou ainda como a perfeita articulação efetiva entre os três modos da Ideia, a saber, a *Ideia lógica*, isto é, a Ideia tal como desenvolvida no puro elemento do pensamento, a *Ideia* enquanto *natureza*, que é a Ideia em sua manifestação imediatamente exterior, e a *Ideia* enquanto *espírito*, definida por Hegel como a Ideia refletida sobre si, que, ao fim de seu processo, toma consciência de si mesma enquanto Ideia *efetiva* essente *em-si* e *para-si*. A articulação efetiva entre esses três modos ou formas de manifestação da Ideia se realiza através da consideração *científica* — isto é, *necessária* — de cada uma delas, consideração esta que, segundo Hegel, tem como objetivo único mostrar:

como a *Ideia lógica* segundo seu próprio conceito deve converter-se tanto em existência da *natureza* quanto *libertar-se desta exterioridade* para o *espírito* e, em contrapartida, no seio dele, *também libertar-se da finitude* dele para o espírito em sua eternidade e *verdade*²¹.

Todavia, antes de adentrarmos propriamente a consideração do conceito hegeliano de Ideia, é preciso considerar brevemente o que distingue a filosofia de Hegel das de Fichte e Schelling no que diz respeito à possibilidade de cognição do absoluto em meio à experiência que realizamos sobre o mundo. Diferentemente de Fichte, Hegel não considera satisfatória uma apreensão do absoluto cuja coerência exista apenas em um *eu*

¹⁸ Ibid., p.142 (Grifos nossos).

¹⁹ *Fenomenologia do Espírito*, pp. 33 e 34.

²⁰ Ibid., p.34.

²¹ *Cursos de Estética*, vol.I. p.110. (Grifos nossos).

absoluto ou em uma instância que esteja para além do alcance dos seres humanos em geral, que a todo e cada dia testemunham a contraposição mútua entre si mesmos e os objetos que experimentam. No mais, devido ao fato de conceber o absoluto como uma totalidade que conserva em si todas as diferenças, Hegel não pode admitir que esta se dê a conhecer através da *intuição intelectual*, que pode ser *mui* brevemente definida como um modo de apreensão do absoluto a partir de uma consideração imediata das coisas abstraídas de suas particularidades distintivas, de maneira que elas se encontrariam então idênticas ao todo. Assim, para dar cumprimento à tarefa fundamental de seu projeto filosófico e reunir os domínios do subjetivo e do objetivo no absoluto sem, com isso, eliminar a distinção inegavelmente existente entre os mesmos, Hegel lança mão de um método próprio: trata-se do já indicado *método dialético-especulativo*, cuja característica principal consiste em permitir que a alteridade seja pensada não como uma relação estabelecida entre seres ou instâncias *exteriores* umas às outras, mas sim como uma dinâmica intrínseca que promove a reconciliação dos muitos aspectos constitutivos de cada ser e, nesta medida, os constitui essencialmente.

1.1.1 A dialética como o movimento estruturador da verdadeira concretude

Antes de tudo, deve-se ter em mente que, ao lançar mão de um método *próprio*, Hegel não teve por intenção *criar* um método *seu*. Todavia, tal afirmação não deve ser entendida como uma simples questão de autoria: o motivo pelo qual Hegel não considera a dialética como um método *seu* (ou de qualquer outro pensador) deve-se em grande parte ao fato de Hegel não compreender a dialética enquanto um método *formal*, isto é, enquanto um conjunto de princípios e definições que serve como um simples meio para que se alcance uma finalidade *outra* que esse próprio conhecimento.²²

Nesta medida, longe de constituir qualquer espécie de *reflexão extrínseca* à própria realidade, isto é, de uma reflexão produzida apenas no interior de um intelecto singular e subjetivo, o dialético é, nas palavras de Hegel, “o princípio de todo o *movimento*, de toda a

²² Vide as críticas que Hegel dirige aos que consideram a dialética uma arte exterior ao que é verdadeiramente existente, ou ainda um simples e vazio exercício do pensamento subjetivo. Cf. HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio – vol. I: A Ciência da Lógica*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. §81, item 2, pp.162 e 163.

vida, e de toda a *atividade na efetividade*²³. No mais, é interessante notar que o autor não concebe a dialética como uma dinâmica oculta, incapaz de ser pelos seres em geral e de ser percebida pelos seres pensantes: ao contrário, o autor afirma que “tudo o que nos rodeia pode ser considerado um exemplo do dialético [...] Além do mais, a dialética se faz vigente em todas as esferas e formações do mundo natural e do mundo espiritual”²⁴. E Hegel exemplifica:

Assim, por exemplo, no movimento dos corpos celestes. Um planeta está agora nesta posição, porém é em si [por natureza] estar também em outra posição; e, movendo-se, leva à existência esse seu ser-outro. [...] É o mesmo princípio que forma a base de todos os outros processos naturais; e pelo qual, ao mesmo tempo, a natureza é impelida para além de si mesma. No que toca à presença da dialética no mundo do espírito, e mais precisamente no âmbito do jurídico e do ético, basta recordar aqui como, em virtude da experiência universal, o extremo de um estado ou agir costuma-se converter-se em seu contrário. [...] Também a sensibilidade — tanto corporal quanto espiritual — tem sua dialética. Pois, bem conhecido como os extremos de dor e alegria passam um para o outro; o coração cheio de alegria se alivia em lágrimas, e a tristeza mais íntima costuma, em certas circunstâncias, revelar-se por um sorriso.²⁵

Nesta medida, a estruturação dialética sobre a qual Hegel fundamenta seu pensamento constitui, de certo modo, a representação fiel de uma dinâmica que o autor considera como sendo imanente à própria realidade, à natureza, ao espírito, à história e à existência efetiva de tudo o que pode vir a tornar-se objeto de consideração das ciências do pensamento²⁶.

Mas o que teria levado Hegel a apreender a realidade como um processo essencialmente dialético? Dito de modo simples, o autor afirma que é através da *finitude* característica de todas as coisas determinadas que o dialético nasce e se deixa identificar. É importante destacar que, neste contexto, a finitude não possui em nenhuma associação direta à temporalidade, mas antes à noção de *limite*, uma vez que, segundo Hegel, a finitude se caracteriza pelo fato de todas as *determinidades singulares* constitutivas de um objeto trazerem em si suas determinidades *opostas*, que lhes servem de *limite* e, nesta medida, permitem que elas sejam *o que são*. Assim, enquanto finitude, a dialética é, nas palavras do autor, o “ultrapassar imanente, em que a unilateralidade, a limitação das *determinações-de-entendimento* é exposta como ela é, isto é, como sua negação. Todo

²³ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. I, §81, adendo, p.163 (Grifos nossos).

²⁴ *Ibid.*, p.165.

²⁵ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. I, §81, adendo, p.165.

²⁶ Ao falar de *ciências do pensamento*, não estamos fazendo alusão ao sentido segundo o qual o senso comum compreende o termo “ciência”, isto é, segundo o qual este termo representa um conjunto de conhecimentos específicos, os quais seriam organizados e validados de acordo com determinados critérios estabelecidos de acordo com os critérios de verdade de uma determinada época. Aqui, o termo ciência alude antes ao conceito hegeliano de ciência. Para Hegel, todo conhecimento legítimo e verdadeiro tem de ser necessariamente um conhecimento científico, isto é, organizado de acordo com os princípios sistemáticos baseados na racionalidade desenvolvidos pelo espírito. Sendo assim, qualquer tipo de conhecimento que seja formulado racionalmente é tido por Hegel como científico, pois constitui de certa forma um reflexo do “conceito” — conceito este que será melhor desenvolvido ainda dentro deste capítulo.

finito (enquanto determinação unilateral) é isto: suspender-se a si mesmo”²⁷.

Aqui, é importante destinar alguns instantes à compreensão do que Hegel entende por “determinação”. Embora este termo faça parte de nosso vocabulário corrente, não é apenas em seu sentido usual que ele é empregado aqui, visto que ele possui uma significação própria dentro do universo conceitual hegeliano. Dito de modo simples, Hegel concebe a *determinação* (*Bestimmung*) como aquilo que faz com que algo seja o que é a partir de sua relação consigo mesmo e de sua própria coerência interna. Já o que determina a identidade constitutiva de algo a partir de sua relação para com todos os demais seres e elementos existentes é denominado por Hegel como *disposição* (*Beschaffenheit*)²⁸. Em conjunto, determinação e *disposição* correspondem aos dois momentos do que Hegel entende por *determinidade* (*Bestimmtheit*), a qual é definida como o *limite* ou *fundamento qualitativo* que constitui a identidade de um ser-aí²⁹. Mais precisamente, o autor concebe a determinidade como sendo a mediação entre os dois momentos constitutivos do ser-aí, quais sejam, o ser tomado enquanto pura relação afirmativa consigo mesmo — isto é, o *ser-em-si* (*Ansichsein*) — e o ser tomado a partir da relação negativa que estabelece para com todos os outros seres, mediante a qual o ser se estabelece em sua identidade a partir da diferenciação frente aos demais. Contudo, ao falar em *determinações-de-entendimento* ou ainda em *determinações fixas*, Hegel geralmente se refere à determinação que não é essencialmente acompanhada pelo momento da *disposição*. Esta abstração entre os dois momentos faz com que a essência dos seres ou entes de pensamento em geral seja concebida como sendo formada apenas pelo momento do *ser-em-si*; o momento do *ser-para-outro* é por sua vez relegado ao âmbito da exterioridade puramente contingente, visto que esta abstração faz com que a relação que os seres estabelecem uns com os outros seja tomada como algo extrínseco à determinidade essencial dos mesmos. Este modo de considerar a realidade é próprio de uma figura do pensamento que Hegel denomina como *entendimento* (*Verstand*), a qual será analisada mais adiante.

De posse da compreensão hegeliana de determinação, faz-se necessário explicitar que, apesar de conceber a dialética como um processo essencialmente *negativo*, o qual consiste, como vimos acima, em um “ultrapassar imanente” de determinações, ou, dito de outro modo,

²⁷ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. I, §81, adendo, p.163.

²⁸ Adotamos aqui a tradução de Denis Rosenfield (*Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983) de *Bestimmtheit*, *Bestimmung* e *Beschaffenheit* por “determinidade”, “determinação” e “disposição”.

²⁹ Cf. HEGEL, G.W.F. *Science de la Logique*. 1^{er} tome – 1^{er} livre: *L'Être*. Edition de 1812. Traduction, présentation et notes par P.J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk. Paris : Aubier-Montaigne, 1972; Nota 12, p.11 e p.100.

numa constante transposição dos limites qualitativos que caracterizam tudo aquilo que pode ser considerado como ‘existente’, Hegel não considera que esse processo exclua de si o momento da positividade. Dito de maneira mais específica, a dialética imanente ao pensamento hegeliano — e, segundo o autor, imanente também a tudo o que se pode considerar efetivamente *real* — não constitui um movimento que simplesmente “dissolve, confunde [ou] perturba um princípio ou um objeto apresentado ao sentimento ou à consciência imediata e apenas cuida em deduzir um contrário”³⁰. Para Hegel, a dialética é de fato uma *negatividade*, mas uma negatividade que, ao invés de produzir negações meramente *abstratas* — isto é, negações cujo propósito seja apenas o de *esvaziar essencialmente* o que é negado, de maneira a reduzi-lo ao *nada* de si mesmo —, produz tão somente *negações determinadas*. A diferença fundamental entre esse tipo de negação e a negatividade abstrata reside no seguinte: ao passo que o movimento característico desta negatividade abstrata nada estabelece senão a contínua e necessária *dissolução* de qualquer conteúdo positivo que porventura venha a ser gerado ao longo desse processo, a negação determinada consiste não no negar *em geral*, mas sim no negar de algo *determinado* — o que, por sua vez, traz consigo um conhecimento positivo, uma vez que a negação de uma característica específica ocasiona ao mesmo tempo um conhecimento sobre o que a coisa ou o ser realmente é.

Este conhecimento positivo resultante da *negação determinada* pode ser melhor explicado da seguinte maneira: ao passo que a negação abstrata simplesmente *nadifica* e *descarta* aquilo que foi negado, a negação determinada o conserva em si, resultando assim em uma *positividade mediatizada*. Isto se dá na medida em que, como já foi visto, Hegel pensa a *determinidade* enquanto o *limite* ou o *fundamento qualitativo* que constitui a identidade de um ser. Deste modo, no âmbito da lógica hegeliana, a negação determinada nada é senão a *negação* do caráter *imediato* — ou, em outras palavras, *abstrato* — que um determinado limite qualitativo inicialmente possui. Assim, neste sentido, a negação determinada deve ser compreendida como um processo de *enriquecimento*, por meio do qual as determinidades constitutivas dos seres em geral são progressivamente libertas da imediatez inicial que lhes é característica e caminham rumo à verdadeira *concretude*³¹.

³⁰ HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997. §31, p.33.

³¹ Aqui, é importante mencionar que a concepção hegeliana de concretude não possui nenhuma relação direta com as noções de *materialidade* ou *solidez empírica*. Para Hegel, algo é concreto na medida em que sua essência já não corresponde unicamente ao que ele é em si mesmo e nem ao que ele é a partir de sua relação com a alteridade; a concretude significa a ultrapassagem da contradição entre esses dois momentos, de maneira que pode ser definida como a *unidade de determinações diferentes*. (Cf. *Wissenschaft der Logik*, Bd.I, digital Version, s.97). A este respeito, é importante enfatizar que, segundo Hegel, essa unidade *não* é formada e mantida através da *dissolução* e da conseqüente *descaracterização* das determinações distintas nela envolvidas; ao serem especulativamente unificadas, tais determinações não são fundidas por meio de uma *inteligência exterior* em uma identidade simples e tão imediata quanto o eram cada uma dessas determinações isoladamente tomadas. Ao contrário: visto que se trata de uma *mediação* — isto é, de um *enriquecimento* —, tal unidade consiste apenas na

Nas palavras do próprio Hegel:

A negação determinada possui um conteúdo. Ela é um conceito novo, mas mais elevado, mais rico do que o conceito precedente; porque, em virtude da negação desse conceito, em virtude disto que lhe é oposto, a negação se tornou *mais rica*; por conseguinte, ela o contém, mas contém também *mais* do que ele, e *é a unidade do conceito e de seu oposto (Entgegengesetzten)*. — É neste caminho que o sistema do conceito deve se formar e, em um caminhar puro, sem paragens e que nada acolhe de exterior, deve se completar.³²

A partir desta passagem, é possível afirmar que esse *enriquecimento do conceito* mencionado pelo autor deve ser entendido tão somente como o *resultado positivo* proporcionado pelo processo dialético — o qual, como já foi visto, é compreendido por Hegel como a dinâmica responsável por libertar as determinações unilaterais e auto-excludentes da imediatez e finitude que cada uma delas inicialmente *possuía* — ou, para ser mais fiel à argumentação hegeliana, *parecia* possuir, visto que, para o autor, o caráter excludente de uma determinação frente à sua oposta existe apenas para o *entendimento*³³, figura do pensamento que, em seu operar, insiste em *separar* e *dividir* os conteúdos analisados.

Quanto ao resultado positivo produzido pelo processo dialético, — qual seja, a unificação de determinações *em princípio* opostas — cabe ressaltar ainda que, segundo os parâmetros do universo conceitual hegeliano, tal unificação não deve ser entendida como uma simples e imediata *identificação* daquelas determinações. Ao contrário, o que a argumentação hegeliana não cessa de procurar esclarecer é que a unificação de determinações opostas promovida pelo processo dialético não produz um esvaziamento das peculiaridades de cada um dos seres ou conceitos determinados nela compreendidos; em outras palavras, esta unificação não aniquila ou torna homogêneas as propriedades e características distintivas de cada um deles — características essas, aliás, que constituem a identidade dos mesmos, na medida em que os distinguem de todos os demais seres e conceitos. Isto se dá na medida em que, caso tal unificação consistisse simplesmente em uma homogeneização das determinidades peculiares às

suspensão do caráter *exclusivo* que cada uma dessas determinações, tomadas em sua imediatez, assume frente a sua outra.

³² *Science de la Logique*, vol. I, p.26.

³³ Hegel define o *entendimento (Verstand)* como a atividade de pensamento que *separa e abstrai*, isto é, que apreende as coisas sob a forma de um conjunto de determinidades fixas extrinsecamente relacionadas. Segundo o autor, o que há de essencial nesta figura do pensamento é o fato de que, sem ela, não seria possível ter acesso às peculiaridades que caracterizam e distinguem os objetos, ao passo que sua limitação consiste justamente na insistência em formular seu saber a partir da negação do movimento próprio a todas as determinidades, que são, desta maneira, fixadas no momento do *ser*. Esta limitação é superada apenas pela *razão*, que, ao longo de seu processo, suspende gradualmente o hiato entre ela e o mundo e passa a apreender as coisas segundo seu verdadeiro *conceito*, o qual é essencialmente *automovimento* (Cf. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol.I, §80, adendo, p.160).

determinações envolvidas no processo, estaríamos diante de um processo essencialmente aporético, uma vez que nada seria produzido senão o retorno ao ponto de partida. Em outras palavras, caso o processo dialético operasse com vistas a uma homogeneização artificial e exterior às determinações que se encontram em uma relação de oposição, o mesmo culminaria por estabelecer tão somente uma nova unidade *imediata* entre tais determinações — o que, como já foi visto, constitui uma das principais críticas de Hegel a outros pensadores imbuídos deste mesmo propósito, a saber, o de reunificar os extremos da subjetividade e objetividade.

1.1.2 O especulativo como resultado positivo do movimento dialético

Por fim, resta dizer que este resultado positivo — qual seja, a unificação de determinações *em princípio* opostas — corresponde à concepção hegeliana de *especulativo*. Isto fica claramente expresso em uma passagem do primeiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, onde o autor declara que:

O verdadeiro, o especulativo, [...] é justamente o que não tem em si nenhuma determinação unilateral desse tipo, e nisso não se esgota; mas enquanto totalidade contém nele reunidas aquelas determinações que para o dogmatismo³⁴ valem em sua separação como algo firme e verdadeiro.³⁵

Para que seja possível alcançar uma compreensão apropriada da concepção hegeliana de *especulativo*, é necessário ter em mente que, em primeiro lugar, o sentido que Hegel empresta ao termo “especulação” nada tem a ver com qualquer espécie de investigação teórica que tem lugar apenas no âmbito do raciocínio subjetivo, desvinculada de qualquer evidência sólida. Como observam P.J. Labarrière e Gwendoline Jarczyk, a especulação em Hegel não guarda nenhuma semelhança com um

exercício abstrato do conhecer, contraposto a algum saber ‘prático’. [Para Hegel, o especulativo] significa, em sua identidade com o dialético, o movimento do conceito, ou, dito de outro modo, o auto-desenvolvimento do real compreendido como totalidade, aquém da oposição sujeito/objeto.³⁶

³⁴ Aqui, faz-se necessário mencionar que, ao falar em dogmatismo, Hegel não está se referindo de maneira geral a um determinado período da história do pensamento filosófico. Segundo a definição fornecida pelo autor, “o dogmático, no sentido estrito, consiste em que as determinações unilaterais de entendimento são retidas com exclusão das determinações opostas” *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol.I, §32, adendo, p.94.

³⁵ Idem.

³⁶ *Science de la Logique*, vol.I, p.29, n.105.

Esta observação traz à tona uma informação de fundamental relevância para a compreensão do pensamento hegeliano: trata-se da identidade entre o dialético e o especulativo. Embora cada um desses dois momentos possua uma determinidade própria, isto é, um limite qualitativo que os torna distintos um do outro, é possível pensar o dialético e o especulativo como sendo os dois lados de uma mesma moeda. Isto se dá na medida em que, segundo o próprio Hegel, “no dialético (...) [isto é], no ato de apreender o oposto em sua unidade, ou o positivo no negativo, consiste o *especulativo*”³⁷. Em outras palavras, isto quer dizer que a principal distinção entre as concepções hegelianas de dialético e especulativo está no enfoque segundo o qual é apreendida a dinâmica que propulsiona o processo de auto-alienação e des-alienação da Ideia: ao passo que o momento do dialético enfoca o aspecto limitado e, portanto, finito das determinidades próprias de um ser ou conceito, o momento do especulativo é aquele onde o enfoque recai sobre a unidade que alcançada através da *suspensão* de tais limites; e na medida em que tal suspensão não dissolve e nem mesmo descaracteriza as determinidades que estão em jogo em um par dialético, pode-se mesmo considerar o momento do especulativo como um momento dialético positivo, isto é, um momento em que as dicotomias, por não trazerem mais em si a insígnia da oposição imediata, passam a ser consideradas em seu caráter verdadeiramente essencial.

Aqui, cabe ressaltar ainda que não se trata de uma unidade existente apenas para o pensamento filosófico, capaz de voltar-se sobre o todo do processo dialético e reconhecer sua ação reconciliadora entre determinidades aparente e imediatamente opostas: para Hegel, a unidade especulativa de determinações opostas constitui a *concretude*, isto é, a verdade das mesmas. Por concretude aqui entende-se não uma propriedade sensível existente em certos materiais, mas antes a capacidade de subsistência de um conteúdo, isto é, em sua capacidade de manter-se em unidade consigo mesmo devido ao fato de ser, em si mesmo, a unidade de determinações diferentes. Em outras palavras, a concretude de um conteúdo – isto é, a verdade que lhe é inerente – consiste em sua capacidade de subsistência ante a alteridade, o que, por sua vez, é possível apenas através da progressiva suspensão da imediatez – ou seja, do caráter exclusivo – dos limites qualitativos próprios das determinações inerentes a um conteúdo.

Entretanto, considerando o objetivo do presente trabalho, o mais importante a se ter em mente a respeito das concepções hegelianas de *dialético* e do *especulativo* é que, para

³⁷ *Science de la Logique*, vol.I, pp. 28 e 29. *Wissenschaft Der Logik*, Bd.I, s.61.

o autor, tais concepções são muito mais do que simples definições conceituais formuladas por um intelecto subjetivo. Longe disto, o *dialético* e o *especulativo* devem ser antes entendidos como os momentos constitutivos de um processo *real* e essencialmente *dinâmico*, momentos estes que, para Hegel, são os responsáveis por fazer com que a Ideia em seu aspecto puramente lógico assuma uma expressão exterior objetiva e que, graças aos desdobramentos que sofre a partir dessa primeira manifestação, reencontre a subjetividade em meio à objetividade, reencontro este que também pode ser entendido como um reencontro do espírito consigo mesmo diante da natureza.

1.2 A compreensão hegeliana de realidade objetiva e a dialética imanente à mesma: o movimento dialético do conceito em direção à Ideia

Em sua obra intitulada *Princípios da Filosofia do Direito*, publicada originalmente em 1821, Hegel oferece ainda uma outra definição da dialética, apresentando-a como “o princípio motor do *conceito*”, isto é:

o método segundo o qual o conceito se desenvolve a partir de si mesmo, progride e produz as suas determinações de maneira imanente. (...) [Quer dizer:] A dialética superior do conceito consiste em produzir a determinação, não como um puro limite e um contrário, mas tirando dela, e concebendo-o, o conteúdo positivo e o resultado; só assim a dialética é desenvolvimento e progresso imanente³⁸.

Mas o que Hegel entende por conceito? Ora, ainda que a passagem acima mencionada não traga já em si uma resposta clara e objetiva para esta pergunta, ela nos permite depreender algo muito importante a respeito da concepção hegeliana de conceito: a saber, que o conceito não é um ente de pensamento *estático*. No mais, a passagem acima transcrita pode suscitar a seguinte questão dentre os que porventura não estejam familiarizados com o pensamento hegeliano: por que Hegel fala sobre “o” conceito, e não sobre “conceitos”?

Ora, quando falamos em “um” conceito ou em “conceitos”, estamos falando sobre “o conceito *de algo*”, como, por exemplo, o conceito de tempo, de espaço, etc. Nesta acepção geral do termo, um conceito nada é senão um conjunto de definições por meio das quais tecemos, através de palavras, representações de entes físicos ou de pensamento. Decerto,

³⁸ *Princípios da Filosofia do Direito*. §31, p.33.

Hegel possuía grande familiaridade com esta acepção de conceito, e em particular com todas as formulações filosóficas que tal acepção adquiriu. E é justamente por estar ciente da massiva adesão por parte dos pensadores a esta concepção usual de conceito que Hegel faz a seguinte declaração no início da terceira seção de sua *Ciência da Lógica*:

já existe, para a Lógica do Conceito, um material completamente pronto, enrijecido (*festgewordenes*) e, pode-se dizer, ossificado; a tarefa [a ser aqui desempenhada] consiste em levar este material à fluidez e em reacender o conceito vivo em meio a tal matéria morta (*tote Stoffe*).³⁹

No entanto, é importante ter em mente que, embora a compreensão hegeliana acerca do que o conceito verdadeiramente é não corresponda a esta aqui denominada *concepção usual* do termo, isto não quer dizer que Hegel interprete a última como um *erro*; para Hegel, esta concepção do conceito enquanto representação subjetiva dos entes no interior do pensamento constitui apenas, por assim dizer, o primeiro e mais abstrato momento da dialética do conceito, de maneira que não se trata então de um erro, mas somente de uma forma ainda bastante limitada de conceber o conceito. Nas palavras do autor, enquanto tal, o conceito corresponde a uma “determinidade abstrata e unilateral da representação e do pensamento do entendimento”⁴⁰, ou ainda a “uma forma carente-de-conteúdo [oriunda] de nosso pensamento subjetivo”⁴¹. Mas o que Hegel quer dizer com isso?

Tendo em conta o que foi discutido no sub-capítulo anterior a respeito do que Hegel considera como verdadeiro e concreto, não é difícil compreender o motivo pelo qual o autor tem na conta de “limitada” esta concepção de conceito. Uma vez que as representações e definições formuladas no interior do pensamento subjetivo são sempre de início afirmativas — ou seja, fazem sempre referência ao que os entes *são* e excluem de sua formulação tudo o que eles *não são* —, o grau de verdade contido em tais “conceitos” é relativamente frágil, na medida em que, por não abrangerem também o negativo e trazê-lo suspenso em si, a verdade contida neles fica vulnerável à alteridade.

Assim, na medida em que se antepõe à unilateralidade, isto é, à abstração, é possível inferir que a essência do conceito, tal como concebido por Hegel, é a concretude, isto é, a coexistência de determinações opostas em uma mesma unidade. Todavia, faz-se importante destacar que, para Hegel, a determinidade inicial do conceito é a própria concretude, e não a

³⁹ HEGEL, G.W.F. *Science de la Logique*. 2^{ème} tome: *La Logique Subjective ou Doctrine du Concept*. Edition de 1816. Traduction, présentation et notes par P.J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk. Paris : Aubier-Montaigne, 1981. p.31.

⁴⁰ *Cursos de Estética*, vol.I, p.108.

⁴¹ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol.I, §160, adendo, p.293.

abstração. Em outras palavras, o conceito subjetivo e abstrato ao qual nos referimos acima consiste, segundo o autor, em um processo de “esvaziamento” do conceito real, ou seja, do conceito que é ele mesmo a pura concretude⁴². No entanto, independentemente do sentido do processo do conceito — se é um processo que parte do abstrato e se desenvolve rumo ao concreto ou então parte do concreto, esvazia-se (ou deixa-se esvaziar) até ao abstrato para retornar efetivamente ao concreto —, o que podemos afirmar com relativa certeza é que, segundo Hegel, a essência do conceito é a concretude, de modo que tudo o que é concreto se constitui, de certa forma, no conceito ou a partir dele; pois, nas palavras do autor:

O conceito não precisa, para sua efetivação, de nenhum estímulo externo: sua natureza própria, que encerra em si a contradição da simplicidade e da diferença e, por esse motivo, é inquieta, impele-o a efetivar-se, a desenvolver a diferença só de modo ideal presente nele mesmo — isto é, na forma contraditória da ausência de diferença — em uma diferença efetiva; e por essa suspensão de sua simplicidade como de uma deficiência de uma unilateralidade, [impele o conceito] a formar efetivamente o todo, do qual inicialmente só contém a possibilidade.⁴³

Aqui, ao mencionar que é através da atividade do conceito que *o todo* se forma efetivamente, fica implícito que, para Hegel, até mesmo o aspecto objetivo da realidade nada é senão uma expressão do conceito. Todavia, por outro lado, a essência do conceito é a subjetividade, isto é, a inexorável tendência à unidade e o constante movimento de identificação dialética de suas diferenças. Sendo assim, os aspectos *subjetivo* e *objetivo* do conceito coexistem em todas as suas expressões, ainda que, por vezes, um destes aspectos seja preponderante em relação ao outro. Tal preponderância de um dos lados — no caso, o da objetividade — fica bem caracterizada na interessante caracterização que Hegel apresenta acerca do mundo natural no primeiro volume de seus *Cursos de Estética*, onde o autor apresenta a *natureza inorgânica* da seguinte maneira:

Em primeiro lugar, o conceito mergulha de tal modo imediatamente na objetividade que ele não aparece propriamente enquanto unidade ideal subjetiva, mas antes, inanimado, transformou-se totalmente em materialidade sensível. De tal espécie são os corpos particulares isolados, apenas mecânicos e físicos. (...) Para tais corpos, falta tanto uma articulação total, de modo que cada uma das diferenças mantenha por si uma existência material particular, quanto também a unidade negativa e ideal destas diferenças, que se exprimiria como animação. (...) A *objetividade*, a saber, é exatamente esta *separação autônoma das diferenças do conceito*.⁴⁴

Aqui se faz importante observar que a compreensão hegeliana de objetividade se refere mais propriamente ao caráter ontológico — e não puramente ôntico — de algo, uma vez que diz respeito ao modo de existência de um objeto em meio a tudo o que o cerca. Este

⁴² Cf. *Science de la Logique*, vol.III, p.35. No original em alemão, corresponde ao primeiro parágrafo da seção intitulada “Vom Begriff im allgemeinen”, que consta do segundo volume da obra.

⁴³ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. III, §379, p.12.

⁴⁴ *Cursos de Estética*, vol. I, pp.131 e 132. (Grifos nossos).

modo de existência é marcado pelo isolamento que cada um dos seres objetivos mantém frente aos demais — o que, na passagem acima, é indicado pela noção de autonomia. É neste sentido que, para Hegel, o modo do ser correspondente à objetividade é o *Außereinandersein*, o “ser-fora-um-do-outro”, a singularização absoluta e a exterioridade e alienação completas de algo em relação a tudo o mais.

Todavia, tal como já foi observado no momento em que analisávamos o movimento dialético-especulativo a que, segundo Hegel, todas as determinações unilaterais e aparentemente opostas são fadadas a ter suspenso esse caráter de separação. Para Hegel, não há nada que resista a esta tendência à identificação especulativa, isto é, não há nada que resista a este movimento de unificação que atinge seus objetivos sem eliminar a determinidade distintiva que faz de uma coisa o que ela é. Sendo assim, a objetividade não tem sua essência em si mesma, ou seja, em sua tendência à alienação, mas antes na subjetividade, isto é, na tendência imanente à re-unificação especulativa de tudo aquilo que era aparentemente independente e exterior em relação a si e a todos os elementos circundantes.

Nesta medida, objetividade e subjetividade devem ser considerados igualmente como os momentos essenciais do conceito, sendo a objetividade o momento responsável por lhe conferir existência efetiva, ao passo que à subjetividade cabe a tarefa de reunificação do objetivo em uma totalidade *racional*. Isto se dá na medida em que, para Hegel, o Todo não é um aglomerado de seres e objetos existentes gerados de modo contingente pelo puro acaso. Ao contrário, ao chamar de conceito a Totalidade que se autodetermina e ao defini-lo como “o verdadeiramente primeiro”⁴⁵ e ao afirmar que “as coisas são o que são pela atividade do conceito a elas imanente, e que nelas se revela”⁴⁶, Hegel está a fundamentar sua tese segundo a qual o princípio, a base e a essência de tudo o que existe nada menos é do que a *racionalidade*. É por este motivo que o autor afirma que “É somente pelo conceito que as coisas no mundo têm sua consistência; quer dizer, na linguagem da representação religiosa, as coisas são o que são somente pelo *pensamento* divino - e por isso criador - que lhes é imanente”⁴⁷.

Por fim, visto que tanto a atividade de reunificação promovida pelo aspecto subjetivo do conceito quanto a realidade do mesmo que lhe é garantida através de seu aspecto objetivo

⁴⁵ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol.I, §163, adendo, p.298.

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ *Ibid.*, §213, p.349 (Grifos nossos).

são ambas essencialmente responsáveis por constituir de maneira racional a totalidade, o conceito é *Ideia*. Nas palavras de Hegel:

O conceito é essencialmente isto: ser, enquanto identidade para-si-essente (*fürsichseiende*), diferenciado de sua objetividade *em-si-essente* (*ansichseiende*) e, através disso, ser dotado de exterioridade, mas dentro dessa totalidade exterior, constituir [ao mesmo tempo] a Identidade auto-determinante dessa totalidade. Enquanto tal, o conceito é então a *Ideia*⁴⁸.

Ora, é provável que, a esta altura do texto, já não haja grande surpresa diante da afirmação de que a concepção hegeliana de *Ideia* não corresponde *estritamente* ao uso corrente do termo, segundo o qual uma ideia pertence ao campo do pensamento subjetivo — e, portanto, possui validade apenas neste âmbito — ou que pertence então ao campo da metafísica — âmbito este que até permite que seja reivindicada alguma espécie de objetividade para as ideias, objetividade esta que é limitada pela clássica cisão entre metafísica e *physis*. Para Hegel, a *Ideia* não é nada menos do que a “totalidade concreta em si e por si mesma”⁴⁹, isto é, o Todo, o Absoluto, o que há de mais verdadeiro; há contextos em que Hegel a equipara mesmo a Deus — ainda que isto não signifique uma associação imediata e integral entre sua concepção de *Ideia* e a carga semântica associada ao conceito religioso de Deus.

Diante desta afirmação, é possível que o leitor indague: “Ora, mas se havia sido dito que a compreensão hegeliana de *Ideia* não corresponde às assim chamadas ideias puramente metafísicas”? Trata-se de uma questão deveras pertinente, visto que, à exceção de poucos pensadores, a tradição filosófica acabou por reiterar durante muitos séculos o paradigma do cristianismo institucionalizado, segundo o qual Deus seria algo *outro* que sua própria criação. E é justamente por este motivo que Hegel adota o termo *Ideia* para tratar da totalidade concreta. Isto se dá na medida em que, nas palavras do autor:

Quando se fala de *Ideia*, com isso *não* se deve representar algo distante e além. *A Ideia é antes o absolutamente presente, e também se encontra igualmente em cada consciência*, por perturbada e distorcida que seja. Nós representamos o mundo como um grande todo, que foi criado por Deus, e na verdade, de modo que Deus se deu a conhecer nele. Também consideramos o mundo como governado pela divina providência, e nisso está implicado que o fora-um-do-outro [dos seres] do mundo é eternamente reconduzido à unidade da qual saiu, e conservado de acordo com ela. Na filosofia, desde sempre não se tratou de outra coisa que do conhecimento pensante da *Ideia*, e tudo o que merece o nome de filosofia teve sempre em seu fundamento a consciência de uma absoluta unidade do que, para o entendimento, só conta em sua separação.⁵⁰

⁴⁸ *Science de la Logique*, vol.III, p.271.

⁴⁹ *Cursos de Estética*, vol.I, p.90.

⁵⁰ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol.I §213, p.350.

Aqui, tal como se verificou na ocasião em que discutíamos o verdadeiro sentido da concepção hegeliana de conceito, a escolha do termo *Ideia* para aludir ao *absolutamente presente* indica mais uma vez que, para o autor, o fundamento de tudo o que existe está e é a própria racionalidade. E uma vez que esta se encontraria presente não apenas no macro, mas também no micro — isto é, não apenas no Todo, mas também nos indivíduos e seres que o habitam e constituem —, eis que encontramos na racionalidade a vinculação radical que Hegel afirma haver entre a *Ideia* e tudo o que existe. Em outras palavras, isto quer dizer que, para Hegel, tudo o que existe é, essencialmente, uma manifestação desta *Ideia* absoluta — ainda que nem todos os objetos existentes revelem em si mesmos a presença de alguma racionalidade.

A este respeito, resta por fim apontar que é à presença de tal racionalidade que se deve a possibilidade de reunificação, de recondução à unidade disto que, tal como mencionado na passagem acima, só conta como separado em nossa experiência dos objetos finitos e limitados que se encontram imediatamente diante de nós. No entanto, cabe aqui ressaltar que tal separação que experimentamos entre nós e os objetos de nossa experiência imediata é, inteiramente normal, e isto por dois motivos: em primeiro lugar, não se trata de uma separação *absoluta*, mas sim de uma separação relativa, que vigora em maior ou menor grau de acordo com o grau de racionalidade que perpassa nosso modo de experimentar tais objetos⁵¹; em segundo lugar, apesar da atividade de separar e abstrair ser considerada por Hegel como a atividade característica de uma figura do pensamento denominada *entendimento*⁵² — a qual, não raro, figura em passagens notoriamente críticas da filosofia do autor, como teremos a oportunidade de verificar ao longo do presente trabalho — isto não quer dizer que a capacidade de abstrair e separar sejam essencialmente empobrecedoras e exclusivas a esta figura do pensamento. O entendimento não é necessariamente empobrecedor e negativo visto que, segundo Hegel, ele também possui seu direito e mérito “que de modo geral consiste em que, tanto no domínio prático quanto no teórico, sem entendimento não se chega a nenhuma fixidez e determinidade. (...) Como no [campo] teórico, tampouco no

⁵¹ A título de exemplo, poderíamos pensar no modo como experimentamos a existência de uma simples pedra e a do computador no qual este trabalho é redigido: ao passo que a pedra se nos afigura como algo “simplesmente dado” e inteiramente *outro* em relação a nós, o computador já não é experimentado como algo tão distante, muito embora se trate igualmente de um objeto inanimado. É possível argumentar que, segundo o modo hegeliano de interpretação da realidade, isto se justifica pelo grau de racionalidade aparente nos objetos em questão: enquanto a aqui pressuposta racionalidade existente em uma pedra é passível de ser entrevista apenas por geólogos e demais estudiosos do gênero, a racionalidade que se encontra por detrás de um computador é muito mais aparente, visto que este nada é senão o resultado final de um longo esforço racional de uma parcela da humanidade, isto é, do espírito de nossa época.

⁵² Vide nota 30.

prático não há que faltar o entendimento”⁵³; por fim, as capacidades de separar e abstrair e também a de se conhecer as coisas em sua (ainda que relativa) fixidez e determinidade não é exclusiva do entendimento na medida em que as figuras do pensamento a ele subsequentes o trazem suspenso em si mesmas, de maneira que nem mesmo a consciência que se sabe espírito é privada de tais capacidades, caso deseje valer-se das mesmas.

Não obstante seja possível que se tenha a impressão que o parágrafo anterior afastou-se do tema principal aqui investigado — a Ideia —, estamos prestes a verificar o contrário: de fato, isto se dá na medida em que, segundo Hegel, desde a pedra mencionada na nota de rodapé até a figura de pensamento do entendimento e a consciência que se sabe espírito — tudo isto faz parte do *processo* da Ideia. E aqui surge a seguinte questão: que processo seria este?

Ora, desta questão advém imediatamente a primeira conclusão importante, a saber, que Hegel não concebe a Ideia como uma totalidade imóvel, mas antes como um movimento, como uma atividade absoluta. E ante a indagação acerca de que tipo de movimento ou atividade seria esta, oferecemos como resposta inicial uma definição contida em um dos parágrafos introdutórios da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, onde Hegel declara que, embora não seja possível estabelecer de início uma representação prévia e geral de seu sistema filosófico, que visa expor a dinâmica racional que perpassa a totalidade — isto é, embora não seja possível oferecer uma definição prévia e suficiente da Ideia, “a Ideia se comprova como o pensar pura e simplesmente idêntico a si mesmo, e esse como *atividade de se opor a si mesmo* para ser para si; e ser nesse outro, somente junto a si mesmo”⁵⁴. Em outras palavras, isto quer dizer que a Ideia é essencialmente *pensamento*, mas isto de um modo tal que ela não permanece limitada ao aspecto do pensamento *puro*. Sim, pois, visto que a Ideia é, segundo Hegel, o Absoluto, como poderia ela conter limitações? — mas assume uma existência exterior e, nesta alienação de si mesma, não perde sua determinação mais própria, isto é, a de ser essencialmente *pensamento*.

Aqui, devemos observar que, decerto, não é auto-evidente o modo pelo qual o puro pensamento — a Ideia em sua forma puramente lógica e, neste sentido, ainda abstrata e desprovida de efetividade — venha a assumir uma existência material objetiva — ponto este que, aliás, mui raramente é discutido pelo autor, visto que o objetivo principal de Hegel não era chegar ao cerne da gênese natural, mas sim mostrar a necessidade — ou melhor, a

⁵³ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol.I, §80, adendo, p.160.

⁵⁴ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, §18, p.59 (grifos nossos).

coexistência entre necessidade e racionalidade — presentes em tudo o que somos e experimentamos. E visto que nem mesmo tal *necessidade* de auto-externalização da Ideia pode ser tida por auto-evidente, nos cabe aqui oferecer algumas possíveis justificativas para tal necessidade. Uma delas, mencionada no parágrafo anterior, reconhece como necessário o movimento de auto-alienação da Ideia — isto é, a saída de seu momento inicial, em que se apresenta como *puro pensamento* em direção ao momento imediatamente oposto, em que ela se configura como *pura materialidade* — na medida em que, se a Ideia não fosse *também* material, não poderia ser de fato uma *totalidade*, pois ficaria de imediato limitada por este seu oposto. É por este motivo que Hegel afirma que “a Ideia sem sua efetividade e fora dela não é verdadeiramente Ideia. A Ideia deve, por isso, progredir para a efetividade”⁵⁵. Outra possível justificativa para que a primeira forma de existência da Ideia seja a justamente seu “oposto” — a natureza inorgânica — fundamenta-se justamente na teoria dialética hegeliana acima discutida, segundo a qual seria inevitável que todas as formas de existência abstratas e imediatas se revertissem necessariamente em seu outro — o que, neste momento inicial, ocorreria de maneira um tanto radical, processo este que faria com que a Ideia enquanto *puro pensamento* se revertisse em Ideia enquanto *pura materialidade*. Todavia, visto que são muitas as obscuridades contidas na própria obra do autor em relação à necessidade e ao modo pelo qual se realiza a passagem da Ideia Lógica para a Ideia Natural e também muitas as possibilidades de resposta e as controvérsias alimentadas por muitos de seus comentadores a respeito destes temas, é preferível, por hora, deixar esta questão em aberto, visto que levá-la à exaustão faria com que nos desviássemos em muito do escopo do presente trabalho. Todavia, é importante que compreendamos que, para Hegel,

A Ideia é o processo de dirimir-se (*dirimieren*) a si mesma em (*in*) individualidade e na sua natureza inorgânica, e, [em seguida], de reconduzir esta natureza inorgânica à coerção (*Gewalt*) da subjetividade e ao retorno à universalidade simples inicial. A *identidade* da Ideia consigo mesma é uma com o *processo*; o pensamento que libera a efetividade da aparência de mutabilidade desprovida de finalidade (*zwecklosen Veränderlichkeit*) e a transfigura em (*in*) *Ideia* não pode (*muss*) representar essa verdade da efetividade como uma tranquilidade morta, como mera *figura*, fosca, sem impulso ou movimento, como um gênio (*Genius*) ou um número, ou tampouco como um pensamento abstrato: em virtude da liberdade a qual o conceito atinge na Ideia, a Ideia possui dentro de si mesma também a mais *dura oposição*; sua tranquilidade consiste na segurança e certeza com a qual ela eternamente cria [a oposição] e a supera, reunindo-se consigo mesma dentro de si⁵⁶.

Sendo assim, a Ideia possui, em virtude de sua própria determinidade essencial, a necessidade de sair de sua interioridade *puramente lógica* — ou, em outras palavras, sair de sua unidade decerto *completa* quanto à *abrangência* de seu conteúdo, porém *limitada* pela

⁵⁵ *Cursos de Estética*, vol.I, p.155.

⁵⁶ *Science de la Logique*, vol.III, pp. 279 e 280.

abstração própria de toda *unidade inicial* — e *alienar-se*, fracionar-se, dirimir-se em uma exterioridade multifacetada e dispersa. No entanto, de acordo com a passagem acima, tal alienação carrega consigo desde o início o gérmen de sua suspensão, processo este a que o presente trabalho se refere também como o processo de *des-alienação* da Ideia ou do espírito. Guardaremos para mais adiante a oportunidade de considerar o que Hegel compreende por este último; tomemos como ponto de partida para o segmento final deste capítulo a existência exterior da Ideia em seu aspecto imediato, que é, segundo Hegel, a *natureza* e, mais propriamente, a *natureza inorgânica*.

Até esta menção à natureza, praticamente toda a linha argumentativa seguida neste trabalho dizia respeito à conceitos hegelianos essencialmente lógicos, tais como os conceitos de conceito e de Ideia. Nesta medida, é possível que esta aparentemente abrupta passagem da Ideia em seu aspecto lógico à realidade *empírica* se afigure como um tanto estranha para os que não estão habituados à sistematicidade da filosofia hegeliana. Contudo, tal estranhamento é bastante compreensível: qual seria o lugar da realidade empírica em meio a um sistema filosófico que é concebido por seu próprio autor não apenas como um *simples idealismo*, mas como um *idealismo absoluto*?

Ora, levando em conta o sentido mais usual passível de ser atribuído à palavra “idealismo”, qual seja, a tendência a se considerar as ideias e demais entes de pensamento como instâncias privilegiadas para a resolução de questões filosóficas, ou ainda como a realidade primeira a partir da qual são derivados todos os aspectos da efetividade sensível, uma busca sistemática e superficial pelo adjetivo “empírico” no conjunto da obra hegeliana levaria muito provavelmente — tal como analisaremos deste ponto em diante — à conclusão preliminar de que, para este autor, todas as formas físicas de existência que conhecemos através da experiência sensível são de fato inferiores em sua essência se comparadas com as formas puramente *lógicas* da Ideia absoluta, às quais Hegel atribui alguma concretude.

No entanto, tal conclusão seria, em verdade, um grande mal-entendido, uma vez que o termo “empírico” assume uma conotação negativa apenas quando Hegel o emprega para se referir aos modos de consideração na natureza que concebem a objetividade sensível como algo desprovido de racionalidade interna, isto é, como uma esfera cujos seres são determinados de maneira completamente *extrínseca* e *causal*. Uma análise mais cuidadosa revela que a materialidade empírica não é concebida por Hegel como algo destituído de verdade, na medida em que, segundo o autor, “o material empírico possui verdade, não

enquanto algo cuja existência fenomênica se dá de maneira exterior ou anteposta ao conceito, mas somente em sua *idealidade* ou identidade com o conceito”⁵⁷. Sendo assim, podemos depreender logo de início que, para Hegel, a verdade da objetividade empírica não reside em sua existência sensível imediata, tal como ela se apresenta para os sentidos: ao contrário, Hegel considera que os objetos de nossa experiência empírica possuem verdade somente na medida em que não possuem como essência nada inteiramente *outro* que o *conceito* e a *Ideia*. Isto se dá na medida em que, nas palavras do autor, “quando algo possui verdade, ele o possui mediante sua Ideia; [dito de outro modo], algo só possui verdade na medida em que é Ideia”⁵⁸.

Sendo assim, faz-se inicialmente necessário enfatizar que a natureza não constitui algo exterior à Ideia, mas é antes a própria Ideia existindo sob a determinação da exterioridade⁵⁹. A este respeito, é importante ter em mente que, ao conceber a natureza como a primeira e *mais imediata* manifestação exterior da Ideia, Hegel não está a afirmar que a natureza seja de modo algum inferior ou menos digna de consideração filosófica do que quaisquer outras formas e modos de manifestação da Ideia, que serão abordados mais adiante. Tal como mencionado anteriormente, a primeira manifestação externa da Ideia se caracteriza essencialmente como Ideia na forma da pura exterioridade na medida em que tal momento foi precedido pela Ideia Lógica, que nada é senão a Ideia efetivamente concreta que ainda encontra-se sob o modo da pura interioridade — o que constitui uma limitação. Já a associação entre a Ideia manifestada enquanto pura exterioridade e a natureza deve-se à constatação de que, dentre todas as formas e modos de existência passíveis de ser identificados, a natureza é aquele em que a racionalidade — a qual, como já vimos, constitui o atributo principal da Ideia — encontra-se presente de maneira mais indireta, isto é, menos aparente. Em outras palavras, a natureza tem de fato como conteúdo essencial nada menos do que a Ideia, só que esta encontra-se presente na natureza de uma maneira tão *interior*, tão *oculta*, que somente a razão humana é capaz de detectá-la através da consideração científica dos assim chamados processos naturais. Sendo assim, uma vez que, na natureza, a Ideia e a racionalidade se fazem presentes apenas de maneira *interior* e oculta, a *aparência* que elas assumem é a da *pura exterioridade*.

Nesta aparência de pura exterioridade, a Ideia assume também a aparência do *outro* da racionalidade, que é, a saber, a *contingência* (*Zuffälligkeit*). Esta, segundo Hegel, corresponde à unidade ou, por assim dizer, à coincidência acidental entre uma determinada possibilidade e

⁵⁷ *Science de la Logique*, vol. III, p.55

⁵⁸ HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik*, Bd.II, Digitale Version, s.690.

⁵⁹ Cf. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. II, §247, p.26.

a efetividade⁶⁰, coincidência esta que, segundo o autor, se caracterizaria pela (ao menos aparente) ausência de fundamento racional ou de necessidade real entre o que é efetivamente e as possibilidades que precediam tal existência. Em meio a esta aparente ausência de racionalidade, qualquer modo de consideração da natureza que não fosse propriamente *científico*, no sentido que Hegel empresta ao termo — isto é, que não tivesse como único e fundamental interesse reconhecer em cada âmbito ou forma de existência singular como um aspecto de uma totalidade absoluta e orgânica em si mesma⁶¹, e que, com vistas a este fim, procurasse desenvolver e demonstrar seus objetos segundo a própria necessidade interior dos mesmos — qualquer modo de consideração da natureza que não fosse movido por esta diretriz julgaria que os processos naturais são essencialmente destituídos de qualquer racionalidade interna, e são determinados apenas de maneira *exterior*. Por determinação exterior entendemos aqui a determinação puramente contingente, tal como por exemplo parece ocorrer com o modo pelo qual uma pedra adquire sua forma específica através de ações puramente acidentais que incidem sobre ela, tais como o desgaste sofrido pelo contato com a água da chuva, atrito com outros minerais, etc.

E é justamente este viés interpretativo dos fenômenos naturais que é criticado por Hegel nas passagens em que ele tece comentários um tanto mordazes a respeito da compreensão de mundo adotada pela física mecanicista. Ao postular que todos os fenômenos naturais são essencialmente determinados segundo um sem-número de relações de *causa e efeito*, a física mecanicista acabou por determinar que os objetos da natureza são determinados apenas segundo *relações externas*, relações estas que, por sua vez, poderiam ser consideradas racionais, contanto que pudessem ser generalizadas sob a forma de *leis* constituídas de acordo com o modelo adotado pela física mecanicista dos séculos XVIII e XIX. No entanto, é possível dizer que, para Hegel, um dos aspectos mais graves deste modo de consideração da natureza consiste no fato de tais leis serem tomadas como nada menos do que a *essência interior* dos seres mesmos, essência esta que, apesar de ser fundamentalmente constituída a partir de uma relação dicotômica — na medida em que envolve *forças* opostas — aniquila o movimento efetivo existente nesta dicotomia e fica apenas com a unidade estática da lei, onde todas as forças que seriam responsáveis pelo processo constitutivo de um ser jazem dormentes na essência estática do mesmo. A este respeito, vale destacar que não somente os físicos são o alvo da crítica de Hegel, mas também certos filósofos, com destaque

⁶⁰ Cf. *Science de la Logique*, vol.I, p.252

⁶¹ *Cursos de Estética*, vol.I, p. 47

especial para Kant. Tal como bem sintetiza Manfredo Oliveira em seu artigo intitulado *Filosofia da natureza e idealismo objetivo*,

Kant define “natureza” como a conexão sistemática de fenômenos físicos e psíquicos sob leis unitárias. Ele distingue natureza em sentido material e formal. Materialmente a natureza é o conjunto de todos os fenômenos, formalmente ela é o conjunto das regras, subordinadas às quais devem estar todos os fenômenos a fim de que possam ingressar na totalidade da experiência (Prol. A 109, 110, 111). Considerada formalmente a natureza nada mais é do que a legalidade que organiza a natureza material. Daí sua famosa afirmação: “Natureza é a existência das coisas na medida em que ela é determinada de acordo com leis universais” (Prol. A 72, 73).⁶²

Tal como veremos ao longo do próximo capítulo, este modo de consideração dos objetos naturais se revela extremamente infrutífero na ocasião em que o mesmo é empregado na observação de seres naturais *orgânicos*. Sim, pois, diferentemente dos seres naturais inorgânicos, os organismos são capazes de revelar em sua aparência fenomênica exterior certo nível de *coerência interna*, isto é, de *racionalidade*. Isto se dá na medida em que, segundo Hegel, uma consideração cuidadosa e responsável dos mesmos seria capaz de revelar que todos os organismos são em maior ou menor grau responsáveis pela manutenção de sua determinação essencial comum — a saber, a de serem *vivos*.

Diferentemente dos seres naturais inorgânicos — que representam, como vimos, a primeira, mais imediata e mais alienada forma de manifestação da Ideia —, os seres naturais orgânicos constituem, para Hegel, a forma mais elevada de manifestação da Ideia enquanto natureza. Isto se dá na medida em que, diferentemente dos primeiros, eles são nítida e aparentemente dotados (e mesmo constituídos a partir) de um movimento, o qual visa essencialmente à conservação de sua determinidade essencial mencionada ao fim do parágrafo anterior. Trata-se, em verdade, de um movimento de auto-conservação, em virtude do qual todo e qualquer organismo realiza em algum nível todos os *processos internos e ações externas* que estiverem ao seu alcance a fim de conservarem uma relação de *igualdade* para consigo mesmos — isto é, a fim de permanecerem *vivos*. Ao falar de processos internos, temos em vista certos processos tais como a fotossíntese das plantas ou a digestão animal, por exemplo; já por ações externas entendemos aqui todas as ações desempenhadas por um organismo seja com vistas a obter, a partir de uma relação em princípio puramente *negativa* para com a natureza inorgânica, os elementos de que necessita para a realização de tais processos internos, seja com vistas a esquivar-se ou investir contra quaisquer fatores externos que representem uma ameaça à sua condição e determinação essencial.

Neste ponto, é possível que pareça surpreendente o fato de que o curso de nosso

⁶² OLIVEIRA, Manfredo. *Filosofia da natureza e idealismo objetivo: uma leitura da postura sistemática de Hegel segundo D. Wandschneider e V. Höhle*. Revista: Filosofia Unisinos, 7(1):40-61, jan/abr 2006, p.42.

trabalho tenha chegado ao nível dos fenômenos orgânicos descritos e averbados pelas ciências empíricas, visto que há poucas páginas estávamos a tratar de assuntos estritamente ligados à lógica e ao puro pensamento, assuntos estes que seriam tachados de “metafísicos” e rejeitados por muitos dos mesmos cientistas que estudam tais fenômenos naturais. No entanto, talvez o mais impressionante seja reparar que não se trata de um curso estabelecido por nós, mas sim um curso determinado pela própria estrutura do sistema hegeliano. De fato, somente dentro da estrutura de um pensamento sistemático é possível pensar tanto os pressupostos do *ser* quanto seus desdobramentos — um dos quais é a filosofia da natureza. E caso haja dúvidas com respeito à legitimidade de incluir em nossa análise interpretativa da filosofia hegeliana alguns exemplos oriundos das ciências naturais, basta abrirmos o segundo volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* para constatar que o próprio autor faz amplo uso de tais conhecimentos. Todavia, a fim de ressaltar não só a possibilidade de incluir referências a outros tipos de conhecimento, mas também a importância que o próprio Hegel atribuía a tais conteúdos, contentaremos em reproduzir uma passagem contida na introdução do primeiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, onde Hegel declara que

As ciências empíricas, de um lado, não ficam no perceber das *singularidades* do fenômeno; mas pensando, elas elaboram o material para a filosofia, enquanto descobrem as determinações universais, os gêneros e as leis: preparam assim aquele primeiro conteúdo do particular para que possa ser acolhido pela filosofia. Incluem com isso, de outra parte, para o pensar, a premência de progredir, ele mesmo, até essas determinações concretas. (...) Enquanto a filosofia deve, assim, seu desenvolvimento às ciências empíricas, dá-lhes ao conteúdo mais essencial a figura da liberdade (do *a priori*) do pensar e a verificação da necessidade em lugar da constatação do achado (*Beglaubigung des Vorfindens*) e do fato-de-experiência (*erfahrenen Tatsache*).⁶³

Retornando à concepção hegeliana de organismo, deve-se ter em mente que os mesmos foram descritos aqui como os seres que, diferentemente dos seres inorgânicos, possuem como determinação essencial a *vida*, determinação esta que os caracterizaria como um modo mais elevado e verdadeiro de manifestação da Ideia. Resta-nos, portanto, dedicar alguns momentos à compreensão deste importante conceito do pensamento hegeliano.

1.2.1 A vida enquanto movimento de ininterrupta suspensão

Para Hegel, a *vida* corresponde à *primeira manifestação concreta da Ideia* no campo da efetividade. Isto se dá na medida em que, segundo o autor:

⁶³ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol.I, §12, pp. 53 e 54.

A essência da vida é a infinitude, como o *ser-suprassumido* de todas as diferenças, o puro movimento de rotação em torno de seu eixo (*achsendrehende Bewegung*), a quietude de si mesma como infinitude absolutamente inquieta, a *independência* (*Selbständigkeit*) mesma em que se dissolvem as diferenças do movimento. (...) Porém, neste meio simples e universal as *diferenças* estão também como *diferenças*; pois essa universal fluidez só possui sua natureza negativa enquanto é um suprassumir das mesmas; mas não pode suprassumir as diferenças se essas não tem um subsistir. Justamente essa fluidez, como a própria independência igual-a-si-mesma, é o subsistir – ou a substância – das diferenças, que assim estão nela como membros distintos e partes para-si-essentes.⁶⁴

E aqui é possível que surja a seguinte questão: em que esta definição associa a vida à Ideia? Ora, não vimos há pouco que a Ideia é definida pelo próprio Hegel como a instância cuja “tranquilidade consiste na segurança e certeza com a qual ela eternamente cria [a oposição] e a supera, reunindo-se consigo mesma dentro de si”⁶⁵? Sendo assim, levando em conta estas duas últimas passagens citadas, é possível entrever a correspondência entre as concepções hegelianas de Ideia e de Vida a partir de um fator que ambas compartilham essencialmente, a saber, o *movimento*. Tanto a Ideia como a vida são, em sua essência mais íntima, o constante e ininterrupto movimento de suspensão, isto é, de negação dialética-especulativa da *independência* de todos os modos pelos quais a alteridade se manifesta.

É por este motivo que a vida é considerada por Hegel como a *única* expressão adequada da Ideia em meio à exterioridade natural. Isto se dá na medida em que, embora conste deste trabalho a afirmação de que a primeira forma de manifestação da Ideia enquanto natureza corresponderia à natureza inorgânica, isto não quer dizer que, por ser a primeira, a natureza inorgânica seja necessariamente o modo mais adequado para tal manifestação; tal inadequação encontra-se expressamente declarada em uma passagem em que Hegel declara que, “somente o terceiro⁶⁶ modo do fenômeno natural é uma existência da Ideia e a Ideia, enquanto natural, é a vida. A natureza morta inorgânica não é adequada à Ideia e apenas a natureza viva orgânica é uma efetividade dela”⁶⁷. A este respeito, resta esclarecer que, segundo o autor, a inadequação existente entre a Ideia e a aqui denominada *natureza morta inorgânica* deve-se sobretudo à *ausência de movimento* ou, mais propriamente, ao fato do movimento presente nos corpos inorgânicos não ser aparente. Isto se dá na medida em que, tal

⁶⁴ *Fenomenologia do Espírito*, pp. 137 e 138. (§169)

⁶⁵ *Science de la Logique*, vol.III, pp. 279 e 280. *Wissenschaft der Logik* Bd.II, s.69

⁶⁶ O primeiro modo, como vimos, corresponde à natureza inorgânica imediata e puramente abstrata, que se caracteriza pela absoluta autonomia e pela relação puramente exterior que os seres a ela pertencentes guardam um para com os outros. O segundo modo do fenômeno natural corresponde ainda a corpos usualmente considerados inorgânicos, mas que possuem visivelmente alguma relação entre si, tal como é o caso das luas em relação a seus planetas e estes em relação ao Sol. (Cf. *Cursos de Estética*, vol. I, p.132). É interessante observar que as reflexões sobre a dinâmica e organização do sistema solar sobre as órbitas percorridas pelos astros celestes eram de grande interesse para Hegel, visto que a dissertação que o autor defendeu na ocasião de seu ingresso como professor na Universidade de Jena (*Dissertatio Philosophica De Orbitis Planetarum*) versava justamente sobre este assunto.

⁶⁷ *Cursos de Estética*, vol. I, p.133.

como foi verificado anteriormente, a Ideia, para Hegel, não pode ser pensada fora de sua dinâmica de auto-alienação rumo à objetividade exterior e des-alienação rumo à verdadeira subjetividade — isto é, à subjetividade que traz suspensa em si a objetividade. Em uma interessante comparação estabelecida pelo autor em seus *Cursos de Estética*, fica bem expressa a importância do movimento no que diz respeito à determinidade característica dos três tipos de seres naturais. Segundo Hegel,

Os corpos inanimados da natureza inorgânica possuem sua firme espacialidade, são uma coisa só com seu lugar e a ele estão presos ou são movidos a partir do exterior. Pois seu movimento não parte deles mesmos e quando neles se produz, aparece, por isso, como uma atuação que lhes é estranha, e para a qual eles têm o impulso reagente de superá-lo. E se também o movimento dos planetas e assim por diante não aparece como impulso exterior e enquanto estranho aos corpos, este movimento está, todavia, ligado a uma lei fixa e à sua necessidade abstrata. O animal vivo, entretanto, em seu automovimento livre, nega a partir de si mesmo o estar preso ao lugar determinado e é a libertação ininterrupta do estar-unido [*Einssein*] sensível com tal determinidade. Igualmente ele é em seu movimento a superação — mesmo que apenas relativa — da abstração nas espécies determinadas do movimento (...). Mais precisamente, porém, o animal ainda tem em seu organismo espacialidade sensível a partir dele mesmo e a vitalidade é automovimento no seio desta própria realidade, como circulação sanguínea, movimento dos membros e assim por diante.⁶⁸

Por fim, pode-se dizer que a *vida* é concebida por Hegel como um *meio simples e universal* em que os diferentes subsistem apenas enquanto momentos do processo, e que têm sua diferença naturalmente suspensa no decorrer do mesmo — daí a referência à vida enquanto *meio fluido universal*. Esta *fluidez* a que Hegel se refere corresponde ao movimento negativo que *anima* o ser da vida, animação esta que se exprime enquanto ininterrupta suspensão das diferenças. No entanto, cabe sempre ressaltar que, tal como fica implícito no sentido que Hegel empresta ao termo *Aufhebung*⁶⁹, tal suspensão das diferenças não implica na *aniquilação* ou *homogeneização* das mesmas: tal como o autor fez questão de explicitar na passagem retirada de sua *Fenomenologia do Espírito*⁷⁰, as diferenças têm que assumir formas materialmente reais e concretas, pois a fluidez não pode dissolver algo que seja desprovido de subsistência efetiva.

Diante dessa fluidez, pode surgir a seguinte questão: se a vida é o ininterrupto movimento de suspensão do que é essente, como é possível que algo possa subsistir positivamente nela? Acontece que tal questão só tem sentido quando associamos *positividade* à rigidez, isto é, se pensamos o subsistir enquanto estado fixo, determinado, fora do movimento do vir-a-ser. No entanto, isso é justamente o contrário daquilo que Hegel entende

⁶⁸ *Cursos de Estética*, vol.I, p.137.

⁶⁹ Ao qual este trabalho faz referência através do termo ‘suspensão’ ou ainda da tradução amplamente aceita no país (suprassunção) — opção esta que foi mantida nas citações transcritas a partir das obras traduzidas em português.

⁷⁰ Cf. nota 59.

por subsistência, já que o movimento dialético faz com que tudo o que é determinado e fixo passe necessariamente ao seu oposto. Assim, para Hegel, a verdadeira subsistência é o próprio vir-a-ser, ou seja, é a própria fluidez enquanto independência igual-a-si-mesma, ou auto-suficiência (*Selbständigkeit*). Para Hegel, a vida é a unidade concreta, cujo *ser* não é a substância, mas antes, como interpreta Jean Hyppolite, “a inquietude do Si, que se perdeu e que se reencontra em sua alteridade”⁷¹.

Nesta medida, a concepção hegeliana de *vida* pode ser entendida como o constante movimento de suspensão da *independência* alienada e alienante dos elementos constitutivos de um organismo. Em outras palavras, a vida constitui o processo que faz com que as partes formadoras de um organismo — seus órgãos, cada uma de suas células, etc. — não sejam meras *partes autônomas*, mas sim *membros articulados*, membros estas que, empregando a terminologia lógica apresentada no início do presente trabalho, constituem determinações cuja determinidade fundamental se estabelece apenas na medida em que os micro-processos peculiares a cada um destes membros isolados estão integrados a todos os processos naturais desempenhados nos demais órgãos constitutivos de um organismo individual e também à relação que este organismo individual como um todo mantém para com a exterioridade natural orgânica e inorgânica que o circunda. Sendo assim, o processo da vida pode ser caracterizado ainda como uma *dupla atividade*:

por um lado, levar constantemente as diferenças reais de todos os membros e determinidades do organismo à existência sensível; por outro lado, porém, quando estas diferenças reais querem petrificar-se em particularização autônoma e se fechar umas contra as outras em diferenças firmes, fazer valer nelas sua idealidade universal, que constitui sua vivificação. (...) Mas somente ambas as atividades unificadas — a constante realização das determinidades do organismo assim como o pôr ideal das determinidades reais existentes e sua unidade subjetiva — que constituem o processo consumado da vida.⁷²

A este respeito, Hegel menciona ainda que, no momento em que essa atividade de suspensão da autonomia dos membros é ela mesma suspensa, a tendência à particularização prevalece, de modo que a *subjetividade* característica do ser natural orgânico — que, aqui, deve ser entendida tão somente como o movimento realizado por todos os seres vivos com o único intuito de promover a manutenção de sua unidade consigo mesmos — se esvai em meio à objetividade puramente exterior; neste momento, os *membros* são rebaixados novamente à condição de meras *partes*, próprias dos *seres naturais inorgânicos*, os quais podem ainda ser

⁷¹ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo, Discurso Editorial, 2ª edição: 2003. p.163.

⁷² *Cursos de Estética*, vol. I, p.135.

compreendidos como corpos *pesados*⁷³, desprovidos de automovimento e capacidade de autodeterminação, o que os torna incapazes de exprimir o conceito que lhes é imanente. No entanto, como foi visto no parágrafo acima, Hegel considera que a aparente *rigidez* característica dos seres inanimados em geral não implica necessariamente na total ausência de movimento; a inadequação dos mesmos enquanto veículos de expressão da Ideia se deve antes ao fato de seu movimento ser de tal modo *interior* que se lhe torna impossível perpassar a totalidade de seu aspecto exterior e tornar-se aparente em sua forma corpórea.

De posse de todos estes desenvolvimentos interpretativos sobre a concepção hegeliana de vida, fica mais fácil compreender o motivo pelo qual Hegel considera o *organismo* como a *primeira manifestação exterior efetiva do conceito* e a *vida* que o anima como a primeira manifestação efetiva propriamente “*legítima e verdadeira*” da Ideia. Isto se dá na medida em que, para o autor, apenas as formas naturais permeadas e constituídas pelo processo da vida trazem tanto em sua *essência interior* quanto em sua *aparência exterior* alguma expressão, ainda que tênue, da principal determinidade característica do conceito e da Ideia, uma vez que o ser vivo é capaz de exprimir em sua existência aparente o fato de ser, tal como o conceito, um eterno movimento de reunificação de suas diferenças em uma unidade especulativa, isto é, em uma unidade para a qual é importante que tais diferenças não sejam homogeneizadas, mas que subsistam em sua diferenciação qualitativa. Nas palavras de Hegel:

Se, além disso, questionarmos onde é possível reconhecer a Ideia de vida em meio aos indivíduos efetivos e vivos, a resposta é a seguinte: A vitalidade deve, em primeiro lugar, ser real enquanto totalidade de um organismo corpóreo que, em segundo lugar, porém, não apareça como algo estático, mas como um processo de idealização que perdura em si mesmo, no qual igualmente se exprime a alma viva. Em terceiro lugar, esta totalidade não está determinada a partir de fora e é mutável, e sim se configura e se processa a partir de si mesma, estando assim sempre referida a si como unidade subjetiva e finalidade própria.⁷⁴

Quanto ao acima referido processo de idealização, faz-se necessário apontar que este nada é senão o processo dialético-especulativo de suspensão da autonomia das diferenças singulares — processo este que, como já foi mencionado, constitui a determinidade essencial das concepções hegelianas de *conceito* e *Ideia*. Em outras palavras, o processo de idealização pode ser definido como uma adequação entre *forma* e *conteúdo*⁷⁵, isto é, como o processo que mediatiza e agencia a concordância entre estes dois pólos dicotômicos. Nas palavras do próprio Hegel, “o ideal é a efetividade tomada de volta da amplitude das singularidades e das

⁷³ Em alemão, é utilizado o adjetivo ‘*schwer*’, que guarda íntima relação com o termo ‘*Schwerkraft*’, que significa ‘força gravitacional’. Assim, os corpos pesados correspondem àqueles que seriam essencialmente submetidos e determinados segundo a *lei da gravidade*.

⁷⁴ *Cursos de Estética*, vol.I, p.137.

⁷⁵ Cf. *Ibid.* p.90

contingências, na medida em que o interior aparece como individualidade viva nesta própria exterioridade elevada contra a universalidade”⁷⁶. Assim sendo, a própria vida pode ser interpretada como um processo de *idealização*, na medida em que seu agir — o incessante processo de suspensão da autonomia das diferentes partes e elementos constitutivos de um corpo orgânico — consiste em fazer com que o *conteúdo* — a *Ideia* — transpareça ainda que de modo bastante limitado na forma corpórea dos organismos.

Quanto à associação que Hegel estabelece entre o organismo e o conceito, faz-se necessário esclarecer que o principal elo entre ambos consiste no fato de que ambos são essencialmente constituídos a partir de uma *finalidade interna*; dito de outro modo, tanto o conceito quanto o organismo são concebidos por Hegel como instâncias cuja *causa* de suas respectivas subsistências não está em nada outro do que seu próprio processo constitutivo. Nas palavras do autor:

A causa pertence à necessidade cega; por isso aparece como passando para o seu outro [o efeito], e aí perdendo sua originariedade no ser-posto; somente em si ou para nós é que é causa; (...) O fim, ao contrário, é posto como devendo conter *nele mesmo* a determinidade, ou o que alhures aparece como ser-outro — o efeito —; de modo que em sua atuação não passa [para outra coisa] mas se conserva, isto é, só efetua a si mesmo; e é no *ponto final* o que era no *começo*, na originariedade. Só por meio dessa auto conservação é o verdadeiramente originário. (...) Com o conceito de finalidade *interna*, Kant ressuscitou a Ideia em geral, e em particular a Ideia da vida. A determinação de Aristóteles da vida contém já a finalidade interna, e por isto está infinitamente acima do conceito da teleologia moderna, que somente tinha em vista a finalidade *finita*, a finalidade *externa*.⁷⁷

Sendo assim, o organismo constitui a *primeira manifestação efetiva do conceito* na medida em que, tal como este, se constitui a partir de sua finalidade interna essencial, que nada é senão o impulso ainda *primitivo*, de fato, mas ainda assim válido e relevante rumo à auto-conservação, isto é, à manutenção da *vitalidade* que lhe é característica. Com respeito a esta característica comum entre o conceito e os seres vivos, Hegel define o vivente como algo que é “articulado segundo a *conformidade a fins*; todos os membros apenas servem como meio para esta única finalidade da auto-conservação. A vida é imanente aos membros; eles estão presos à vida e esta a eles”⁷⁸. Quanto ao caráter primitivo deste impulso, faz-se necessário esclarecer que, para Hegel, tal qualificação justifica-se tão somente pelo fato de não se tratar ainda de uma finalidade interna *consciente*, isto é, de uma finalidade interna que, diferentemente da que está presente no organismo natural, não seja apenas uma finalidade interna *em si* — ou seja, puramente interior —, mas que seja *para si mesma* isto que ela é *em*

⁷⁶ *Cursos de Estética*, vol.I, p.168.

⁷⁷ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol.I, §204, pp.341 e 342.

⁷⁸ *Cursos de Estética*, vol.I, p.157.

si. É em virtude desta limitação que Hegel afirma que, na natureza, a *vida* — ou, mais especificamente, a *natureza orgânica*, cuja determinidade essencial consiste na vitalidade —

corresponde a este estágio em que o conceito emerge; mas [apenas] como conceito cego, que não apreende a si mesmo e não pensante. Enquanto tal — [isto é, enquanto conceito que pensa e apreende a si mesmo] — somente no *espírito* o conceito encontra expressão adequada.⁷⁹

A partir desta citação, fica explícito que o modo mais adequado para a manifestação da Ideia não é a vitalidade natural, mas sim o reino do *espírito* (*Geist*). Mas o que seria propriamente este espírito? Hegel indica a determinidade distintiva do conceito do espírito como sendo “a *idealidade*, isto é, o supracumir do ser-outro da Ideia, o seu retornar e ser-retornada de seu outro para si mesma; enquanto ao contrário, para a Ideia lógica, o distintivo é o imediato e simples *ser-dentro-de-si*; para a natureza, porém, é o *ser-fora-de-si* da Ideia”⁸⁰. E já que o ser-outro da Ideia é, tal como foi visto ao longo deste capítulo, a natureza, seria o espírito algo inteiramente *outro* que esta? O objetivo do próximo capítulo deste trabalho será demonstrar que, apesar das definições aparentemente contraditórias — a natureza enquanto o ser-outro da Ideia e o espírito enquanto a atividade de suspensão deste ser-outro — natureza e espírito não são totalmente exteriores um ao outro. Assim, sendo este realmente o caso, qual seria a relação entre o espírito e a natureza? Estas serão as questões básicas com as quais nos ocuparemos no próximo capítulo.

⁷⁹ *Science de la Logique*, v.III, p.48. *Wissenschaft der Logik* Bd.II, s.376.

⁸⁰ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol.III, §381, adendo, p.16.

2 O ESTADO DE ALIENAÇÃO E O PROCESSO DE DES-ALIENAÇÃO DO ESPÍRITO NA NATUREZA EXTERIOR

2.1 Espírito alienado na natureza

Tal como previsto na introdução do presente trabalho, este segundo capítulo será destinado a tratar da tese hegeliana do *espírito oculto sob a materialidade natural*, isto é, do espírito *alienado de si mesmo*. No entanto, a fim de tratar do espírito enquanto *oculto* ou *alienado* de si, faz-se necessário prosseguir o rumo da argumentação estruturada no capítulo anterior. Deste modo, passaremos agora a analisar a concepção hegeliana de *espírito* como sendo o *segundo e mais próprio* modo de manifestação da Ideia. Isto se dá na medida em que Hegel define o conceito de espírito como sendo nada menos do que “a Ideia efetiva que se sabe a si mesma”⁸¹. Diante desta declaração, fica claro que o autor considera o espírito como o modo mais elevado e mais completo de manifestação da Ideia — inferência esta que nos esforçaremos para fundamentar nos parágrafos seguintes.

O espírito é, nas palavras de Hegel, “a subjetividade infinita da Ideia”⁸², isto é, a manifestação da Ideia para a qual nada subsiste enquanto essencialmente outro e que tudo acolhe em seu *ser-para-si*. Sendo assim, ao passo que a natureza seria, segundo Hegel, a Ideia existindo fora de sua unidade consigo mesma, isto é, a Ideia cindida em si mesma, visto que é ao mesmo tempo pura interioridade e pura exterioridade, o espírito consiste na manifestação da Ideia cuja essência nada é senão a intermitente *atividade* de transformar em ser para si tudo o que se lhe defronte como um *outro*. Em outras palavras, tendo em vista que Hegel considera a Ideia como a totalidade racional que é absoluta e sempre idêntica a si mesma, mas que — justamente para ser efetivamente absoluta — precisa passar ao seu outro e encontrar sua identidade também em meio a este, o espírito constitui necessariamente o segundo modo de manifestação efetiva da Ideia, pois, para Hegel

O absoluto é a ideia universal e *una*, que [...] se particulariza no *sistema* das ideias determinadas, que, no entanto, só consistem em retornar à Ideia *una*: à sua verdade. É por este juízo que a Ideia é, *antes de tudo*, somente a *substância* *una*, universal; mas sua efetividade verdadeira, desenvolvida, é ser como *sujeito* e, assim, como espírito.⁸³

⁸¹ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol.III, §381, p.15.

⁸² *Cursos de Estética*, vol. I, p.94

⁸³ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. I, §213, p.349.

É justamente por considerar o espírito como a expressão mais adequada da Ideia absoluta que a filosofia hegeliana é tida como essencialmente uma *filosofia do espírito*, em contraste com o pensamento de Schelling, marcado por sua filosofia da natureza. No entanto, é preciso que se tenha clareza de que este predomínio nítido da filosofia do espírito não nos autoriza a depreciar ou sequer questionar o valor e a importância do conceito de natureza no sistema hegeliano, visto que, para Hegel, a mesma constitui nada menos do que uma das manifestações da Ideia absoluta. Isto se dá na medida em que, ao definir natureza e espírito a partir de sua concepção de Ideia, o autor declara que “na natureza, não é um Outro que a Ideia que é conhecido, mas a Ideia está ali na forma da extrusão [*Entäußerung*]; assim como no espírito a mesma Ideia está como para si essente, e vindo-a-ser em si e para si”⁸⁴.

A partir desta passagem, fica claro que a concepção hegeliana de espírito não o compreende como um mero modo de existência *estático*, carente de processo interno. Dito de outro modo, o espírito não é uma espécie de consciência absoluta, onisciente e onipresente que tudo sabe e tudo permeia, ou que simplesmente “é”. Quanto à onipresença do espírito há o que se discutir, visto que, tal como o curso desta investigação haverá de mostrar, Hegel aponta indícios da presença do espírito até mesmo nas formas naturais mais contingentes — ainda que se trate apenas de uma presença vestigial, onde o espírito se encontra no grau mais extremo de alienação em relação à sua própria essência; já quanto à onisciência, se considerada como algo “simplesmente dado”, veremos que está fora de questão, pois as primeiras, mais imediatas e mais distorcidas manifestações do espírito, que aqui nos interessam de sobremaneira, não possuem sequer consciência de si mesmas enquanto seres singulares existentes. Todavia, como veremos adiante, tal inconsciência está fadada a ser suspensa, uma vez que, segundo Hegel, “o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado de um movimento para a frente”⁸⁵. Aqui, deve-se ter em mente que seria impossível que o espírito permanecesse estático, uma vez que, enquanto manifestação da Ideia, ele é essencialmente um processo de auto-efetivação e auto-concretização. O espírito é, portanto, essencialmente “atividade”. A fim de evidenciar que a concepção hegeliana de espírito não é algo totalmente novo e diferente de tudo aquilo que já havia sido concebido pela própria história do *pensamento*, é interessante considerar a passagem abaixo, onde Hegel descreve o espírito da seguinte maneira:

O espírito é atividade, no sentido em que os escolásticos diziam de Deus que ele era absoluta atuosidade (*Actus purus*). Ora, enquanto o espírito é ativo, está implicado que ele se exterioriza. Por esse motivo não se pode considerar o espírito como um "Ens" carente-de-

⁸⁴ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. I, §18, p.59.

⁸⁵ *Fenomenologia do Espírito*, §11, p.31.

processo, tal como ocorria na metafísica antiga, que separava de sua exterioridade a interioridade carente-de-processo do espírito. O espírito deve considerar-se essencialmente em sua efetividade concreta, em sua energia; e, na verdade, de modo que as exteriorizações delas sejam conhecidas como determinadas pela interioridade do espírito⁸⁶.

Diante desta observação de Hegel, segundo a qual o espírito seria a absoluta atuosidade que, para os escolásticos, constituía uma das principais determinidades do próprio Deus, cabe observar que o que aqui denominamos *espírito* corresponde ao termo alemão *Geist*, que pode ser também traduzido como *gênio*, *mente*, *intelecto* ou até mesmo como *inteligência*⁸⁷. Sendo assim, o espírito é essencialmente uma atividade *racional* por meio da qual é promovida a reunificação do ser-outro com o ser-para-si.

2.1.1 A superioridade da vida do espírito sobre a vida na natureza

Faz-se importante estabelecer a diferença entre a atividade de reunificação promovida pelos seres naturais orgânicos e aquela realizada pelo espírito. Sim, pois, o que é o processo do ser-vivo senão um constante suspender da tendência à alteridade — o *ser morto*? Não foi mencionado no capítulo anterior que este processo de manutenção da unidade do ser-vivo para consigo mesmo é realizado essencialmente através da negação, isto é, do consumo de elementos exteriores ao próprio organismo? Que seria isto senão promover a reunificação do ser-outro com o ser para si? E por mais retórico que o comentário que se segue possa parecer, a diferença entre os processos do *organismo* e do *espírito* é que aquele não é *para si mesmo ser-para-si*. Em outras palavras, o organismo não tem *consciência* de si mesmo como uma unidade que se sustenta diante de uma alteridade; colocando de outro modo, apesar de se constituir fisiologicamente a partir da suspensão de sua alteridade, o organismo não se edifica essencialmente a partir deste movimento. Sua essência é ser apenas esta pura e eterna atividade de negação, atividade esta que possui como único resultado positivo a manutenção da vitalidade corpórea. Já no âmbito do espírito, este processo negativo resulta em um outro tipo de positividade, qual seja, a positividade do *conhecer*, que, por sua vez, acaba fazendo com que o espírito se edifique em si e para si mesmo através deste conhecer. Sendo assim, ao passo que o processo negativo promovido pelo organismo é quase que inócuo, visto que não produz nenhum enriquecimento essencial, — visto que, por maior que seja o grau de

⁸⁶ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol.I, §34, adendo, p.97.

⁸⁷ No sentido de *sagacidade*, correspondente ao termo inglês ‘*wit*’.

complexidade dos organismos vivos, eles nunca superam o ser-fora-de-si, isto é, a alienação em relação à sua própria essência, que é o espírito —, a atividade do espírito nada é senão esta atividade de enriquecimento, por meio da qual o espírito se eleva ao verdadeiro e absoluto conhecimento de si mesmo enquanto espírito e da Ideia absoluta enquanto a essência máxima e universal que se expressa em todas as formas existentes. Esta tese hegeliana fica expressa de modo bastante claro na seguinte passagem, extraída dos esclarecedores parágrafos iniciais do terceiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*:

A natureza como tal não chega, na sua auto-interiorização, a esse ser-para-si, à consciência dela mesma: o animal, a forma mais acabada desta interiorização, só apresenta a dialética — carente de espírito — do passar de uma sensação singular que enche toda a sua alma, para outra sensação singular, que também nele domina exclusivamente. Só o homem se eleva, por cima da singularidade da sensação, à universalidade do pensamento, ao saber de si mesmo, ao compreender de sua subjetividade, de seu Eu; em uma palavra, só o homem é o espírito pensante, e por isso — e na verdade, só por isso — é essencialmente diferente da natureza.⁸⁸

Uma vez indicada a principal diferença entre os processos da natureza e do espírito, retornemos ao nosso objetivo inicial, a saber, investigar o que ambos tem em comum e em que medida um se faz presente no outro. Tal como foi indicado ao longo dos parágrafos anteriores, um dos aspectos comuns entre os seres naturais — e, em particular, os seres naturais orgânicos — e o espírito enquanto tal é que ambos se constituem essencialmente a partir da suspensão da alteridade de todos os demais elementos fenomênicos que lhes circundam. No caso dos organismos vivos, trata-se sobretudo da suspensão da tendência natural à dispersão, que, para Hegel, é própria às singularidades constitutivas de um corpo; já no caso do espírito, trata-se de uma suspensão não necessariamente externa, mas sobretudo interna de tal alteridade, o que se realiza efetivamente através da atividade do pensamento.

Peculiaridades à parte, a primeira e mais evidente característica comum a ambos os processos é justamente que se tratam de atividades desempenhadas de maneira ininterrupta, natural — isto é, independentemente de uma vontade consciente —, e até mesmo compulsória, tanto pelo orgânico quanto pelo espírito. A título de comparação, podemos dizer que na mesma medida em que o bulbo cerebral de nosso corpo humano impede que nossa decisão de provocar uma asfixia intencional em nós mesmos — o que comprometeria a circulação de oxigênio e levaria todos os nossos tecidos à morte⁸⁹ —, o espírito tampouco pode optar pela inércia e pela estagnação em um determinado nível de seu desenvolvimento anterior à plenitude de sua

⁸⁸ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol.III, §381, adendo, p.22.

⁸⁹ O bulbo é a parte do cérebro responsável por realizar a análise bioquímica do sangue que circula por todo o corpo. Uma vez interrompido o abastecimento de oxigênio, ocorre uma queda no pH sanguíneo devido ao acúmulo de gás carbônico no sangue; este fator é prontamente identificado pelo bulbo, que emite uma ordem involuntária para a musculatura respiratória, que torna a absorver oxigênio. Por isso é impossível a ocorrência de asfixia voluntária.

própria essência, plenitude esta que corresponde ao momento em que ele torna-se consciente de que sua subjetividade não exclui de si a objetividade, mas se constitui a partir da mesma e em conjunção com ela. Como esclarece Hegel em sua *Fenomenologia*:

O espírito só alcança sua verdade na medida em que encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo – como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. (...) portanto, o sujeito é a substância verdadeira, o ser ou a imediatez – que não tem fora de si a mediação, mas é a mediação mesma.⁹⁰

Esta auto-conservação que se efetiva e mesmo se constitui a partir de sua relação essencial com a alteridade corresponde ao que Hegel compreende por *vida do espírito*. Diferentemente da vitalidade orgânica, Hegel esclarece que a vida do espírito é tão sublimada que subsiste mesmo à morte, visto que, na esfera do espiritual, “não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a morte que suporta a vida e nela se conserva”⁹¹. Sendo assim, a vida do espírito nada é senão a eterna atividade de auto-posição e de auto-constituição a partir de sua relação com a alteridade, auto-posição e auto-constituição estas que se diferem dos processos puramente orgânicos na medida em que se realizam a partir de uma relação com a alteridade não marcada pelo caráter da negação radical; dito de outro modo, o espírito não necessariamente *consume* o outro, não o aniquila em sua relação com ele. Ao contrário, Hegel considera que o espírito não só permite a subsistência de seu outro — a natureza — como também é o próprio fundamento da existência desta. Nas palavras do autor:

O espírito absoluto somente pode ser apreendido como *atividade absoluta* e, com isso, como *diferença absoluta de si em si mesmo*. Este *outro* que ele distingue de si é, sob certo aspecto, justamente a *natureza* (...). Por isso, temos de apreender [*begreifen*] a própria natureza como trazendo em si mesma a Ideia absoluta; **mas ela é a Ideia na forma de ser posta por meio do espírito absoluto como o outro do espírito**. (...) **Sua verdade, portanto, é o próprio ponente, o espírito como a idealidade e a negatividade**, na medida em que ele de fato se particulariza e se nega em si mesmo, mas igualmente supera esta negação de si mesmo enquanto *posta por ele* e, em vez de possuir nisso uma fronteira e um limite, se une com seu outro numa universalidade livre consigo mesmo.⁹²

Nesta passagem, fica nitidamente evidenciado o elo intrínseco entre espírito e natureza; no entanto, faz-se necessário ressaltar que esta vinculação essencial é passível de ser apreendida claramente apenas pelo espírito absoluto. Desta forma, o escopo do presente capítulo consistirá em fundamentar de maneira mais clara este elo visceral entre espírito e natureza e apontar alguns dos diferentes modos de relação entre os mesmos.

⁹⁰ *Fenomenologia do Espírito*, §32, p.44.

⁹¹ *Idem*.

⁹² *Cursos de Estética*, vol. I, p.108. (Grifos nossos)

2.1.2 A idealidade da natureza como automovimento

Em primeiro lugar, faz-se necessário ressaltar o que há de comum entre espírito e natureza. E os mais imediatistas aqui indagariam: “ora, mas o que há de comum entre mim e aquela árvore ou esta pedra”? A resposta para tal questionamento se fundamenta na tese hegeliana, que parece confirmada pelas ciências da natureza de nossa contemporaneidade sobre o *movimento* e, mais especificamente, sobre o *automovimento* que, apesar de nem sempre ser aparente, faz-se presente em todos os níveis dos seres existentes⁹³. Segundo Hegel, o automovimento pode ser considerado como a essência da própria Ideia absoluta, automovimento este que a Lógica se encarrega de apresentar⁹⁴. E visto que todas as formas de existência são tidas por Hegel como formas através das quais a Ideia absoluta se manifesta exteriormente, todas elas seriam necessariamente imbuídas de automovimento. Nesta medida, o autor considerou como necessário que os seres inorgânicos fossem imbuídos de movimento, ainda que este estivesse presente neles de um modo totalmente interior, o que tornava conseqüentemente impossível que o mesmo pudesse ser percebido externamente.⁹⁵

Mesmo após as descobertas científicas sobre o movimento constante e ininterrupto dos átomos e seu papel na constituição disto que compreendemos como matéria, podemos ainda considerar que se trata de um automovimento tão demasiadamente oculto que a experiência cotidiana que realizamos sobre os seres naturais inorgânicos nos leva a acreditar que seu movimento é sempre causado por uma força exterior. Entretanto, para Hegel, na natureza inorgânica — enquanto a primeira, mais imediata e mais inadequada expressão exterior da Ideia — o movimento é concebido ainda de maneira abstrata, visto que não é pensado como imanente às coisas mesmas, mas sim como uma espécie de movimento que lhes é impelido de fora, seja pelo choque com outros corpos ou pelo efeito causado pelas assim chamadas

⁹³ A fim de evitar mal-entendidos, é importante esclarecer que, ao estabelecer um paralelo entre as concepções hegelianas que aqui objetivamos esclarecer e das ciências da natureza de nossos dias, pretendemos tão somente ressaltar o aspecto interessante e positivamente surpreendente de certas coincidências passíveis de ser encontradas entre a filosofia de Hegel e o curso de desenvolvimento seguido pelas ciências naturais. Nosso objetivo não é de modo algum pensar a filosofia hegeliana como uma espécie de precursora dos descobrimentos que estariam por vir, ou de atribuir a Hegel qualquer originalidade a este respeito, visto que a questão do movimento intrínseco aos corpos físicos e à realidade como um todo faz-se presente na filosofia desde a época dos pré-socráticos.

⁹⁴ Cf. *Science de la Logique*, v.III, p.369.

⁹⁵ Em última instância, o movimento interno dos corpos inorgânicos pôde ser cabalmente comprovado apenas no século XX, com o surgimento de microscópios capazes de visualizar o nível atômico da matéria; teoricamente, a estrutura dinâmica da mesma foi concebida com considerável irrefutabilidade no domínio das ciências exatas a partir do final do século XIX, com o advento da *física moderna* ou *física quântica*.

*forças*⁹⁶ externas que atuam sobre os objetos inanimados enquanto tais. No mais, a aparente falta de movimento interno poderia ser também compreendida como a causa da rigidez externa característica dos corpos inorgânicos, rigidez esta que constitui uma espécie de resistência contra o *vir-a-ser-outro* que lhe é imposto pelas forças externas.

Os corpos inanimados da natureza inorgânica possuem sua firme espacialidade, são uma coisa só com seu lugar e a ele estão presos ou são movidos a partir do exterior. Pois seu movimento não parte deles mesmos e quando neles se produz, aparece, por isso, como uma autuação que lhes é estranha, e para a qual eles têm o impulso reagente de superá-lo. E se também o movimento dos planetas e assim por diante não aparece como impulso exterior e enquanto estranho aos corpos, este movimento está, todavia, ligado a uma lei fixa e à sua necessidade abstrata.⁹⁷

Segundo Hegel, a principal diferença a entre os corpos inorgânicos em geral e os corpos celestes consiste em que estes se determinam essencialmente a partir da relação entre sua posição determinada em meio a um sistema total de corpos⁹⁸. O caráter especial desta relação diz respeito ao seu caráter múltiplo, visto que todos os movimentos relativos a um corpo celeste têm origem na relação que o mesmo tem para com o corpo central do sistema e também para com os demais corpos que, tal como ele, encontram-se à periferia deste centro. É por este motivo que Hegel considera o movimento dos corpos celestes como um *movimento incondicionalmente livre*. Segundo o autor:

Este movimento é uma curva; nele é simultâneo que os corpos particulares a si se põem um corpo central e que eles são postos pelo corpo central. O centro não tem nenhum sentido sem a periferia e nem a periferia sem o centro, o que faz desaparecer as hipóteses físicas, que ora partem do centro, ora dos corpos particulares e como originários ora estes ora aquele. Cada um dos pontos de vista é necessário, mas isolado é unilateral: a direção nos diversos [*die DIRECTION in Unterschiedene*] e o pôr da subjetividade é um [só] ato [*ein Actus*], um movimento livre, nada exterior como pressão e choque.⁹⁹

Em outras palavras, Hegel considera o movimento dos corpos celestes como um movimento livre na medida em que eles constituem a primeira manifestação exterior do automovimento, visto que, diferentemente dos corpos inorgânicos em geral — nos quais o automovimento originário do conceito faz-se presente de uma maneira *tão interior* que não chega a manifestar-se na forma externa, que aparenta então o modo da pura exterioridade —, os corpos celestes são os únicos corpos inorgânicos capazes de sua realidade interior em aparência exterior. A limitação que a mecânica celeste apresenta em relação às formas orgânicas menos desenvolvidas reside no fato de que o automovimento relativo aos corpos

⁹⁶ O conceito hegeliano de força será melhor explicado no momento em que tratarmos do *entendimento*, uma figura do saber que será analisada no sub-capítulo seguinte.

⁹⁷ *Cursos de Estética*, vol.I, p.137. A “lei fixa” a que Hegel aqui se refere é provavelmente a lei da *gravitação universal*, formulada por Newton no século XVII a partir de várias estudos e descobertas de físicos anteriores.

⁹⁸ Cf. *Cursos de Estética*, vol.I, p.132.

⁹⁹ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol.II, §269, adendo, p.90.

celestes ainda não é propriamente um auto-movimento originado no interior dos mesmos, mas sim na ação das principais forças físicas, tais como as forças de *atração* e *repulsão* — as quais, no caso de movimentos esféricos, podem ser também compreendidas como as forças *centrífuga* e *centrípeta*. A respeito de tais forças, é importante mencionar que, para Hegel, as mesmas não possuem existência real quando consideradas isoladamente. Na natureza, o que o entendimento denomina como as forças de *atração* e *repulsão* existem apenas enquanto *suspensas* uma na outra, isto é, enquanto coexistentes e co-atuantes. O simples fato de se considerar isoladamente um dos termos de um par de forças já constitui uma abstração empreendida pelo pensamento, uma vez que é somente no âmbito do pensamento que ambas podem existir separadamente. Para Hegel, quando tomada como um recurso passível de ser adotado para o conhecimento da natureza, tal abstração não é condenável — muito embora não seja este, segundo o autor, o modo mais adequado para possibilitar ao espírito um conhecimento *real* a respeito da mesma. A grande objeção de Hegel às correntes de pensamento mecanicistas se deve às mesmas considerarem reais estas forças em seu isolamento. É por este motivo que, sobretudo no que diz respeito aos corpos celestes, “não se deve falar de forças”¹⁰⁰, diz Hegel. E o autor prossegue:

Se dizem força, é *uma* força cujos momentos não puxam como duas forças para lados diferentes. O movimento dos corpos celestes não é um ser puxado para lá e para cá, mas um movimento livre. (...) A corporeidade celeste não é tal que tenha fora de si o princípio do repouso ou movimento.¹⁰¹

Já no que diz respeito ao âmbito da natureza orgânica, o automovimento constitui uma propriedade nitidamente aparente: exceto pelos microorganismos, nos quais o movimento ainda se oculta aos olhos humanos desprovidos de aparatos especiais. Mesmo o reino vegetal oferece, em sua riqueza e abundância, uma vasta gama de exemplificações vivas de automovimento. No entanto, uma vez que o movimento de autoprodução e autoconservação das plantas depende fundamentalmente de fatores externos, tais como incidência de luz solar, minerais extraídos do solo, presença de água, etc., é possível que seja posta em questão a legitimidade da atribuição de um *automovimento* aos vegetais. Tal questionamento é sem dúvida justo e cabível, visto que a dependência dos fatores externos é real e incontestável; mas caso não se tratasse de um automovimento, a simples não-interrupção do recebimento de tais estímulos externos seria suficiente para fazer com que os processos de autoprodução e autoconservação constitutivos dos vegetais perdurassem *ad eternum* — o que, como sabemos,

¹⁰⁰ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol.II, §269, adendo, p.91.

¹⁰¹ Idem.

não corresponde à realidade nem das *plantas* e nem dos *animais*, os quais também são dependentes de fatores externos para sobreviver. Segundo Hegel, tanto no reino das plantas quanto no reino dos animais, a morte se faz presente não como uma consequência natural da não-disponibilidade de elementos externos, tais como luz, água, alimento, etc., mas antes como o momento dialeticamente necessário que deve fazer-se presente em todo processo de manifestação da vitalidade natural.

Em comparação com os vegetais, o automovimento encontra nos animais uma expressão ainda mais perfeita, uma vez que, diferentemente das plantas — onde a continuidade do movimento interno depende em grande parte da permanência dos espécimes em um único e mesmo lugar e que ocorre mesmo apesar desta impossibilidade de deslocamento —, os animais são dotados da capacidade de *locomoção*. Esta expressão do automovimento consiste, para Hegel, na primeira forma de superação verdadeira da gravidade¹⁰² — conceito este que, para Hegel, consiste em um convergir para o centro, isto é, um convergir para o interior oposto ao exterior; em outras palavras, no âmbito da filosofia da natureza de Hegel, a gravidade poderia ser considerada como a força que produz e mantém a alienação entre os pólos da pura interioridade e da pura exterioridade, o que faz com que todos os elementos que a possuam como determinação essencial estão fadados a permanecer puramente interiores e, por conseguinte, a se deixarem determinar de fora, por elementos extrínsecos a si. Por este motivo, a gravidade consiste, para Hegel, na determinação universal da matéria e, mais propriamente, da matéria inorgânica. A locomoção animal constitui uma vitória sobre ela na medida em que, graças a esta capacidade, o animal não mais permanece necessariamente vinculado a um ponto temporal-espacial — isto é, a um *lugar*; ao contrário, realiza-se uma dupla suspensão: em primeiro lugar, é suspensa a relação puramente exterior entre a individualidade orgânica e a efetividade natural em geral, uma vez que, com vistas a promover sua autoprodução e autoconservação, o animal vai em busca de elementos naturais externos a si para serem consumidos; em segundo lugar, a gravidade é vencida na medida em que, graças à esta relativa liberdade de ir e vir conquistada pela natureza, o puro “ser-fora-um-do-outro” — isto é, a fragmentação, a pura alienação — do espaço é suspensa, e passa a ser sempre conjugada com o tempo e a ser demarcada pela vivência idealizante que a subjetividade animal imprime a ela através de sua presença. Dito de modo mais simples, a gravidade seria para Hegel a constante tendência à interiorização e, ao mesmo tempo, como o

¹⁰² Cf. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. II, §350, adendo, p.450.

outro lado de uma mesma moeda, a tendência à dispersão no ser-outro. Assim sendo, o organismo animal consistiria na primeira forma verdadeira de superação desta gravidade na medida em que:

O animal vivo, em seu automovimento livre, nega a partir de si mesmo o estar preso ao lugar determinado e é a libertação ininterrupta do estar unido [*Einssein*] sensível com tal determinidade. Igualmente, ele é em seu movimento a suspensão – mesmo que apenas relativa – da abstração nas espécies determinadas do movimento, de seu rumo, velocidade e assim por diante. Mais precisamente, porém, o animal ainda tem em seu organismo a espacialidade sensível a partir dele mesmo e a vitalidade é automovimento no seio desta própria realidade, como circulação sanguínea, movimento dos membros e assim por diante.¹⁰³

Este automovimento presente no animal consiste, segundo Hegel, na expressão máxima da *animação* natural. No contexto da filosofia de Hegel, a animação de que aqui falamos deve ser compreendida como a *potência*¹⁰⁴ *idealizadora da natureza*, isto é, a força ou o impulso constante que age incessantemente contra a tendência à exteriorização e à dispersão no ser-fora-um-do-outro. É por este motivo que, segundo Hegel, “o organismo do animal é o microcosmo, o centro da natureza feito para si, onde toda a natureza inorgânica se recapitulou e se idealizou”¹⁰⁵.

No entanto, a animação não constitui uma determinidade específica dos organismos animais. Tal como já foi visto, a atividade responsável pela constituição e manutenção de um *corpus* através da constante suspensão da tendência à singularização que é própria da miríade de elementos que o constituem é a *vida*. Sendo assim, a vida é a expressão máxima da atividade de idealização na natureza, e é justamente por isso que ela é concebida por Hegel enquanto uma existência legítima da Ideia. Nesta medida, a animação constitui a determinidade característica dos seres vivos em geral, muito embora possua diferentes graus de interioridade.

¹⁰³ *Cursos de Estética*, vol.I, p.137.

¹⁰⁴ No intuito de evitar um mal entendido, devemos dizer que a noção de *potencialidade* à qual nos referimos aqui não corresponde àquela formulada por Aristóteles em sua doutrina do *ato* e *potência*. Existe uma grande diferença entre as duas: em Aristóteles, o termo ‘potência’ remete à noção de possibilidade, visto que a mesma *pode* ou *não* ser atualizada; já segundo o sentido que Hegel empresta às noções de *poder* (*Macht*, frequentemente traduzido por *potência*, termo este que Hegel se refere ao empregar o substantivo *Potenz*), algo que é *em potência* há de tornar-se *necessariamente* real. No contexto da filosofia de Hegel, isto se justifica pelo fato de o autor considerar que tudo que existe em potencial consistiria, em última instância, em uma manifestação abstrata da Ideia — a qual, como já vimos, é em verdade um processo de vir-a-ser necessariamente em-si e para-si Ideia. Todavia, o interessante neste processo da Ideia — e um dos motivos pelos quais tudo o que é em potencial tem de tornar-se real — é que, para Hegel, os modos abstratos de manifestação da Ideia *não* devem ser entendidos como momentos precedentes à Ideia absoluta. Ao contrário, tanto as abstrações lógicas quanto as naturais e espirituais — que possuem em comum tão somente a determinidade da imediatez — são resultantes da suspensão da totalidade das mediações que, desde o princípio, constituem a Ideia absoluta enquanto tal. Assim, visto que, segundo Hegel, a Ideia absoluta estaria à base de todas as demais manifestações da Ideia, tudo que existe em potencial há de ser transmutado em realidade.

¹⁰⁵ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol.II, §352, adendo, p.455.

2.1.3 A unidade dialética entre corpo e alma na natureza

De acordo com a história do pensamento, a instância responsável pela *animação* de tudo o que é vivo é a *alma*. Geralmente concebida como uma existência metafísica, um dos maiores problemas que este conceito apresentou para a tradição filosófica diz respeito à conexão [*Zusammenhang*] entre alma e corpo — problema este que, naturalmente, não foi desconsiderado por Hegel. Para ele, no entanto, não seria exatamente apropriado falar em uma *conexão* entre estas duas determinações, visto que uma conexão sempre se dá entre dois elementos essencialmente distintos que são *postos* um junto [*zusammen*] ao outro de maneira *externa*. Para Hegel, a relação entre alma e corpo deve ser descrita antes como uma *unidade*:

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.¹⁰⁶

Na dialética entre alma e corpo, *este* corresponderia ao aspecto da *multiplicidade* e do *ser-para-outro*, enquanto *aquela* seria a atividade responsável por reunir esta multiplicidade e, a partir disto, fazer-se *para si mesma* uma unidade. Tomado sem a alma, o corpo não poderia ser identificado enquanto tal, visto que a tendência à dispersão nunca permitiria que o mesmo se configurasse enquanto tal; tomada sem o corpo, a alma seria desprovida de necessidade, visto que, não havendo o que reunir, seu ser-para-si seria inteiramente abstrato. Sendo assim, existe entre alma e corpo uma *unidade visceral*; e, para Hegel, é somente através desta unidade visceral que a vida se dá a conhecer¹⁰⁷. “A vida”, diz Hegel, “é somente efetiva enquanto subjetividade singular e viva”¹⁰⁸. É somente através do contínuo processo de suspensão da independência das partes constitutivas de um corpo — suspensão esta que é, tal como já vimos, um movimento essencialmente negativo — é que a vitalidade positiva surge tanto para nós quanto para o próprio ser vivo, muito embora este ainda não tenha consciência de sua subjetividade. A alma é, assim, a atividade negativa de idealização das diferenças, ou seja, a atividade que promove a reunião da diversidade; no entanto, é por meio desta mesma

¹⁰⁶ *Cursos de Estética*, vol.I, p.134.

¹⁰⁷ Cf. *Idem*.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.137.

atividade negativa de idealização que a alma realiza em si mesma o processo da vida enquanto *algo positivo* e permite que esta encontre uma expressão adequada na natureza. Nesta medida, a alma, diz Hegel,

é aquilo que se exprime como a potência contra a particularização dos membros; mas também é a escultora [*Bildnerin*] deles, na medida em que contém, como interior e ideal, o que se manifesta externamente nas formas e nos membros. Assim, ela é esse princípio interior positivo que aparece no exterior. O exterior que apenas permanece exterior, nada mais é do que uma abstração e unilateralidade. Entretanto, no organismo vivo temos um exterior no qual aparece o interior, na medida em que o exterior se mostra nele mesmo como este interior que é seu conceito.¹⁰⁹

Através desta passagem é possível depreender claramente que, apesar de pensar a alma e o corpo como a *unidade* que caracteriza a vida, Hegel não deixa de reconhecer que ambos possuem suas determinidades específicas e suas diferenças essenciais, mesmo em meio a tal unidade viva. Assim como ocorre em todos os aspectos de sua filosofia especulativa, a unidade entre alma e corpo não incorre em nenhuma espécie de homogeneização abstrata entre estes dois extremos: tal como já foi dito, a alma atua como potência que suspende a autonomia das partes, as quais possuiriam subsistência mesmo sem a ação da alma — subsistência esta que, diferentemente do que ocorre no ser vivo, seria marcada pelo *puro* “*Außereinandersein*”, ser-fora-um-do-outro, isto é, pela pura abstração, exterioridade ou *alienação absoluta*, de modo que não seria possível que tais partes assumissem e conservassem a forma de um *corpo*. Neste sentido, fica claro o motivo pelo qual Hegel considera mais apropriada a concepção da alma e do corpo dos seres vivos enquanto uma *unidade*, e mais propriamente enquanto uma *unidade dialética*, que traz em si ambos os extremos negados em sua autonomia.

No mais, resta esclarecer que, para Hegel, é graças à unidade imanente entre alma e corpo tal como esta encontra-se expressa no organismo animal que a própria natureza vence por si mesma a determinação da pura exterioridade. Se nas plantas já se mostrava uma “concentração das diferenças, um desenvolver-se de-dentro-para-fora, uma unidade diferenciando-se a si mesma e no rebento produzindo-se a si mesma a partir de suas diferenças”¹¹⁰, o autor declara que, no caso do organismo animal:

Uma vitória [*Überwindung*] ainda mais completa sobre a exterioridade apresenta-se no organismo animal; neste, não somente cada membro engendra o outro, é sua causa e efeito, seu meio e fim, por conseguinte ele mesmo e ao mesmo tempo o seu Outro; mas [também] *o todo é de tal modo penetrado por sua unidade que nada nele aparece como autônomo*; cada determinidade é, ao mesmo tempo, uma determinidade ideal: o animal permanece em cada

¹⁰⁹ *Cursos de Estética*, vol.I, p. 136.

¹¹⁰ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol.III, §381, p.17.

determinidade o mesmo universal uno, de modo que, por isso, *no corpo animal o “fora-um-do-outro” se mostra em sua total inverdade.*¹¹¹

É este permanecer *o mesmo universal uno em cada determinidade*, este *ser-junto-de-si* ou ainda este *ser-refletido* sobre si mesmo diante da exterioridade que caracterizam para Hegel a *subjetividade* para si essente do organismo animal¹¹². Com esta subjetividade, surge também a primeira forma de sentimento-de-si. Aqui, é importante ter em mente que esta forma primitiva de sentimento-de-si está longe de ser algo consciente: trata-se tão somente da *sensação*, que, segundo Hegel, corresponde justamente “à onipresença da unidade do animal em todos os seus membros, os quais comunicam imediatamente cada impressão ao todo uno, que no animal começa a vir-a-ser para si”¹¹³. De resto, a vitória contra a sujeição ao domínio do *ser-fora-um-do-outro* — que corresponde, como já foi visto, à determinidade essencial da Ideia manifestada enquanto *natureza* — expressa-se igualmente por essa interioridade subjetiva alcançada pelo organismo animal trazer consigo certa capacidade de auto-determinação; diferentemente de uma planta, que deve permanecer onde está no caso de uma tempestade recheada de raios e trovões, o animal tem a possibilidade de abrigar-se; diferentemente de uma árvore, que não pode defender suas descendentes do ataque de uma serra elétrica, um animal pode proteger e mesmo arriscar sua vida em função de resguardar suas crias. Decerto, não se tratam de escolhas conscientemente racionais: segundo Hegel, esta capacidade de autodeterminação presente nos animais se caracteriza como *impulso* e *instinto*¹¹⁴. No entanto, o fator mais decisivo acerca da superação que a própria natureza empreende sobre si mesma através do organismo animal consiste na incessante busca pela autoconservação. Para alcançar este fim, sensação, impulso e instinto agem juntos para proteger a subjetividade do animal da contradição que encerra em si, a saber, a luta contra a carência interna produzida por seu próprio processo vital e também contra a exterioridade natural como um todo. Nas palavras do autor,

O organismo animal mantém seu ser-para-si apenas por meio do constante processo em si mesmo e contra uma natureza que lhe é inorgânica – que ele consome, digere e assimila para si –, transforma o exterior em interior e apenas por meio disso torna efetivo seu ser-em-si-mesmo [*Insihsein*]. [...] O processo constante da vida é um sistema de atividades que se efetiva num sistema de órgãos, nos quais aquelas atividades se cumprem. Este sistema em si mesmo fechado tem como sua única finalidade a autoconservação do vivente mediante este processo, e, por isso, a vida animal consiste apenas numa vida de desejos, cujo transcurso e satisfação se realiza no mencionado sistema de órgãos. O vivente está, deste modo, articulado segundo a *conformidade a fins*; todos os membros apenas servem como meio para esta única

¹¹¹ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol.III, §381, p.17. (Grifos nossos)

¹¹² Cf. Idem.

¹¹³ Idem.

¹¹⁴ Cf. Idem.

finalidade da autoconservação. A vida é imanente aos membros; eles estão presos à vida e esta a eles.¹¹⁵

2.1.4 O processo de autoconservação como elemento comum entre o natural e o espiritual

Para Hegel, um dos elos mais estreitos entre natureza e espírito consiste justamente nesse esforço pela autoconservação. Isto se dá na medida em que esta conformidade-a-fins expressa pela atividade de autoconservação e a ação empreendida — ainda que motivada pelo impulso e pelo instinto, e não pela vontade livre, própria do espírito — em função de suspender tanto a exterioridade interna — já que a sensação de fome e a fraqueza dela resultante são tidos pelo organismo vivo, ainda que de modo inconsciente, como fatores exteriores, *estranhos* a si —, quanto a exterioridade inorgânica propriamente dita constituem um comportamento muito próximo ao de uma figura da consciência denominada *consciência-de-si*, que analisaremos mais adiante. Na natureza, o processo de auto-conservação realizado pelos organismos animais representa o ápice da vitória contra a determinação extrínseca e a alienação de si mesmo. Sendo assim, “[a] auto-conservação é o privilégio do ser-vivo e, num grau mais alto, o privilégio do espírito”¹¹⁶.

Neste ponto, é possível constatar que o processo da natureza é inteiramente compatível com o processo da Ideia, da qual ela é a primeira manifestação. Isto se dá na medida em que, tal como já foi mencionado, Hegel concebe a Ideia como a Ideia lógica que deve, “segundo seu próprio conceito, converter-se tanto em existência da *natureza* quanto *libertar-se desta exterioridade* para o *espírito* e, em contrapartida, no seio dele, *também libertar-se da finitude* dele para o espírito em sua eternidade e *verdade*”¹¹⁷. É por este motivo que, segundo a perspectiva adotada pela filosofia especulativa, não se pode pensar nenhuma das formas naturais — desde os elementos mais singularizados e aparentemente carentes de movimento próprio às formas mais complexas, tais como os seres vivos — como essencialmente destacadas e exteriores à idealidade absoluta que move o processo de autoconcretização da Ideia. E sendo que a natureza constitui nada menos do que o primeiro momento, a primeira etapa deste processo, Hegel considera que estaríamos subestimando a própria Ideia caso acreditássemos que a natureza não é capaz de superar por si mesma a exterioridade da matéria natural. Nas palavras de Hegel:

¹¹⁵ *Cursos de Estética*, vol.I, p.156.

¹¹⁶ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol.III, §381, adendo, p.17.

¹¹⁷ *Cursos de Estética*, p.110. (Grifos nossos).

A filosofia da natureza suprassume gradualmente sua exterioridade, como a matéria, já pelo peso (*Maß*), refuta a autonomia do singular, do múltiplo; e como esta refutação (...) é consumada pela vida animal, pelo ser-que-sente; porque esse nos revela a onipresença da alma una em todos os pontos de sua corporeidade e, por conseguinte, o ser-suprassumido do fora-um-do-outro da matéria. Enquanto *desse modo tudo o que é material é suprassumido pelo espírito essente em si, operante na natureza*, e enquanto essa suprassunção se consuma na substância da *alma*, a alma emerge como a idealidade de *tudo* o que é material, como *toda* a imaterialidade, de modo que tudo o que se chama matéria — por mais que simule autonomia ante a representação — e conhecido como algo que não-tem-autonomia ante o espírito.¹¹⁸

Ao afirmar que a materialidade — isto é, tudo aquilo que existe sob a simples determinação do *ser-fora-um-do-outro* — tem sua exterioridade suspensa pelo próprio *espírito essente em si*, ou seja, pelo espírito que, apesar de ainda não estar propriamente manifestado em sua identidade consigo mesmo enquanto espírito, encontra-se desde sempre presente na natureza como essência oculta, encoberta, isto é, manifestada sob a determinidade do ser-outro, fica evidente que Hegel jamais concebeu a natureza como uma instância destituída do espírito; ao contrário, tal como nos é confirmado pela passagem acima, é o próprio espírito essente em si que promove e realiza o processo de idealização da natureza, isto é, que empreende a progressiva suspensão da dicotomia entre exterioridade e interioridade e, nesta medida, caminha para junto de si mesmo em meio à efetividade natural. Este caminhar para junto de si mesmo nada é senão o que este trabalho denominou a *des-alienação* do espírito na natureza, processo este que constituirá o objeto de nossa análise daqui em diante.

2.2 Momentos iniciais da des-alienação do espírito na natureza

Tal como foi analisado na parte final do sub-capítulo anterior, a vida animal constitui a mais elevada manifestação do espírito na natureza. No entanto, para tratar deste assunto, Hegel preferiu fazer uso de um outro conceito — o de *alma*. Assim, muito embora a alma nada seja senão o espírito em-si ou imediato, a distinção reiteradamente assinalada por Hegel entre a alma e o espírito propriamente dito é digna de consideração, uma vez que diz respeito a nada menos do que o momento inicial do processo de des-alienação que pretendemos expor aqui. E, a fim de fazê-lo, nada melhor do que empreender uma breve comparação entre o que Hegel considera como sendo propriamente espiritual e os seres vivos enquanto tais.

¹¹⁸ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol.III, §389, adendo, p.46 (Grifos nossos).

2.2.1 A diferença entre a idealização espiritual e a idealização na alma natural

Um dos mais notórios pontos de distinção entre o espírito e a alma natural diz respeito à *persistência da exterioridade* nesta, ao passo que naquele nada subsiste fora da idealização absoluta por ele promovida. Em outras palavras, isto significa que a atividade idealizadora promovida pela alma é deficiente em relação à atividade espiritual na medida em que, diferentemente desta, a unidade entre alma e corpo presente nos organismos animais não é capaz de eliminar certos vestígios de contingência e determinação extrínseca presentes nestas formas de vida. Aqui cabe ainda lembrar que, nos parágrafos em que foi discutida a questão da unidade dialético-especulativa entre alma e corpo, foi reconhecido que tal unidade não implicava em nenhuma espécie de homogeneização entre estes dois extremos; alma e corpo, ainda que indissociáveis no ser vivo, são passíveis de serem considerados como instâncias distintas mesmo através da observação deste. Isto se dá na medida em que, segundo Hegel,

O ser vivo ainda possui a não-liberdade de não poder *enquanto* sujeito pontual singular levar-se à aparição [*Erscheinung*] contra o estar fora [*das Ausgelassensein*] da realidade exterior de seus membros. A autêntica sede da atividade orgânica permanece-nos oculta, apenas vemos os contornos exteriores da forma e esta é por sua vez completamente revestida por penas, escamas, cabelos, couro, agulhões e peles. Tal tipo de cobertura certamente pertence ao animal, contudo, enquanto produções animais na Forma do vegetal.¹¹⁹

Ao comparar as diferentes coberturas nas peles dos animais com a forma do vegetal, o autor objetiva evidenciar que, tal como acontece nas plantas, tais elementos externos não se referem à unidade negativa que constitui o traço anímico do ser vivo. Em outras palavras, isto quer dizer que, apesar de terem sido originados pelo movimento sintetizador e idealizador da alma, certos elementos formadores da corporeidade exterior dos animais, tais como as unhas, garras, pelos, escamas, etc. — não são permeados pela animação — ou ao menos não o evidenciam em sua aparência fenomênica. No entanto, apesar da presença de tais coberturas externas aparentemente inanimadas, é importante ressaltar que, para Hegel, o corpo será sempre indissociável da alma e da vida em sua organicidade. Por isso, Hegel considera como uma das deficiências da vitalidade natural o fato desta se manter apenas interior *mesmo* ao manifestar-se em sua expressão mais elevada, qual seja, o organismo animal. Nas palavras do autor:

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.¹²⁰

¹¹⁹ *Cursos de Estética*, vol.I, p.157.

¹²⁰ *Idem*.

A este respeito, é interessante mencionar que tais limitações também se aplicam em parte ao corpo humano, caso este seja considerado em sua vitalidade *imediate*. Isto se dá na medida em que, embora ele seja superior ao do animal em muitos aspectos — tais como, por exemplo, a quase total ausência de coberturas que não são capazes de aparentar a vitalidade a elas subjacente não-vivas, a perceptibilidade da circulação sanguínea, a presença de sensibilidade em todos os pontos de nossa corporeidade externa, que é a pele, dentre outros —, ele traz ainda assim certos sinais que evidenciam a *naturalidade* própria de qualquer corpo orgânico. Dentre tais sinais, podemos destacar, por exemplo, a pele, uma vez que, para Hegel, a onipresença da sensibilidade que nos é facultada por este órgão não a isenta de sua determinidade primeva, que é ser simples *meio* conforme a fins, já que, fundamentalmente, constitui apenas uma “cobertura para a auto-conservação em vista do exterior”¹²¹. No entanto, o autor considera que a principal deficiência do corpo humano consiste em que apenas uma reduzida parte de seus órgãos destina-se a produzir as expressões mais próprias da vida anímica e espiritual, que podem ser respectivamente apontados como os sentimentos e paixões e o pensamento; aos demais órgãos fica reservado apenas o cumprimento de funções tipicamente animais, que obedecem à mesma conformidade a fins que já se fazia presente na vida orgânica. Assim, “sob este aspecto”, diz Hegel, “também a alma com sua vida interior não aparece através de toda a realidade da forma corporal”.¹²² Ora, se nem mesmo o veículo natural do próprio espírito é essencialmente dependente de fatores externos e comporta certos elementos que não denotam a animação constitutiva dos organismos em geral, o que dizer da vida animal, onde não há sequer uma distinção clara entre interioridade e exterioridade? É nesta medida que Hegel afirma que

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 esta 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.¹²³

Tal como será desenvolvido na terceira parte do presente capítulo, a vitória a que Hegel se refere aqui se dá mediante a *racionalidade consciente* que é própria ao espírito. Embora esta racionalidade apresente diversos níveis de desenvolvimento — níveis estes que podem ser conhecidos mediante atenta consideração de cada uma das assim chamadas *figuras da consciência*, as quais foram descritas por Hegel em sua *Fenomenologia do Espírito* —, é

¹²¹ *Cursos de Estética*, vol.I, p.158.

¹²² *Idem*.

¹²³ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol.III, §381, p.17

possível dizer que, mesmo em meio às figuras da consciência mais imediatas, existe desde o princípio a consciência da unidade para consigo frente à alteridade, o que, por sua vez, seria como que um “esboço” de tal vitória, uma vez que a vitória completa realiza-se apenas no momento em que o espírito chega ao conhecimento de que a natureza nada é senão ele mesmo. Isto será melhor discutido a seguir; retornemos por hora à consideração da vitalidade anímica tal como esta se implementa nos organismos naturais, uma vez que este assunto ainda possui frutos interessantes a oferecer.

De fato, tal consideração é de relativa importância para a compreensão de um importante aspecto da relação ontogenética entre espírito e natureza tal como esta é concebida na filosofia hegeliana. Se o corpo humano é, por excelência, o veículo por meio do qual todas as manifestações espirituais vieram a se efetivar na realidade mundana, e se, mesmo apesar desta importante função, o corpo humano ainda apresenta limitações e deficiências — as quais, em última instância, podem ser sintetizadas no agir *conforme a fins* — é possível inferir *que o espírito não surge da natureza de uma maneira natural*¹²⁴. Uma vez que até mesmo a expressão natural orgânica *mais apropriada ao espírito* tem sua constituição determinada pela necessidade intrínseca de manutenção da vitalidade que lhe é própria e, para fazê-lo, depende de elementos externos a si, podemos afirmar que, no contexto da filosofia hegeliana, *não é possível pensar o espírito como um tipo de existência ou racionalidade que tenha tido origem a partir da crescente complexificação dos processos naturais orgânicos*.

Aqui, poder-se-ia pensar que a conclusão apresentada ao fim do parágrafo anterior se fundamenta sobre uma interpretação unilateral, uma vez que foi considerado apenas o aspecto *corpóreo*, e não propriamente o caráter *anímico* da vida animal. De fato, devemos concordar que, até aqui, a animação orgânica foi tratada principalmente como a potência sempre atuante responsável por conferir aos seres vivos em geral nada menos do que a *vitalidade* que lhes determina. No entanto, a alma é também a responsável por fazer com que os seres orgânicos — e, mais especificamente, os organismos animais mais desenvolvidos — deixem transparecer certas emoções, tais como *medo*, *satisfação*, *excitação*, etc. Entretanto, por mais notórias que tais sensações sejam, não é possível equipará-las ao modo como as mesmas são experimentadas pelos seres espirituais; diferentemente da satisfação experimentada por um artista ao concluir uma de suas obras, a satisfação experimentada por um tigre ao desfrutar de uma refeição capturada ou a de filhotes que brincam entre si sempre é, de algum modo, relacionada à conformidade a fins, pois, em última instância, tais emoções rudimentares

¹²⁴ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol.III, §381, adendo, p.22.

podem ser interpretadas como instrumentos orgânicos que atuam como meios para promover a vitalidade corporal.

Já no caso das emoções expressadas pelos seres espirituais propriamente ditos — quais sejam, os seres *conscientes* —, é interessante notar que, segundo Hegel, mesmo nas situações em que estejam ligadas à mesma conformidade a fins que se encontra à base dos comportamentos animais, tal como a saciedade experimentada após uma refeição — tais emoções encontram-se sempre de algum modo enraizadas não na simples relação do ser espiritual com o que lhe é *outro*, mas sim no reflexo de si mesmo que encontra nos seres com os quais se depara. Consideremos brevemente, a título de exemplo, em que medida pode-se afirmar que a atividade da alimentação e a saciedade e satisfação dela advindas são mediadas pelo espírito: se tivermos em mente que a maioria dos nutrientes que o corpo humano precisa para manter-se em bom funcionamento nunca puderam ser extraídos em sua totalidade e em abundância dos elementos naturais circundantes *imediatamente* prontos para nosso consumo, os seres humanos descobriram ainda nas épocas mais primevas de suas existências a capacidade de trabalhar os elementos naturais com vistas a proporcionar a sobrevivência de seus corpos, utilizando, para tal, a racionalidade consciente e linguística que lhe é característica. Aliás, tal como será exposto em breve, Hegel defende que é através desta atividade de despojar os elementos naturais de seu aspecto bruto a fim de torná-los próprios para consumo — e, mais propriamente, nos casos em que esta atividade é desempenhada para o desfrute de terceiros — que a consciência vem a tornar-se para si mesma consciência. Isto se dá na medida em que, através de um trabalho que a consciência realiza sem visar unicamente o desfrute subsequente ao processo de manipulação dos elementos naturais, ela é capaz de reconhecer nos objetos por ela formados a mediação espiritual por ela realizada; e mesmo nos casos em que o alimento encontra-se imediatamente disponível na natureza, a mediação espiritual se faz presente na intencionalidade de colher o fruto da árvore ou de recolhê-lo do chão.

Seja qual for a ação desempenhada pelo ser espiritual sobre os objetos naturais, sejam eles orgânicos ou inorgânicos, tal ação será sempre de cunho *idealizador*, isto é, será sempre uma ação desempenhada a fim de alienar o que se lhe afigura como um *outro* da determinação da exterioridade — determinação esta que é justamente o que faz com que algo nos surja como um *outro*.

Aqui, é importante observar que a idealização da natureza promovida pelas figuras da consciência não deve ser tida como a única ou nem mesmo como a primeira manifestação do

poder idealizador no espírito. E isto porque, para Hegel, a idealidade e a negação dialético-especulativa constituem em verdade a própria essência do espírito. Uma das passagens que justifica tal afirmação encontra-se nos *Cursos de Estética* e foi citada ainda no início do presente trabalho¹²⁵; nela, Hegel considera que a *idealidade* e a *negatividade* infinita constituem nada menos do que o profundo conceito da *subjetividade* do espírito.

Sendo assim, uma vez que a idealidade e a negatividade essencialmente características do espírito se fazem presentes também na natureza, e, mais particular e evidentemente, na natureza orgânica — onde, mediante a presença da atividade anímica, as partes meramente exteriores umas às outras têm sua independência suspensa e são reunidas e conservadas em uma *única* totalidade —, é possível compreender o motivo da tese hegeliana exposta alguns parágrafos acima, segundo a qual o espírito não teria surgido da natureza de uma maneira natural. Na verdade, tendo em mente as determinidades fundamentais do espírito acima mencionadas e a idealização promovida pela atividade anímica, fica suficientemente evidente que, para Hegel, *o próprio espírito está desde o princípio presente na natureza*, sob o modo da *alienação*. É por este motivo que, segundo o autor:

O surgir do espírito [a partir] da natureza não deve ser compreendido como se a natureza fosse o absolutamente imediato, primeiro, originariamente ponente; e o espírito ao invés, somente algo *posto* por ela: a natureza é, antes, posta pelo espírito, que é o absolutamente primeiro. O espírito essente em si e para si não é o simples resultado da natureza, senão, na verdade, seu próprio resultado: a si mesmo produz, das pressuposições que para si mesmo faz.¹²⁶

Neste ponto, é possível que surja certa confusão: consoante ao que foi dito no primeiro capítulo deste trabalho, seria a *natureza* — e não o *espírito* — a primeira manifestação exteriormente concreta da Ideia Absoluta. De fato, quando o curso de nossa análise acompanhava os processos pelos quais as manifestações mais abstratas e imediatas da Ideia faziam com que esta caminhasse rumo à sua concretude, a natureza tinha de ser necessariamente o degrau posterior à Ideia lógica, uma vez que, nos estágios menos mediatizados — e, por conseguinte, menos sutis, porquanto mais imediatos — do movimento dialético, nada senão o simples e total “ser-fora-de-si da Ideia” poderia suceder o “imediato e simples ser-dentro-de-si” da mesma, determinações estas que correspondem à Ideia enquanto natureza e enquanto Ideia lógica, respectivamente¹²⁷. No entanto, considerando o estágio atual de nossa análise, em que já foi constatado que, segundo Hegel, até mesmo os estágios mais

¹²⁵ Cf. Op.cit, nota de nº 5.

¹²⁶ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. III, §381, adendo, p.22.

¹²⁷ *Ibid.*, p.16.

iniciais da natureza já são perpassados pela idealidade — como é o caso do peso (*Maß*) em relação aos objetos naturais inorgânicos¹²⁸ —, fica claro que, desde o início, é o espírito que se faz presente na natureza — ou, melhor dizendo, é o espírito que se faz presente *enquanto* natureza — visto que, segundo Hegel, a determinidade distintiva do espírito consiste propriamente na “*idealidade*, isto é, o suprassumir do ser outro da Ideia, o seu retornar e ser retornada de seu Outro para si mesma”¹²⁹. Sendo assim, Hegel considera que o único motivo pelo qual os fenômenos naturais não possuem o mesmo grau de verdade que os fenômenos espirituais consiste propriamente no fato de o espírito estar presente na natureza apenas sob o modo da *alienação*. Nas palavras do autor:

Os fenômenos sensíveis da natureza - o sol, o céu, os corpos celestes, as plantas, os animais, as rochas, os rios, os mares - têm apenas uma relação abstrata consigo mesmos e são envolvidos no processo constante com as outras existências, de modo que eles só podem valer para a representação finita enquanto autônomos. Neles ainda não sobressai o verdadeiro significado do absoluto. Sem dúvida, a natureza se encontra fora, mas apenas no ser-fora-de-si [*Außersichsein*]; o seu interior não é como interior para si mesmo, mas derramada sobre a multiplicidade variegada do fenômeno e, desse modo, não autônomo. Apenas no espírito, enquanto a relação concreta, livre, infinita para si mesma [*auf sich*], o verdadeiro significado absoluto está verdadeiramente fora e é autônomo em sua existência.¹³⁰

Sendo assim, uma vez que o que Hegel empreende não é puramente uma consideração da natureza enquanto tal, mas sim uma consideração *filosófica* — e, portanto, essencialmente *espiritual* — da natureza, já não podemos pressupor, neste ponto de nossa análise, que a natureza e seus processos sejam meramente contingentes, isto é, puramente exteriores e executados segundo uma espécie de autonomia aleatória. Mesmo diante da mais aparente contingência, o espírito sabe haver alguma espécie de necessidade e mesmo de racionalidade ali; e mesmo diante dos seres inanimados, isto é, os seres que não trazem em sua aparência externa nenhuma espécie de sinal distintivo de movimento, o espírito é capaz de reconhecer a idealidade. Este movimento interno que mantém os seres inanimados em sua unidade consigo mesmos corresponde ao que Hegel concebe como a gravidade imanente aos corpos. E se quisermos encontrar uma corroboração mais atual para teorias filosóficas de Hegel, basta recorrermos às ciências naturais e os conhecimentos que as mesmas nos oferecem hoje em dia: de acordo com os desenvolvimentos alcançados pela física a partir do final do século XIX, evidenciou-se que, por mais contingente e mesmo quase que imperscrutável que o movimento dos elétrons possa ser, é ele o responsável por manter a coesão de tudo o que há; das pedras até a própria luz, passando por todos os tipos de matéria mais ou menos densa,

¹²⁸ Cf. Op.cit, nota de nº 109.

¹²⁹ Cf. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol.III, §381, p.16.

¹³⁰ HEGEL, G.W.F. *Cursos de Estética*, vol.II. Trad. Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: EDUSP, 2000, p.158.

nada poderia manifestar-se fisicamente sem o movimento eletrônico dentre as mais variadas combinações de átomos — combinações estas que, por sua vez, também nada possuem de contingente, uma vez que são responsáveis por determinar as diferentes qualidades da matéria.

Aqui, faz-se necessário ter em mente que, ao mencionar estes avanços da física posteriores ao tempo de Hegel, nossa intenção não é de maneira alguma empregar tais argumentos a título de justificativa ou de comprovação das teses hegelianas. Trata-se tão somente de um paralelo interessante, uma espécie de exemplificação artificial a posteriori, nada mais. Há ainda muitas outras possibilidades de aproximação entre a assim chamada “física quântica” ou, de acordo com o jargão da própria área, “física moderna” e a filosofia hegeliana. Por exemplo, hoje em dia aceita-se com relativa placidez a natureza essencialmente dual do elétron, que seria, ao mesmo tempo, partícula e onda. Se quiséssemos descrever este exemplo em terminologia hegeliana, poderíamos afirmar que o elétron é essencialmente constituído através da relação dialética entre seus dois estados; enquanto onda, o elétron traria suspenso em si mesmo seu aspecto particular e, enquanto partícula, traria em si suspenso seu aspecto ondulatório. E isto porque o elétron deixa-se observar apenas *ou* como *partícula*, *ou* como *onda*: ambos os estados jamais podem ser observados simultaneamente. Em outras palavras, isto quer dizer que, segundo os conceitos da física quântica, não se pode determinar com precisão e simultaneamente a *posição* (elétron como *partícula*) e a *velocidade* (elétron enquanto *onda*) de um elétron por meio de um único método de observação. Isto é o que o físico alemão Werner Heisenberg denominou como *Princípio da Incerteza*¹³¹ — princípio este que foi um dentre alguns importantes modelos explicativos desenvolvidos pelos principais físicos da época, tais como Einstein, Bohr, Plank e Schrödinger, dentre muitos outros.

Naturalmente, os físicos jamais utilizariam nada parecido com a terminologia hegeliana para descrever o que suas experiências colocavam diante de seus olhos; na verdade, eles jamais aceitariam a natureza dual do elétron caso não fosse esta a única hipótese capaz de explicar os resultados das experiências realizadas sobre o tema. Sendo assim, mesmo sendo impossível aos olhos humanos conhecer o elétron ao mesmo tempo como *onda* e como *partícula*, os físicos quânticos terminaram mais uma vez endossando indiretamente uma das

¹³¹ Na introdução de um livro de Werner Heisenberg intitulado *Physics and Philosophy*, David Lindley define o Princípio da Incerteza da seguinte maneira “*The better you measure the position of a particle, the less you can find out its velocity, and vice versa*: in such terms the Uncertainty Principle is often expressed. A more careful statement, however, is that quantum particles have no intrinsic properties that neatly correspond to position and velocity, and that the measurement forces a quantum system to cough up values for these quantities in a way that depends on how the measurement is done”. LINDLEY, David. *Introduction*. In: HEISENBERG, Werner. *Physics and Philosophy: the revolution in modern science*. New York: Harper Perennial Modern Classics, 2007. Introduction, p.X.

mais importantes hipóteses hegelianas. Ao elaborar um modelo predominantemente racional sobre a natureza dual do elétron — pois como comprovar tal dualidade através dos parâmetros da *objetividade forte*, ou seja, do que é passível de ser observado sensivelmente? — os físicos corroboraram a tese hegeliana segundo a qual o racional é mais determinante em nosso conhecimento da natureza do que são todas impressões e dados sensíveis. Nas palavras do autor:

A inteligência não se familiariza, sem dúvida, com as coisas na existência sensível delas; mas, por isso que as pensa, coloca o conteúdo das mesmas em si; e enquanto ela, por assim dizer, aproxima a forma, a universalidade, à idealidade prática, que é para ela [inteligência] ao invés de negatividade, [em tanto] dá ao negativo da singularidade uma determinação afirmativa. Este universal das coisas não é um subjetivo que nos viesse ao encontro, mas antes é como um númeno oposto ao fenômeno transitório, [como] o verdadeiro, o objetivo, o efetivo mesmo das coisas.¹³²

Para Hegel, é justamente esta capacidade de identificar na natureza as mesmas estruturas racionais que servem de alicerce ao próprio modo espiritual de compreender a realidade que vem a ser propriamente a *liberdade* do espírito. Isto se dá na medida em que, para Hegel, a liberdade não é um estado que alcançamos quando nos tornamos interna e/ou externamente independentes de tudo o que nos é *outro*. Aliás, se assim fosse, a liberdade efetiva seria de fato um ideal puramente longínquo, e isto para não dizer inatingível: se a total independência externa é de fato impossível de ser alcançada pelo espírito humano, devido ao fato deste necessitar de uma existência corpórea que, para ser sustentada, precisa consumir elementos extrínsecos a si, a independência interna corresponderia apenas a uma liberdade no pensamento, que Hegel equipara em sua *Fenomenologia do Espírito* à liberdade conquistada pelos estoicos. Embora a faculdade do pensamento seja de fato a chave para se alcançar o que Hegel compreende como liberdade — uma vez que somente através do pensamento é dada ao espírito a capacidade de suspender a cisão radical entre si e seu outro —, uma liberdade existente apenas no pensamento não pode constituir a expressão mais verdadeira da liberdade na medida em que se trata de uma liberdade existente apenas *em si*. Em outras palavras, trata-se de uma espécie de liberdade que “tem somente o puro pensamento por sua verdade; e verdade sem implementação da vida. Por isso é ainda só o conceito da liberdade, não a própria liberdade viva”¹³³. De fato, trata-se de uma liberdade abstrata e unilateral, na medida em que os estoicos colocavam as bases do bem e da verdade tão somente na racionalidade, e fundamentavam sua ética numa espécie de aceitação do destino, bem como no cultivo das virtudes diante do poder exercido pelas forças passionais, as quais perturbam e destroem o

¹³² *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol.II, §246, adendo, p.21. (Grifos nossos)

¹³³ *Fenomenologia do Espírito*, §200, p.154.

equilíbrio e, conseqüentemente, geram o mal. No entanto, na medida em que as paixões de fato atuam na esfera espiritual, não basta uma simples negação racional para fazer com que estas abram caminho ao espírito rumo à liberdade; o mesmo se dá com as necessidades externas. Sendo assim, Hegel concebe a liberdade do espírito da seguinte maneira:

A liberdade do espírito, porém, não é simplesmente a independência do Outro, conquistada fora do outro, mas no Outro. Não chega à efetividade pela fuga perante o Outro, mas pela vitória sobre ele. O espírito pode sair de sua universalidade abstrata essente para si, de sua relação simples para consigo mesmo; pode pôr em si mesmo uma diferença determinada, efetiva, um Outro do que é o Eu simples, portanto um negativo: e essa relação ao Outro é para o espírito não simplesmente possível, mas necessária, porque ele chega mediante o Outro e mediante a suprassunção deste a se comprovar como aquilo — e a ser de fato aquilo — que deve ser segundo o seu conceito, ou, exprimindo de modo mais abstrato, o universal que se diferencia a si mesmo e é junto de si e para si em sua diferença. O Outro, o negativo, a contradição, a cisão pertencem assim à natureza do espírito.¹³⁴

Aqui, cabe apenas ressaltar que tal liberdade não se faz presente em sua integralidade em toda e cada figura da consciência descrita por Hegel em suas obras destinadas ao estudo da fenomenologia. Trata-se de uma compreensão alcançada apenas pelo espírito absoluto, que, segundo Hegel, é o único capaz de conceber toda a alteridade enquanto expressão de si mesmo, do conceito, sem com isso alienar seus objetos de suas respectivas características distintas. Nesta medida, somente o espírito absoluto — o qual, “manifestando-se à consciência no elemento [do conceito], ou, o que é o mesmo, produzido por ela nesse elemento, é a ciência”¹³⁵ — é capaz de dirigir sua consideração racional à natureza e identificar o movimento da idealidade, e com isso, chegar a conhecê-la em sua verdade, isto é, enquanto nada mais do que uma expressão do próprio espírito no momento da alteridade, da pura exterioridade e da alienação. É nesta medida que, segundo Hegel:

É o pensar filosófico que reconhece que a natureza não é simplesmente idealizada por nós; que o seu "fora-um-do-outro" não é algo totalmente insuperável para ela mesma, para seu conceito, mas que a ideia eterna imanente à natureza ou – o que é o mesmo – o espírito essente em si, trabalhando no seu interior, efetua ela mesma a idealização, a suprassunção do "fora-um-do-outro", porque essa forma de seu ser-aí está em contradição com a interioridade de sua essência. 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 nela escondido, da cobertura da exterioridade, e assim supera a necessidade exterior¹³⁶.

Retomando brevemente a linha de argumentação desenvolvida nas partes iniciais do presente trabalho, fica de certo modo evidente que o desfecho construído a partir da constante complexificação dos processos naturais — o conceito liberto da cobertura de uma aparente exterioridade absoluta — poderia ser antecipado desde o princípio. Isto se dá na medida em

¹³⁴ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol.III, §382, p.23.

¹³⁵ *Fenomenologia do Espírito*, §798, p.537.

¹³⁶ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol.III, §381, p.21.

que a natureza foi concebida por Hegel como a primeira manifestação exterior da Ideia — que, até então, seria puramente interior — e na medida em que tal desdobramento foi ocasionado unicamente em função da necessidade interior da Ideia absoluta — a saber, vir a ser *em si e para si* mesma *absoluta* — não seria possível que o percurso da Ideia se perdesse no momento da pura exterioridade. Caso assim fosse, o momento da Ideia natural nada seria senão um momento supérfluo para o propósito último de todos os seus processos — a unidade especulativa absoluta, que contém em si todas as diferenças determinadas, isentas, porém, de qualquer *cisão*. No entanto, sabemos que o momento da Ideia natural é absolutamente necessário para que o objetivo imanente que a Ideia estabeleceu em si e para si mesma fosse alcançado, uma vez que somente a materialidade bruta, pesada e imediatamente concreta poderia servir, em um primeiro momento, de substrato aparente para a Ideia lógica, que, interpretada aqui como algo à parte da Ideia natural e da Ideia enquanto espírito — embora não o seja em absoluto! — poderia ser concebida como uma espécie de arquétipo racional, que traz em si todos os modelos ideais que vieram a ser concretizados pela natureza e pelo espírito.

Pois bem, a natureza fez seu trabalho e, por si mesma, harmonizou tanto quanto lhe foi possível sua predominante exterioridade com a interioridade que lhe era desde sempre imanente. Todavia, na medida em que apenas a racionalidade e o pensamento são capazes de apreender a unidade por entre a aparência de diferença — e, por que não, a diferença em meio à aparência de unidade imediata — tornou-se necessário o “salto qualitativo” — pois, como já vimos, não se trata de uma continuidade natural — entre a Ideia natural e o espírito, uma vez que somente este pode ser consciente da racionalidade imanente tanto a si mesmo quanto a tudo o mais.

Neste ponto de nossa argumentação, cabe uma análise importante. Se mencionamos anteriormente que somente ao espírito dotado do *saber absoluto* é dado conhecer a natureza enquanto algo que é essencialmente espírito na forma do ser-outro, como é possível que a maioria dos seres espirituais viva e interaja com a natureza como se esta fosse de fato algo *outro*, totalmente diferente e independente do que consideramos como nossa própria essência? A fim de conhecermos uma via possível para se responder esta questão segundo o ponto de vista hegeliano, dispensaremos a seguir algum tempo à análise de três das principais figuras da consciência que precedem o espírito, a saber, o entendimento, a consciência-de-si e a razão, concentrando-nos especificamente sobre a relação que cada uma destas figuras desenvolve para com a natureza.

2.3 O despertar do espírito: As primeiras figuras da consciência e suas experiências sobre os objetos da natureza

Até aqui, nossa argumentação referiu-se ao conceito hegeliano de espírito de forma bastante geral, designando-o predominantemente como “o suprassumir do ser outro da Ideia, o seu retornar e ser retornada de seu Outro para si mesma”¹³⁷. No entanto, ficou indicado em diversos momentos que o espírito não é algo homogêneo e desde o princípio completo e em si acabado. Assim como ocorre com todos os conceitos descritos por Hegel em seu sistema filosófico, a identidade especulativa entre o espírito e sua alteridade torna-se consciente para o espírito apenas na medida em que é o *resultado de um processo*. Mais especificamente, trata-se do que denominaremos aqui como o processo de *auto-conscientização* do espírito, por meio do qual o espírito vem a ser *para si mesmo* o que, desde o princípio, ele é em si — isto é, vem a tornar-se consciente da essência imanente de tudo o que lhe é outro como sendo tão somente a sua própria essência. Isto corresponderia à verdade do espírito enquanto tal, ou seja, ao ápice de seu desenvolvimento essencial e cognitivo.

Como sabemos, Hegel sempre inicia suas exposições conceituais tomando como ponto de partida o momento em que aquilo que é concebido por ele como a verdade relativa a cada uma das esferas da Ideia ou do conceito afigura-se ainda como o *mais interior*, isto é, *menos aparente*. Assim, tal como ocorreu na consideração da natureza, onde a natureza *inorgânica* foi descrita pelo autor como o degrau inicial do processo que acabou por revelar que a verdade mais elevada da esfera natural correspondia em verdade à *animação* e ao *movimento* próprios aos seres naturais *orgânicos*, o processo de auto-conscientização do espírito tem por momento inicial o extremo oposto daquilo que o espírito virá a descobrir como sua verdade essencial: segundo Hegel, o primeiro estágio — ou, para utilizarmos da terminologia hegeliana — a primeira figura da consciência tem como determinidade essencial justamente a total *anteposição* entre si e os objetos de sua experiência.

Antes de passarmos propriamente à análise da figura da consciência acima mencionada, faz-se importante ter em mente que esta e todas as outras figuras da consciência descritas por Hegel em sua *Fenomenologia* devem ser compreendidas antes como modos peculiares de se conhecer e experimentar o mundo do que simplesmente como identidades espirituais estáticas e em si fechadas. Ao construir sua via fenomenológica com base nas assim chamadas *figuras da consciência*, Hegel não estava à procura de *rótulos*; seu objetivo

¹³⁷ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. III, §381, p.16.

era essencialmente identificar e compreender os diversos *modos de relação* entre a *consciência* e o *mundo exterior*, bem como as características, qualidades e limitações peculiares a cada um dos mesmos. É por este motivo que a cada uma dessas figuras é atribuído um *modo de saber*, que, no caso da primeira figura da consciência de que começávamos a falar acima, corresponde à *certeza sensível*.

2.3.1 A experiência sensível e mais imediata dos objetos da natureza

A principal determinidade desta figura da consciência reside no fato de que, para ela, a verdade não está *nela mesma*, mas única e exclusivamente *nos objetos que ela experimenta* através de sua *sensibilidade*. Em outras palavras, o padrão de verdade adotado por esta primeira figura da consciência é posta pela mesma como algo *exterior* a ela, isto é, como uma verdade sensível imediatamente presente nos objetos de sua experiência, constituindo, deste modo, uma verdade à qual ela poderia ter acesso imediato por meio de seus órgãos sensíveis. Isto quer dizer que, para a certeza sensível, ainda não há espaço para a constatação de que seu modo de apreender os objetos consiste tão somente em um saber que *ela, a consciência*, tem das coisas em geral. Chegará o momento em que o processo de autoconscientização do espírito fará com que a consciência compreenda que, longe de serem entes objetivamente existentes cuja essência difere da subjetividade própria dos seres espirituais, os objetos possuem em verdade a mesma essência que a consciência pensante, uma vez que são também dotados de uma racionalidade imanente, racionalidade esta que é compartilhada pela consciência pensante. E apenas para que se tenha uma ideia do quão oposto é este momento inicial da consciência em relação ao saber absoluto, segue abaixo uma passagem retirada do último capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, onde Hegel esclarece o modo como se dá propriamente para a consciência a suspensão da cisão e do estranhamento entre si e seu outro:

A superação do objeto da consciência não se deve tomar como algo unilateral, em que o objeto se mostrasse como retornado ao Si; mas, de modo mais determinado, em que o objeto como tal se mostrasse ao Si como evanescente. Melhor ainda, [toma-se de modo] que a extrusão [*Entäußerung*] da consciência-de-si que põe a coisidade, e que essa extrusão não tem só a significação negativa, mas a positiva; não só para nós ou em si, mas para ela mesma. *Para a consciência-de-si*, o negativo do objeto, ou o supressumir do objeto a si mesmo tem significação positiva; ou seja, ela *sabe* essa nulidade do objeto, de uma parte, porque **se extrusa a si mesma**, pois **nessa extrusão se põe como objeto, ou põe o objeto como a si mesma em razão da inseparável unidade do ser-para-si**. De outra parte, aí reside ao mesmo tempo este outro momento, **que a consciência-de-si também tenha igualmente supressumido e recuperado dentro de si essa extrusão e objetividade; assim está junto**

de si no seu ser-outro como tal. Esse é o movimento da consciência, e nesse movimento ela é a totalidade de seus momentos.¹³⁸

Assim, tendo em mente que a forma inicial do saber da consciência consiste na *certeza sensível* e que o ponto culminante do processo iniciado nesta figura levará à compreensão do objeto por parte da própria consciência como sendo algo resultante de sua própria alienação, isto é, como algo que, em última instância, nada mais é do que uma exteriorização *sua*, é possível inferir que a orientação conferida à descrição fenomenológica do processo de autoconscientização do espírito parte novamente do *puramente exterior* — e, nesta medida, puramente *interior*, uma vez que a aparência de pura exterioridade deve-se tão somente à absoluta interioridade do conteúdo — rumo à *reunificação* entre *interior* e *exterior* — igualmente ao que sucedeu no processo de des-alienação do espírito na natureza.

Seguindo este percurso, Hegel identifica a primeira figura da consciência como aquela para a qual a verdade encontra-se inteiramente nas coisas¹³⁹ externas, que são imediatamente apreendidas por sujeitos individuais. Para estes, a verdade corresponde ao *aqui* e ao *agora*, de maneira que o resultado cognitivo alcançado por esta figura do saber é necessariamente *evanescente* — pois o agora nada é senão um *ponto no tempo* que está fadado a ser sempre suspenso por um novo *agora* — e *relativo*, na medida em que o *aqui* e *agora* experimentados por um sujeito são igualmente válidos ao *aqui* e *agora* experimentados por todos os demais. Sendo assim, a verdade obtida através deste método de experimentação da realidade consiste em uma verdade de caráter essencialmente singular, de maneira que não pode ser considerado um modelo de verdade satisfatório para o espírito.

Isto faz com que o espírito — o qual deve ser compreendido aqui como o *espírito em-si*, isto é, o espírito que ainda *não se sabe espírito* — seja impelido à uma elevação em seu nível de consciência e, por conseguinte, em seu modo de experimentar a realidade exterior. Segundo as diretrizes conceituais que Hegel expôs na introdução de sua *Fenomenologia do Espírito*, não é dada à consciência a possibilidade de demorar-se eternamente junto a um determinado modo do saber uma vez que a experiência por ela empreendida tenha revelado a insuficiência do mesmo. E isto porque os modos de saber peculiares a cada uma das figuras da consciência podem ser compreendidos como *padrões de medida*, cuja função é fornecer um

¹³⁸ *Fenomenologia do Espírito*, §788, p.530.

¹³⁹ Neste contexto, o substantivo “coisas” aqui empregado corresponderia ao termo alemão *Ding*, utilizado por Hegel para designar a *coisa* como uma espécie de *conjunto simples* formado a partir de uma miríade de propriedades *sensíveis*. Este esclarecimento é necessário na medida em que a palavra “coisa” é também utilizada para traduzir *Sache*, que é a coisa humana, isto é, a coisa tal como é para o espírito, que Hegel entende como a *identidade do pensamento com o ser mesmo*. Cf. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*, p.329.

parâmetro de verdade à consciência experimentadora. Portanto, cada vez que um padrão de medida se comprovar inadequado para que se possa alcançar a verdade acerca dos objetos experimentados, não resta à consciência outra opção senão abandonar o padrão de medida adotado, bem como descartar sua concepção acerca dos objetos de sua experiência.

Aqui, faz-se importante ressaltar que os verbos “abandonar” e “descartar” acima utilizados não devem ser entendidos em seu sentido radical, uma vez que, dentro do contexto dialético da filosofia hegeliana, até mesmo as inverdades comprovadas pelo conhecimento são consideradas um saber *positivo*: saber que o conceito que temos sobre uma coisa não é de fato correspondente à verdade já é, afinal, saber algo de verdadeiro sobre a mesma. Assim, tendo em mente a análise empreendida no primeiro capítulo deste trabalho acerca do conceito hegeliano de negação dialética, é possível depreender que o padrão de medida e o modo segundo o qual a consciência concebia seu objeto não são negados de maneira imediata e radical, desvanecendo completamente; para que a experiência realizada por uma figura da consciência possa produzir resultados positivos que sejam de fato capazes de conduzi-la até o conhecimento da verdade sobre si e sobre as coisas, é necessário que a negação empreendida seja uma negação *determinada*, isto é, uma negação que tenha como resultado *não* o nada *abstrato*, mas tão somente “o nada *daquilo de que resulta*; [pois] o nada, tomado só como o nada daquilo donde procede, só é de fato o resultado verdadeiro: é assim um nada *determinado* e tem um *conteúdo*”¹⁴⁰.

Caso a consciência tivesse a liberdade de deter-se junto a uma concepção de verdade que sua própria experiência tenha comprovado como não-verdadeira, não tardaria a encontrar-se em meio a uma árida e incômoda *inércia carente-de-pensamento* — o que seria até possível se não fosse pela impossibilidade do pensamento se manter ausente, visto que as figuras da consciência são momentos do processo de vir-a-ser *em si* e *para si* do espírito, e este nada é senão uma manifestação da Ideia absoluta, a qual é concebida por Hegel como o substrato racional que permeia tudo o que existe. Assim, diante desta impossibilidade, a consciência não tem escolha senão ver sua verdade arrancada de si pelo processo de experimentação da realidade que ela mesma executou; é por isso que Hegel diz que “a violência que a consciência sofre — de se lhe estragar toda a satisfação limitada — vem dela mesma”¹⁴¹. E uma vez que tal violência tem origem tão somente nas limitações que separam a consciência de sua verdadeira essência — a saber, o ser em-si-e-para-si espírito —, a

¹⁴⁰ *Fenomenologia do Espírito*, §79, p.76.

¹⁴¹ *Ibid.*, §80, p.76.

consciência se vê sempre impelida a elevar-se para *além* de si mesma, surgindo, assim, uma nova figura da consciência. Por fim, resta dizer a este respeito que, para Hegel, é esta dinâmica que conduz a série completa das figuras da consciência, série esta que é regida essencialmente pela necessidade, uma vez que as figuras da consciência não tem a opção de estacionar na estrada rumo ao espírito: isto se dá na medida em que, segundo Hegel, “a experiência que a consciência faz sobre si mesma não pode abranger nela, segundo seu conceito, nada menos do que o sistema completo da consciência ou o reino total da liberdade do espírito”¹⁴². No mais, uma vez que a meta do processo da consciência consiste tão somente em fazer com que esta torne-se consciente de sua própria essência — isto é, se conheça enquanto *espírito* —, e uma vez que este, por sua vez, “só alcança a sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto”¹⁴³, ou seja, só chega ao saber absoluto na medida em que reconhece a si mesmo em tudo o que aparentemente encontra-se sob a sombra da alteridade, a consciência deve experimentar seus objetos através de todos os padrões de medida possíveis e necessários para que ela chegue a compreendê-lo como *seu*, isto é, como uma expressão do próprio espírito absoluto manifestado sob a cobertura da alteridade. Nas palavras de Hegel:

A consciência deve igualmente relacionar-se com o objeto segundo a totalidade de suas determinações, e deve tê-lo apreendido conforme cada uma delas. Essa totalidade de suas determinações faz do *objeto em si* a essência espiritual; e isso ele se torna em verdade para a consciência.¹⁴⁴

Sendo assim, ao perceber que para indicar com precisão um *aqui* seria necessário recorrer a outros “aquis” e que para indicar um *agora* seria inevitável recorrer no mínimo a um *agora anterior* e a outro *posterior*, a consciência sensível se dá conta de que um *aqui* e um *agora* são em verdade formados por muitos *aquis* e *agoras*, de maneira que mesmo este *aqui* e *agora* não é em última instância um *singular*, mas sim um *universal*. Tal conclusão é reforçada pela constatação de que as palavras são como veneno para sua verdade. Sim, pois, basta que ela *diga* o que visa¹⁴⁵, e sua verdade se transforma imediatamente em uma inverdade, na medida em que deixa de ser singular e imediata e passa imediatamente ao universal. Assim, como interpreta Paulo Meneses:

¹⁴² *Fenomenologia do Espírito*, §89, p.81.

¹⁴³ *Ibid.*, §32, p.44.

¹⁴⁴ *Ibid.*, §§788, p.530.

¹⁴⁵ Termo adotado por Paulo Meneses para traduzir o termo alemão “meinen”, que significa literalmente “opinar, achar”. Aqui, vale observar que o radical desse termo alemão seria “mein”, que corresponde por sua vez ao pronome possessivo da primeira pessoa do singular. Sendo assim, algo que é *visado* (*gemeint*) é essencialmente algo apreendido segundo os *meus* padrões singulares, de modo que não pode se afigurar como verdadeiro para ninguém além de mim mesmo.

Desespera, pois, da certeza sensível para captar as coisas na sua verdade: pois tudo o que tenta expressar tem de passar pela palavra, que tem o dom de universalizar qualquer coisa. E resigna-se a tentar, nesses universais que estão por trás das palavras, ‘*tomar as coisas como são em verdade*’¹⁴⁶.

Este “tomar as coisas como são em verdade”¹⁴⁷ consiste em um trocadilho envolvendo o verbo alemão *wahrnehmen* e a próxima figura da consciência, cujo modo de saber é a percepção (*Wahrnehmung*)¹⁴⁸. Ciente de que o *aqui* e o *agora* são conjuntos simples de muitos *aquis* e *agoras*, a percepção sabe que o objeto é, em verdade, um *universal*, isto é, um conjunto de diferentes momentos ou propriedades, que, juntas, têm a capacidade de constituir um objeto *único*. Assim, o perceber consiste no ato de expressar o objeto como um *simples* que encerra em si uma *multiplicidade*.

2.3.2 A percepção da natureza, em seu todo ou em suas partes

Ciente da diversidade, a consciência percipiente é, segundo Hegel, “um correlacionar dos diversos momentos de seu apreender”¹⁴⁹. E uma vez que, para Hegel, o *saber* é sempre *saber de um objeto*, a passagem da certeza sensível à percepção implica igualmente na transformação do objeto. No momento anterior, entendia-se por objeto o ser-aí singular e imediato; aqui, segundo Hegel, “o princípio do objeto — o universal — é, em sua simplicidade, um *mediatizado*; assim tem de exprimir isso nele, como sua própria natureza: portanto, se mostra como a *coisa de muitas propriedades*”¹⁵⁰. É este aspecto do objeto da percepção — de ser um múltiplo sob a forma de um simples — que situa a riqueza do saber sensível na *percepção*, e não na *certeza sensível imediata*, uma vez que o objeto da percepção traz em sua essência a negação, a diferença e a multiplicidade, o que permite que a riqueza do saber sensível se constitua em sua verdade.

É importante frisar que o elemento sensível ainda encontra-se fundamentalmente

¹⁴⁶ MENESES, P. *Abordagens Hegelianas*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006. p.134

¹⁴⁷ Eis as últimas palavras do capítulo relativo à certeza sensível, indicando a passagem à próxima figura do saber: “Eu tomo [o universal] como ele é em verdade, e em vez de saber um imediato, eu o apreendo verdadeiramente: eu o percebo” - *ich nehme so es auf, wie es in Wahrheit ist, und statt ein Unmittelbares zu wissen, nehme ich wahr*. (*Fenomenologia do Espírito*, §110, p.94 – *Phänomenologie des Geistes, Digitale Version, s.117*)

¹⁴⁸ O termo *Wahrnehmen* quer dizer, literalmente, ‘tomar verdadeiramente’, ou seja, apreender uma coisa tal como ela é em verdade. Assim, o capítulo da percepção trata da verdade do conhecimento sensível, ou seja, de um conhecimento sensível enriquecido, mais desenvolvido e verdadeiro - mas apenas na medida em que não é imediato.

¹⁴⁹ *Fenomenologia do Espírito*, p.99.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.96.

presente nesta figura do saber, mas não do mesmo modo em que se encontrava no momento anterior. Na certeza sensível, este elemento estava presente enquanto *singular visado*, ao passo que, aqui, o sensível está presente como *universal*, isto é, como *propriedade*. Dito de outro modo, o objeto da percepção é, segundo Hegel, um ser sensível determinado cuja imediatez e singularidade estão presentes enquanto suspensas¹⁵¹. Sendo assim, a percepção se aproxima mais da verdadeira natureza dos objetos, na medida em que os apreende através de suas propriedades sensíveis.

A principal limitação deste modo de conhecimento consiste em que o *universal* da percepção não é um *universal puro*, de todo independente da sensibilidade. Por esse motivo, Hegel o denomina *universal condicionado*, uma vez que se trata de um universal afetado por seu *oposto*, que é a *singularidade sensível*. Esta oposição inicial dará origem aos dois momentos que a percepção distingue na coisa, que vê ora como ‘*uno* de propriedades’, ora como ‘*o também* das matérias livres’¹⁵². Todavia, tendo em vista a dinâmica dialética sobre a qual Hegel fundamenta sua compreensão da realidade, nenhum par de opostos é de fato irreconciliável; nesta medida, o autor considera que tanto a *singularidade* quanto a *universalidade* a ela oposta são apenas *abstrações* que a consciência percipiente toma como opostos irreconciliáveis.

O problema, contudo, não está na universalidade, mas sim na insistência em procurar uma verdade que seja ainda que em parte fundamentada nos elementos sensíveis imediatamente presentes. Aqui, cabe mencionar mais um comentário de Paulo Meneses, que expõe de modo resumido o desfecho da experiência das consciências sensível e percipiente da seguinte maneira:

Na verdade, nunca a descrição baseada em qualidades sensíveis, mesmo que se apresente como a *essência das coisas*, dará conta da natureza verdadeira do objeto. Isso a física dos gregos tinha tentado até a exaustão, e essa luta inglória só foi encerrada pela ciência moderna de Galileu e de Newton.¹⁵³

Curiosamente, Newton e, mais especificamente, o modelo de consideração da natureza por ele desenvolvido — que ficou conhecido até nossos dias sob a designação de *física mecanicista* — constituem para Hegel os maiores expoentes de um modo de

¹⁵¹ Neste momento, Hegel chama atenção para a significação verdadeira do *aufheben*, que pôde ser observada no momento do negativo: trata-se de um negar que é, ao mesmo tempo, um conservar (*Aufbewahren*). Cf. *Fenomenologia do Espírito*, p.96

¹⁵² Cf. *Fenomenologia do Espírito*, p.105

¹⁵³ *Abordagens Hegelianas*, p.135.

conhecimento denominado *entendimento*, que sucede a *percepção* na jornada rumo ao saber absoluto. A experiência realizada por esta nova figura da consciência terá como objeto não mais este universal condicionado pelo sensível, e sim o *universal incondicionado*, onde a coisa não mais será considerada como mero substrato de propriedades sensíveis. A descrição deste processo encontra-se no terceiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, que analisaremos a seguir, porquanto nele encontraremos aspectos interessantes da relação que o espírito — enquanto *entendimento* — estabelece para com a natureza.

2.3.3 O entendimento e sua experiência sobre a natureza: leis e forças

Da experiência realizada através da *percepção*, o entendimento herda a compreensão dos objetos da natureza enquanto objetos que são ao mesmo tempo uma *multiplicidade de propriedades materiais subsistentes* e a *unidade que anula a independência das mesmas*. A diferença que o entendimento guarda com relação à percepção com respeito a este modo de conceber os objetos de sua experiência é que, para esta nova figura da consciência, que concebe o objeto enquanto um *universal incondicionado*, os dois momentos acima indicados existem enquanto momentos que suspendem um ao outro, isto é, existem apenas na passagem de um para outro. Sendo assim, o entendimento é a figura do saber para a qual estes dois aspectos identificados no objeto têm realidade apenas na relação dialeticamente negativa entre ambos, onde “as diferenças, postas como independentes, passam imediatamente à sua unidade e sua unidade imediatamente ao seu desdobramento; e esse, novamente, de volta, à redução”¹⁵⁴. Esta dinâmica, por sua vez, corresponde exatamente ao que Hegel entende por *força*.

Hegel afirma que, para o entendimento, uma força seria essencialmente composta por dois momentos, que podem ser denominados como *repulsão* e *atração*: o momento da repulsão consistiria na tendência à dispersão apresentada pelas matérias singulares, enquanto o momento da atração corresponderia à reunificação das mesmas em um *uno*. Aqui, faz-se importante ressaltar que a concepção de força desenvolvida pelo entendimento guarda estreita relação com sua concepção de matéria. Isto se dá na medida em que, para esta figura da consciência — que tem por objeto de sua experiência a materialidade inorgânica sensível em

¹⁵⁴ *Abordagens Hegelianas*, p.110.

geral — a matéria é concebida como uma multiplicidade de propriedades, visto que ela é *infinitamente divisível*. Em sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel afirma que tal divisibilidade infinita da matéria “significa apenas que ela é um algo exterior a si mesmo, (...) porque cada ponto material parece perfeitamente independente de todos os outros”¹⁵⁵. Assim, tendo em vista esta definição que o autor fornece acerca da matéria enquanto tal, a força que foi acima comparada com o momento da *repulsão* nada seria senão “a matéria [que] se mantém em seu fora-um-do-outro (*auseinanderhält*) diante (*gegen*) de sua identidade consigo, pelo momento de sua negatividade, de sua *singularização* abstrata”¹⁵⁶. A *atração*, por sua vez, corresponderia à unidade formada pela *negação* da tendência à exteriorização apresentada pela matéria considerada em seu estado imediato.

Aqui, devemos mencionar que, no contexto da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel só utiliza a nomenclatura acima referida ao final do capítulo, onde o autor estabelece paralelos mais explícitos com a física mecanicista; nos primeiros momentos, os dois momentos constitutivos dos pares de forças são denominados *força solicitante* e *força solicitada* e, posteriormente, como *força recalcada sobre si* e *força em seu ser-para-si*. Com isso, a intenção do autor é ressaltar a dinâmica entre estes dois momentos tal como ela é em si mesma, guardando para mais tarde a oportunidade de mostrar aos leitores da obra algumas expressões históricas em que a teoria aqui descrita tenha sido utilizada com vista a promover o conhecimento pensante da natureza.

Muito embora o entendimento ainda esteja um tanto distante do que Hegel considera como a expressão máxima do pensamento, o entendimento desempenha um papel fundamental na trajetória da consciência rumo ao conhecimento verdadeiro da natureza, uma vez que trata-se da figura do saber responsável por formular os primeiros conceitos fundamentais de uma teoria filosófica da matéria. Isto se dá na medida que, ao considerar as coisas como objetos materiais cuja existência real se deve ao jogo-de-forças que neles se manifesta, o entendimento empresta à matéria uma significação que vai além de sua simples existência sensível.

Todavia, com respeito à problemática das forças, devemos sempre ter em mente que, para Hegel, todo e qualquer par de forças que possa ser enunciado pelo entendimento corresponde somente a uma determinação da reflexão, e não à realidade dos objetos físicos

¹⁵⁵ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol.II, §248, adendo, p.31.

¹⁵⁶ *Ibid.*, §262, p.66.

enquanto tais. Isto se dá na medida em que, nestes, tais forças estão presentes não enquanto um par de forças distintas, passíveis de serem identificadas. Isto se dá na medida em que, para o autor:

[As] forças não são extremos que retenham, cada um para si, algo fixo, e que só se transmitam mutuamente uma qualidade externa no meio termo e no seu contanto. Pelo contrário: só nesse meio termo e contacto são o que são. Aí estão imediatamente, ao mesmo tempo, o ser-recalcado e o ser-para-si da força como sua exteriorização; tanto está o solicitar quanto o ser-solicitado. Mas esses momentos por isso não se dividem em dois momentos independentes, tocando-se apenas em seus vértices opostos; senão que sua essência consiste simplesmente em ser cada um através do outro, e em deixar de ser imediatamente o que é através do outro, quando o outro é. As forças não têm, pois, nenhuma substância própria que as sustenha e conserve.¹⁵⁷

Embora o entendimento tenha ciência de que tais extremos não podem subsistir isoladamente — visto que os objetos materiais são constituídos a partir de um jogo-de-forças, no qual cada uma das mesmas desvanece mediante a ação da outra —, esta figura do conhecimento ainda concebe tais forças como momentos em si essenciais mas apenas enquanto evanescentes, ou seja, como “uma passagem imediata de cada lado para o seu oposto”¹⁵⁸. Esta é, para o entendimento, a *verdadeira* essência da força, que só existe enquanto objeto de seu pensamento. Mas isso não quer dizer que essa *essência* da força à qual nos referimos seja apenas um constructo do pensamento: para o entendimento, o conceito de força é, ao contrário, o conhecimento mais verdadeiro a respeito da mesma, pois não se restringe ao aspecto fenomênico, ou melhor, superficial da coisa. Para o entendimento, a verdadeira essência das coisas é mais profunda do que o mero aspecto sensível das mesmas. Isso é de fundamental importância para nossa análise, pois aqui tem início o processo de despojamento do aspecto sensível do fenômeno, que deve ser compreendido em verdade como o processo de espiritualização das coisas da natureza. Deste modo, o entendimento passa a desconsiderar o aspecto puramente *exterior* — isto é, puramente *sensível* — das coisas e passa a acreditar que a verdade das mesmas está em um *interior*. A partir deste momento, o entendimento começa a buscar no interior das coisas a causa do movimento, que seria, a princípio, a força. Mas como é possível que o *fenômeno* do movimento seja causado por algo que não é nem material — já que não é puramente sensível — e nem imaterial, uma vez que não pertence à ordem do supra-sensível?¹⁵⁹

¹⁵⁷ *Fenomenologia do Espírito*, §141, p.114.

¹⁵⁸ *Ibid.*, §140, p.114.

¹⁵⁹ Deve-se ter em mente que o entendimento é a figura da consciência que Hegel atribui aos físicos modernos, enquanto *físicos* devem recusar a explicação teológica de que a causa do movimento seja um Deus supra-sensível que está para além da realidade da *physis*, ao mesmo tempo em que precisam considerar o argumento metafísico de um princípio causal apreendido de forma racional e não sensível. Este é o impasse da física mecanicista, descrito por Hegel: a força não pode ser tida nem como material nem como imaterial.

Aqui tem início uma nova dialética, a saber, a do *interior* e *exterior*. O problema deste degrau do conhecimento é que tal raciocínio torna a verdade substancialmente inacessível, pois, para que pudesse ser apreendida em sua concretude, haveria necessariamente de exteriorizar-se, o que, por si só, impediria o conhecimento da verdade tal como ela é em si. Neste ponto, torna-se evidente o diálogo que nosso autor estabelece para com Kant e a problemática da *coisa em si*. No mais, para Hegel, não pode existir uma verdade que seja unicamente imanente à coisa, pois, no âmbito de seu pensamento, tudo o que é essencialmente interior constitui uma *abstração*. Segundo o autor, uma verdade que seja totalmente interior à coisa é tão abstrata quanto uma verdade supra-sensível, na medida em que uma é tão inacessível quanto a outra.

A solução para este impasse virá através da interpretação hegeliana do conceito de *fenômeno* tal como concebido pelo entendimento abstrato. O entendimento está absolutamente certo de que a verdade das coisas não está no aspecto sensível das mesmas, de modo que voltou-se na direção oposta, e passou a buscar a verdade no interior. Todavia, esse *interior* não teria nenhuma essencialidade se não fosse por meio de sua implementação¹⁶⁰ como *fenômeno*. Tudo isso nos leva a concluir que não se deve pensar o fenômeno apenas como a manifestação sensível do interior, isto é, como algo efêmero e, por isso, inverdadeiro. Na verdade, o fenômeno é essencialmente o não-sensível, uma vez que ele se origina a partir do *universal incondicionado*, ou seja, da suspensão do sensível e do percebido. Mas Hegel ressalta aqui que o entendimento ainda não sabe que o fenômeno não é exatamente o *ser sensível* transitório e singular, objeto da certeza sensível e da percepção¹⁶¹.

No entanto, o entendimento ainda precisa encontrar um meio de preencher o *vazio* do interior. Como sabemos, o *interior* surgiu como o verdadeiro para o entendimento a partir do *jogo-de-forças*, cujo único conteúdo consiste na incessante troca dos momentos da força, ou seja, na passagem intermitente de uma determinação à outra. A única coisa que subsiste nesse movimento é a *diferença* como um *universal*, visto que este movimento não pode ser apreendido senão pelo pensamento. Assim, a *diferença universal* surge para o entendimento como a verdade do *jogo-de-forças*, isto é, como a *lei* da força. Como interpreta Paulo Meneses, “a *lei* é a diferença que repousa no interior, não mais mudança, mas imagem

¹⁶⁰ O termo que Hegel utiliza é “*Erfüllung*”, que, literalmente, significa *encher, preencher*. A meu ver, a tradução deste termo por *implementação* é bastante adequada, já que a tradução literal não reproduziria o sentido que Hegel quis dar ao termo. No entanto, para compreendermos mais exatamente o raciocínio hegeliano, devemos observar que essa *implementação* (*Erfüllung*) significa literalmente o *preenchimento do vazio* que é o interior.

¹⁶¹ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, Prefácio, p.53.

constante do fenômeno sempre instável”¹⁶². Assim, o entendimento acredita que, com a descoberta da lei, o *vazio* do interior foi preenchido, e o mundo passou a ser, para o pensamento, “o tranquilo reino das leis”¹⁶³ que, mesmo estando para além do mundo sensível e mutável, se faz presente no mesmo, na medida em que, para o entendimento, todos os fenômenos são percebidos agora uma espécie de *epifenômeno* do interior. Em seu comentário sobre o terceiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, Hyppolite interpreta esta passagem da seguinte maneira: “A lei que é o interior da natureza fenomênica encontra seu conteúdo na natureza, e, em troca, comunica-lhe sua forma”¹⁶⁴.

Como sabemos, o entendimento busca uma verdade sob a forma de um *universal simples*. Assim, em um primeiro momento, a lei — que é a diferença enquanto um *universal* — parece adequar-se perfeitamente ao padrão de medida do entendimento. No entanto, a enorme variedade de relações causais passíveis de serem identificadas na natureza levam o entendimento a concluir que não se pode falar de uma *única lei geral* subjacente a todas as coisas, mas apenas de leis, raciocínio este que fez com que esta figura do saber acabasse indo na direção contrária ao seu objetivo de encontrar o universal simples por trás de todas as coisas, na medida em que instaura a existência de uma miríade incalculável de *leis determinadas*. Assim sendo, Hegel indica que, ciente deste problema, o entendimento esforça-se por solucioná-lo, procurando reunir todas estas leis determinadas em uma *lei universal*. Um dos exemplos que Hegel nos fornece acerca desta *lei universal* que o entendimento pretende estabelecer é a *lei da atração universal*, que, segundo a física mecanicista, regula tanto a lei da *queda dos corpos* quanto a do *movimento das esferas celestes*¹⁶⁵.

O problema é que essa *lei universal* formulada pelo entendimento não *unifica* as determinações das leis diversas: tudo o que faz é *suprimi-las*. Assim, quanto mais *universal* é a lei à qual o entendimento chega, mais *superficial* ela se torna. Segundo Hegel, a unificação de todas as leis na *atração universal* não exprime nada além do *puro conceito de lei*, na medida em que, ao eliminar todas as determinidades, diz apenas que “*tudo tem uma diferença constante com [o] outro*”¹⁶⁶.

O autor nos diz que, ao chegar a esta conclusão, o entendimento pensa ter descoberto

¹⁶² P. Meneses: *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1992. pp.48 e 49

¹⁶³ *Fenomenologia do Espírito*, p.119.

¹⁶⁴ *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito* p.142.

¹⁶⁵ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, p.120.

¹⁶⁶ *Fenomenologia do Espírito*, p.120.

uma *lei universal*, capaz de exprimir toda efetividade sensível, de modo que passa a conceber toda a realidade como uma efetividade *legal*, isto é, regida por leis. Neste momento, Hegel está nos apresentando o conceito de natureza tal como a física mecanicista o concebe, segundo o qual o processo da natureza se desenvolve a partir da *lei da causalidade*. Como sabemos, todas as leis visam descrever a relação necessária existente entre dois termos, e, segundo Hegel, a causalidade é a forma mais evidente e imediata de necessidade, uma vez que a primeira atitude que tomamos diante de algo que nos pareça contingente é indagar e determinar as causas do incidente em questão.

Ainda assim, Hegel faz questão de ressaltar que esta nova — porém errônea — forma de conceber a realidade não é absolutamente desprovida de importância, na medida em que representa a suspensão de um modo no mínimo inocente de considerar a realidade, segundo o qual tudo seria essencialmente contingente, desprovido de um sentido racional ordenador. Em sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, o autor define o contingente (*das Zufällige*) como “algo que não tem em si mesmo a razão (*Grund*) de seu ser, mas em outro”¹⁶⁷. Na sequência, o autor afirma que a contingência só existe para os modos de pensamento que não pensam a realidade efetiva como algo *necessário*, e sim apenas como algo da ordem do *possível*. Hegel, por sua vez, declara em muitos momentos de sua obra que a realidade efetiva nada é senão a própria ideia exteriorizada, de modo que toda a figuração efetiva é *necessária* e, ao mesmo tempo, traz em si algum grau de liberdade. Daí podemos concluir que a origem de ambos os posicionamentos — o da física mecanicista e o da física especulativa, proposta por Hegel — está na concepção que cada um deles têm de *ideia*. Segundo Hegel, os que admitem a contingência pensam-na como um simples pensamento que existe apenas na razão humana e no *interior* das coisas, totalmente abstraído de qualquer realidade efetiva. No entanto, para ele, “a ideia é antes algo ao mesmo tempo absolutamente eficiente e também efetivo”¹⁶⁸, que, devido ao movimento dialético-especulativo que constitui sua essencialidade, não pode permanecer um *em-si* interior, mas deve necessariamente exteriorizar-se. Assim, embora o entendimento ainda esteja muito distante de tal compreensão, visto que divide o mundo em *interior* e *exterior*, encontramos aqui o primeiro indício de busca por uma razão imanente às coisas, o que corresponde ao início do processo de suspensão desta dicotomia.

Nesta medida, o entendimento compreende a lei de causalidade — visto que esta é a

¹⁶⁷ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. I. §145, p.271.

¹⁶⁸ *Ibid.*, §142, p.267.

lei que mais se aproxima de seu ideal de universalidade — como o elo entre a verdade interior das coisas e a aparência exterior das mesmas. E embora a aparência exterior das coisas não revele imediatamente a lei causal que o entendimento vê nos objetos fenomênicos, esta figura do saber é ainda incapaz de compreender que as assim chamadas leis naturais e o caráter necessário que lhes atribui têm realidade tão somente no pensamento racional sobre a natureza. Inicialmente, o entendimento é incapaz de sequer conceber que as forças e leis são mais propriamente racionais do que físicas; no entanto, a experiência cognitiva realizada por esta figura da consciência acaba por revelar-lhe que o mundo físico nem sempre corresponde perfeitamente às leis de pensamento que o entendimento toma como reais. De fato, esta figura da consciência é importante na medida em que o desfecho de seu processo promove uma transformação fundamental no curso seguido pela consciência: ao tomar suas leis de pensamento como mais necessárias do que as informações obtidas através dos sentidos, o entendimento desloca a verdade das coisas materiais enquanto tais para a consciência pensante que as experimenta. No entanto, tal como essencialmente concebido por Hegel, o entendimento não está ainda disposto a abrir mão do caráter objetivo de suas verdades racionais: para esta figura da consciência, a verdade ainda encontra-se nas coisas objetivas enquanto tais. E sendo que também já não possui tanta confiança nas informações sensórias quanto a certeza sensível e a percepção, a insistência em tomar os objetos materiais como verdadeiros faz com que o entendimento inclua em sua experiência outro fator muito importante para o pensamento hegeliano, qual seja, a *necessidade da contradição*. Tal necessidade é reconhecida na medida em que, para salvaguardar tanto a verdade objetiva fenomênica quanto a validade de suas leis de pensamento, o entendimento precisa admitir que ambos os lados são igualmente válidos, e que a validade dos mesmos se constitui a partir da eterna e mútua suspensão entre pensamento e objeto, entre interior e exterior. Esta eterna e mútua suspensão é o que Hegel compreende como *infinitude simples*, que é o próprio *conceito absoluto*. E a fim de melhor esclarecer o que viria a ser tal infinitude — conceito este de grande importância para nossa análise, uma vez que, como veremos na passagem a seguir, esta infinitude corresponde a nada menos do que *a essência simples da vida, a alma do mundo ou o sangue universal* — escusaremos-nos por citar uma longa passagem, a fim de permitir que a poesia da linguagem hegeliana fale por si mesma:

Essa infinitude simples — ou o conceito absoluto — deve-se chamar a essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal, que, onipresente, não é perturbado nem interrompido por nenhuma diferença, mas que antes é todas as diferenças como também seu ser-suspenso (*Aufgehobensein*); assim, pulsa em si sem mover-se, treme em si sem inquietar-se. *É igual-para-si-mesma*, pois as diferenças são tautológicas; são diferenças que não são diferenças nenhuma. Portanto, essa essência igual-a-si-mesma só a si mesma se refere. *A si*

mesma: eis aí o outro ao qual a relação se dirige, e o *relacionar-se consigo mesma* é, antes, o *fracionar-se* (*Entzweien*), ou, justamente, a *igualdade-consigo-mesma* é a diferença interior. Essas frações são por isso *em si* e *para si mesmas*. Cada qual é um contrário – o contrário de um outro – de forma que em cada um o *outro* já é enunciado ao mesmo tempo que ele. Ou seja: um não é o contrário de um *outro*, mas somente o contrário de si. Ou, de modo geral, não é um contrário, senão puramente para si, uma pura essência igual-a-si-mesma, que não tem diferença nenhuma. (...) Por isso, as diferenças entre *fracionamento* e *vir-a-ser-igual-a-si-mesmo* são também somente este movimento do suprasumir-se. (...) A infinitude já era, sem dúvida, a alma de tudo o que houve até aqui; mas foi no *interior* que primeiro ela mesma brotou livremente. O fenômeno – ou o jogo de forças – já a apresentava; mas foi só no *explicar* que surgiu, livre, pela primeira vez. Quando a infinitude – *como aquilo que ela é* – finalmente é objeto para a consciência, então a consciência é consciência-de-si (*Selbstbewußtsein*).¹⁶⁹

Esta passagem corresponde à conexão final que Hegel faz entre a questão acerca da contradição interna do conceito de lei — que, como já foi visto, constitui uma unidade que, ao mesmo tempo, é uma unidade de diferentes — e o pensamento dialético-especulativo, na medida em que essa concepção de lei traz consigo o surgimento da possibilidade de se pensar a natureza através de um modo diferente daquela concepção meramente mecanicista, adotada pela física da época. A concepção especulativa da natureza é aquela que tem a capacidade de reconhecer, no cerne da natureza, uma espécie de *ordem imanente*. Neste momento, o *interior* deixa de ser algo vazio, cuja verdadeira essência pode somente ser suposta ou imaginada. Com clássica concepção de “*alma do mundo*”¹⁷⁰, ou seja, com a intuição desta ordem imanente, o interior foi preenchido, isto é, tornou-se aparentemente concreto, real. Isto, por sua vez, traz a ideia de uma espontaneidade, de uma vitalidade, ou seja, de uma certa *liberdade* imanente à natureza, que deixa de ser concebida como um domínio regido exclusivamente pela *necessidade* — condição *sine qua non* para que se pudesse pensar seu funcionamento a partir de relações meramente *causais* — e pela *contingência*, que é o que impera quando não há ordem.

No entanto, o entendimento ainda não tem consciência desta liberdade e tampouco suspeita de que possa haver uma racionalidade imanente aos processos naturais. A consciência começa a tomar conhecimento de tais fatores somente a partir do momento em

¹⁶⁹ *Fenomenologia do Espírito*, pp.129 e 130. Segundo Hyppolite, o termo ‘*Selbst*’ é correspondente ao ‘*autós*’ grego, e designa simultaneamente o *eu* e o *mesmo*, *ipse* e *idem*, a *ipseidade* e a *identidade*. (Cf. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*, p.166).

¹⁷⁰ A concepção de “*alma do mundo*” teve origem com Platão, que não concordava com a teoria mais amplamente aceita em sua época, segundo a qual o mundo seria animado pelos deuses mitológicos. Para ele, o mundo era dotado de uma alma própria, de modo que a animação lhe seria imanente. Muitos séculos mais tarde, a ideia de “*alma do mundo*” foi retomada por Giordano Bruno. Para ele, a realidade é una e infinita, e é constituída por dois princípios fundamentais: um *ativo* – a *alma do mundo* –, e um *passivo* – a *matéria* –, que são, em verdade, dois aspectos de uma mesma substância. Outro importante pensador que também concebe o mundo como um ser absoluto que se auto-produz é F.W.J. Schelling, que “concebe a natureza como um todo cujo desenvolvimento se dá segundo uma dinâmica também histórica, de modo que, ao contrário do que possa imediatamente parecer, ela percorre um caminho próprio de auto-formação no espaço e no tempo. E nós, seres humanos, livres e auto-conscientes, somos não apenas parte ou fim último dessa sua história, mas o meio pelo qual ela finalmente é revelada”. (In: GONÇALVES, Márcia. *Filosofia da Natureza*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006. p.37).

que adota nada menos do que a *vida* como objeto de sua experiência, pois é a partir de sua relação com a vida que a consciência torna-se capaz de reconhecer a liberdade na natureza, e ainda mais nitidamente em si mesma, de modo que já não é mais simples consciência — visto que uma consciência é sempre *consciência de algo*, de um objeto — mas é *consciência-de-si*. Antes, a simples consciência acreditava que a verdade estava nas coisas, e que cabia ao intelecto apreendê-la. Mas a experiência realizada pelo entendimento mostrou-lhe que a verdade está antes em seu próprio pensamento, pois só é verdadeiro aquilo que reflete a luz deste mesmo pensar. De fato, nada pode ser visto se não há ninguém para ver, e nada pode ser pensado se não houver quem pense. Tal interpretação é corroborada pelo próprio Hegel em uma passagem de sua *Enciclopédia*, onde ele afirma que:

A inteligência não se familiariza com as *coisas* na *existência sensível* delas. Mas, por que as pensa [isto é, através do ato de pensá-las], coloca o conteúdo das mesmas *em si*; e enquanto ela [a inteligência] aproxima, por assim dizer, a *forma* [e] a *universalidade* à *idealidade prática* que é para ela, (...) dá ao negativo da singularidade uma determinação *afirmativa*. Este universal das coisas não é um subjetivo, que nos viesse ao encontro, mas é antes como um númeno oposto ao fenômeno transitório, [como] o verdadeiro, o objetivo, o efetivo mesmo das coisas, à maneira das ideias platônicas que existem, não algures na longinquidade, mas como os gêneros substanciais nas coisas singulares [ou individuais]. Somente quando se faz violência a Proteu, isto é, quando não nos voltamos para a aparência sensível, ele é coagido a dizer a verdade.¹⁷¹

Uma vez que, para esta figura da consciência, o objeto deixou de ser algo essencialmente diferente e separado dela, pode-se dizer que ela se tornou, para si mesma, seu próprio objeto. Por isso, Hegel afirma que a consciência de um *outro* é necessariamente consciência-de-si, isto é, consciência de si mesma em seu ser-outro¹⁷², uma vez que, na experiência cognitiva que ela realiza sobre o outro, é a si mesma que encontra. Em outras palavras, isto quer dizer que a consciência-de-si realizará sua experiência sobre o mundo sensível, com a diferença de que, para ela, esse mundo não mais constituirá uma realidade em-si subsistente e independente, e sim um *outro* a partir do qual ela retorna a si mesma, ainda que de início ela não esteja propriamente consciente disso.

¹⁷¹ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Vol. II. §246. p.21. Proteu aparece na mitologia grega como filho de Netuno. Além de ter o poder de mudar sua forma física, Proteu tinha também o dom da premonição e, assim, atraía o interesse de muitos que queriam saber as artimanhas do poderoso destino. Mas ele não gostava de contar os acontecimentos vindouros; então, quando algum humano se aproximava, ele fugia ou assumia aparências monstruosas e assustadoras. Porém, se o homem fosse corajoso o bastante para passar por isso, ele lhe contava a verdade, como no caso de Menelau, rei de Esparta, que queria saber se seria possível voltar a sua cidade após a guerra de Tróia. Para tal, Menelau teve que surpreendê-lo durante o sono e segurá-lo, não obstante Proteu, na tentativa de escapar, assumisse formas de feras e até de água. Cf.: Enciclopédia Barsa. Verbete: Proteu. São Paulo: Encyclopaedia Britannica do Brasil Publicações Ltda, 1988. Volume 13, p.52. Ver também: *Wikipedia: Proteu* (http://pt.wikipedia.org/wiki/Proteu_%28mitologia%29), *Proteus* (<http://en.wikipedia.org/wiki/Proteus>).

¹⁷² Cf. *Fenomenologia do Espírito*, p.132.

2.3.4 A consciência-de-si e seu ser-outro, a vida natural

Deste modo, a essência da consciência-de-si é, segundo Hegel, a reflexão do *eu* a partir do ser-outro; e isso de um modo tal que a essencialidade da consciência é, ela mesma, este movimento de retorno. Sendo assim, ao intuir a presença da liberdade e da natureza a partir de sua lida com o processo da *vida*, a consciência-de-si reconhece em si mesma a liberdade e a racionalidade como sendo a sua própria essência; e isto na medida em que tal reconhecimento não se aplica somente à consciência-de-si mesma, mas sim a todas as consciências-de-si. Nesse momento, ela terá se tornado *razão*, figura da consciência advinda da *consciência-de-si universal*, figura esta que corresponde ao resultado do processo de reconhecimento. De certo modo, podemos interpretar, o processo da consciência-de-si como uma passagem do estado de natureza para o estado de cultura, tese que, de certo modo, é defendida por Hegel na descrição que ele faz desta figura da consciência no terceiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*¹⁷³.

O ponto de partida da experiência realizada pela consciência-de-si encontra-se novamente em uma contradição: por um lado, a consciência reconhece em si mesma uma espécie de autonomia sobre o mundo fenomênico, na medida em que, enquanto consciência de entendimento, é capaz de restringir a aparente contingência do mesmo mediante as forças e leis que nele identifica; todavia, por outro lado, a consciência-de-si encontra-se fortemente ligada à sua corporeidade e sente-se limitada por esta. Hegel esclarece este segundo ponto da seguinte maneira:

Os animais vivem em satisfação consigo e com as coisas que estão à sua volta, mas a natureza espiritual do homem impulsiona a dualidade e o dilaceramento, em cuja contradição ele se debate. Pois o homem não pode subsistir no interior enquanto tal, no puro pensamento, no mundo das leis e em sua universalidade, mas antes necessita da existência sensível, do sentimento, coração, ânimo, etc. (...) O homem, na imediatez da vida, insiste numa satisfação imediata. Encontramos mais proximamente tal satisfação, (...) no sistema das necessidades sensíveis. Fome, sede cansaço, comida, bebida, saciedade, sono e assim por diante são nesta esfera exemplos de uma tal contradição e de sua solução. Contudo, neste âmbito natural da existência humana, o conteúdo das satisfações é de natureza finita e limitada; a satisfação não é absoluta e, por isso, caminha novamente sem cessar para uma nova necessidade.¹⁷⁴

¹⁷³ Cf. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Vol. III. §432. p.203.

¹⁷⁴ *Cursos de Estética*, vol. I, p.113.

Assim, segundo Hegel, o primeiro modo pelo qual a consciência-de-si busca suspender tal dilaceramento e manter sua identidade consigo mesma é através do *desejo* (*Begierde*)¹⁷⁵. Isto quer dizer que, inicialmente, a consciência-de-si desejante é o movimento de retorno a si mesma a partir do sensível e do percebido. Ela vai em busca do outro para poder *ser* — isto é, sustentar sua essencialidade — e o destrói, dissolvendo-o em sua própria identidade. Com isso, ela se mantém em *igualdade consigo mesma*, igualdade esta que aqui pode ser compreendida como a *manutenção de sua essencialidade*, isto é, como sua *sobrevivência*, pois a consciência desejante, que ainda não constituiu para si mesma uma identidade sólida e positiva, crê que sua recém descoberta essencialidade é o mesmo que sua corporeidade. Assim, para suprir o sentimento de ‘vazio interior’ da fome, que ela entende como uma grave ameaça à sua sobrevivência — ou seja, à sua essencialidade —, a consciência desejante consome certos elementos que ela encontra na natureza objetiva ao seu redor, aniquilando, assim, tanto o objeto quanto o mortalmente incômodo vazio interior. Em outras palavras, a consciência *nega radicalmente* o objeto natural para se afirmar como sujeito. Por isso, pode-se dizer que a experiência a ser realizada pela consciência-de-si não será propriamente sobre a *vida* enquanto efetividade natural sensível, mas sim sobre a *independência* (*Selbständigkeit*) da vida ante a ela.

Neste ponto, cabe lembrar que, para a consciência-de-si, não existe mais um *outro* cuja essência seja de natureza completamente diferente da sua. Sendo assim, a exterioridade natural já não é compreendida por esta figura da consciência como uma exterioridade simplesmente dada e carente de processo. É por esta razão que o objeto da experiência realizada pela consciência-de-si não pode ser outro senão a *vida*, que, de acordo com o que foi previamente discutido neste trabalho, é concebida por Hegel como sendo igualmente um processo dialeticamente negativo por meio do qual os organismos se mantêm iguais a si mesmos, isto é, se mantêm *vivos*. Em certo sentido, a diferença determinante entre a consciência-de-si e a vida é que a primeira é um processo *para-si* essente, enquanto na vida tal processo está apenas presente como um *em-si*, ou seja, um *interior*. No entanto, não se deve pensar que a interioridade da vida é desprovida de exterioridade; como já foi visto, Hegel considera que a interioridade da essência é, por assim dizer, inversamente proporcional à *aparência de exterioridade*. Nesta medida, Hegel apreende a relação entre a interioridade e

¹⁷⁵ O termo original utilizado por Hegel traz o sentido de fome, gula, apetite, que podemos entender como o desejo de eliminar uma sensação física de carência, de falta. Deste modo, o termo *desejo* refere-se, antes de tudo, a uma atividade fundamental para a sobrevivência material, que se assemelha aos processos biológicos através dos quais se a vida natural se mantém.

a exterioridade da vida da seguinte maneira:

Com efeito, a vida é esse interior que não permanece algo *abstratamente* interior, mas entra totalmente em sua *exteriorização*: é algo mediatizado pela negação do imediato, do exterior, que suprassume essa sua mediação mesma na *imediatez*; uma existência *sensível*, *exterior* e, ao mesmo tempo, pura e simplesmente *interior*; algo *material*, em que aparece suprassumido o “fora-um-do-outro” das partes, e no qual o singular é rebaixado a algo *ideal*, a *momento*, a *membro* do todo. Resumindo: a vida deve ser compreendida como *fim-em-si-mesma*, como um fim que tem em si mesmo seu meio; como uma totalidade, em que cada [termo] diferenciado é, ao mesmo tempo, fim e meio.¹⁷⁶

Este movimento de suspensão que Hegel identifica como essencialmente imanente à natureza como um todo é o que faz com que o autor defina a vida como um *meio fluido universal*, isto é, *tranquilo desdobrar-se em leque das figuras*¹⁷⁷. Neste tranquilo desdobramento, as figuras seriam as diferenças, isto é, as formas fenomênicas; no entanto, o que verdadeiramente subsiste não são tais formas, mas sim a infinitude, o eterno movimento de suspensão. Sendo assim, na medida em que a verdade está justamente no movimento de suspensão das diferenças particulares, é possível considerar que as formas naturais fenomênicas não são outra coisa senão a própria substância infinita em sua determinidade, ou seja, a substância universal que nega a *fluidéz* que lhe é própria, nega a continuidade do puro movimento de vir-a-ser e, assim, afirma-se como unidade não-dissolvida nesse universal. Paulo Meneses reconstitui este argumento hegeliano da seguinte maneira:

Neste fluido universal, que é a *vida*, as diferenças (seres vivos individuais) são apreendidas como subsistentes; mas é a unidade dessa *vida* ou *fluido universal* que lhes dá a subsistência, como se fossem membros de um organismo único; a unidade universal existe como momento de negação dessas diferenças singulares.¹⁷⁸

Nesta medida, podemos dizer que existe no ser-vivo o mesmo movimento que encontramos naquele *elemento fluido*, a saber, o movimento de suspensão das diferenças em função da manutenção da unidade consigo mesmo. No ser-vivo, isso ocorre de duas maneiras: a primeira, como vimos, é o movimento contínuo de suspensão da autonomia das diferenças que o compõem. É importante ressaltar que trata-se de um movimento ininterrupto, pois, no momento em que houver uma interrupção, seus *membros* tornam-se meras *partes*, e o ser-vivo passa então ao seu *outro*, que é a morte. A segunda diz respeito ao movimento de negação que o ser-vivo empreende sobre o meio natural exterior, com vistas à manutenção de sua própria efetividade. Isto ocorre na medida em que o organismo consome certos elementos para extrair

¹⁷⁶ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. III, §423, p.194.

¹⁷⁷ No original: “*ein ruhiges Auseinanderlegen des Gestaltens*”. HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. In: *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970. p.14i.

¹⁷⁸ *Para Ler a Fenomenologia do Espírito*, p.57.

deles os substratos necessários à sua própria sobrevivência. Isso é o que acontece, por exemplo, no modo pelo qual a consciência desejanete lida com a fome. Isto se dá na medida em que, para ela, o vazio da fome representa a negação de si mesmo, o que não lhe deixa outra escolha senão agir em função de eliminar esta sensação de incompletude. Para isso, é necessário consumir um elemento natural, e o ato de consumir nada mais é do que interiorizar aquilo que antes constituía um *outro* exterior. Através do sacrifício da coisa, a consciência torna o *outro* idêntico a si, restabelecendo, assim, a unidade consigo mesma.

Segundo Hegel, a *satisfação do desejo* representa uma realização muito importante no processo da consciência como um todo, na medida em que é através desta satisfação que a *identidade* entre *sujeito* e *objeto* — não a identidade imediata, mas sim a identidade constituída pela suspensão da oposição — vem a ser para a consciência mesma, uma vez que a unilateralidade da subjetividade e a aparente autonomia do objeto são suspensas¹⁷⁹.

Assim, pode-se afirmar que, para Hegel, o desejo compõe a natureza fundamental da consciência humana, que é, a saber, o incessante anseio por subsistir. O problema é que a certeza obtida através deste método é essencialmente singular e, portanto, efêmera, de modo que a consciência-de-si tem de reafirmá-la a cada vez que o sentimento de completa satisfação das necessidades naturais desaparece. Com isso, Hegel quer mostrar que o movimento do desejo constitui uma *má infinitude*. Segundo o autor:

Como o objetivo positivo do desejo é o próprio desejo, assim a satisfação do desejo é também necessariamente algo *singular, transitório*, cedendo ao desejo que sempre de novo desperta; é uma objetivação que fica constantemente em contradição com a *universalidade* do sujeito, e, no entanto, sempre de novo estimulada pela falta sentida da subjetividade imediata; [observação essa] que nunca atinge absolutamente o seu fim, mas leva somente o *processo ao infinito*.¹⁸⁰

Nesta medida, é possível depreender que, para Hegel, as consciências que pensam e agem desse modo encontram-se, na verdade, muito próximas ao estado natural da existência. Distraídas com as necessidades imediatas da vida humana, elas não são capazes de reconhecer a ordem que permeia e move o processo da natureza, ou, em outras palavras, não são capazes de apreender a natureza como um grande organismo vivo, que tem a si mesmo como *fim*. Ao contrário, Hegel afirma que ao se relacionar com a natureza como se ela fosse algo imediato e exterior a si, esta figura da consciência pode chegar mesmo a se auto-considerar o *fim* para o qual a natureza existe.

¹⁷⁹ Cf. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. III, § 427, p.199. A importância deste momento se deve principalmente ao projeto filosófico de Hegel, ao qual nos referimos na página 7 do presente trabalho.

¹⁸⁰ *Ibid.*, § 428, p.200

Da experiência realizada unicamente sobre a vida, a única certeza que a consciência-de-si adquiriu sobre si é justamente a nulidade do ser-outro: ao consumi-lo, ela o incorpora a si e, com isso, sua essencialidade se mantém. Assim, esse método é capaz de oferecer apenas uma certeza de si provisória, fraca e inconsistente. Diferentemente dos animais, o ser humano não se contenta com a simples sobrevivência; o desejo de manutenção da corporeidade é, antes de tudo, o desejo de *existir* enquanto um *eu*, ou seja, de se fazer reconhecer enquanto consciência-de-si independente. A consciência percebe então que essa certeza que ela tem de si mesma só será de fato uma verdade objetiva se o objeto de sua experiência for capaz de operar, de seu lado, a mesma operação que ela opera. Em outras palavras, a certeza que ela tem de si só vai adquirir o status de verdade se seu objeto for, ao mesmo tempo, um *objeto* e um *eu*, de modo que, a partir deste momento, o objeto da experiência da consciência-de-si será nada menos do que uma *outra consciência-de-si*.

E aqui Hegel chama atenção para um detalhe extremamente importante: essa transformação do objeto da consciência-de-si faz com que surja, para nós, o *conceito de espírito*. Segundo o autor, “essa substância absoluta na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidade das mesmas: *Eu*, que é *Nós*, *Nós* que é *Eu*”¹⁸¹. Nesta mesma passagem, Hegel define o rumo que vai tomar o processo da consciência: deste momento em diante, a consciência realizará a experiência do que é este espírito, cuja primeira etapa consiste no *reconhecimento*.

A primeira etapa de tal processo corresponde ao que Hegel denomina *luta de vida e morte*. A consciência-de-si, que antes deste momento era tida como consciência desejan-te, ainda acredita que sua existência positiva depende da aniquilação radical de seu outro. Sendo assim, as consciências-de-si encontram-se inicialmente dispostas a travar uma luta de vida e morte para se auto-afirmarem enquanto verdadeiramente essentes diante de sua alteridade. Segundo a descrição hegeliana, somente uma das consciências sairá vitoriosa desta luta. Como prêmio, terá conquistado não somente sua independência, mas também a *liberdade*. Sim, pois essa luta de vida e morte não envolve apenas as duas consciências; é uma luta também contra a própria vida, que pode ser interpretada como uma tentativa que a consciência *precisa* fazer de se libertar do domínio da naturalidade. Ela *precisa* fazê-lo, pois de que adiantaria afirmar-se como essencial diante de uma outra consciência e continuar submetida àquela essencialidade efêmera, que se dissolve a cada vez que surge a fome ou o frio? Assim,

¹⁸¹ *Fenomenologia do Espírito*, p.142.

liberdade aqui significa apenas o elevar-se acima da vida em sua imediatez, que constitui a única escravidão real ao qual todo homem encontra-se, a princípio, submetido.

Segundo Hegel, restam para a outra consciência-de-si envolvida na luta duas saídas: a primeira, mais imediata, seria simplesmente a morte, uma vez que teria sido derrotada tanto pela outra consciência como pela própria vida. No entanto, a morte implica diretamente na dissolução da própria consciência, de modo que ela não tarda a compreender que é inútil dar sua própria vida pela independência, uma vez que a morte aniquila toda e qualquer possibilidade de independência ou liberdade. A consciência-de-si, enquanto ser-para-si, é pura negatividade, de modo que manifesta-se como a própria negação da vida. Mas, por outro lado, a positividade vital também lhe é imprescindível. A morte é a *negação natural* da vida, e constitui apenas uma superação abstrata — e não efetiva — da mesma. Assim, nessa experiência, a consciência-de-si fica sabendo que a vida lhe é tão essencial quanto a própria *consciência-de-si*. Há ainda um outro aspecto da questão que não pode ser ignorado: o que seria da consciência vitoriosa se não houvesse um *outro* para reconhecer sua vitória e a independência dela advinda? Assim, tem de haver um outro desfecho para essa luta.

O segundo desfecho para essa luta será derivado da negação dialética — e não natural — da vida, isto é, uma negação que, ao mesmo tempo, conserva o que é negado. Assim, a partir desta experiência da luta de vida e morte, a consciência-de-si — a qual, até então, era simplesmente um *puro eu* — se duplica, assumindo dois aspectos opostos: o do *senhor* e o do *escravo*. O primeiro corresponde àquela consciência vitoriosa, que arriscou a própria vida pela independência, e venceu a luta contra a outra consciência e a própria vida. Essa consciência põe o *ser-para-si abstrato* como sua essência, e, através desta postura, parece escapar à servidão da vida natural. Por isso, ela se vê como *essencial* em relação à outra, que preferiu *manter-se viva a ser independente*, pois sabia que seria inútil lutar contra essa consciência que está tão certa de si.

A dialética do Senhor e Escravo é amplamente conhecida e debatida, dada a sua enorme importância em meio ao pensamento filosófico de Hegel e, por que não, à história do pensamento filosófico em geral. Para não nos desviarmos do escopo principal do presente trabalho, escusaremos-nos de tratar dessa dialética propriamente dita, visto que o mais interessante que ela tem a nos oferecer são os resultados que ela produz.

A figura do senhor corresponde à consciência-de-si que, tendo vencido a luta de vida e morte, considera-se também independente diante da própria *vida*. No entanto, a independência que o senhor conquistou ante a esta se limita ao fato de que, agora, ele não

mais precisa negar a natureza para manter sua existência corpórea; ele relega essa tarefa ao escravo, que nega *parcialmente* a naturalidade das coisas, de modo a deixá-las *prontas* para que o senhor desfrute delas. Portanto, a *independência* do senhor é tão *relativa* e aparente que ele não só depende dos elementos naturais para manter sua existência corpórea, como também de alguém que elimine o aspecto bruto dos mesmos para que só então ele possa consumi-los.

A figura do escravo corresponde por sua vez à consciência que preferiu negar a própria liberdade para evitar a morte do corpo. A consciência escrava vive, mas se observarmos sua relação para com o senhor, chegaremos à conclusão de que a vida não significa o mesmo para ambos. Ante o senhor, a consciência escrava *vive*, mas é como se tivesse morrido, uma vez que, para o senhor, o escravo é uma *coisa* como qualquer outra. Mas este não é apenas o ponto de vista do senhor: a própria consciência escrava, que esvaziou-se de si mesma diante do radical *medo da morte* e, com isso, renegou sua própria essencialidade, considera o senhor como *o* essencial e independente, e pensa que só a ele é devido a este reconhecimento. Assim, ela é para si mesma o inessencial, isto é, se considera como um nada, um ser-vivo cuja única essencialidade é servir.

Todavia, essa essencialidade negativa assumida pela consciência escrava possui também um aspecto positivo. Ao esvaziar-se completamente, dissolveu também todos os momentos da natureza aos quais estava afeita, enquanto consciência imersa na existência *animal, selvagem*, isto é, puramente natural. No terceiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, que corresponde à Filosofia do Espírito, Hegel apresenta essa positividade da seguinte maneira:

Enquanto o escravo trabalha para o senhor, por conseguinte não no interesse exclusivo de sua própria singularidade, seu desejo recebe a amplidão de não ser somente o desejo de um *este*, mas ao mesmo tempo conter em si o desejo de um *outro*. Por isso o escravo se eleva acima da singularidade egoísta [*selbstsiche*] de sua vontade natural, e se situa nessa medida, segundo o seu valor, mais alto do que o senhor, preso ao seu egoísmo, intuindo no escravo somente sua vontade imediata, reconhecido de maneira formal por uma consciência que não é livre. Aquela submissão do egoísmo do escravo forma o *começo* da verdadeira liberdade do homem. O tremer da singularidade da vontade, o sentimento da nulidade do egoísmo, o hábito da obediência são um momento necessário na formação de cada homem. Sem ter experimentado essa disciplina que quebra a vontade própria, ninguém se torna livre, racional e apto para comandar.¹⁸²

Ao renunciar sua essencialidade em função da vida corpórea, a consciência escrava colocou-se em um vazio existencial. E visto que sua essencialidade agora é servir ao senhor, tal vazio será preenchido pela atividade do *trabalho*. Nesta atividade, a relação que a consciência escrava desenvolve com a *natureza viva* já não corresponde mais à atitude

¹⁸² *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. III, § 435, pp. 205 e 206.

puramente negativa do desejo. Agora, ela constitui o meio termo entre o senhor e aquele meio fluido universal independente. Sendo assim, cabe a ela a tarefa de negar a independência da coisa e transformá-la em algo pronto para ser consumido pelo senhor. A consciência escrava realiza uma negação apenas *parcial* do objeto, isto é, elimina a *independência* — ou melhor, o aspecto bruto, puramente natural — da coisa e entrega-a ao senhor, que realiza a negação final da mesma. E é justamente esse ato de trabalhar o objeto que fará com que essa consciência volte a ser para si mesma essencial. No mais, segundo Hegel, o desbastar da naturalidade do objeto através do trabalho constitui um processo de espiritualização do mesmo, e a lida com a *permanência* deste objeto permite que a consciência intua a si mesma como *espírito*. Sendo assim, a consciência trabalhadora já não vê o *em-si* da vida como algo completamente separado de seu *ser-para-si*. Portanto, segundo a narrativa hegeliana, a atividade formadora faz com que a consciência-de-si escrava se descubra novamente enquanto ser essencial. Agora, ela é consciência de ser em-si e para-si, o que lhe proporciona uma certa *liberdade* em meio à própria escravidão, que é, a saber, a liberdade do pensamento.

Assim, esse processo que realiza a passagem do *eu desejante* para o *eu pensante* consiste na superação da condição de consciência-de-si *singular*, passando então a ser o que Hegel denomina como consciência-de-si *universal*. Isso ocorre na medida em que o ser humano reconhece a outra consciência-de-si como *igual* através do produto do trabalho da mesma, visto que, mediante a atividade do trabalho, o homem aprende a suspender seu gozo e a exprimir suas próprias determinações de pensamento no ser objetivo. Exprime seu *eu* na exterioridade objetiva e, com isso, torna-se um *eu* não só para si mesmo, mas é reconhecido pelos outros como tal. Isso quer dizer que, de agora em diante, a consciência-de-si passa a tomar, desde o princípio, as outras consciências-de-si como iguais a si. Sendo assim, o *saber do objeto* passa a constituir o *saber de si*, não como um eu particular, mas sim como um ser universal *em si*. Surgiu, então, a identidade entre o *pensamento* e o *ser*; e esta identidade é o que Hegel vai chamar de *razão*.

Ao postular uma identidade entre pensamento e ser, Hegel não pretende de modo algum questionar a validade objetiva de tudo o que se apresenta como existente e muito menos afirmar que a realidade é configurada apenas segundo pensamentos subjetivos e singulares. A identidade entre pensamento e ser deve ser entendida aqui como uma certeza de que tudo o que existe é permeado pela racionalidade. E uma vez que a consciência toma conhecimento disto, sabe que a essência de todas as coisas não difere de sua própria essência. Isto é exposto por Hegel em sua *Propedêutica* da seguinte maneira:

A razão é a suprema unificação da consciência e da consciência-de-si, do saber de um objeto e do saber de si. Ela é a certeza de que suas determinações são *objetivas* — isto é, são determinações da essência das coisas —, ao mesmo tempo que são *ossos próprios pensamentos*. É tanto a certeza de si mesma, *subjetividade*, quanto o ser ou a *objetividade*; e isso em um único e mesmo pensamento. (...) A razão significa um conteúdo que não está somente em nossas representações, mas que contém a essência das coisas e também um conteúdo que não é algo de alheio — dado exterior — mas que é produzido pelo Eu [*von ihm erzeugt*].¹⁸³

2.3.5 A consciência racional e sua observação sobre os seres da natureza

A razão, segundo Hegel, é a certeza que a consciência tem de ser *toda a realidade, toda a verdade*, isto é, a certeza de que a verdade não se encontra em um longínquo além. Agora, neste momento, a consciência não precisa mais temer tanto por sua sobrevivência, pois, a partir do momento em que abandonou a singularidade e tornou-se consciência-de-si universal, sabe ser *mais* do que sua efetividade natural. Deste modo, o mundo deixou de representar uma ameaça à consciência racional, tornando-se assim algo *positivo* para ela. Por isso, Hegel afirma que a razão tem tanto interesse na permanência do mundo como antes tinha em seu desaparecimento, pois, na medida em que tem a certeza de ser toda a realidade, a subsistência desse mundo passa a constituir sua própria verdade e presença. Enquanto razão, a consciência quer encontrar a si mesma em sua alteridade. Por isso, Hyppolite afirma que “o *conhecimento do mundo* será, para ela, um *conhecimento de si*. O mundo será seu próprio espelho”¹⁸⁴.

Todo o processo de experimentação realizado pela consciência racional possui apenas um único e grandioso objetivo: fazer com que a *certeza* abstrata que ela tem de ser toda a realidade se concretize, transformando-se em uma *verdade*. Segundo Hegel, o primeiro passo que a razão dá em direção a esta meta corresponde à *observação da natureza*. No entanto, poderíamos nos indagar a respeito do motivo pelo qual a consciência racional escolheu como primeiro objeto de sua experiência uma instância da existência que, aparentemente, é tão diferente dela. Não seria mais fácil começar por objetos cujas essências sejam mais imediatamente conciliáveis com a essência humana espiritual e ir estendendo progressivamente tal reconhecimento até o reino natural? Ora, trata-se de uma via de investigação legítima; todavia, no contexto da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel indica que a

¹⁸³ HEGEL, G.W.F. *Propedêutica*, ed. Lasson, XXI, p.210; cf. também p.27. *Apud: Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*, p.235.

¹⁸⁴ *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*, p.239.

mesma só pode ser adequadamente adotada pelo *espírito* que já conhece verdadeiramente sua própria essência, e não pela *razão* que ainda está a buscar sua verdade. Nesta medida, o autor considera que a consciência racional toma a natureza como o primeiro objeto de sua experiência pelo simples motivo de não haver, para ela, um *ser-outro* mais imediato que a exterioridade natural. A diferença entre a atitude que a consciência racional assume perante a natureza e as atitudes adotadas pelas figuras da consciência anteriores reside na certeza que a razão tem de que *nem mesmo* esse meio objetivo constitui algo realmente diverso dela. Por isso, decide investigar a fundo essa efetividade exterior, “revolvendo todas as entranhas das coisas e abrindo-lhes todas as veias a fim de ver-se jorrar dali para fora”¹⁸⁵. Aqui, faz-se importante frisar que, segundo Hegel, todo e qualquer conhecimento obtido pela razão a partir de sua experimentação do mundo constitui, em verdade, um conhecimento sobre *si mesma*, ainda que ela não tenha clareza quanto a isso. Tal falta de clareza justifica-se pelo fato de que, a princípio, a razão visa conhecer a essência das coisas *enquanto coisas*, isto é, a essência objetiva das mesmas. Não é a *sua* verdade que esta figura da consciência está interessada em encontrar, mas sim a verdade *objetiva* sobre o mundo — conhecimento este que ela toma não só como *possível*, mas também como o *instrumento mais apropriado* para que ela conheça de maneira objetiva sua própria verdade. Assim, por não estar inicialmente em busca da razão presente nas coisas, mas apenas visar conhecer as coisas enquanto coisas, Hegel se refere a esta primeira manifestação da consciência racional através da curiosa (e quase contraditória) expressão “*instinto da razão*”. No mais, é interessante observar que é justamente a este momento da experiência realizada pela consciência racional que Hegel associa os métodos de investigação adotados pelas as ciências empíricas, que esforçam-se por decifrar a razão objetiva que tais ciências consideram como imanente à natureza exterior.

Por fim, diante da experiência realizada pela consciência racional, fica *para nós* a seguinte questão: será que a natureza constitui um objeto apropriado para esta experiência? Será que a exterioridade natural permite que sua racionalidade interna seja apreendida pela consciência racional, de modo que ela chegue a reencontrar a si mesma na exterioridade natural? Ou será que seu aspecto contingente acaba encobrindo essa racionalidade, de modo que a razão consegue encontrar na natureza apenas um esboço do conceito, e não a expressão efetiva do mesmo?

Para compreender o valor e também as deficiências que Hegel encontra nesta figura

¹⁸⁵ *Fenomenologia do Espírito*, p.180.

da consciência, passaremos a analisar brevemente em que consiste a experiência que a razão realiza sobre a natureza. Cientes do pressuposto que subjaz à experiência realizada pelo “instinto da razão” — qual seja, que seu interesse é conhecer tão somente as coisas enquanto coisas —, poderíamos nos perguntar: se é assim, qual seria a diferença entre a *observação racional* realizada por esta figura da consciência e o *perceber*? Trata-se de uma dúvida pertinente, pois ambos se utilizam dos sentidos físicos para acessar o objeto e, em seguida, chegar a um conhecimento através das sensações obtidas. Segundo Hegel, a diferença entre eles está no fato de que, diferentemente do perceber, o observar não se dirige ao conhecimento de um *isto* sensível, isto é, não visa obter um conhecimento do objeto através de suas propriedades sensíveis. O conhecimento obtido através da observação capta as informações sensoriais e as transforma em *conceitos*, transformando o objeto sensível em um objeto pensado, ou seja, em um *ser* que é um *eu*. No entanto, Hegel afirma novamente que isso é apenas *para nós*. A consciência racional ainda está engajada no conhecimento das coisas em sua objetividade, e não tem a menor suspeita de que seu observar faz da objetividade sensível uma objetividade pensada, conceitual e, portanto, espiritual.

O primeiro passo para a suspensão do sensível no conhecimento objetivo que a razão procura obter ocorre a partir do momento em que ela passa a *descrever* as coisas que observa. Nesta primeira forma do saber empírico, o objeto é tomado pelo instinto da razão como um universal que permanece sempre igual a si mesmo, enquanto as eventuais variações nas descrições realizadas seriam decorrentes do movimento do próprio saber. Trata-se da forma mais superficial de universalidade, onde o sensível é apenas *acolhido*, sem ser depurado pela consciência a fim de tornar-se propriamente um universal. . Sendo assim, o objeto só apresenta algum interesse até o momento em que é descrito; depois, esta razão ainda instintiva precisa sair em busca de um novo objeto, recaindo novamente naquela má infinitude que pudemos observar na atitude da consciência-de-si desejante. E caso não seja possível encontrar objetos inteiramente novos, o instinto da razão se sente impelido a retornar aos objetos já descritos e analisá-los ainda mais, com vistas a descobrir novos aspectos da coisidade¹⁸⁶. A partir desta breve apresentação do movimento da razão que observa e descreve a natureza, já é possível apreender seu aspecto positivo, o qual é muito bem expresso por Hyppolite na seguinte frase: “Que as coisas possam ser ditas, que sua existência exterior possa exprimir-se numa descrição, isto já é o signo de que são em si conceitos, de que o *Logos*

¹⁸⁶ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, p.182.

humano é simultaneamente o *Logos* da natureza e o *Logos* do espírito”¹⁸⁷. Ao nomear e descrever um objeto, a consciência racional já o está alienando de seu aspecto sensível e elevando-o ao pensamento, isto é, o transformando em conceito.

No entanto, Hegel afirma que, diante da incalculável quantidade de gêneros, espécies e indivíduos naturais — dentre os quais estão compreendidos até mesmo os planetas e demais astros — a observação racional *descritiva* se dá conta de sua principal deficiência, que é a de não poder saber se aquilo que ela considera como o em-si *necessário* do objeto não constitui apenas uma *contingência*.

Segundo Hegel, o próximo passo da consciência racional consistirá na tentativa de discernir o que é necessário do que é contingente no mundo natural, ou seja, o essencial do inessencial. Mas como saber se o que aparenta ser essencial para a consciência racional também o é para as coisas mesmas? Com vistas a solucionar este problema, o instinto da razão passa a buscar os *sinais característicos*¹⁸⁸ das coisas da natureza e a *classificá-las* a partir dos mesmos, uma vez que eles possuem uma dupla função: por um lado, são úteis ao *conhecer*, pois possibilitam a distinção entre os indivíduos e o agrupamento dos mesmos em espécies e outras classificações semelhantes; por outro lado, são úteis aos próprios indivíduos, pois é através destes sinais que eles conseguem se desagregar uns dos outros, arrancando-se da continuidade universal do ser em geral, que corresponde ao *ser* indiferenciado da vida. Hegel exemplifica:

Os sinais distintivos dos animais são tirados das *unhas* e dos *dentes*; pois, de fato, não é só o conhecimento que distingue por meio disso um animal do outro, mas por meio deles o animal mesmo se *separa*, e com tais armas se mantém *para si* e separado do universal. A planta, ao contrário, não chega ao *ser-para-si*, mas apenas toca os limites da individualidade. Nesses limites, onde se mostra a *divisão* em sexos, as plantas foram estudadas e distinguidas umas das outras. Entretanto, o que se situa num nível inferior já não pode se distinguir um do outro, mas se perde quando entra em oposição¹⁸⁹.

A narrativa hegeliana nos indica que a primeira dificuldade encontrada pela observação racional dos seres da natureza que classifica surge no momento em que procura classificar a natureza inorgânica. Diferentemente dos demais indivíduos, que mantêm sua essencialidade através da relação negativa que estabelecem com a alteridade, o ser inorgânico perde sua determinidade no momento em que se põe em relação. Por um lado, ele se deixa

¹⁸⁷ *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito* p.252.

¹⁸⁸ No original, *wesentliche Merkmale*. A expressão original comporta melhor o duplo sentido do termo, na medida em que *wesentlich* significa também *essencial*, *essente*, *existente*. Assim, pode-se depreender que Hegel não está falando somente dos sinais que a razão observa e identifica, mas também de certas características essencialmente presentes no ser natural.

¹⁸⁹ *Fenomenologia do Espírito*, p.183.

determinar de fora, isto é, a partir da ação que o outro realiza sobre ele. Mas, por outro lado, tem seu aspecto exterior determinado por uma atividade interior que, de tão oculta, parece nem mesmo existir.

No entanto, a maior deficiência da classificação racional dos seres naturais está no fato de que sua validade permanece apenas enquanto o objeto classificado e o pensamento classificador permanecerem os mesmos, o que já sabemos ser impossível, pois ambos estão inseridos no fluxo do *vir-a-ser* dialético, onde tudo o que *é* tem necessariamente que passar ao seu *outro*.

Por isso, todos os sinais característicos acabam eventualmente dissolvendo-se em tal oposição¹⁹⁰, de modo que é inevitável a constatação de que, pelo método da classificação, o instinto da razão não consegue distinguir o necessário e o contingente em meio à efetividade natural. Hegel explica a insuficiência deste método adotado pela observação da seguinte maneira:

Se, por um lado, a determinidade triunfa sobre o universal no qual tem sua essência, por outro, o universal conserva também o seu domínio sobre ela; leva a determinidade a seus limites, e ali mistura suas diferenças e essencialidades. O observar que as mantinha ordenadamente separadas, e acreditava ter nelas algo de fixo, vê que sobre um princípio cavalgam (*herübergreifen*) os outros; que se formam transições e confusões; que está unido o que de início tinha por simplesmente separado, e separado o que julgava unido. Portanto, justamente aqui, quando se trata de conhecer os sinais característicos em suas determinações mais gerais, por exemplo, o animal, a planta, esse manter-se firme no ser em repouso, que permanece-igual a si mesmo, vê-se atormentado por instâncias que lhe tiram qualquer determinação, reduzindo ao silêncio a universalidade a que tinha se elevado, e reconduzindo a uma observação e uma descrição carentes-de-pensamento¹⁹¹.

Desse modo, fica nítido para a própria observação racional dos seres da natureza que sua ordenação, estabelecida a partir de uma determinada disposição dos seres naturais em ordens e espécies, é de fato apenas uma ordenação ideal, que não existe na natureza mesma. Por isso, a razão observadora desiste de estudar o objeto em sua *permanência* e passa a estudá-lo em sua *relação*; perde o interesse pela determinidade *inerte* e passa a tomar a determinidade como um “*referir-se ao seu contrário*”¹⁹². Agora, o instinto da razão alcança a verdadeira compreensão da determinidade, que, segundo Hegel, consiste essencialmente em não ser para si, mas em passar ao seu oposto¹⁹³. Por isso, tal como ocorreu no entendimento, o instinto da razão passa a buscar nos fenômenos as leis que permitiram sua constituição e que os regem. A partir desse momento, as determinações puramente sensíveis se mostram então

¹⁹⁰ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, p. 184.

¹⁹¹ Idem.

¹⁹² Idem.. Se compararmos o processo da razão com o processo da consciência que descrevemos anteriormente, esta transição corresponde à passagem da percepção para o entendimento.

¹⁹³ Cf. *Ibid.*, pp.184 e 185.

como abstrações, que adquirem sentido somente quando relacionadas a outras determinações sensíveis. Esse vínculo que elas estabelecem é justamente o que corresponde ao que há de conceitual nelas, isto é, ao que há de necessário.

Ao passar a considerar o que está para além do sensível nos objetos da natureza, a consciência racional traz para o centro de sua experiência a busca pelo conceito. Para tal, faz-se necessário encontrar um objeto mais apropriado ao seu processo de observação, isto é, um objeto cuja determinidade essencial fosse nitidamente mais *interior* do que *exterior*, de modo a fazer com que o conceito sobressaia em meio à aparente coisidade da qual a Ideia se reveste ao manifestar-se enquanto exterioridade natural. Devido à preponderância da exterioridade no modo como a natureza se apresenta ao ser espiritual, o conceito — que corresponde ao *interior* —, Hegel afirma que, para a consciência observadora, o conceito existe na natureza inorgânica apenas enquanto uma essência quase que totalmente oculta, passível de ser desvendada apenas mediante o esforço da razão em *concatenar partes* segundo uma relação *necessária*. Nesta medida, o único tipo de ser natural que a consciência observadora considera adequado para este novo momento de sua experiência é o *organismo*, um objeto cuja determinidade é ser justamente “a absoluta fluidez em que se dissolve a determinidade através da qual seria somente *para outro*”¹⁹⁴. Uma vez que, segundo Hegel, “o mais alto para onde a natureza impulsiona em seu ser-aí é a *vida*”¹⁹⁵, a primeira apresentação efetiva do *conceito* como *conceito* na natureza é o *ser vivo*. Isto se dá na medida em que, para o autor, o organismo seria o único tipo de ser natural capaz de revelar quase que imediatamente a *presença necessária* de uma *articulação interior*, uma vez que, mesmo sendo composto por elementos diferenciados, suspende a independência dos mesmos e mantém sua unidade consigo mesmo.

O conceito hegeliano de organismo foi amplamente discutido em momentos anteriores deste trabalho. Aqui, resta considerarmos brevemente a relação que a consciência racional desenvolve para com este e as deficiências que impedem que a experiência cognitiva realizada sobre o mesmo revele a esta figura da consciência o espírito existente na natureza sob o modo do ser-outro.

Podemos dizer de antemão que o erro fatal cometido pela consciência racional na observação realizada sobre os seres orgânicos diz respeito à insistência em tentar conceber a

¹⁹⁴ *Fenomenologia do Espírito*, p.188.

¹⁹⁵ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol.II, §248, p.30.

natureza dentro dos estreitos e extrínsecos limites impostos pela lógica da causalidade e pela ideia de conformidade a fins. Todavia, em um nível mais fundamental, é possível afirmar que o auto-reconhecimento do espírito — sob a forma do ser-outro — pelo espírito — ainda enquanto consciência racional — não é alcançado em virtude do princípio fundamental sobre o qual esta figura da consciência baseia sua observação. Tal princípio corresponde à já referida tentativa de enquadrar a natureza em um determinado conjunto de *leis* racionais.

De acordo com o que foi previamente apresentado, Hegel acredita que, ao enquadrar a natureza em *leis*, a consciência termina por *postular* uma racionalidade aos fenômenos naturais, sem se preocupar de fato em descobrir a racionalidade *imane*nte aos mesmos. O motivo pelo qual a consciência racional retoma o modelo da legalidade da natureza adotado pela consciência de entendimento consiste na impossibilidade inicial que esta figura da consciência tem de apreender que o fundamental não está na exterioridade, mas sim no conceito interior. Em outras palavras, ela ainda acredita que, de algum modo, é o exterior que constitui o interior. É por isso que, em um primeiro momento, o instinto da razão vai se aplicar à observação dos *lados da lei*, que correspondem à natureza orgânica e inorgânica em relação mútua. Aqui, a consciência racional intenciona compreender o organismo a partir da relação existente entre ele e o meio no qual ele vive.

Segundo Hegel, a primeira hipótese levantada pela razão é a de que a formação do organismo é determinada a partir da relação com os elementos universais — ar, água, terra, zonas e climas — constitutivos do meio ambiente. As leis formuladas segundo tal hipótese implicam que a forma do organismo seria necessariamente um reflexo do elemento ao qual ele está associado, de modo que o *orgânico* seria então determinado pelo *inorgânico*. Para Hegel, tal suposição é desde o princípio falsa, pois, uma vez que o orgânico é uma manifestação do próprio conceito, possui também um certo grau de liberdade, uma vez que, como já foi dito, o conceito está presente no sensível e, ao mesmo tempo, é livre e independente dele. No mais, se essa lei exprimisse a verdadeira necessidade existente na relação entre o orgânico e o inorgânico, como então explicar a incomensurável variedade de espécies de aves, peixes e mamíferos — para não falar dos microorganismos e plantas, cuja variedade é ainda maior e que, além disso, podem subsistir nas mais diversas condições ambientais? Poderíamos também atribuir toda a riqueza da vida natural à contingência; mas, ao fazê-lo, estaríamos afirmando que as relações existentes entre os seres naturais e o meio no qual eles vivem são regidas mais pela contingência do que pela necessidade, e, com isso, não chegaríamos a lei alguma.

Há ainda um outro motivo pelo qual essa hipótese não é válida: na estrita relação que o ser-vivo mantém com o ambiente, ele não se comporta como se estivesse ante a um outro, mas interage com ele, trazendo-o para dentro de si. Diferentemente do ser inorgânico, a relação que o orgânico estabelece com o meio exterior não resulta em sua dissolução: ao contrário, ele suspende a determinidade desse *outro* e o incorpora a si. Ora, não foi isso que vimos acontecer com a consciência-de-si? Se o instinto da razão fosse capaz de perceber isso, teria encontrado a si mesmo no organismo.

Diante das muitas evidências que a própria experiência da consciência racional produz contra esta primeira hipótese por ela formulada — evidências estas que, por serem muito detalhadas, não poderão ser expostas aqui —, esta figura da consciência se dá conta de que a *necessidade* da relação já não pode ser concebida como uma necessidade *interior* da essência, de modo que o instinto da razão chega à conclusão de que a causalidade eficiente não é capaz de oferecer um esquema explicativo adequado quando se trata de seres vivos¹⁹⁶. Deste modo, a razão deixa de procurar a necessidade a partir de relações causais e passa a buscá-la nos *fins*. Nas palavras do próprio Hegel:

A necessidade, porque não pode ser conceituada como necessidade interior da essência, deixa também de possuir um ser-aí sensível, e não pode ser mais observada na efetividade, pois *migrou para fora* dela. Desse modo não se encontra na própria essência real, mas é o que se chama *relação teleológica*; relação, que, sendo extrínseca aos [termos] relacionados, é por isso, antes, o contrário de uma lei. É o pensamento totalmente liberto da natureza necessária, que a abandona e se move para si mesmo, acima dela.¹⁹⁷

Sendo assim, como não conseguiu encontrar o que procurava ao observar a relação entre o ser orgânico e a efetividade inorgânica, a consciência observadora chega à conclusão de que, para compreender a finalidade do orgânico, é preciso elevar-se *acima* dos dois termos anteriormente relacionados, o que a faz conceber a *finalidade* enquanto algo extrínseco, para além do próprio organismo, da efetividade natural e até mesmo da própria consciência. Sendo assim, o instinto da razão volta-se para essa relação teleológica exterior, em que o conceito-de-fim não pertence à essência do organismo, mas sim a um *outro* entendimento, que surge aqui como um *meio termo* exterior.

Todavia, segundo Hegel, é no conceito-de-fim que se encontra a essência do orgânico. Diferentemente do que a consciência observadora representa para si mesma, a finalidade não está *fora* do organismo. Ao contrário, o organismo tem — assim como o conceito — seu fim em si mesmo, pois todo seu agir visa à conservação de si mesmo na

¹⁹⁶ Cf. *Para Ler a Fenomenologia do Espírito*, p.85.

¹⁹⁷ *Fenomenologia do Espírito*, p.190.

relação com a alteridade: “por *conservar* a si mesmo na relação ao *outro*, é justamente essa essência natural, em que a natureza se reflete no conceito, e em que são recolhidos no uno momentos que, na necessidade, estão postos fora um do outro: uma causa e um efeito, um ativo e um passivo”¹⁹⁸. Segundo Hegel, o único modo pelo qual se pode apreender a verdade do ser orgânico — ou seja, de compreendê-lo como uma manifestação essente do conceito — é se o considerarmos como um fim em si mesmo, isto é, como um ser cuja atividade não produz nada de outro. O autor equipara o ser orgânico ao conceito na medida em que “o progredir (*fortgehen*) do conceito não é mais o ultrapassar nem o aparecer em *outro*, mas é *desenvolvimento*, enquanto o diferenciado é imediatamente posto ao mesmo tempo como o idêntico, um com o outro e com o todo; e a determinidade como um livre ser do conceito completo”¹⁹⁹.

O organismo tem nele mesmo sua causa e seu efeito, de modo que não é simplesmente o *resultado* de uma necessidade. Isso quer dizer que o processo do orgânico não *produz* nada de *outro*, e o único resultado produzido por sua atividade anímica consiste na conservação de si mesmo. Por meio de seu agir, o ser orgânico retorna ao que sempre foi, isto é, “o que é produzido tanto [já] está presente como está sendo produzido”²⁰⁰. É por isso que, segundo Hegel, o ser orgânico constitui a primeira manifestação autêntica do conceito: ele é pura atividade, e, por meio desse agir, não torna-se algo *outro*, pois seu vir-a-ser consiste unicamente em um vir-a-ser igual a si mesmo. Isso não quer dizer que o organismo não sofra transformações, visto que o organismo não é um ser atemporal que permanece para sempre igual ao que foi desde o princípio. Para Hegel, até mesmo as transformações estão contidas nesse vir-a-ser igual a si, uma vez que o movimento do conceito não é meramente a continuidade, mas sim o desenvolvimento. Hegel o exprime de maneira bastante profunda na seguinte passagem:

O conceito de um fim como interno às coisas naturais é a simples determinação das mesmas; por exemplo, a semente (*Keim*) de uma planta que segundo a possibilidade contém tudo que deve vir na árvore. Portanto, como atividade finalística, [a semente] está dirigida somente para a própria manutenção. Já Aristóteles reconheceu esse conceito de fim na natureza, e a esta eficácia (*Wirksamkeit*) chamou *natureza de uma coisa*. A verdadeira consideração teleológica — e esta é a mais sublime — consiste pois em considerar a natureza como livre em sua vitalidade própria.²⁰¹

No entanto, o instinto da razão, por operar de modo semelhante ao entendimento, não

¹⁹⁸ *Fenomenologia do Espírito*, p.190.

¹⁹⁹ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Vol. I, §161, p.293.

²⁰⁰ *Fenomenologia do Espírito*, p.191.

²⁰¹ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. II, § 245, p.17.

chega a entender a vida como um resultado dessa articulação orgânica dos membros. Ele não consegue compreender que a essencialidade dos membros só é apreensível na conexão que ele estabelece com os outros, na medida em que sua única essência real é a vida. Por isso, com vistas a obter um detalhado e verdadeiro conhecimento do orgânico, resolve analisá-lo minuciosamente. Para tal, ele empreende uma abstração total do organismo, transformando os membros em partes passíveis de serem analisadas separadamente. O único porém é que, com isso, ele jamais chegará a conhecer o ser-vivo, uma vez que tudo o que tem diante de si é o ser-morto. A animação, que constitui a força interna do organismo e que impede a alienação das partes, foi suspensa pela atitude do instinto da razão.

O instinto da razão quer descobrir a necessidade na relação que os membros estabelecem uns para com os outros, pois entende o organismo como uma *coisa* que emerge a partir de relações necessárias, já que, para ele, o organismo possui uma finalidade externa a si. Todavia, Hegel afirma que, no organismo, “a necessidade está escondida no que acontece, e só no *fim (Ende)* se manifesta; mas de tal maneira que o fim mostra justamente que essa necessidade era também o primeiro (...) é a si mesmo que alcança através do movimento de seu agir; e seu sentimento-de-si é atingir-se só a si mesmo”²⁰². Assim, segundo Hegel, pode-se dizer que existe uma diferença entre o que o organismo é e o que ele busca. Entretanto, devido ao fato de que tudo o que ele busca é o retorno a si mesmo, trata-se apenas da aparência de uma diferença, e justamente por isso o organismo é, em si mesmo, conceito. Ora, estas palavras não serviriam igualmente à descrição da consciência desejante? Segundo Hegel, este seria apenas um dos paralelos existentes entre os processos naturais orgânicos e os processos espirituais. Na obra intitulada *Introdução à Filosofia da História*, Hegel estabelece uma comparação muito clara entre o processo de auto-desenvolvimento do espírito e do orgânico, apontando a semelhança entre os mesmos:

O princípio da *evolução (Entwicklung)* envolve algo além, uma determinação interior, uma pressuposição efetiva que luta para se realizar. Essa determinação formal encontra a sua existência real no espírito, que tem a história universal como o seu palco, propriedade e campo de sua realização. Ele não se sujeita ao vaivém do jogo exterior das contingências; antes, é o determinante absoluto, impassível ante as contingências, que domina e emprega em seu proveito. A evolução aplica-se também aos objetos naturais orgânicos. A existência destes não se apresenta apenas como forma mediata, modificável pela ação exterior, e sim como uma existência que deriva de um princípio interior imutável, de uma essência simples, cuja existência, como germe, é, inicialmente, simples, mas que produz por si mesmas diferenças que entram em relação com objetos. E assim, vivem um processo incessante de transformações, que acabam por se converter em seu contrário, transformando-se antes na conservação do princípio orgânico e de sua forma. Assim, o indivíduo orgânico produz a si mesmo: faz-se o que ele é em si; igualmente, o espírito é somente o que ele se faz, e ele se faz

²⁰² *Fenomenologia do Espírito*, p.191.

o que é em si.²⁰³

Todavia, o instinto da razão — justamente por ser instinto, ou seja, por que ainda não tem a si mesma como objeto — não se identifica no organismo. Isso acontece porque a razão ainda opera no modo da observação, que, segundo Hegel, procura elementos na forma do *ser* e do *permanecer*. São estes estados que ela pretende identificar no ser orgânico; mas este, por sua vez, é atividade constante, processo de vir-a-ser ininterrupto (mesmo que estejamos falando de um processo de vir-a-ser igual a si mesmo, isto é, um processo que produz apenas a manutenção do estado original). Sendo assim, no ser orgânico, não há elementos na forma do *ser* e do *permanecer* a serem encontrados, uma vez que, enquanto manifestação do conceito, o organismo não é um *ser*, mas *vir-a-ser*, posição de si por si. No início de seu comentário de acerca da experiência que a razão observadora realiza sobre a natureza orgânica, J. Hyppolite anuncia o desfecho mal-sucedido — por assim dizer — desta experiência:

De fato, a razão busca a si mesma na natureza, mas se busca enquanto realidade imediata; por isso, ao término de suas *démarches*, encontrará a si mesmo no sistema da natureza, mas enquanto coisa, um ser, e não um ato; ela se encontrará como alguém que encontra o seu próprio passado, e não como o movimento de auto-constituição daquilo que se é.²⁰⁴

Assim como a consciência-de-si, que agia sobre o mundo para encontrar-se sempre como um ser vivo e essente, o instinto da razão, ao observar, só encontra a si mesmo em sua busca. Mas há, contudo, uma diferença fundamental: enquanto a consciência-de-si alcança, ainda que temporariamente, uma sensação de plenitude e união consigo mesma através da satisfação de suas carências, o instinto da razão, por não reconhecer a si mesmo na observação do orgânico, não alcança este sentimento de satisfação e precisa continuar sua busca, pois ainda não chegou à verdade daquela certeza que a razão tem de ser toda a realidade. E como está em busca de elementos na forma do *ser* e do *permanecer*, a razão observadora empreende uma objetivação do processo de vir-a-ser do organismo, com vistas a transformar a oposição constitutiva do orgânico — uma vez que, segundo Hegel, o ser orgânico é “uma coisa que se conserva em sua relação com o seu oposto”²⁰⁵ — em uma oposição que seja conforme a seu modo de ver.

A partir deste momento, a razão observadora tem para si que a essência do orgânico consiste na relação de dois momentos fixos e essentes: o interior, que corresponde ao *conceito*

²⁰³ HEGEL, G.W.F. *Introdução à Filosofia da História*. Brasília: Ed.UNB, 1995 pp. 53 e 54.

²⁰⁴ *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*, p.249.

²⁰⁵ *Fenomenologia do Espírito*, p.195.

orgânico de fim, e o exterior, que corresponde à efetividade, ou seja, à figura do organismo. Assim, a partir desses dois extremos, o instinto da razão formula uma lei para essa relação, lei esta que corresponde ao oposto do ponto de partida adotado para a consideração do orgânico: agora, a razão acredita que “o exterior é a expressão do interior”²⁰⁶. No entanto, esta reversão também não corresponde à verdadeira essência do organismo, uma vez que o assim chamado *interior* se constitui e se sustenta apenas a partir da ininterrupta relação com o *exterior*.

Assim, desde a primeira obra dos chamados *escritos de maturidade*, Hegel coloca sua posição em relação à natureza. Ela é, de fato, uma manifestação da razão, mas apenas uma manifestação imperfeita; ela é em si razão, mas só através do espírito se revela como tal. Segundo Hegel, “o estudo da natureza é a liberação do espírito nela, pois ele está ali enquanto não se refere a um outro, mas a si mesmo; e isto é igualmente a liberação da natureza”²⁰⁷. Para o autor, esse é o objetivo da *Filosofia da Natureza*: fazer com que o espírito reconheça a espiritualidade imanente à natureza. Sendo assim, qualquer consideração da natureza que não parta do espírito e que não tenha por objetivo promover um retorno a ele será incapaz, segundo Hegel, de conhecer a verdade acerca dela, uma vez que, para o autor, “a verdade, o alvo final (*Endzweck*) da natureza e a verdadeira efetividade (*Wirklichkeit*) da ideia”²⁰⁸ é o próprio espírito. Da mesma maneira, somente o espírito é capaz de reconhecer o ser orgânico como uma manifestação do conceito e a natureza mesma como um todo vivo, na medida em que o espírito é o único capaz de captar verdadeiramente o desenvolvimento do conceito. Segundo Hegel:

O desenvolvimento do conceito — segundo a determinação, o alvo ou também, se assim queremos, segundo o desígnio (*Zweck*) do mesmo desenvolvimento — é para apreender-se como um *pôr* daquilo que ele é em si: que estas determinações de seu conteúdo chegam à existência, são manifestadas, mas o são ao mesmo tempo não como independentes, subsistentes, mas como momentos, que permanecem em sua unidade enquanto *ideais*, isto é, *postos*. (...) Começando pois da exterioridade, na qual está inicialmente o conceito, seu avanço é um ir-para-si ao centro (*ein Insichgehen ins Zentrum*), isto é, é trazer a existência inadequada ao conceito da imediatez, a exterioridade para a unidade subjetiva, para o ser-em-si (*Insichsein*); não de modo que o conceito se retire daí [da existência] e a deixe jazendo como uma casca morta, mas antes de modo que a existência seja em si ou ao conceito adaptada, que o próprio ser-em-si (*Insichsein*) exista, pois isto é a vida. O conceito deseja romper a casca da exterioridade e vir a ser para si.²⁰⁹

No entanto, a razão observadora ainda não dispõe das condições necessárias para reconhecer a si mesma na natureza, ou para reconhecer o orgânico enquanto a primeira

²⁰⁶ *Fenomenologia do Espírito*, p.194.

²⁰⁷ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol.II, §246, p.25.

²⁰⁸ *Ibid.*, §251, p.38.

²⁰⁹ *Ibid.*, pp.38 e 39.

manifestação do conceito e tampouco para apreender a natureza como um todo vivo. Por isso, ao termo de seu processo, a razão teórica, que terá se mostrado incapaz de encontrar um conteúdo concreto para aquela certeza de ser toda a verdade, cederá o lugar a uma razão prática, em que o *eu* põe a si mesmo ao invés de simplesmente procurar por si em um meio exterior, isto é, em que ele se *faz* em vez de se *constatar*. Com isso, a narrativa fenomenológica vai começar a tomar um novo rumo, em que a relação entre espírito e natureza será abordada não mais sob a perspectiva da atividade cognitiva que o sujeito realiza sobre a efetividade natural, mas sim sob uma perspectiva prática, em função de um desdobramento interno, em que os dois lados passam a existir no próprio sujeito enquanto o *impulso natural* e a *vontade racional*. Por essa via, Hegel conduz sua narrativa fenomenológica ao âmbito da ética e da moralidade, figuras estas que não serão analisadas neste trabalho, uma vez que há uma atividade espiritual mais interessante para nossa consideração acerca da relação entre espírito e natureza: trata-se do fazer artístico, tal como Hegel o concebe em seus *Cursos de Estética*. Como veremos no próximo capítulo, esta atividade é de extrema importância, pois, apesar de constituir uma atividade essencialmente humana e espiritual, pode ser considerada também uma forma *extrínseca* de des-alienação do espírito na natureza.

3 A ARTE ENQUANTO A ATIVIDADE ESPIRITUAL DE IDEALIZAÇÃO DA NATUREZA

Ao tecer suas considerações sobre a arte nos *Cursos de Estética*, ministrados na década de 20 do século XIX nas Universidades de Heidelberg e Berlin, a intenção de Hegel não era estabelecer uma ciência do sentido ou da sensação, mas sim considerar a arte como uma maneira através da qual a Ideia assume uma configuração material exterior adequada a si. Para que possamos ter uma noção mais universal acerca do lugar ocupado pela arte no sistema filosófico hegeliano, faremos uso de uma passagem extraída da *Ciência da Lógica*, mais precisamente do final do terceiro volume, momento no qual o autor se ocupa em descrever sua concepção de Ideia Absoluta. Segundo Hegel:

*A natureza e o espírito são, de modo geral, as diferentes maneiras por meio das quais [a Ideia Absoluta] apresenta seu ser-aí; a arte e a religião são as diferentes maneiras por meio das quais ela se apreende e confere a si mesma um ser-aí adequado. A filosofia possui em comum com a arte e a religião seu conteúdo e sua finalidade; mas ela constitui o modo mais elevado de se apreender a Ideia absoluta, porque é a maneira mais elevada: o conceito.*²¹⁰

Ora, estaria então o conceito excluído da arte e da religião? A própria obra hegeliana é capaz de oferecer *per se* uma resposta negativa a esta questão, visto que, se assim fosse, seria impossível tecer qualquer consideração filosófica sobre a mesma, de maneira que o autor não as teria como dignas da investigação científica que ele se propõe a realizar sobre as mesmas. Para Hegel, tratar um conteúdo de maneira científica consiste em descobrir a necessidade que jaz nele. Sendo assim, por um lado, podemos dizer que, ao empreender uma consideração filosófica sobre a arte, Hegel pretende descobrir a necessidade que existe em sua realização; todavia, por outro lado, visto que a natureza do ideal artístico consiste em transformar os objetos fenomênicos em expressões autênticas do próprio espírito²¹¹ e que este possui como uma de suas determinações essenciais a liberdade, a investigação científica que Hegel pretende realizar sobre a bela arte visa também descobrir em que medida a liberdade está presente nas obras de arte. Dito de outro modo, a intenção de Hegel é descobrir como a necessidade existente na atividade de criação artística termina tão somente por conferir à

²¹⁰ *Science de la Logique*, vol.III, p.368. Grifos nossos.

²¹¹ Cf. *Cursos de Estética*, vol.I, p.168.

liberdade uma aparência sensível.

Ora, partindo desta diretriz, fica desde o princípio excluída a possibilidade de Hegel tomar o belo natural como o principal objeto de sua investigação. Com base em tudo o que foi anteriormente exposto neste trabalho acerca do modo essencial da natureza, qual seja, a *exterioridade* e a inalienável presença da *contingência*, fica claro que, para Hegel, é o momento da *necessidade* — e não o da *liberdade* — que predomina nesta esfera. Como sabemos, o momento em que a liberdade se manifesta de modo mais acentuado na natureza corresponde ao momento da vitalidade animal, uma vez que somente este tipo de ser natural tem a possibilidade de desprender-se de seu lugar de origem, bem como fazer escolhas baseadas no instinto de sobrevivência e mesmo *esboçar* em seus comportamentos gregários algumas das emoções e sentimentos experimentados pelos seres humanos, tais como ternura filial, companheirismo, competitividade, medo, afeto, etc. No mais, certos animais — em especial, os que integram as classes das aves e mamíferos — possuem ainda a capacidade de vencer a tendência de singularização entre os indivíduos de suas respectivas espécies ao serem capazes de emitir e reconhecer as intenções que estão por trás dos sons emitidos por seus aparelhos fonadores. No entanto, apesar de tamanha complexidade, isto é, apesar de todo este distanciamento que Hegel reconhece existir entre os animais superiores e o reino da necessidade absoluta, isto é, os minerais, corpos celestes, etc., o autor afirma que nem estas expressões naturais podem ser consideradas efetivamente belas.

3.1 A deficiência de idealidade no belo natural

No capítulo dedicado ao assim chamado *belo natural*, Hegel sintetiza a exposição das insuficiências deste tipo de beleza da seguinte maneira:

Não é a alma que nos é visível no organismo; não é a vida que se dirige por toda a parte para o exterior, e sim as formações de um estágio inferior enquanto a autêntica vitalidade²¹². O animal é apenas vivo *em si mesmo*; isto é, o ser-em-si-mesmo (*Insichsein*) 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 permanece *apenas* como um *exterior* e não completamente penetrado em cada parte pela alma.²¹³

Como sabemos, Hegel concebe a natureza como sendo a Ideia no modo do ser-outro,

²¹² Vide a citação referida na nota 119, onde Hegel classifica certos aspectos da corporeidade animal como produções animais na Forma do vegetal.

²¹³ *Cursos de Estética*, vol.I, p.157.

isto é, no modo da exterioridade. Nesta medida, nem mesmo os seres naturais orgânicos podem escapar inteiramente a esta determinação, não obstante a determinidade essencial de tais seres venha a ser justamente a *animação* — atividade que, como vimos, é responsável por suspender a tendência à alienação das partes constitutivas de um organismo, transformando-as em membros articulados e essentes apenas na relação que mantêm para com o todo orgânico do qual fazem parte.

No mais, há ainda outra importante deficiência no assim chamado belo natural, qual seja, a finitude cronológica a que todo objeto natural encontra-se inevitavelmente submetido. Na mesma medida que a mais bela das flores há de perder suas pétalas em determinado período de tempo, a absoluta organicidade própria de um corpo animal há de ser vencida pela exterioridade em algum momento, seja por fatores externos ou pela simples dissolução imanente das relações que articulam os membros e mantêm vivo o organismo em questão. Esta assim chamada *morte natural* poderia ser interpretada ainda como mais um indício de que a exterioridade — isto é, a tendência à dispersão, a imanência do estranhamento (*Entfremdung*) aos corpos naturais— constitui a determinidade fundamentalmente essencial da natureza em geral. No entanto, um poema escrito sobre a mais bela das flores, ou ainda uma pintura ou fotografia capazes de retratar imagetivamente toda a majestade dourada de um leão, por exemplo, são capazes de exprimir a beleza *desta* flor ou a majestade *deste* leão muito após o desvanecimento natural da flor ou do leão em si mesmos. É por este motivo que, para Hegel, é possível afirmar a existência da *necessidade do belo artístico*. Nas palavras do autor:

A necessidade do belo artístico se deriva, pois, das deficiências da efetividade imediata e a tarefa dele deve ser estabelecida de tal modo que tenha a vocação de também expor no exterior, em sua liberdade, o fenômeno da vitalidade, e especialmente da animação espiritual, e fazer o exterior adequado ao seu conceito. Apenas então o verdadeiro é retirado de seu cerco temporal, de sua dispersão na série das finitudes e ao mesmo conquista um fenômeno exterior, no qual não mais aparece a indigência da natureza e da prosa, mas uma existência digna da verdade que, por seu lado, permanece em livre em certa autonomia, na medida em que possui sua determinação em si mesma e não a encontra posta em si mesma por meio de outro.²¹⁴

Esta passagem nos permite inferir que, para Hegel, a verdadeira beleza da flor ou a majestade do leão não residem propriamente nos objetos naturais que parecem ser a sede do que há de belo nos mesmos. Segundo Hegel, tais objetos naturais não são belos *em si*: é o *espírito* que imputa aos mesmos o atributo da beleza, isto é, que os torna belos através da mediação racionalizante que realiza sobre os mesmos, seja através do simples contato imediato que trava com tais objetos, seja através da transmutação dos mesmos através do

²¹⁴ *Cursos de Estética*, vol.I, p.163.

processo de **idealização** artística.

3.2 A idealização artística enquanto espiritualização da exterioridade natural

Segundo Hegel, o idealizar constitui o processo por meio do qual o espírito forma [*bildet*] e configura [*gestaltet*] a exterioridade natural²¹⁵. Dito de outro modo, o idealizar é o processo através do qual o espírito transforma a materialidade exterior com vistas a imprimir nela seu próprio conteúdo, de maneira a revelar a si mesmo na aparência do objeto formado. Nesta medida, é possível entender o idealizar como o processo que encontra-se na origem de todas as obras de arte propriamente ditas, uma vez que estas nada são senão formas nas quais os interesses humanos e os valores espirituais existentes em um acontecimento ou em um caráter individual encontram expressão *sensível*²¹⁶.

Neste ponto, é interessante explicitar em que medida o processo de idealização artística difere do processo de idealização dos objetos naturais promovido pela simples atividade do trabalho.

Na breve análise empreendida no capítulo anterior sobre a figura da consciência denominada *consciência-de-si*, a atividade do trabalho foi descrita como a atividade que passaria a preencher o vazio existencial em que a consciência-de-si escrava encontrava-se após ter perdido, ou melhor, renunciado à luta de vida e morte que teria que travar com uma outra consciência-de-si para garantir sua essencialidade e independência. Sendo assim, para manter-se viva, a consciência-de-si escrava aceita desempenhar atividades para o gozo de outrem; e é com base nesta premissa que ela realiza a atividade do trabalho. Aqui, deve-se observar que, apesar de ser uma atividade realizada pela consciência em função de um *outro*, a simples atividade do trabalho é, de todo modo, uma atividade de idealização, pois consiste essencialmente em desbastar o aspecto imediatamente natural dos objetos e conferir aos mesmos uma forma e um sentido de cunho espiritual, ainda que a consciência-de-si propriamente dita não esteja necessariamente consciente da espiritualidade envolvida neste

²¹⁵ Cf. *Cursos de Estética*, vol.I, p.179.

²¹⁶ Cf. *Ibid.*, vol.I, p.51. Aqui, vale observar que o aspecto sensível próprio das obras de arte pode se apresentar de diversas maneiras, as quais variam de acordo com o tipo de materialidade característico de cada modalidade de expressão artística. Em uma obra de arte arquitetônica, por exemplo, a materialidade faz-se presente de um modo muito mais aparente, determinante e intenso do que em uma canção ou um poema, onde a materialidade se resume praticamente às ondas sonoras que comunicam aos receptores de tais ondas seus respectivos conteúdos espirituais.

ato. No mais, os objetos originados mediante a atividade do trabalho são criados quase que exclusivamente segundo uma conformidade a fins, visto que, mesmo para a consciência trabalhadora, tais objetos são destinados exclusivamente ao gozo da consciência dominante. Sendo assim, por mais ornamentado que o prato principal de um banquete possa ser, por exemplo, pode-se dizer que tal ornamentação foi empreendida para garantir que, além do paladar, o sentido da visão seja também satisfeito. Trata-se, assim, de uma idealização apenas exterior, pois nem toda forma agradável aos olhos traz em si um conteúdo verdadeiramente espiritual.

No entanto, para Hegel, não é apenas a presença de tal conteúdo espiritual que diferencia uma obra de arte ideal de um simples objeto do trabalho. Isto se dá na medida em que, segundo o autor, “à obra de arte ideal não pertence apenas o aparecer do espírito interior na realidade das formas exteriores, mas a *verdade* e a *racionalidade* em si e para si existentes do efetivo é o que deve chegar ao fenômeno exterior”²¹⁷. A partir desta passagem, é possível inferir que, apesar de a arte ser, essencialmente, a forma de aparição da Ideia que “apresenta [hinstellt] para a consciência a verdade no modo da *configuração sensível*”²¹⁸, isto não a torna desprovida de racionalidade. De fato, tomando por base a definição de arte que Hegel fornece em sua *Ciência da Lógica*, a ausência de racionalidade seria impossível pelo simples motivo de que a arte é definida pelo autor como uma das maneiras por meio das quais a Ideia “*se apreende e confere a si mesma um ser-aí adequado*”²¹⁹ — e como poderia a Ideia ser desprovida de racionalidade? No entanto, a necessidade da racionalidade pode ser compreendida através da argumentação contida nos próprios *Cursos de Estética*, uma vez que, segundo Hegel, somente a consciência pensante pode produzir obras de arte. Nas palavras do autor:

A necessidade universal e absoluta, da qual a arte brota (sob seu aspecto formal), tem sua origem no fato do homem ser uma consciência *pensante*, isto é, que ele faz a partir de si mesmo para si o que ele é e que em geral é; As coisas naturais são apenas *imediatamente e uma vez*, mas o homem como espírito *se duplica*, na medida em que primeiramente, como as coisas naturais, *é*, mas logo é igualmente *para si*, ele se intui, se representa, pensa e apenas através do ser para si ativo é espírito. Esta consciência de si o homem adquire de dois modos: *em primeiro lugar pela teoria*, na medida em que precisa, no interior, tornar para si consciente o que na alma humana [*Menschenbrust*] se move e o que nela agita e impulsiona. De modo geral, ele precisa intuir e representar o que o pensamento toma por essencial, precisa fixá-lo e reconhecer apenas a si próprio tanto naquilo que evocou a partir de si mesmo quanto no que recebeu do exterior. — *Em segundo lugar*, o homem torna-se para si através da atividade *prática*, na medida em que possui o impulso de produzir-se e igualmente de reconhecer-se naquilo que lhe é dado imediatamente, naquilo que para ele tem uma existência exterior. Este

²¹⁷ Cursos de Estética, vol.I, p.283. (Grifos nossos)

²¹⁸ Ibid., p.116. (Grifos nossos)

²¹⁹ Cf. *Science de la Logique*, vol.III, p.368.

objetivo ele realiza mediante a modificação das coisas exteriores, nas quais imprime o selo de seu interior e onde reencontra suas próprias determinações.²²⁰

Nesta medida, Hegel considera que, mesmo para a criação artística sensível, faz-se necessária a atividade do pensamento, pois trata-se da atividade que capacita o artista a apreender tanto em seu interior quanto no mundo exterior os elementos que são propriamente espirituais, bem como a imprimir tal espiritualidade na matéria sensível, de modo a fazer realmente ecoar no elemento sensível as verdades do espírito humano. Sendo assim, nas palavras do autor, “A necessidade universal da arte é, pois, a necessidade racional que o ser humano tem de elevar uma consciência espiritual o mundo interior e exterior, como se fora um objeto no qual ele reconhece o seu próprio si-mesmo [Selbst]”²²¹.

Neste ponto, podemos identificar uma semelhança entre o simples produto do trabalho e a obra de arte, visto que ambos proporcionam para o espírito o reconhecimento de si mesmo, ainda que em níveis bastante distintos. Isto se dá na medida em que o produto do trabalho apenas permite que a consciência-de-si *escrava*, isto é, a consciência-de-si que se julgava *inessencial*²²² ante a consciência do senhor, reconheça a si mesmo como verdadeiramente existente e essencial, isto é, reconheça a si mesma como um ser dotado de uma espécie de conteúdo *humano*, uma vez que vê tal conteúdo e tal essencialidade refletidos objetivamente nos objetos formados por ela mediante a atividade do trabalho. Já a obra de arte permite que o espírito reconheça o próprio espírito por intermédio do material sensível idealizado pelo *artista*, que promove tal processo de idealização *não* com vistas a satisfazer o *desejo imediato* de terceiros, mas sim com vistas a satisfazer interesses espirituais superiores, isto é, com vistas a “produzir para todas as profundezas da consciência uma ressonância e um eco no espírito”²²³. E Hegel prossegue: “É neste sentido que o sensível é *espiritualizado* na arte, uma vez que o *espiritual* nela surge como sensibilizado”²²⁴.

Ora, mas o que distingue efetivamente o trabalho realizado pela consciência-de-si do trabalho realizado pelo artista? Segundo Hegel, existem vários fatores inerentes ao trabalho do artista que não estão presentes na atividade do trabalho realizada pela consciência-de-si. Um destes fatores é a *fantasia*, que Hegel compreende como sendo uma espécie de racionalidade

²²⁰ *Cursos de Estética*, vol. I, pp.52 e 53.

²²¹ *Cursos de Estética*, vol. I, p.53.

²²² Termo este que, na terminologia hegeliana original, corresponderia ao adjetivo *unwesentlich*, isto é, *não essente, não existente*, ou, segundo uma interpretação menos literal, *dotado de uma existência desprovida de valor*;

²²³ *Ibid.*, p.60.

²²⁴ *Idem.*

capaz de proporcionar para a consciência a intuição de que um determinado conteúdo espiritual e a forma sensível por meio do qual este conteúdo é transmitido *são uma só coisa*²²⁵. Para tal, Hegel afirma que a subjetividade criadora dotada da faculdade da fantasia tenha “visto muito, ouvido muito e conservado muito em si mesmo”²²⁶, pois somente através deste intenso contato com o mundo exterior, o artista é capaz de distinguir os aspectos espirituais manifestados na realidade aparente e reproduzi-los de maneira a alcançar o reconhecimento significativo da consciência espiritual diante da obra de arte. Segundo Hegel, tal atividade produtiva da fantasia se manifesta através do *gênio* e do *talento*. O primeiro, nas palavras do autor, corresponde à “capacidade geral para a verdadeira produção da obra de arte, bem como a energia para o desenvolvimento e o acionamento desta capacidade”²²⁷; já o talento corresponderia à habilidade técnica possuída pelo artista. No entanto, cabe enfatizar que, segundo o autor, tal habilidade técnica por si só não é suficiente para a produção de obras de arte, pois “um mero talento apenas num aspecto muito singularizado da arte pode levar a algo de consistente [*Tüchtigem*], e exige, contudo, para ser em si mesmo completo, sempre a capacidade artística e a animação gerais, que unicamente são proporcionadas pelo *genius*”²²⁸. Através desta passagem, pode-se igualmente inferir que o gênio corresponde à faculdade que permite ao artista imprimir em sua criação a animação e a vitalidade ideais que caracterizam, segundo Hegel, as verdadeiras obras de arte.

Já a fantasia e a execução técnica expressas e manifestadas no artista constituem o que Hegel denomina *entusiasmo* [*Begeisterung*]. Se observarmos com atenção o termo alemão, veremos que o mesmo tem como radical *geist*, que é exatamente o mesmo termo que Hegel usa para se referir ao que as traduções latinas em sua maioria definem como *espírito*. Nesta medida, é possível compreender porque o autor considera o entusiasmo como o elemento fundamental para que o artista possa tornar manifesto o espírito nos domínios da sensibilidade. Nas palavras do autor:

A posição do artista, segundo este aspecto [o do entusiasmo], é de que ele, justamente como talento *natural*, entra em relação com uma matéria dada que *se encontra diante dele*, na medida em que, por um motivo exterior, um acontecimento (...) se encontra desafiado em si mesmo para configurar esta matéria e em geral se exteriorizar nela. A ocasião para a produção, portanto, pode vir completamente do exterior e a exigência unicamente importante é que o artista conceba um interesse essencial e deixe o objeto ser nele mesmo vivo. Então o entusiasmo do gênio vem por si mesmo. E um artista autenticamente vivo encontra justamente

²²⁵ Cf. *Cursos de Estética*, vol. I, p.60.

²²⁶ *Ibid.*, p.282.

²²⁷ *Ibid.*, p.284.

²²⁸ *Idem.*

por meio desta vitalidade milhares de ocasiões para a atividade e o entusiasmo – ocasiões pela quais os outros passam, sem serem por elas tocados.²²⁹

Sendo assim, pode-se dizer que, para Hegel, a atividade da produção artística consiste em promover uma idealização da objetividade natural seja a partir do interior do espírito em direção à exterioridade material ou desta em direção ao espírito: seja qual for o ponto de origem do processo de idealização, um verdadeiro artista saberá alcançar o derradeiro objetivo de exprimir sensivelmente o espiritual mediante uma atividade que não apenas desbastará o que há de puramente natural, imediato e grosseiro no material sensível escolhido, mas que criará uma espécie de *organicidade* entre o interior espiritual e o exterior sensível. Se assim não fosse, como poderia o artista permitir que *o objeto fosse nele mesmo vivo*, tal como foi mencionado no trecho acima citado? Somente uma consciência autêntica e efetivamente viva — isto é, somente uma consciência capaz de entrever e viver a organicidade existente entre o interior espiritual e a exterioridade natural — pode criar um objeto capaz de exprimir vitalidade e organicidade.

3.2.1 A organicidade da arte e sua espiritualização da matéria natural

De início, é interessante ressaltar que, segundo Hegel, as formas artísticas configuradas por meio deste processo de idealização possuem como uma de suas determinidades essenciais a *organicidade* — não a organicidade puramente *natural* de que nos ocupamos nos capítulos anteriores, mas sim *espiritual*. Estes dois tipos de organicidade diferem em muitos aspectos, alguns dos quais serão abordados dentro em breve. Entretanto, dado o objetivo da pesquisa aqui apresentada — qual seja, analisar os estados de alienação e o processo de des-alienação do espírito na natureza ou, em outras palavras, entender em que medida o espiritual faz-se presente no natural e o natural no espiritual em meio à filosofia hegeliana —, a compreensão das *semelhanças* entre a organicidade natural e a espiritual se afiguram como mais interessantes a nosso propósito.

A principal similaridade a ser apontada diz respeito ao *caráter duplo* que podemos identificar em ambos os tipos de organicidade. De acordo com o que foi apresentado anteriormente a respeito da concepção hegeliana de organicidade natural, esta deve ser compreendida como um processo que se dá, por assim dizer, em dois níveis: por um lado, os

²²⁹ Ibid., pp.288 e 289.

organismos naturais possuem como uma de suas principais determinações a absoluta e essencial inrer-relação de todos os elementos que os constituem. Como vimos, trata-se da *articulação orgânica (Gliederung)*, movimento este que realiza a suspensão da independência de cada uma das partes de um organismo, transformando-as em *membros (Glieder)*. Este movimento também pode ser compreendido como nada menos do que a própria *vitalidade* dos seres orgânicos, que corresponde à determinidade essencial dos mesmos. No momento em que este movimento tornar-se incapaz de impedir que estes membros se tornem autônomos uns em relação aos outros, eles perdem a determinação de membros e passam a constituir meras *partes*, o que representa a *morte* do organismo. A isto corresponde o *caráter interior* da organicidade. Todavia, este caráter interior não adquire nenhuma existência efetiva sem o *caráter exterior* da organicidade, o qual corresponde à relação *negativa* que os seres orgânicos mantêm com o meio onde vivem. Caso o meio externo não lhes ofereça os elementos necessários para que a organicidade interna dos seres vivos seja conservada, tais como alimento, abrigo, etc., torna-se impossível manter a articulação interior dos membros. Sendo assim, é possível depreender que, apesar de seu duplo caráter, a organicidade natural é concebida por Hegel como uma organicidade fortemente determinada pelas condições exteriores — o que é perfeitamente plausível, na medida que o autor compreende a natureza como a *Ideia manifestada na forma da exterioridade*.

Assim como a organicidade natural, a organicidade espiritual possui também um caráter interno e externo. Nesta medida, com respeito ao caráter interno da organicidade que Hegel considera como imanente às obras de arte, devemos procurar nestas um fator capaz de articular todas as suas partes constitutivas, transformando-as também em membros. Ora, mas como haveremos de encontrar um único fator capaz de promover tal articulação tanto em um edifício arquitetônico quanto em uma escultura, uma pintura, uma composição musical e um poema? Dada a diversidade dos níveis de materialidade presentes nestas respectivas formas de arte, é realmente difícil pensar em um único fator articulador que estivesse presente em todas elas. No entanto, Hegel estava certo de tê-lo encontrado: independente de todos os possíveis níveis de materialidade que as obras de arte possam apresentar, todas elas são perpassadas também por uma *vitalidade*, a saber, a *vitalidade do ideal*. Nas palavras do autor:

A vitalidade do ideal repousa justamente no fato de este significado fundamental, espiritual e determinado, que deve ser exposto, *ser completamente trabalhado por todos os aspectos particulares do fenômeno exterior* — postura, posição, movimento, traços faciais, Forma [*Form*] e forma [*Gestalt*] dos membros etc. —, *de tal modo que não reste nada de vazio e*

*insignificante, mas tudo se mostre como perpassado por aquele significado.*²³⁰

Sendo assim, a vitalidade do ideal pode ser compreendida como a *articulação espiritual* que o *fazer artístico* impõe à matéria trabalhada no processo de criação de qualquer tipo de obra de arte, independentemente das qualidades específicas de cada tipo de matéria natural. Isto se dá na medida em que o *fazer artístico* é a atividade responsável por levar a cabo a suprema tarefa de exprimir sensivelmente as mais profundas nuances da espiritualidade — tarefa esta que, por sua vez, permitiu que o *pathos*, o *ethos* e todas as demais peculiaridades de cada espírito de povo conhecido pela história nos fossem acessíveis até os dias de hoje, não obstante as inevitáveis distorções que um contexto histórico imponha à nossa lida com objetos espirituais oriundos de épocas anteriores. Como exemplo, basta tomarmos as famosas e incontestavelmente belas estátuas que retratam as personagens da mitologia grega: ao passo que, para os que viveram na época da criação destas estátuas, estas não eram *apenas* estátuas, mas *os próprios deuses* enquanto tais, residindo em suas moradas — os templos —, nenhum de nós pode dizer hoje em dia, com a *mesma certeza* e a *mesma credibilidade*, que se sente diante do próprio Zeus, criador do cosmos, ao contemplar uma de suas representações escultóricas em um museu. No entanto, apesar dos séculos que se interpõem à criação destas estátuas e os museus que hoje as abrigam, as feições humanas, harmônicas e simples das mesmas ainda é capaz de nos transmitir a espiritualidade, a majestade e a neutralidade justa dos deuses, sem deixar de nos comunicar a humanidade dos mesmos, humanidade esta que se revela nos motivos passionais que muitas vezes orientavam as ações daqueles deuses — e que, vale dizer, vêm orientando as ações de todo e cada ser humano que já habitou sobre este planeta. Nesta medida, a vitalidade do ideal pode ser compreendida como o cerne espiritual da *arte* enquanto tal, e esta é definida por Hegel da seguinte maneira:

A arte é o que transforma cada forma, em todos os pontos da superfície visível, em olho, o qual é a sede da alma e leva o espírito à aparição [*Erscheinung*]. (...) A arte transforma cada uma de suas configurações num Argos de mil olhos, para que a alma e a espiritualidade sejam vistas em todos os pontos.²³¹

Para que a espiritualidade possa de fato ser vista em todos os pontos, Hegel considera necessária uma perfeita harmonia entre a *forma exterior* e o *conteúdo interior* da obra. No próximo sub-capítulo, nos voltaremos sobre a questão da harmonia entre forma e conteúdo. Antes disso, é necessário discorrermos brevemente sobre o caráter *externo* da organicidade

²³⁰ *Cursos de Estética*, vol. I, p.184. Grifos nossos.

²³¹ *Cursos de Estética*, vol. I, p.166. Argos, filho de Arestor, possuía olhos espalhados por todo o corpo. Hera o encarregou de vigiar a vaca Io, mas Hermes, seguindo ordens de Zeus, matou o monstro. Para imortalizar o servidor, Hera tirou-lhe os olhos e os espalhou pela cauda do pavão, ave que lhe era consagrada.

espiritual, tal como esta se faz presente na obra de arte bela.

Assim como os seres naturais orgânicos dependem de uma natureza inorgânica para garantirem a subsistência de sua organicidade e de sua vitalidade, as obras de arte em geral precisam igualmente de um meio exterior apropriado. Isto se dá na medida em que, com exceção da poesia, que é tida por Hegel como a única forma de arte plenamente espiritual, ou seja, a única forma de arte que pode ser tida como quase que inteiramente independente de quaisquer meios sensíveis exteriores ao próprio espírito enquanto tal, todos os demais tipos de obra de arte necessitam de um ambiente apropriado para que seu significado espiritual possa ser adequadamente expresso através da materialidade sensível da qual as obras de arte são revestidas.

Mais quais seriam os outros *tipos de obra de arte* acima referidos? Para Hegel, a poesia corresponde à quinta e mais elevada figura do *sistema das artes particulares*, que é o sistema das obras de arte existentes enquanto tais, ou seja, o conjunto das obras de arte propriamente *reais*, que são *física e sensivelmente existentes*. Nesta medida, sendo a *poesia* a quinta figura do sistema das artes particulares, ela é precedida por quatro outras figuras, a saber, a *arquitetura*, a *escultura*, a *pintura* e a *música*. A primeira delas corresponde à arquitetura, a qual, diferentemente do que foi dito no parágrafo anterior, não carece de um ambiente espiritual apropriado para a sua manifestação adequada na medida em que, segundo Hegel, tal ambiente espiritual apropriado é proporcionado justamente pelas obras arquitetônicas enquanto tais.

3.2.2 A arquitetura como modo mais imediato de idealização artística da matéria natural

Neste ponto, uma vez que estamos associando as obras de arte arquitetônicas ao papel que a natureza inorgânica desempenha junto aos organismos naturais, vale à pena aprofundarmos um pouco mais nossa compreensão acerca desta figura das artes particulares. Fato é que existem diferentes tipos de obras arquitetônicas, dentre as quais nem todas podem ser imediatamente consideradas como obra de arte — e a argumentação contida na seção destinada à Arquitetura nos *Cursos de Estética* mostra que Hegel não deixava de reconhecer tal distinção, que será apresentada nos parágrafos seguintes. No entanto, o autor foi capaz de reconhecer um ponto em comum entre todas as obras arquitetônicas, qual seja, a inadequação

entre *forma* e *conteúdo*, inadequação esta que corresponde mais especificamente a uma preponderância da *forma* — isto é, da *materialidade sensível* — em detrimento do *conteúdo*, isto é, do *espiritual*. Dito de outro modo, o que chama mais atenção nas obras arquitetônicas em geral é a consistência e a rigidez do material natural a partir do qual uma determinada obra foi composta; a espiritualidade contida no trabalho de transformar a pura exterioridade natural em obra humana é admirável apenas em casos extremos ou a partir de um processo de racionalização de tais obras. Por exemplo: se nos deparamos com um belo palácio construído em meio às escarpas de uma montanha ou com as pirâmides egípcias, edificadas mediante um elevado grau de dificuldade dada a época em que foram construídas, não é difícil nos admirarmos ante a capacidade humana de dominar a natureza mesmo nos ambientes e situações mais inóspitos. Em muitos outros casos, faz-se necessário recorrer à razão para entrever a espiritualidade nas formas rígidas e frequentemente geométricas que compõem as obras arquitetônicas em geral, o que não está de acordo com o modo segundo o qual o espírito deveria ser apreensível nas obras de arte.

Até aqui, viemos falando das obras arquitetônicas em geral. Mas como distinguir entre estas e as obras de arte arquitetônicas propriamente ditas? Pode-se dizer que o principal fator de distinção seria, para Hegel, a *conformidade a fins*. Casas são construídas a fim de abrigar seres humanos, templos são construídos com vistas a delimitar o local de culto às entidades consideradas supremas, casas de ópera são construídas a fim de proporcionar um local para que a música possa ser apreciada de modo apropriado e gabinetes de trabalho são construídos com vistas a proporcionar maior funcionalidade às atividades profissionais desempenhadas pela humanidade. No entanto, por que visitamos alguns destes locais e os julgamos “belos” quando viajamos a outras cidades, por exemplo? E por que não visitamos outros? A resposta para tais questões varia de acordo com a predominância e o tipo da conformidade a fins segundo a qual um edifício tenha sido construído: caso a conformidade a fins seja tida como absoluta — ou seja, nos casos em que uma casa tenha sido construída exclusivamente para servir de residência, que um gabinete de trabalho tenha sido construído tão somente para servir de local de trabalho, etc. — tais locais não poderão ser considerados como verdadeiramente belos, uma vez que as obras construídas segundo uma determinada *conformidade a fins* possuem como determinação essencial a *necessidade*, de maneira que não são capazes de expressar livremente o espírito em sua forma sensível adequada. Aqui, cabe lembrar que nem todo tipo de conformidade a fins expressa o mesmo nível de necessidade, na medida em que a finalidade singularizada que está nos fundamentos da construção de uma

residência ou uma loja é mais imediatamente marcada pela determinidade da necessidade do que a conformidade a fins a que estão submetidos os templos, por exemplo, visto que, para Hegel, as casas e lojas são predominantemente marcadas pela insígnia da simples utilidade²³². Neste sentido, o autor considera que “a finalidade mais livre nesta esfera é, portanto, a finalidade da religião, o edifício do templo como envoltura para um sujeito que pertence ele mesmo à bela arte e é colocado pela escultura como estátua do deus”²³³.

Sendo assim, visto que, em última instância, um templo não é, segundo Hegel, apenas um edifício que *serve* para proteger os fiéis das intempéries naturais e dos demais perigos advindos da exterioridade em geral, mas, ao contrário, é capaz de provocar por si só nos seres espirituais alguma espécie de “sensação de elevação” ou de indicar “a presença do sagrado” — o que é facilmente o caso de uma igreja de dimensões internas amplificadas, por exemplo — a presença da espiritualidade pode ser imediatamente intuída. Sendo assim, não obstante os templos tragam em si em alguma medida a determinidade da conformidade a fins, sua essência não é determinada *apenas* por esta. Fato é que tal “sentimento de elevação” ou “intuição” da presença do sagrado não dependem apenas das formas geométricas retilíneas e curvilíneas contidas nos elementos arquitetônicos enquanto tais, isto é, paredes, colunas, arcos, abóbadas, etc. Tais sentimentos são antes derivados da combinação entre estes elementos arquitetônicos, alguns elementos pictóricos — painéis, ilustrações, etc. — e elementos escultóricos, tais como imagens de divindades, santos, anjos, entidades místicas, etc. É apenas a *articulação* de tais elementos que é capaz de produzir o reencontro do espírito com o espírito. É nesta medida que Hegel define a arquitetura como a arte particular

que pela primeira vez abre o caminho para a efetividade adequada de Deus e trabalha a seu serviço com a natureza objetiva para tirá-la do matagal da finitude e da deformidade do acaso. E, assim ela aplanar o lugar para o Deus, dá Forma para o exterior que o rodeia e constrói seu templo como o espaço para a concentração e o direcionamento para os objetos absolutos do espírito. Ela permite que uma envoltura [*Umschließung*] se erga para o alto para a reunião dos fiéis (...) e manifesta aquele querer-se reunir [*Sichsammelnwollen*], mesmo que de um modo exterior, mas ainda assim artístico.²³⁴

Naturalmente, as características do templo acima mencionado constituem apenas um exemplo. Para que uma edificação possa ser propriamente considerada artística — seja ela um templo, uma casa, uma casa de óperas, um teatro, etc. —, faz-se necessário que ela seja elaborada com vistas a *abranger mais* do que a pura e simples *necessidade da conformidade a*

²³² Cf. *Cursos de Estética*, vol.III, p.65.

²³³ Idem.

²³⁴ *Cursos de Estética*, vol.I, p.98.

fins; a superação da simples necessidade é o suficiente para que o espiritual transpareça na forma sensível, ainda que de maneira limitada, visto que o elemento material da arquitetura é primordialmente a pedra, um elemento natural inorgânico totalmente determinado pela exterioridade e submetido ao efeito da gravidade em todo o seu rigor. Caso o espiritual chegue à aparência, estaremos diante de uma verdadeira obra de arte, capaz de expor o espírito em sua presença sensível imediata, mesmo que não de maneira plena. É por isso que, para Hegel, a função da arquitetura enquanto figura do sistema das artes particulares é muito nobre:

Seu ofício consiste precisamente em configurar para o espírito já existente por si mesmo, para o homem ou para as imagens divinas configuradas ou erguidas objetivamente por ele a natureza exterior como uma envoltura configurada pelo espírito mesmo por meio da arte para a beleza, envoltura que não traz mais em si mesma o seu significado, mas encontra o mesmo em um outro, no homem e nas suas necessidades e nos fins da vida familiar, do Estado e do culto etc., e portanto renuncia à autonomia das construções.²³⁵

Segundo Hegel, existem três tipos de arquitetura, a saber, a *simbólica*, a *clássica* e a *romântica*, que analisaremos mais adiante. Antes disso, faz-se necessário esclarecer que estas três designações não se aplicam apenas à arquitetura. O *Simbólico*, o *Clássico* e o *Romântico* correspondem às três formas de arte (*Kunstformen*) concebidas por Hegel, as quais designam, por sua vez, os três modos possíveis de relação entre forma e conteúdo identificados pelo autor. Cada um destes modos de relação entre a forma sensível e o conteúdo espiritual pode ser compreendido igualmente como um modo da presença do *ideal* na arte. Como vimos acima, o processo de idealização artística consiste na espiritualização da exterioridade natural. Nesta medida, Hegel afirma que o ideal está presente na arte de três maneiras: na forma de arte mais primitiva e menos mediatizada — a forma de arte *Simbólica* — o processo de idealização artística não é capaz de fazer com que o espírito perpassasse a totalidade da materialidade sensível empregada na obra, de maneira que a forma é preponderante ao conteúdo; na segunda forma de arte — a *Clássica* —, o processo de idealização é finalmente levado a cabo: o artista consegue impregnar o conteúdo espiritual à forma sensível de um modo tal que pode-se dizer mesmo que forma e conteúdo encontram-se na mais perfeita harmonia; já no que diz respeito à terceira forma de arte — a *Romântica* — ocorre novamente uma inadequação entre o conteúdo espiritual e a forma sensível, mas de maneira inversa ao que se verificou na primeira forma. Sendo assim, neste caso, o conteúdo espiritual extrapola a forma sensível, de maneira que a harmonia entre o lado subjetivo da obra e seu lado objetivo é comprometida em favor do primeiro. É com base nas relações de adequação e inadequação apresentadas acima que Hegel

²³⁵ HEGEL, G.W.F. *Cursos de Estética. Vol.III. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: EDUSP, 2002, p.36.*

afirma que as formas de arte *simbólica*, *clássica* e *romântica*, correspondem, respectivamente, à *aspiração*, à *conquista* e à *ultrapassagem* do ideal como a verdadeira Ideia da beleza²³⁶.

A partir das definições fornecidas acima, podemos compreender o motivo pelo qual a arquitetura é tida por Hegel como a primeira das artes particulares, bem como a razão pela qual o autor a associa à forma de arte simbólica. Nas palavras do próprio Hegel:

A primeira das artes particulares com a qual devemos começar, segundo esta determinação fundamental, é a bela *arquitetura*. Sua tarefa consiste em elaborar a natureza exterior inorgânica, para que ela se torne, como mundo exterior adequado à arte, aparentada ao espírito. Seu material é o próprio elemento material [*Materielle*] em sua exterioridade imediata enquanto massa mecânica pesada, e suas Formas permanecem as da natureza inorgânica, ordenadas segundo as abstratas relações simétricas do entendimento. Posto que neste material e Formas o ideal enquanto espiritualidade concreta não pode ser realizado, e assim a realidade exposta, diante da ideia, se mantém impenetrável como exterior ou apenas se mantém numa relação abstrata, o tipo fundamental da arquitetura é a Forma de arte *simbólica*.²³⁷

Segundo a passagem acima, a impossibilidade de realização plena do ideal na arquitetura se deve a dois fatores: por um lado, temos a geometricidade das formas arquitetônicas e, por outro lado, temos a rigidez do material utilizado e a resistência que o mesmo oferece diante das ações que os seres espirituais empreendem com vistas a transformá-lo nas paredes, no teto, nas colunas e demais partes de uma edificação. Apesar de ser em parte ditada pela própria rigidez do material utilizado, a geometricidade característica das obras arquitetônicas guarda estreita relação com a inalienável conformidade a fins que está por detrás de todas as obras desta natureza. No mais, a ordenação simétrica das formas arquitetônicas são orientadas de acordo com os princípios do entendimento, uma vez que tem seu fundamento na necessidade imposta pela conformidade a fins e, nesta medida, são privadas da liberdade e do movimento que, segundo o autor, são próprios ao processo de idealização. Todavia, é importante frisar que a conformidade a fins por si mesma não é capaz de elevar uma construção ao status de obra de arte propriamente dita. Isto se dá na medida em que, segundo o autor, nenhum elemento objetivo é capaz de abranger e preencher inteiramente a verdadeira grandiosidade das obras de arte arquitetônicas, uma vez que “tudo é absorvido pela grandiosidade do todo”²³⁸. E Hegel prossegue: a obra de arte arquitetônica de fato “tem e indica uma finalidade determinada, mas se eleva em sua grandiosidade e repouso sublime

²³⁶ Cf. *Cursos de Estética*, vol.I, p.96.

²³⁷ *Ibid.*, p.97

²³⁸ *Cursos de Estética*, vol.III, p.86.

acima do que é meramente conforme a fins, em direção à infinitude em si mesma”²³⁹. Tal infinitude lhe é aferida tão somente pelos elementos espirituais presentes na obra, de maneira que, nos casos em que tal grandiosidade se faz presente, a conformidade a fins não pode ser identificada como a única característica determinante constitutiva da edificação em questão.

Sendo assim, a arquitetura propriamente simbólica mencionada acima corresponde às formas mais massivas e colossais pelas através das quais determinados povos da antiguidade procuraram exprimir a grandiosidade que os mesmos julgavam ser correspondente ao seu *ethos*, à sua essência enquanto povo. É por este motivo que o autor se refere a estas obras como *obras de arquitetura construídas para a reunião dos povos*.²⁴⁰ Para Hegel, a principal limitação conceitual que faz com que determinadas obras arquitetônicas sejam consideradas simbólicas diz respeito à universalidade dos significados contidos nas mesmas. Nas palavras do autor:

Os significados, a saber, que são tomados como conteúdo, permanecem, como no simbólico em geral, por assim dizer, representações universais informes, abstrações elementares da vida natural, diversamente particularizadas e embaralhadas, misturadas com pensamentos da efetividade espiritual, sem ser reunidos idealmente como momento *de um* sujeito. Esta ausência de vínculo os torna extremamente múltiplos e mutáveis, e a finalidade da arquitetura consiste apenas em tornar visível para a intuição ora este, ora aquele lado, simbolizá-los e permitir que se tornem representáveis por meio do trabalho humano.²⁴¹

As principais obras de arte pertencentes à arquitetura simbólica são, segundo Hegel, as assim chamadas “colunas fálicas”, que o autor considera como obras que visam destacar a “força vital produtiva universal da natureza, não [como] a espiritualidade e o poder da consciência, mas [como] a violência produtiva da geração”²⁴², os obeliscos antigos, os quais seriam edificações que não teriam a finalidade de servir de casas ou templos, mas existiram tão somente como “autonomamente livres por si mesmos e têm o significado simbólico de raios de sol”²⁴³ e, por fim, os templos egípcios, que são obras de grandes dimensões repletas de colunas, esfinges, configurações animais, degraus, muros, etc., os quais seriam dispostos de tal maneira que as relações entre esses diversos elementos arquitetônicos “não encontram em si mesmas a sua finalidade propriamente dita, a sua simetria, euritmia e beleza, mas são determinadas simbolicamente. Desse modo, esse construir e criar se mostra como finalidade por si

²³⁹ *Cursos de Estética*, vol.III, p.86..

²⁴⁰ Ibid. p.421

²⁴¹ Ibid., p.41.

²⁴² Ibid., p.45.

²⁴³ Ibid., p.46.

mesma, como ele mesmo um culto, para o qual se reúnem o povo e o rei”²⁴⁴. A julgar pelas dimensões dos obeliscos, colunas, pirâmides e demais obras afins surgidas na antiguidade, é possível entrever o motivo pelo qual Hegel afirma que, em tais obras, a forma se sobrepõe ao conteúdo. Diante das pirâmides egípcias ou do Stonehenge e de outras obras do tipo, os seres humanos em geral se sentem atraídos e ficam impressionados com a magnitude e com as dimensões do material utilizado para configurar o aspecto exterior destas obras, independentemente de se saber que as pirâmides egípcias são, em verdade, túmulos, e que o Stonehenge teria as funções de local de culto e/ou local de observações astronômicas. Isto quer dizer que, em obras deste tipo, a forma é suficiente para despertar nosso interesse e causar admiração, ainda que o conteúdo espiritual fique obscurecido ante a nossa compreensão. Hegel associa tal preponderância da forma objetiva em relação ao conteúdo espiritual a uma suposta incapacidade de auto-apreensão do espírito pelo espírito: os povos daquela época estariam ainda muito preocupados em afirmar a si mesmos ante os outros e mesmo ante as adversidades naturais para reconhecerem conscientemente a universalidade do espírito enquanto a essência racional e que tudo perpassa. Isto é explicado por Hegel da seguinte maneira:

A arquitetura simbólica autônoma fornece o tipo principal de suas obras mais grandiosas, porque o interior humano ainda não apreendeu aqui ele mesmo o espiritual em seus fins, formas exteriores e ainda não as fez objeto e produto de sua atividade livre. A consciência de si ainda não amadureceu em fruto, ainda não está pronta para si mesma, mas está se impulsionando, procurando, pressentindo, produzindo cada vez mais, sem uma satisfação absoluta e, portanto, sem descanso. Pois apenas na forma adequada ao espírito satisfaz-se o espírito pronto em si mesmo e se limita em seu produzir. A obra de arte simbólica, ao contrário, permanece em maior ou menor grau limitada.²⁴⁵

Além da arquitetura *simbólica*, há também a arquitetura *clássica* e a *romântica*. A arquitetura clássica é definida pelo autor como o momento em que o interior humano suspende a alienação com relação a si mesmo que ele experimentava no momento do simbólico e passa a conceber-se enquanto espiritualidade individual, despindo a arquitetura de sua autonomia e rebaixando-a, com isso, “à produção de um ambiente inorgânico formado artisticamente para os significados espirituais realizados”²⁴⁶. Isto quer dizer que, apesar das limitações universais da arquitetura provenientes da geometricidade de suas formas, da conformidade a fins e da rigidez de seu material, a arquitetura clássica eleva a conformidade a fins à sua forma mais sublime, uma vez que suas obras revelam a *arquitetura a serviço do*

²⁴⁴ *Cursos de Estética*, vol.III, p.48.

²⁴⁵ *Ibid.*, p.50.

²⁴⁶ *Ibid.*, p.36.

espiritual, que constitui então o significado autêntico e a finalidade determinante das obras arquitetônicas clássicas²⁴⁷. Aqui, é importante enfatizar que o espírito que a arquitetura clássica se propõe a atender não é o espírito singularizado, como será no caso da arquitetura romântica, nem tampouco o espírito em sua universalidade abstrata, tal como era na arquitetura simbólica. O espírito para o qual foram construídas as edificações que Hegel considera como obras arquitetônicas clássicas é *um sujeito que pertence ele mesmo à bela arte*, e que é representado pela escultura sob a forma de estátuas, e mais precisamente estátuas dos deuses²⁴⁸. Sendo assim, a arquitetura clássica, tal como concebida por Hegel, tem como expressão mais livre de sua finalidade nos templos, e mais precisamente os templos gregos.

Embora as obras da arquitetura clássica sejam também marcadas pelas grandes proporções — basta considerarmos o diâmetro e a altura das colunas dóricas e jônicas, por exemplo —, Hegel não as considera tão massivas quanto às obras da arquitetura simbólica. Isto se dá na medida em que, diferentemente desta, a arquitetura clássica não extrapola os limites da conformidade à fins em direção ao demasiadamente grande; suas obras não crescem desmesuradamente para o alto, nem em sua extensão. Segundo o autor, embora tais templos sejam de fato grandiosos — pois como poderiam os próprios deuses em forma de pedra habitarem um espaço que não fosse condizente com a grandeza e elevação dos mesmos? — toda esta grandiosidade se constitui em torno de um “*centro belo*”, que fornece “em sua simplicidade o espaço necessário a uma multiplicidade plena de medida”²⁴⁹. A arquitetura clássica é, assim, o meio termo entre a perda do ideal por conta da desmesura da materialidade e a perda do ideal devido ao excesso da presença da subjetividade, como é o caso da arquitetura romântica. Isto se dá na medida em que “no ideal clássico, a substância universal permanece capaz de dominar o contingente e o particular, onde a mesma obtém sua vitalidade, e de trazê-los a um encontro consigo mesma”²⁵⁰.

A passagem acima indica o que já havia sido mencionado acerca da forma de arte clássica: nela, forma e conteúdo se misturam de maneira a suspender a relação exterior e abstrata que existia entre a forma e o conteúdo característicos da arquitetura simbólica, mas sem fazer com que ao lado subjetivo prevaleça à forma e vice e versa. Antes deste equilíbrio ser atingido, o que se verificava era uma sobreposição da forma sobre o conteúdo. Entretanto,

²⁴⁷ Cf. *Cursos de Estética*, vol.III, p.64.

²⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p.65.

²⁴⁹ *Ibid.*, p.76.

²⁵⁰ *Idem.*

passada a consideração sobre a arquitetura clássica, nos encontramos diante de um novo problema, visto que Hegel afirma que tal equilíbrio durou apenas até o fim da idade antiga: trata-se da arquitetura romântica, onde a conformidade a fins e as preferências pessoais são preponderantes frente à simplicidade do templo e dos locais de culto antigos. Para Hegel, este tipo de arquitetura caracteriza-se pelo excesso de detalhes ornamentais e pela separação entre a natureza exterior e o ambiente configurado para o espírito. Segundo o autor, tal quadro reflete uma preponderância do conteúdo sobre a forma, isto é, do espírito subjetivo sobre a objetividade natural. Sendo assim, é possível verificar com respeito à arquitetura romântica uma *ultrapassagem* do ideal, de maneira que a articulação entre os lados do conteúdo subjetivo e da forma objetiva ficam novamente privados de uma perfeita articulação, o que, por sua vez, compromete a noção de vitalidade ideal que procuramos identificar em meio à consideração hegeliana do belo.

Todavia, a arquitetura constituirá sempre uma forma limitada de idealização da natureza objetiva, pois o resultado final desta forma de arte particular sempre será mais imediatamente associado a elementos da natureza do que ao espírito propriamente dito, visto que as dimensões de tais objetos, a geometricidade das linhas que determinam suas formas e os próprios materiais usados para a fabricação das mesmas remetem muito mais à rigidez – isto é, a pouca elasticidade – da objetividade natural do que à subjetividade flexível e cheia de movimento do espírito. Nesta medida, como veremos a seguir, o modo mais completo e mais expressivo da idealização artística do objeto natural promovido pelo espírito é alcançado através da próxima figura da série das artes particulares, a saber, a *escultura*, figura da arte esta que Hegel define como “o caminho de retorno do espírito em si mesmo desde o massivo e o material”²⁵¹.

3.2.3 A perfeita idealização da matéria sensível por meio da escultura

Aqui, deve-se ter em mente que tal retorno do espírito a si mesmo ainda não consiste em um retorno a sua subjetividade *interior* propriamente dita; tal retorno será possível apenas através das formas das artes particulares, em que a interioridade do espírito propriamente dita desempenha um papel muito maior do que os elementos oriundos da objetividade natural, tais

²⁵¹ *Cursos de Estética*, vol. III, p.103.

como a pintura, a música e a poesia. No entanto, como o propósito deste trabalho é descrever como a objetividade natural não é inteiramente diversa ao espírito, terminaremos nossa empreitada através da análise da escultura, que é, por assim dizer, a última figura das artes particulares em que a objetividade natural desempenha um papel de importância evidente e indiscutível para que o espírito alcance seus propósitos espirituais. Segundo Hegel, tal importância justifica-se pelo fato de que, para o autor, “o espírito apreende a si mesmo pela primeira vez apenas na medida em que ainda se expressa no corpóreo e encontra nele a sua existência homogênea”²⁵². Assim, em outras palavras, Hegel quer dizer que, assim como se deu no auto-reconhecimento da consciência-de-si vista na dialética do senhor e escravo, o primeiro reconhecimento efetivo que o espírito pode alcançar sobre sua própria essência tem de vir através de uma espécie de intuição exterior — não uma intuição imediata, mas sim uma intuição que é quase como *um ver-se refletido em seu outro*.

No mais, a passagem citada no parágrafo acima delimita o tipo de escultura que Hegel considera como realmente essencial: trata-se das figuras escultóricas que retratam o corpo humano, isto é, a forma exterior pela qual o espírito expressa sua espiritualidade propriamente dita em meio ao mundo circundante. Nesta medida, o ápice da forma da arte particular que Hegel denomina escultura teria ocorrido, segundo o autor, na antiguidade clássica, onde as mais elevadas expressões do espírito — que eram, para os gregos, os deuses do Olimpo — eram materialmente retratadas na forma humana, passando a ter semelhanças nítidas com aqueles que os contemplavam. De certa forma, podemos argumentar que, neste caso, o mais elevado grau de reconhecimento do espírito pelo espírito através da arte para os povos da antiguidade clássica foi possível, por assim dizer, graças à natureza inorgânica, isto é, graças as rochas esculpidas e madeiras talhadas que, em virtude do trabalho de idealização promovido pelo artista, foram capazes de consolidar a essência do espírito absoluto em representações concretas, duráveis e tangíveis, dotadas de feições humanas (porém desapaixonadas) e providas de corpos volumosos e tridimensionais, tais como os nossos. Sendo assim, podemos mesmo interpretar que, se não fosse a natureza uma expressão do próprio espírito ou se ao menos ambos não possuíssem a mesma essência, qual seja, a Ideia, seria impossível que uma rocha — mesmo que cuidadosamente trabalhada, a fim de se eliminar dela todos os traços da materialidade bruta que lhe é natural — pudesse exprimir o espírito absoluto para uma coletividade espiritual.

²⁵² *Cursos de Estética*, vol. III, p.103.

E já que mencionamos o uso de materiais como rocha e madeira, se há uma importante característica em comum entre a arquitetura e a escultura que merece ser ressaltada é o fato de ambas terem como material justamente a pedra, que, como vimos, é a forma de existência da natureza em que a idealidade natural se encontra menos aparente. No entanto, essas duas figuras da arte particular distinguem-se muito claramente pela finalidade com a qual cada uma das obras pertencentes a elas é criada. Segundo Hegel, a escultura se diferencia da arquitetura pelo fato de que a primeira

não transforma o inorgânico, como o outro do espírito, em um âmbito conforme a fins realizados por ele, em Formas que têm sua finalidade fora de si mesmas, mas a espiritualidade mesma, esta conformidade a fins e esta autonomia por si mesmas, na qual o espírito e a sua individualidade introduzem, segundo o conceito, a forma corporal condizente e intuem ambos, corpo e espírito, como um e o mesmo inseparável todo.²⁵³

Ao dizer que a tarefa da escultura é transformar a materialidade inorgânica de modo tal a fazer surgir nela a aparência de uma forma corporal orgânica e a subjetividade espiritual enquanto tal, Hegel está a indicar que a tarefa da escultura é, em outras palavras, “tornar presente o espírito mesmo em sua vitalidade ou o naturalmente-vivo na matéria por si mesma inorgânica”²⁵⁴. Sendo assim, a escultura seria a expressão mais perfeita e mais completa do ideal na arte, visto que seu objetivo é proporcionar sempre a maior adequação possível entre a forma objetiva e o conteúdo objetivo, de modo a fazer transparecer na forma não só o conteúdo espiritual em geral, mas sim o conteúdo espiritual absoluto — o que era a intenção subjacente às esculturas da antiguidade clássica. Isto se dá na medida em que, tal como foi dito anteriormente, os seres espirituais retratados não eram meros seres humanos, porém seres divinos, isto é, seres libertos de todas os fatores que podem ser tidos como indesejáveis, tais como a finitude da vida do corpo humano, a mutabilidade e a contingência de ânimos, etc. Em seus *Cursos de Estética*, Hegel define a divindade do modo tal como encontramos na passagem abaixo, onde ele também explica como a humanidade do espiritual deve ser expresso nas obras escultóricas propriamente ditas:

O espiritual neste fechamento autônomo consumado do substancial e verdadeiro em si mesmo, este ser não particularizado, destituído de interferência, do espírito é aquilo que denominamos de divindade, em oposição à finitude, como o desfazer-se na existência contingente, na diferenciação e no movimento mutável. Segundo este lado, a escultura tem de expor o divino como tal, em sua quietude e sublimidade infinitas, atemporal, destituído de movimento, sem a personalidade pura e simplesmente subjetiva e sem a discórdia da ação e da situação. E se ela progride também para a determinidade mais precisa do humano na forma e no caráter, então ela tem de apreender também aqui apenas o imutável e permanente, a substância desta determinidade, e apenas essa, e não escolher para si como conteúdo o contingente e o passageiro; pois a espiritualidade objetiva não progride para esta particularidade mutável, fugaz, que entra por meio da subjetividade que apreende a si como

²⁵³ *Cursos de Estética*, vol. III, p.104.

²⁵⁴ *Ibid.*, p.168.

singularidade.²⁵⁵

Ao mencionar que a verdadeira obra de arte escultórica foge às manifestações de ânimo advindas da particularidade mutável, isto é, das animosidades individuais e puramente subjetivas, Hegel está de certo modo a indicar também as limitações da escultura. Ao mesmo tempo em que apresenta vantagens se comparada a outras figuras das artes particulares, em particular à arquitetura, à música e à poesia — vantagens tais como a clareza plástica através da qual se pode ver feições e demais características físicas que, através da poesia, só podem ser imaginadas com a ajuda da fantasia, a escultura também apresenta desvantagens se comparada à poesia, uma vez que não pode expor, tal como esta o faz, toda uma gama de detalhes que encontram-se à base de cada ação humana, as paixões e os sentimentos interiores e exteriores que se encontram por detrás de uma feição física, etc. A poesia, por outro lado, é capaz de dar conta de todo este leque de detalhes. A poesia, diz Hegel, é capaz de exhibir para nós

o homem agindo, com todos os seus motivos, implicações do destino, as circunstâncias, com todos os seus sentimentos, discursos, revelações do seu interior e ocorrências exteriores. A escultura ou não é capaz disso ou o é apenas de modo bastante incompleto, já que ela não pode expor nem o interior subjetivo em sua interioridade e paixão particulares nem uma sequência de exteriorizações tal como a poesia, mas apenas fornece o universal da individualidade, desde que o corpo o expresse, e algo um tanto destituído de sucessão em um momento determinado e este destituído de movimento sem ação viva que progride.²⁵⁶

Sendo assim, é possível inferir que, se mesmo a poesia é capaz de exprimir vitalidade, muito embora não guarde quase nenhuma relação com a objetividade natural em geral — exceto pela sonoridade da palavra falada ou o suporte necessário para a palavra escrita, ambos relacionados à existência objetiva natural —, a vitalidade está presente em todos os âmbitos da manifestação do espírito através da arte. Muito embora tal vitalidade seja distante da vitalidade natural previamente analisada, o conceito de vida guarda ainda assim certa relação com os processos naturais, na medida em que as obras de arte consistem igualmente na reunião de aspectos múltiplos em função da expressão de um só significado — o espírito. E uma vez que, para Hegel, tanto o espírito quanto a natureza constituem expressões efetivas e mesmo necessárias da Ideia absoluta, fica mais uma vez evidenciada a tese de que há de fato uma intimidade inegável entre estes dois âmbitos, intimidade esta que o presente trabalho esforçou-se por demonstrar tanto do ponto de vista lógico-científico, quanto do ponto de vista fenomenológico e do ponto de vista estético. No entanto, todos os âmbitos da obra de Hegel oferecem entradas para estudarmos tal aproximação, tais como os escritos sobre história, religião, etc. Nesta medida, uma possível forma

²⁵⁵ *Cursos de Estética*, vol. III, p.113.

²⁵⁶ *Ibid.*, p.105.

de dar continuidade a este trabalho de pesquisa seria estender o escopo da mesma até estas obras, o que possibilitaria uma compreensão ainda melhor da íntima relação que julgamos existir entre os conceitos hegelianos de natureza e espírito.

4 CONCLUSÃO

Assim como muitos pensadores de sua época, Hegel estruturou sua filosofia em cima de um princípio fundamental: para ele, toda a realidade existente e todas as formas e expressões de pensamento, todas as manifestações históricas, culturais, religiosas e artísticas, todos os modos de conhecimento da realidade natural e também da realidade espiritual nas quais estamos inseridos, tudo isto tem como substrato essencial a racionalidade, ou, em outras palavras, a Ideia. No entanto, é importante enfatizar que tal racionalidade não deve ser compreendida como uma racionalidade subjetiva e tampouco como uma racionalidade separada da própria existência real: a Ideia é imanente a tudo o que existe e, segundo Hegel, tal imanência se revela a partir da dinâmica interna de constituição de todas as coisas, sejam elas materiais ou espirituais. Para Hegel, esta dinamicidade corresponde ao movimento dialético, ou, mais exatamente, ao movimento dialético-especulativo, o qual reúne em um mesmo ser suas determinidades opostas através da suspensão da independência de tais determinidades. É justamente esta dinâmica que permite a coexistência entre espírito e natureza, ou seja, que permite que estes dois domínios existam um dentro do outro, sem que isto se constitua em uma descaracterização destes domínios.

Com base nos escritos relativos aos aspectos lógicos do sistema hegeliano, pode-se afirmar que tal coexistência entre espírito e natureza é de certo modo necessária, uma vez que ambos constituem modos de manifestação específicos da Ideia absoluta. Além destes dois aspectos, há também um terceiro, a Ideia enquanto Ideia lógica, isto é, enquanto puro pensamento. No entanto, por ser puro pensamento, esta manifestação da Ideia é incapaz de abranger todos os aspectos da existência concreta. No entanto, uma vez que a Ideia é concebida por Hegel como o fundamento absoluto sobre o qual toda a realidade se estrutura, ela não pode ser limitada por algo que seja exterior a ela, ou seja, algo que não seja perpassado pela racionalidade que a constitui. No mais, para que um fundamento absoluto seja de fato absoluto, ele não pode ser limitado a um princípio formal, abstrato. Sendo assim, a Ideia puramente lógica parte rumo à suspensão de sua alienação inicial, que consiste na Ideia enquanto ser-em-si, e se exterioriza em ser-outro, exteriorização esta que corresponde à Ideia natural. Nesta forma de sua existência, a Ideia se manifesta como a aparente ausência de racionalidade e de liberdade, visto que os processos naturais parecem ser antes regidos pela contingência, pela arbitrariedade e pela pura necessidade. Há certas expressões da

natureza que nem mesmo permitem que o movimento que lhes é constitutivo venha à tona e possa ser constatado através da experiência. Todavia, esta forma de manifestação da Ideia não é suficiente para suprimir inteiramente a alienação que lhe era característica enquanto Ideia lógica, uma vez que ainda se trata de uma forma de racionalidade que, além de não ser auto-evidente, não tem como se saber enquanto racionalidade, uma vez que, por maior que seja o grau de complexidade passível de ser alcançado pelos seres vivos naturais, não é o bastante para que eles sejam conscientes da racionalidade que são. Nesta medida, fica expressa a necessidade de que a Ideia se manifeste ainda de um terceiro modo, segundo o qual ela será em-si-e-para-si racional, isto é, será em-si-e-para-si Ideia: trata-se da Ideia enquanto espírito, isto é, da Ideia que se sabe racional e que, por saber de si enquanto a essência de tudo o que existe, trabalha para empreender a suspensão da alienação de todos os aspectos e manifestações da Ideia que não sejam em-si-e-para-si essentes. Deste modo, espírito e natureza possuem desde o princípio algo em comum, a saber, seu elemento de origem, que é a racionalidade expressa através do conceito hegeliano de Ideia — muito embora tal racionalidade se manifeste de diferentes modos e em diferentes níveis de apreensão tanto entre os domínios do espírito e da natureza como no interior dos mesmos.

No entanto, a ligação entre o espírito e a natureza é ainda mais visceral do que a conexão exposta acima: ao passo que a conexão anterior se utilizava, por assim dizer, de um termo outro que o próprio espírito ou que a própria natureza para evidenciar a ligação entre os mesmos, a saber, a Ideia, Hegel também explica esta relação a partir dos próprios termos espírito e natureza, sem precisar recorrer à forma absoluta do espírito, que é a Ideia. Para o autor, a natureza seria nada mais do que o espírito na forma do ser-outro e, visto que é o espírito que constitui o termo essencial da relação — uma vez que apenas ele é capaz de entrever e experimentar a racionalidade contida nos objetos que compõem seu mundo circundante — a natureza teria sido então posta pelo próprio espírito. Em sua expressão mais desenvolvida, o espírito — então o espírito *absoluto* e autoconsciente de si enquanto tal — sabe ser a essência da natureza enquanto espírito existente sob o modo da alienação. No entanto, antes deste estágio, não há clareza quanto a esta identidade essencial entre o espírito — ou, mais propriamente, a consciência — e a realidade natural.

No entanto, pode-se dizer que, para Hegel, a falta de consciência a respeito da essência espiritual da natureza reflete igualmente uma falta de consciência a respeito de sua

própria essência, de modo que a consciência não tem outra escolha senão partir em busca do conhecimento de sua própria essência; quando este momento é alcançado, a identidade essencial entre espírito e natureza revela-se para ela. Neste momento, ela tem plena consciência do fato de que tal identidade essencial não implica de maneira alguma na supressão das distinções que são peculiares ao espírito e à natureza, respectivamente. Isto quer dizer que tal identidade essencial não faz com que as distinções fundamentais existentes entre o espírito e a natureza deixem de existir, de maneira que haja uma completa homogeneização destes dois modos de manifestação da Ideia absoluta, o que faria com que ambos fossem tidos como equivalentes. Ao contrário: o espírito torna-se plenamente consciente acerca das particularidades limitantes da natureza — conhecimento este que é em grande parte oriundo da experiência que o espírito realiza sobre a efetividade natural.

E é justamente este processo de experimentação da realidade natural que faz com que o espírito venha a saber de si enquanto espírito e, por conseguinte, chegue ao reconhecimento de si mesmo no interior da natureza e da realidade em geral. No entanto, como vimos, trata-se de um processo análogo a uma via de mão dupla: para Hegel, ao experimentar e transformar os objetos naturais em sua lida com eles, o espírito está de certa forma conferindo alguma liberdade à natureza, que, de outro modo, seria apenas determinada pela necessidade. Segundo Hegel, isto ocorre por meio do processo de idealização. Todavia, tal liberdade não se manifesta propriamente no interior da efetividade natural enquanto tal: ela ocorre antes por meio do pensamento, ou seja, da consideração racional empreendida pelo espírito sobre a natureza. No mais, é possível dizer que esta liberdade que o espírito concede à natureza alcança sua mais elevada manifestação a partir do momento em que o espírito não só idealiza os objetos naturais e os transforma para suprir suas necessidades naturais e mesmo espirituais, mas sim a partir do momento em que o espírito compreende que a própria organicidade e vitalidade — em princípio próprias da natureza — possuem também uma expressão espiritual, expressão esta que não é negligenciada por Hegel em nenhuma das obras consideradas neste trabalho. Sendo assim, podemos concluir que o vínculo entre as concepções hegelianas de espírito e natureza está enraizado nas concepções mais fundamentais do sistema formulado pelo autor e pode ser identificado em vários desdobramentos deste sistema, uma vez que se trata de um vínculo que não é estabelecido entre dois elementos conceituais inteiramente distintos, Espírito e natureza se distinguem na medida em que a interioridade espiritual inicialmente oculta na natureza vêm à tona, de modo que é dado à natureza manifestar em sua existência exterior a liberdade e a racionalidade reconciliadora que são próprios do espírito —

manifestação esta que não ocorre explicitamente na natureza, uma vez que este é o domínio onde o espírito encontra-se manifestado sob o modo da alienação. Sendo assim, a alienação sob a qual o espírito se encontra presente na natureza é passível de ser suspensa; aliás, mais precisamente, pode-se dizer que tal suspensão é mesmo necessária, uma vez que o espírito não tem outra escolha senão alcançar a plena consciência acerca de si mesmo e de todas as formas de sua existência, identificando-as todas na Ideia Absoluta em suas múltiplas manifestações. No momento em que tal meta é alcançada, o espírito olha para a natureza e vê que ela nada é senão o próprio espírito, a própria ideia e a racionalidade. No entanto, tal como já foi dito, tal consciência corresponde ao estágio de desenvolvimento mais elevado do espírito; antes disto, o espírito equivale ao papel desempenhado pelo aprendiz descrito no seguinte hai-kai zen-budista, onde o aprendiz compõe:

“Uma libélula rubra

Tirai-lhe as asas

Uma pimenta”

E o mestre, ou o espírito absoluto, sugere a seguinte modificação:

“Uma pimenta

Colocai-lhe asas

Uma libélula rubra”

(autor desconhecido)

REFERÊNCIAS

BEISER, Frederick C., (Dir.) *The Cambridge companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

BOURGEOIS, Bernard. *Présentation des trois volumes de sa traduction de l'Encyclopédie*, Vrin, 1970, 1988, 2004.

FULDA, Friedrich; DIETER, Henrich (Ed). *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

GONÇALVES, Márcia Cristina Ferreira. A idéia de natureza e a natureza da idéia no pensamento de Hegel. *Revista de Ciências Humanas*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 13-35, 1998.

_____. *A morte e a vida da arte*. *Kriterion*, jan./june, v.45, n.109, p.46-56.2004.

_____. *Filosofia da Natureza*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

_____. *O belo e o destino: uma introdução à filosofia de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2001.

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

_____. *Cursos de Estética*. Tradução Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: EDUSP, 2000. (v.2)

_____. *Cursos de Estética*. Tradução Marco Aurélio Werle. São Paulo: EDUSP, 2002. v.3.

_____. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Tradução, introdução e notas de Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2003.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio – vol. I: A Ciência da Lógica*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em Compêndio*. Tradução Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1997. v.2

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: a filosofia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. In: *Werke*. Frankfurt am Main: Surkamp, 1970.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *Introdução à filosofia da história*. Brasília: UNB, 1995.

_____. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Mexico : Fondo de Cultura Economica, 1955. v.3

_____. *Logique et Métaphysique: Iéna 1804-1805*. Paris: Gallimard, 1980.

_____. *Phänomenologie des geistes*. In: *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

_____. *Philosophy of Nature*. Edited and translated with an introduction and explanatory notes by M. J. Petry. London: George Allen and Unwin , 1970.

_____. *Science de la Logique*. Traduction, présentation et notes par P.J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk. Paris : Aubier-Montaigne, 1972.

_____. *Science de la logique: la logique subjective ou doctrine du concept*. Traduction, présentation et notes par P.J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk. Paris : Aubier-Montaigne, 1981. . 2^{ème} tome.

_____. *Vorlesungen über die Ästhetik*. In: *Werke*. Frankfurt am Main: Surkamp, 1970.

_____. *Vorlesungen über die Geschichte de Philosophie*. In: *Werke*. Frankfurt am Main: Surkamp, 1970.

_____. *Wissenschaft der Logik I und II*. In: *Werke*. Frankfurt am Main: Surkamp, 1970.

HEISENBERG, Werner. *Physics and Philosophy: the revolution in modern science*. New York: Harper Perennial Modern Classics, 2007.

HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Tradução Antônio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2007.

HOULGATE, Stephen (Org.). *Hegel and the philosophy of nature*. Albany: State University of New York Press, 1998.

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*. 2.ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

INWOOD, M. J. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989

_____. *Crítica da faculdade do Juízo*. Tradução Valério Rohden e António Marques. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *Princípios metafísicos da ciência da natureza*. Lisboa: Edições 70, 1990.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Rio de Janeiro/Contraponto, 2002.

LEBRUN, Gérard. *A paciência do conceito*. São Paulo : UNESP, 2007.

MENESES, P. *Abordagens Hegelianas*. Rio de Janeiro: Vieira e Lent Casa Editorial, 2006.

_____. *Para ler a fenomenologia do espírito*. São Paulo: Loyola, 1992.

PINKARD, Terry. *Hegel: a biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

STONE, Allison. *Petrified intelligence*. Albany: State University of New York Press, 2005.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *De saint Thomas a Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

_____. *Hegel et la vie*. Paris: VRIN, 2004.