

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

TOMÁS FARCIC MENK

**A Filosofia da Natureza em Hegel: Um Estudo da Relação entre o Lógico
e o Natural no Contexto de um Idealismo Absoluto.**

Porto Alegre

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

TOMÁS FARCIC MENK

**A Filosofia da Natureza em Hegel: Um Estudo da Relação entre o Lógico
e o Natural no Contexto de um Idealismo Absoluto.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do
Sul como requisito parcial para obtenção do título de
Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Pinheiro Pertille.

Porto Alegre

2016

CIP - Catalogação na Publicação

Menk, Tomás

A Filosofia da Natureza em Hegel: Um Estudo da
Relação entre o Lógico e o Natural no Contexto de um
Idealismo Absoluto. / Tomás Menk. -- 2016.
205 f.

Orientador: José Pinheiro Pertille.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto
Alegre, BR-RS, 2016.

1. Hegel. 2. Natureza. 3. Lógico. 4. Ideia. I.
Pertille, José Pinheiro, orient. II. Título.

Agradecimentos:

A todos que, diretamente ou indiretamente, contribuíram no processo de desenvolvimento deste trabalho. O resultado final nada mais é do que apresentação e representação daquilo que foi construído pelo tempo. Portanto, agradeço a todos que, ao menos por um tempo, caminharam comigo.

Agradeço especialmente ao professor Pertille, que possibilitou tanto a minha vinda para o Rio Grande do Sul quanto minha ida à Paris. É preciso dizer que sem ele essa tese não existiria, portanto, todos os méritos desta tese é dele, e todos os defeitos são, obviamente, meus.

Agradeço ao Professeur Gilles Marmasse que possibilitou minha estadia por um ano na Université Paris-Sorbonne IV em Paris, cidade de cultura, filosofia e amor.

Aos meus amigos de Porto Alegre, principalmente Minelle, Carol, Gonçalo, Marloren, Alfons e tantos outros, pelo suporte, pela amizade e pelo companheirismo. Agradeço também ao Axel, pela amizade e pela recepção em Paris.

Aos meus amigos de Assis, amigos de todas as horas, Caio e Carol, João e Fran, Pikel e Dani, Naga e Marcela, Conrado e Dani, Gamarra e Ana, André, Talles, Tati, Bruno e Pri, Pedro e Dani.

Aos professores Clélia Aparecida Martins e Antônio Trajano Menezes Arruda in memoriam. Professor Trajano, meu primeiro mestre, agradeço pela inspiração e pela paixão pela filosofia. À professora Clélia agradeço por me ensinar a dedicação, o trabalho duro, e, principalmente, o desapego de si mesmo em prol do trabalho intelectual.

Aos meus orientadores do TCC e do mestrado Ricardo Tassinari e Pedro Novelli.

A leitura atenta e dos conselhos produtivos do professor Nelson Boeira e Agemir Bavaresco na seção de qualificação. Ao professor Agemir também agradeço por me aceitar em seu curso acerca da *Ciência da Lógica*.

Ao professor Christian Iber, pelo convite para participar do seu projeto de tradução da *Ciência da Lógica*, bem como pelas producentes conversas e aconselhamentos, não só filosóficos, mas também da vida.

Aos professores Danilo Vaz Curado e Felipe Gonçalves Silva por gentilmente aceitarem o convite de participar da banca de defesa.

Aos meus pais e ao meu irmão, pelo suporte, pela compreensão e por me darem tudo sem nunca pedir nada em troca. A vocês a gratidão é eterna.

A CAPES, tanto pelo financiamento da pesquisa quanto pela bolsa Sanduíche.

Ao meu amor, companheira de vida, de viagens, de cultura e de amor. Obrigado pelo apoio e suporte, principalmente nos momentos mais críticos e estressantes que só a escrita de uma tese pode proporcionar. Eu não teria conseguido sem seu apoio. Obrigado também por ler a minha tese e revisar toda a parte de francês.

Dedico este trabalho a minha família,

E a Fernanda

*Que symbolo fecundo
Vem na aurora ansiosa?
Na cruz morta do mundo
A vida, que é a Rosa.*

*Que symbolo divino
Traz o dia já visto?
Na Cruz, que é o Destino,
A Rosa, que é Christo.*

*Que sybolo final
Mostra o sol já desperto?
Na cruz morta e fatal
A Rosa do Encoberto.*

Fernando Pessoa

Navegadores antigos tinham uma frase gloriosa:

'Navegar é preciso; viver não é preciso'.

*Quero para mim o espírito [d]esta frase,
transformada a forma para a casar como eu sou:*

*Viver não é necessário; o que é necessário é criar.
Não conto gozar a minha vida; nem em gozá-la penso.
Só quero torná-la grande,
ainda que para isso tenha de ser o meu corpo e a (minha alma) a lenha desse fogo.*

*Só quero torná-la de toda a humanidade;
ainda que para isso tenha de a perder como minha.
Cada vez mais assim penso.*

*Cada vez mais ponho da essência anímica do meu sangue
o propósito impessoal de engrandecer a pátria e contribuir
para a evolução da humanidade.*

É a forma que em mim tomou o misticismo da nossa Raça.

Fernando Pessoa

Resumo:

Esta tese propõe analisar a ampliação da *Ciência da Lógica* para *Filosofia da Natureza* no contexto da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de 1830 e da *Ciência da Lógica* de Hegel. Dado as várias possibilidades interpretativas dessa ampliação, argumentamos que existe uma estrutura lógico-metafísica na realidade que permite conhecer a natureza enquanto ciência. Para tanto, iremos demonstrar que: 1 – Que a lógica hegeliana tem um duplo aspecto, enquanto a lógica (*die Logik*) e enquanto o lógico (*das Logische*), lógico este que se manifesta como um discurso especulativo. 2 – Que o lógico enquanto discurso especulativo desvende a logicidade própria do natural e a unifica com a logicidade do pensar. 3 – Iremos contrapor nossa leitura a leitura não metafísica de Hegel, que nega a necessidade de uma metafísica lógica para compreender a sistematicidade do natural. Assim, tentaremos demonstrar que é possível pensar o natural de forma apriorística (ou metafísica) sem que isso configure uma projeção ou adaptação do natural ao pensar, mas sim, uma ampliação das determinações do pensar as coisas naturais.

Palavras Chaves: Hegel, Natureza, Lógico, Ideia.

Résumé :

Cette thèse propose d'étudier le passage entre la *Science de la Logique* et la *Philosophie de la Nature* sur le contexte de *l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques* de 1830 et de la *Science de la Logique* de Hegel. Étant donné les plusieurs possibilités interprétatives de ce passage, on argumente qu'il existe une structure logique-métaphysique dont permet la connaissance de la nature en tant que science. À cette fin, on démontre que : 1 - La logique hégélienne a un double aspect, en tant que (la) logique [die Logik] et comme (le) logique [das Logische], logique celui qui se manifeste comme un discours spéculatif. 2 - Le logique, en tant que discours spéculatif, révèle la logicité propre du naturel et l'unifie avec la logicité du penser. 3 – On oppose notre lecture à la lecture non-métaphysique de Hegel, qui nie le besoin d'une logique métaphysique pour comprendre la nature systématique du naturelle. En bref, ce travail est destiné à démontrer qu'il est possible de penser le naturel d'une façon aprioristique (ou métaphasique) sans que cela configure une projection ou adaptation du naturel au penser, mais aussi, une ampliation des déterminations du penser vers les choses naturelles.

Mot clés : Hegel, Nature, (le) Logique, idée.

Abstract:

This thesis studies the passage from the *Science of Logic* to the *Naturphilosophie* in the context of Hegel's *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* (1830) and *Science of Logic*. Due to the many possible interpretations of this passage, we argue that there is a logical-metaphysic structure in reality that makes it possible to know nature while science. For this purpose we demonstrate hereby that: 1 – Hegelian logic has a double aspect, while logic (die Logik) and logical (das Logische), the latter manifesting itself as speculative speech; 2 – the logical while speculative speech unravels the logicity inherent to the natural and unifies it with the logicity of thinking; 3 – we contrast our interpretation with Hegel's non-metaphysic interpretation, which denies the necessity of logic metaphysics to understand the systematicness of the natural. Thus, we attempt to demonstrate that it is possible to think about the natural *a priori* (or metaphysically) without it being considered a projection or adaptation of the natural to thinking, but an expansion of the determinations of thinking the natural things.

Key words: Hegel, Logical, Nature, Idea.

Abreviações utilizadas:

Utilizamos em nossos estudos a edição da Suhrkamp Werke das obras completas de Hegel.

Os adendos, quando houver, serão referenciados com a letra Z (Zusatz) ou A (Anmerkung).

FE - Fenomenologia do Espírito

CL – Ciência da Lógica

CL 1.1- Ciência da Lógica – Doutrina do ser

CL 1.2 – Ciência da Lógica – Doutrina da essência

CL 2 – Ciência da Lógica – Doutrina do Conceito

ECF 1 – Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio – Ciência da Lógica

ECF 2 – Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio – Filosofia da Natureza

ECF 3 – Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio – Filosofia do Espírito.

FN – Filosofia da Natureza

Werke 3: Phänomenologie des Geistes

Werke 4: Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817

Werke 5: Wissenschaft der Logik I

Werke 6: Wissenschaft der Logik II

Werke 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts

Werke 8: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I

Werke 9: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II

Werke 10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III

Werke 12: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte

Werke 18: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I

Werke 19: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II

Werke 20: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III

Sumário

Introdução:	15
Parte I - O Lógico	22
A – A Lógica.....	26
1 – A lógica como determinação de pensamento (Denkbestimmung).....	44
2 - A lógica como determinação das categorias do lógico.	51
3 – A lógica como princípio metafísico.	54
4 – O entendimento, o dialético ou negativamente racional e o especulativo ou positivamente racional.....	61
B – A Ideia	70
C – A Ideia Absoluta	74
5 – A unidade absoluta.	75
6 – A lógica e o Lógico.	79
7 – A ideia absoluta como método.	82
8 – O lógico entendido como contendo a totalidade do processo da lógica.....	90
Parte II – O Natural	97
A – As formas de atitude (Verhalten) do homem perante a natureza.....	104
1 – A atitude (Verhalten) prática e o utilitarismo do natural.	106
2 – A atitude (Verhalten) Teórica	111
3 – A unidade da atitude prática e da atitude teórica do homem com a natureza.	116
B – O Conceito de Natureza e a Natureza do conceito.....	122
4 - A natureza para Schelling e Hegel.....	125
5 – A exterioridade do natural.....	134
C – O ser-aí da Natureza.....	138
D - O Sistema de graus da natureza.	141

6 - Exterioridade da natureza e a interioridade do conceito: Emanação x evolução	144
7 – Inserção da filosofia da natureza na Enciclopédia	146
Parte III – A ampliação do Lógico para o Natural: uma relação metafísica?	149
A – Leitura positivista do natural.	160
B – O imperialismo lógico.....	166
C - Fundamentação lógica do natural a partir da natureza própria da lógica	175
Considerações finais	192
Bibliografia:	197

Introdução:

The fundamental motivation for doing Naturphilosophie, Schelling and Hegel contend, is that it alone resolves the problems of epistemology that Kant himself could not resolve. Only Naturphilosophie surmounts that dualism between the subjective and objective, the ideal and the real, which poses the main obstacle to resolving the problem of knowledge. All knowledge involves some kind of interaction and correspondence between the subjective and objective, because it presupposes that a subjective representation is true of an objective thing. But how is such correspondence possible if the subjective and objective belong to completely heterogeneous realms of being?

F. BEISER

Esta tese propõe estudar a ampliação da ciência da lógica para a filosofia da natureza. O ponto unificador destes dois elementos da filosofia hegeliana é, segundo nossa proposta, a ideia absoluta, ideia esta que não se caracteriza por ‘possuir tudo que existe’, mas sim, por proporcionar a possibilidade de racionalizar tudo que existe, ou ainda, de mostrar a interioridade racional de tudo que existe, portanto, possibilitando a racionalização do natural.

Para realizar este trabalho focamos nossa leitura no capítulo da *Ideia Absoluta* da *Ciência da Lógica* e do primeiro livro da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* e na introdução da *Filosofia da Natureza*, segundo livro da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, bem como as devidas referências as outras partes do sistema hegeliano quando for necessário. A nossa proposta de unificação destes dois elementos, lógico e natureza, é fundamentado no argumento de que a ideia absoluta é um discurso especulativo capaz de racionalizar e unificar saber e ser, e, enquanto sistema,

conceitualiza filosoficamente as particularidades deste sistema, no nosso caso, a filosofia da natureza.

Dado o tema central da tese, (a ampliação da lógica para a natureza) trataremos deste problema em três etapas. No primeiro capítulo da tese analisaremos este discurso especulativo, distinguindo quais são suas qualidades e determinidades que lhe outorgam o poder de conceitualizar as outras partes do sistema hegeliano; no segundo capítulo, analisaremos como este discurso se relaciona com o natural, sem que o segundo seja uma projeção do primeiro, nem que o segundo possua elementos inacessíveis ao primeiro, ou seja, que o lógico consiga conceitualizar o natural sem ser uma imposição que não respeite a vitalidade própria da natureza; no terceiro e último capítulo, faremos um mapeamento de leituras existentes acerca desta ampliação e contraporemos à apresentada nesta tese, ou seja, inserimos nossa leitura nos debates mais atuais acerca do tema. Devemos ressaltar que o terceiro capítulo não foi incluído no interior do segundo para trabalhar melhor e separadamente os conceitos hegelianos das suas possíveis interpretações, considerando que ficaria confuso desenvolver todos estes assuntos em um único capítulo.

O primeiro capítulo tem como objeto a análise da ideia absoluta. É imperativo distinguir a dupla acepção que o lógico possui. Ele pode ser entendido como *Die Logik* (a lógica), isto é, como processo de auto engendramento das categorias do lógico; e como *Das Logische* (o lógico), o universal que possui em sua interioridade a lógica (*Die Logik*) e pode exteriorizar-se e abarcar outros objetos, seja natural ou espiritual. O lógico (*das Logische*) possui, em sua interioridade, as determinações da lógica (*die Logik*) como momentos suprasumidos, e, afirmar que o discurso especulativo do lógico é capaz de conceitualizar as particularidades do sistema, no caso a natureza, é afirmar a ampliação dos universais do lógico (*Das Logische*) para o ser natural, pois o ser natural possui as mesmas determinações

de ser que a lógica (Die Logik). Ou seja, o discurso especulativo é a aplicação do saber do lógico ao ser do objeto particular natural, ou espiritual.

Portanto, o lógico (Das Logische) se apresenta como uma ordenação racional presente tanto no pensar quanto no ser, resultado de um processo que parte da diferença para chegar à unidade. A filosofia hegeliana é entendida como unificação, que se apresenta no período de Frankfurt como a identidade (o lógico) da identidade (a lógica) e da não identidade (a natureza).

A ideia absoluta revela o lógico na lógica, e ele também se apresenta na existência, existindo enquanto natureza e espírito; no entanto o lógico não é apenas um modo da ideia absoluta, mas antes, a lógica (em particular, o pensar sobre o pensar) é um modo do lógico (universal), assim como a natureza (ser que se apresenta ao pensar) e o espírito (pensar que se faz ser) são também modos do lógico. Porém, deve-se entender que o lógico não deriva toda realidade de sua interioridade, mas, muito antes, ele conceitualiza toda a realidade em modos lógicos.

Este lógico se apresenta como uma formulação interna a todo o sistema hegeliano, e, portanto, da própria realidade. Assim, o lógico pode ser considerado a interioridade de tudo que existe, sendo tudo acessível à razão. Isso possibilita fazermos uma filosofia da natureza, pois ela é um modo particular de um lógico metafísico imanente à própria realidade. Pode-se entender que esta leitura implica em uma ordem pré-estabelecida no mundo, aproximando-se de uma posição leibniziana e da antiga metafísica pré-kantina. Não é este o caso, pois, o lógico é, por possuir em sua interioridade as determinidades lógicas, a identidade da identidade e da não identidade, criando uma unidade não fixa nem pré-determinada, mas sim, que é autoproductividade enquanto determinidade do lógico, ou seja, os modos lógicos (e da própria realidade) não são pré-existentes, mas sim, produtos do lógico. A ideia absoluta mostra a efetividade da possibilidade da ampliação de um modo

lógico ao outro sem que se crie uma ruptura. O que difere Hegel de Leibniz, e, portanto, da metafísica pré-kantiana, é justamente um lógico que produz uma realidade não pré-determinada, e que se modifica constantemente. Isso também implica, diferentemente de Leibniz, em um sistema não pré-determinado por Deus nem pelo cosmo, mas auto-produzido pelo Logos.

A ideia absoluta mostra-se como um processo, como uma construção da razão pelo homem que se apresenta diferentemente nos três modos do lógico, um processo de diferentes maneiras de construção de significado que se revestem em campos lógicos e ontológicos; na natureza o que está em jogo é a capacidade de conhecermos o natural pela intelecção das leis naturais e assim dela dispor.

Essa ideia absoluta como produto é, de fato, único objeto e conteúdo da filosofia, pois nela subsiste o processo de engendramento da unidade frente à multiplicidade, o movimento de união dos opostos como matriz lógica que expressa o lógico do vir-a-ser da unificação. Podemos considerar a *Ciência da Lógica* como uma filosofia primeira, como uma lógica, que constrói, num processo de dissolução e engendramento, uma ideia na qual é possível toda a filosofia, sendo assim, todas as outras partes do sistema, leia-se filosofia da natureza e a filosofia do espírito, derivantes do lógico.

A tarefa da filosofia consiste em reconhecer as estruturas lógicas do mundo ou do espírito nas suas próprias determinações. A determinidade de uma coisa pode ser compreendida por meio do discurso especulativo do conceito absoluto.

As leituras possíveis desta unidade da ideia absoluta reúnem-se, de forma geral, em três grandes grupos. A primeira diz respeito a uma “hiper-logização” do sistema hegeliano, na qual todo o conceito já está no interior do lógico, sendo toda a realidade manifestação deste lógico. Nesse sentido, os objetos naturais já estão em unidade com o saber do lógico

no interior do próprio lógico, restando apenas a manifestação e derivação desta unidade no momento da filosofia da natureza.

Uma segunda leitura considera o conceito lógico frente a outros conceitos, no caso, os conceitos de natureza e as suas implicações próprias. A unidade do ser e do saber realiza-se, neste contexto, com a mediação entre estes dois conceitos distintos, porém conciliáveis.

A terceira diz respeito a uma ideia absoluta compreendida como uma explicitação racional e inteligível do mundo, sendo que o percurso lógico demonstra essa possibilidade. Segundo esta leitura, a ideia absoluta não é uma diluição do ser no saber no sentido de uma hiperlógica, mas sim, a capacidade do saber explicitar e clarificar todos os atributos do ser e das particularidades do sistema. Assim, nunca haveria uma unificação no sentido pleno, na qual o saber se apropria e se torna ser e o ser se torna saber, pois o lógico não está no natural e no espiritual, muito embora possa explicá-los racionalmente. Na verdade, o ser e o saber continuariam existindo em suas esferas próprias, mas o saber pode contemplar plenamente o ser. Nesse sentido, Hegel é compreendido como um pensador não metafísico que extrapola a revolução copernicana kantiana ao conseguir conceitualizar uma razão que não cai nas antinomias. Denominamos esta abordagem de leitura analítica.

Nossa proposta é refutar a terceira leitura, isto é, a leitura analítica, e criar uma leitura híbrida das duas primeiras, denominada de discurso especulativo, demonstrando que, de fato, o conceito é dado pelo lógico sendo o lógico o discurso conceitualizante do sistema hegeliano. Porém, ao se exteriorizar e se deparar com outros objetos, como o da natureza, o lógico é ampliado para ser capaz de conceitualizar objetos ainda desconhecidos e que não estavam no interior da lógica e nem eram um conceito em si mesmo. Ou seja, o discurso especulativo se amplia e se revaloriza ao deparar-se com outros objetos inicialmente externos a ele.

No segundo capítulo da tese, que tem por objetivo o estudo da introdução da filosofia da natureza, é fundamental diferir o que é o natural e o que é a sua apropriação conceitual, ou seja, como o discurso especulativo conceitualiza a natureza gerando a filosofia da natureza. O natural é a exterioridade da ideia lógica, e a filosofia da natureza é a essência que permeia o natural enquanto modo do lógico. Assim, a filosofia da natureza demonstra a união entre ser (natureza) e o conhecer (conceito da natureza ou discurso especulativo).

Na filosofia da natureza, existem duas possibilidades de conceber a unificação entre pensar e o ser, a lógica e a natureza: a) a tese realista, na qual o pensar e ser são independentes um do outro, porém, havendo uma preponderância do ser sobre o pensar. Nessa tese, o cientista deve ater-se muito mais a experimentação do que na racionalização da ciência propriamente dita. b) a tese idealista, na qual para acessar o ser depende-se do pensar, de uma ciência teórica prévia, havendo uma predominância do pensar sobre o ser. Ultrapassando essa distinção característica do entendimento, temos uma ciência que pode ser tanto realista quanto idealista, pois carece das duas instâncias para chegar à verdade. Na filosofia da natureza hegeliana, a proposta dialética-especulativa une o ser e o pensar, articulação mostrada na ampliação da lógica em direção à natureza, demonstrando que os dois momentos são fundamentais, a da teoria e a da experimentação. A primeira sem a segunda é dogmatismo, e a segunda sem a primeira não é ciência, é mera experimentação sensível das coisas naturais ou opinião. Isso implica em uma ideia absoluta que não é apenas a unificação final do lógico, mas que é um universal conceitualizante que sustenta toda a filosofia hegeliana.

No terceiro capítulo, analisamos as diversas leituras da ampliação do lógico para o natural, relacionando nossa proposta as demais possíveis. Estas leituras podem ser divididas basicamente em três propostas: 1) leitura positivista da natureza, que afirma que o natural deve ser compreendido sem um a priori, ou seja, a *Filosofia da Natureza* deve ser lida

desvinculada da *Ciência da Lógica*. 2) leitura em que o lógico exerce um domínio sobre o natural, denominada aqui de imperialismo lógico, na qual o natural, quer queira quer não, deve se configurar segundo categorias pré-existentes. 3) na leitura em que há uma fundamentação lógica do natural a partir da natureza própria da lógica. Nessa última forma que se localiza nossa leitura.

Desta forma, embora a filosofia da natureza seja contestada por sua possível superação histórica, o que propomos é a validade da filosofia da natureza enquanto projeto filosófico. O que pretendemos defender na filosofia da natureza hegeliana não é como Hegel desenvolve as ciências particulares, tais como a biologia ou a física, mas sim, o projeto filosófico da natureza, entendido como uma natureza fundamentada no lógico. Assim, acreditamos que nossa tese apresente a filosofia da natureza como um forte argumento contra as leituras do idealismo como uma corrente filosófica onde o somente o pensar é produtivo e se impõe ao mundo. A filosofia da natureza de Hegel, segundo nossa leitura, demonstra que sua filosofia não é um idealismo subjetivista, mas sim, que incorpora uma objetividade que é tratada realisticamente.

Parte I - O Lógico

Descubro em Hegel, sobretudo, um pensamento que aceita e assume a contradição, que se desenvolve no antagonismo permanente das ideias e que sempre se defronta com um novo antagonismo, mesmo quando o próprio pensamento acredita ter superado o antagonismo que o sustentava. A “superação” (*Aufhebung*) conserva os antagonismos e os pontos de vista isolados, mas integrava-os chegando, com isso, a uma concepção superior e mais abrangente. Fiquei encantado ao descobrir que acima da razão ilimitada do entendimento, *Verstand*, havia uma razão superior que se alimentava da contradição em lugar em lugar de rejeitá-la: a razão dialética, *Vernunft*. Eu compreendia que minhas duas polarizações filosóficas antagônicas, de um lado a racionalidade do Século das Luzes (Voltaire), o ceticismo (Montaigne), de outro o romantismo, o pulsar do coração (Rousseau), podiam se complementar.

EDGAR MORIN

A leitura da obra hegeliana é uma tarefa, ao mesmo tempo, instigante e provocativa, no sentido de desafiar o leitor a decifrar seu sentido original. O texto não se revela totalmente na primeira leitura, é necessário mergulhar no movimento do conceito (o que Gérard Lebrun denominou de paciência do conceito) para compreendê-lo corretamente. Certos conceitos se produzem no processo da obra, e, ao estudar um trecho, faz-se necessário uma leitura da completude da obra, para compreender seu contexto e a sua ocupação no todo. O leitor da *Ciência da Lógica (CL)* se depara com o título da primeira seção da introdução “*Allgemeiner Begriff der Logik*” (*Conceito geral da lógica*), sendo que o termo *Begriff* só será objeto de estudo específico na última seção da *CL*. Isso mostra a pretensão hegeliana em elaborar um discurso em movimento, um vir-a-ser da filosofia tornando-se consciente dela mesma. Para tanto, o leitor precisa entrar no espírito do texto, compreender toda a sua movimentação interna, não apenas pegar conceitos e definições isoladas.

A *CL* se faz no próprio movimento lógico-processual, não existe uma fórmula pronta que pode ser apresentada imediatamente. Só é possível imergir no processo dialético e identificar suas categorias neste movimento. É nesse o sentido que Hegel afirma que a

Lógica “não pode pressupor nenhuma dessas formas da reflexão ou regras e leis do pensamento”¹ [HEGEL, *CL 1.1*, pg. 21], pois ela é o seu próprio objeto; não existe uma separação entre o objeto e o processo de conhecer deste objeto. É nesse sentido, que Bourgeois argumenta que a leitura da obra hegeliana implica em uma releitura: “A progressão aparente, exterior, do conteúdo enciclopédico é a regressão real, interior, em direção ao fundamento deste conteúdo” [BOURGEOIS, In. *ECF I*, pg. 435]. Somente quando se passa por todo o processo filosófico que se compreende esse processo, e que só se torna evidente na releitura.

Porém, só é possível essa imersão no puro pensar² na medida em que a *CL* se deriva da conclusão da *FE*³ e, portanto, saber e verdade estão unificados no saber absoluto. Na *FE* a efetividade é dada como figuras da consciência; ela apresenta o percurso da experiência do espírito pela consciência, movimento este que fundamenta, ao seu final, a supressão entre saber e verdade como saber absoluto ou pensar puro. Na *CL*, os conceitos, já se presumindo essa unidade entre verdade e saber absoluto, são liberados de suas formas fenomênicas, ou de sua manifestação, e se determinam em sua própria interioridade.

A *CL* ser fundamentada pela *FE* proporciona a dupla possibilidade de conceitualizar os objetos puros destituídos de empiria ou intuição e de não possuir pressupostos quanto ao objeto tratado nela. Ou seja, o conceito não tem pressupostos, mas só pode ser objeto de

¹ Do original [HEGEL, *Werke 5*, pg. 35]: “Die Logik [...] kann keine dieser Formen der Reflexion der Regeln und Gesetze des Denkens voraussetzen”

² Aqui Hegel se refere a puro pensar, pois não há reflexões prévias a ele.

³ Estabelecer a relação entre a *Ciência da Lógica* e a *Fenomenologia do Espírito* é uma questão tradicional que desafia os comentadores da filosofia hegeliana, principalmente em torno das condições fenomênicas dadas pelo saber absoluto para alçar-se ao pensamento puro, o qual é, por sua vez, incondicionado. Uma obra que expõe esta questão é: FULDA, H.F. *Das problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965. Não nos propomos a solucionar esta questão nessa tese, apenas assumimos a *CL* tem como fundamento a *FE*, tal como o projeto filosófico hegeliano originalmente proposto.

estudo filosófico a partir do saber absoluto da *FE*. Assim, por ser seu próprio objeto, na *CL* não existe *diferença entre o objeto e o seu processo de conhecer*.

Esse aspecto nos apresenta um ponto importante da *CL*, pois ela possui uma circularidade auto construtiva, no sentido de um pensar que pensa a si mesmo, em um movimento progressivo de autodeterminação, até o ponto de deixar de ser mero pensar e se demonstrar como um pensar que é ser e ser que é enquanto pensar. Isso implica em um desenvolvimento próprio do pensar na qual ele é o seu próprio objeto. Hegel afirma que: “Em nenhuma ciência que não a ciência lógica sente-se mais fortemente a necessidade de começar com a questão⁴ mesma, sem reflexões preliminares. Em outras ciências, o objeto a ser abordado e o método científico estão separados um do outro;”⁵ [HEGEL, *CL 1.1*, PG21]. Ou seja, no estudo do pensar, não é possível começar com qualquer outro objeto de análise que não o próprio pensar. É um estudo apriorístico na qual a introdução de elementos externos ao pensar implica em uma contaminação no estudo do puro pensar. Mas esse estudo apriorístico do pensar da Lógica é proporcionado pela *FE*.

A entomologia, ramo da biologia dedicado ao estudo dos insetos, por exemplo, tem seu objeto distinto do método e da reflexão que a analisa. Em outras palavras, a borboleta, por exemplo, em um primeiro momento, é distinta do conceito biológico de borboleta. É preciso todo o desenvolvimento científico para que o conceito de borboleta seja condizente com o conteúdo da borboleta mesma. Assim, o cientista deve aplicar seu conhecimento a um objeto externo e particular, em um processo que se desenvolve até adquirir o conhecimento pleno de seu objeto. A Lógica, por outro lado, não tem nenhuma das duas vantagens, nem de ter um objeto distinto e separado e nem de pressupor seu objeto. Ela, por tratar das

⁴ No original Hegel escreve *Dinge*, ou seja, *Coisa*.

⁵ Do original [HEGEL, *Werke 5*, pg.35]: “Es fühlt sich bei keiner Wissenschaft stärker das Bedürfnis, ohne vorangehende Reflexionen von der Sache selbst anzufangen, als bei der logischen Wissenschaft. In jeder anderen ist der Gegenstand, den sie behandelt, und die wissenschaftliche Methode voneinander unterschieden.”

determinações do pensar, tem que abandonar toda informação proveniente de fontes empíricas ou intuitivas. Hegel escreve que: “A filosofia não tem a vantagem, de que gozam as outras ciências, de poder pressupor seus objetos como imediatamente dados pela representação; e também como já admitido o método do conhecer – para começar e para ir adiante”⁶ [HEGEL, *ECF 2*, §1]

Como o estudo do pensar apresenta este movimento cíclico auto produtivo, a *CL* é propriamente a primeira ciência filosófica, sendo a filosofia da natureza e a filosofia do espírito ampliações dela a novos conteúdos, ou melhor, são estudos de objetos que utilizam em sua essência as determinações do pensar tal como determinados na *CL*. É nesse sentido que um estudo acerca da filosofia da natureza necessita, obrigatoriamente, de um estudo prévio da *CL*, pois as determinações daquela são produzidas por essa. Nesse mesmo sentido, podemos justificar as leituras da *Filosofia do Direito* que se utilizam dos conceitos da *Ciência da Lógica*⁷.

Estas considerações iniciais justificam a necessidade do nosso primeiro capítulo. Ele será dedicado ao estudo de algumas características da Lógica hegeliana que são necessárias para a compreensão da fundamentação da filosofia da natureza, bem como, a caracterização e distinção entre a lógica (*die Logische*) e o lógico (*das Logik*), distinção que permite conceitualizar a noção de ideia que fundamenta a ampliação da lógica à filosofia real, particularmente a filosofia da natureza. Nesse sentido, a ideia absoluta, seção da *CL* que define claramente a distinção entre o lógico e a lógica, pode ser definida como um “discurso especulativo”. Com discurso especulativo queremos dizer que a *CL* possui uma

⁶ Do original [HEGEL: Werke 8, §1]: “Die Philosophie entbehrt des Vorteils, der den anderen Wissenschaften zugutekommt, ihre Gegenstände als unmittelbar von der Vorstellung zugegeben sowie die Methode des Erkennens für Anfang und Fortgang als bereits angenommen voraussetzen zu können.”

⁷ Essa abordagem da *Filosofia do Direito* é desenvolvida, por exemplo, em: ROSENFELD, D. *Política e Liberdade em Hegel*. Ed. Brasiliense, 1983.

estrutura racional que permite que a razão torne as coisas cognoscíveis, ou seja, é o “instrumento lógico” que clarifica a racionalidade inerente da realidade, que não discursa apenas da interioridade da *CL*, da interioridade do pensar, mas de todo o sistema hegeliano; é um “discurso especulativo” que mostra o lógico (*Das Logische*) não apenas na lógica, mas em todo o real, seja no natural, seja no espiritual. É justamente esse discurso especulativo que possibilita ‘ampliar’ a lógica aos objetos reais. Assim, *entendemos que na lógica é apresentado o lógico, e este lógico está na interioridade de toda a realidade, sendo desvendado por meio do discurso especulativo.*

Para tal objetivo, dividimos este capítulo em três partes. No primeiro momento demonstramos qual é o projeto lógico hegeliano e as suas implicações gerais. No segundo momento, analisamos a noção de ideia. Por fim, com a base teórica estabelecida, poderemos justificar como a ideia absoluta produz um discurso especulativo capaz de revelar o lógico no natural.

A – A Lógica

Nos dois prefácios a *CL* (1812 e 1831) Hegel define um dos projetos centrais da *CL*: unificar lógica e metafísica. As preleções de Hegel em Jena, 1801 e 1802, tinham como título ‘lógica e metafísica’, e formam o embrião do projeto que resultará, entre 1812 e 1816, na *CL*. Este projeto não é algo totalmente inovador na filosofia, pois, em certa medida, Kant já o realizara, porém, para Kant, essa unidade é elaborada como lógica transcendental, além da lógica formal, e Hegel, por sua vez, pretende revalorizar ambas no sentido de um processo na qual o pensar descobre o ser e o ser descobre o pensar, até a unificação de ambas as instâncias.

A *CL* pode ser considerada, ao contrário da leitura analítica contemporânea argumenta⁸, como uma grande homenagem a metafísica clássica, não apenas como retomada, mas também como atualização, renovação e elevação a um novo patamar. O mesmo pode se dizer a respeito da lógica, que Hegel embute de grande valor especulativo, retomando uma perspectiva clássica de estudo do Logos, no sentido de demonstrar um pensamento capaz de apreender o ser pelo discurso, e não apenas o saber do ser pelas categorias sintéticas a priori.

Hegel é claro em demonstrar, nos dois prefácios à *CL*, que a metafísica sofreu uma deflação de valor em seu tempo. Embora não cite diretamente seu interlocutor, parece-nos que seu alvo é o empirismo inglês e a filosofia de Kant, por se restringir ao estudo do que pode ser conhecido racionalmente no espaço-tempo e relegar as grandes questões metafísicas a impossibilidade racional, denominadas de antinomias. As questões acerca de Deus ou da alma, por exemplo, não podem ser resolvidas definitivamente por meio da razão, pois não é possível ter uma experiência possível de Deus ou da alma. Segundo Borges:

Ao adentrar na densa escritura hegeliana, foi-se tornando claro que Hegel significa uma busca da metafísica, entendida como um resgate dos objetos tradicionais desta disciplina, objetos que foram extirpados do campo do conhecimento pela filosofia de Kant. O projeto crítico é, sem dúvidas alguma, um projeto de delimitação do conhecimento a objetos informados espaço-temporalmente. Nós não possuímos um certo tipo de intelecto – o intelecto intuitivo – que nos permitiria um acesso imediato ao Absoluto, através de uma intuição intelectual. [BORGES, 1998, pg. 11]

O problema de se extinguir a metafísica é que, conseqüentemente, as grandes questões metafísicas também são perdidas, tal como a prova da existência de Deus, a

⁸ A leitura analítica argumenta, como demonstraremos no último capítulo, que Hegel não é um metafísico, mas sim, um autor sistemático, que propõe a fundamentação das coisas no próprio sistema, descartando assim, um pensamento apriorístico. Esse ponto será debatido no último capítulo.

imaterialidade da alma, as causas finais, etc. Na *CL*, Hegel pretende retomar a metafísica em seu sentido mais nobre, nas perguntas essenciais a existência do homem. Quem nós somos? Qual o sentido da vida? Abolir a metafísica não abole estas questões. É possível fazer todo tipo de desconstrução da metafísica enquanto ciência, porém, suas questões eternas permanecem, sem necessariamente serem apenas falsas questões, pseudos problemas, ilusões da razão, mas aspectos da natureza própria do ser e do saber.

Uma sociedade não pode ter uma formação meramente prática. Há questões fundamentais que não tem nenhuma implicação pragmática ou utilitarista, mas que ajudam a responder o que o homem é. Assim, matar a metafísica pode fazer com que se extirpe também o que o homem tenha de mais nobre.

Em outras palavras, o empirismo e principalmente a filosofia de Kant tem a preocupação de restringir o escopo racional à experiência possível, sendo a experiência possível limitado ao que é dado espaço-temporalmente. Essas filosofias se preocupam, segundo Hegel, com o objeto particular, dado, empírico, e não com o objeto universal, portanto, há uma deflação metafísica. Esta deflação da metafísica é algo tão radical quanto à inflação da metafísica denunciada por essas filosofias, o que acarreta no problema da própria perda da metafísica e seus potenciais explicativos acerca da natureza do mundo e do homem.

Porém, quanto à lógica não houve, segundo Hegel, o mesmo tipo de problema. Ela se conservou como matéria acadêmica, mas perdeu, com o tempo, o seu conceito. Hegel concorda com Kant ao escrever que ela permaneceu inalterada desde a sua formulação por Aristóteles. Mas a lógica tradicional, segundo Hegel, perdeu o caráter especulativo em detrimento de um estudo puramente teórico ou formal do seu objeto. Na lógica Aristotélica há uma apreciação ontológica do ser, mas este ser apreendido como um objeto sensível, não como pensar puro. Quanto ao desenvolvimento escolástico da lógica aristotélica, Hegel

afirma que: “até hoje, essa Lógica de Aristóteles é o lógico que foi somente desdobrado de modo mais amplo, principalmente pelos escolásticos da Idade Média, embora não tenham aumentado, mas só desenvolvido mais o conteúdo”⁹ [HEGEL, *ECF I*, §20 A].

A proposta de Hegel é clara, reunificar lógica e metafísica, mostrando um novo significado de ambos, utilizando o aspecto categorial do lógico para tratar do puro pensar (a metafísica). Em certa medida, a unificação entre lógica e metafísica já se encontra em Kant, enquanto condição a priori não da sensibilidade, mas dos conceitos dos juízos, porém, segundo Hegel, Kant permanece em um aspecto subjetivista, na qual a razão só pode operar nas sínteses dos múltiplos das experiências possíveis, nunca alcançando a coisa em si, ou seja, é um Logos ativo e de propriedade do sujeito que age em relação a um objeto fixo, dado e ‘pronto’.

Para Hegel, o estudo da lógica é conseqüentemente um estudo da metafísica, pois, as determinações lógicas não são apenas determinações do pensar subjetivo, mas sim, as próprias determinações metafísicas da realidade, que não se restringe a lógica, mas também se aplica as coisas da natureza e do espírito, ou seja, a lógica também tem uma contrapartida objetiva do pensar. A *CL* é tanto um desenvolvimento lógico do metafísico como um desenvolvimento metafísico do lógico. Quanto a isso Denis Rosenfield afirma que:

C) A filosofia apresenta a mais universal e fundamental determinação da realidade tal como é em si mesma e não somente como aparece em seus aspectos particulares como natureza e espírito. Eis por que, no desenvolvimento do seu sistema, Hegel identifica a metafísica à lógica. A filosofia como conhecimento absoluto significa o conhecimento da razão por si mesma; [ROSENFELD, 2002, pg. 65]

D) a identificação entre metafísica e lógica só é válida quando Hegel concebe o trabalho da razão como trabalho também do negativo de dissolução das oposições fixas do entendimento, dissolvendo o finito tal como se apresenta. A lógica, no sentido de apresentação das regras do entendimento, cai fora da metafísica. A metafísica, enquanto tratamento do absoluto desvinculado do trabalho do negativo, permanece uma mera

⁹ Do original [HEGEL, *Werke* 8, §20 Z]: Diese Logik des Aristoteles ist bis auf den heutigen Tag das Logische, welches nur weiter ausgesponnen ist, vornehmlich von den Scholastikern des Mittelalters.

forma do intelecto, resultando no conhecimento imóvel do ser supremo como se existisse de uma forma externa e separada do finito. A identificação entre metafísica e lógica só pode ocorrer a partir do momento em que se concebe o absoluto como unidade racional entre o subjetivo e objetivo, entre finito e infinito. Ou seja, como unidade permeada e diferenciada pelo trabalho da razão, que não cai nas aporias da oposição entre o finito e o infinito, onde o próprio infinito pode ser finitizado, como ocorre na consciência religiosa ao colocar o infinito separado e para além do finito. [ROSENFELD, 2002, pg. 66]

Rosenfield faz um alerta quanto a unificação entre metafísica e lógica, ela não pode ser nem como uma lógica formal, ou seja, uma lógica apenas ao nível do entendimento que não se articula racionalmente; uma lógica que se efetua apenas subjetivamente julgando o mundo objetivo 'fixo', nem pode ser uma metafísica que não incorpore a positividade da negatividade em sua interioridade.

Estas considerações de Rosenfield apontam para uma particularidade central da metafísica hegeliana: a crítica de uma metafísica dogmática. Esta metafísica dogmática oculta um duplo problema, sendo o primeiro a metafísica pré kantiana e a segunda a metafísica tal como Kant, Fichte e Schelling elaboraram, tentando desvincular-se do dogmatismo, porém, criando novos problemas.

Quanto à metafísica dogmática, temos como referência Descartes, que ao unificar ser e pensar criou uma nova metafísica, na qual dizer do pensar é dizer do ser e vice-versa. Embora esse pensamento crie uma metafísica que não distingue condições de existência e condições de pensamento, ela foi inovadora por criar um pensamento que, ele mesmo, é capaz de chegar a verdade do ser imediatamente.

Descarte é capaz de realizar tal unificação após passar por todas as etapas da desconstrução do nosso saber efetuada pela dúvida radical. Ora, eu posso duvidar de tudo que existe ou de real que podemos conceber no mundo, mas ao duvidar duvido, e duvidando, penso, e se é certo que penso, não posso duvidar que exista. Assim podemos chegar à máxima: penso, logo existo; penso, logo sou. Está é a primeira verdade estabelecida pelas

Meditações de Descartes. É possível que duvide de meu corpo, da realidade, dos meus sentidos, porém é impossível duvidar da minha própria existência, já que estou executando a atividade de duvidar. Mesmo que o gênio maligno me engane, isso só é possível que ocorra enquanto eu exista e esteja sendo enganado. Nas *Meditações* temos a passagem:

Mas há algum, não sei qual enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito. [DESCARTES, 1962, pg. 125 – 126]

Descartes argumenta que está decidido a aceitar, como proposta filosófica, que é enganado e ludibriado a todo instante; de que não pode considerar nada como verdadeiro, nem mesmo as coisas do patamar mais elementar da existência, as coisas concretas observadas pelos sentidos, nem da mais alta reflexão, como os entes matemáticos. Porém, a par de tudo isso, ele não pode negar que, a cada momento que é enganado e ludibriado, ele seja algo que é ludibriado, ou seja, se ele é enganado ele é algo. Só se engana ou se ludibria algo que é, algo que exista. Ou seja, esteja ele certo ou não do que seja a verdade e do que seja a realidade, ele pode afirmar com absoluta certeza que existe enquanto objeto de engodo. Assim, Descartes pode concluir que enquanto ele está pensando, esteja certa ou não as suas reflexões, ele existe. E disto ele não pode duvidar.

Assim, toda vez que penso, sem exceção, eu existo, eu sou. Não existe um só tempo que eu pense e não exista e é impossível duvidar disto. Vemos que a primeira, mais simples e mais evidente verdade para Descartes é a existência do Eu, e, ainda mais, um eu reflexionante e consciente de si. Nos *Princípios de Filosofia* Descartes afirma que:

Como rejeitamos tudo aquilo de que podemos duvidar ou que imaginamos ser falso, supomos facilmente que não há Deus, nem Céu, nem Terra, e que não temos corpo. Mas enquanto duvidamos da verdade de todas estas coisas poderíamos igualmente supor que não existimos: com efeito, temos tanta repugnância em conceber que aquele que pensa não existe verdadeiramente ao mesmo tempo em que pensa que [apesar das mais extravagantes suposições] não poderíamos impedir-nos de acreditar que a conclusão penso, logo existo não seja verdadeira, e, por conseguinte, a primeira e a mais certa que se apresenta àquele que conduz os seus pensamentos por ordem. [DESCARTES, 1997, pg. 29]

A primeira verdade obtida por Descartes depois de iniciado o empreendimento da dúvida metódica é esta, penso, logo existo. Com esta verdade absoluta¹⁰, Descartes possui um terreno sólido para que se construa um novo edifício da ciência. Assim como a dúvida hiperbólica pretendia derrubar o edifício das antigas ciências, esta verdade é o primeiro alicerce do novo prédio da nova ciência. Vemos, portanto, que a existência do eu e a sua íntima relação com o pensar é a base da filosofia de Descartes. No *Discurso do Método* ele se manifesta da seguinte forma:

E, notando que esta verdade; eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava. [DESCARTES, 1962, pg. 66- 67]

Afirmar que se é, ou que existe, na medida em que se pensa ou que dúvida é, para Descartes, uma proposição necessariamente verdadeira, pois essa resiste a quaisquer dúvida e objeção cética. Uma vez que posso duvidar de tudo, menos de que sou, e mesmo quando enganado pelo gênio maligno eu, ainda assim, sou ou existo como aquele que é enganado, temos que o pensar é unificado indistintamente do ser, do existir. Quando pensamos somos, e somos enquanto pensamos. Portanto, o edifício filosófico cartesiano é edificado sobre uma base que caracteriza a metafísica moderna, a unidade entre ser e pensar. Essa unidade irá

¹⁰ Absoluta no sentido de ser verdadeira sob todo e qualquer tipo de oposição imposto a ela.

gerar dois tipos de problemas: a unificação entre o mundo extenso (res extensa) e o sujeito (res cogitan), e a unidade imediata e indiferenciada entre ser e pensar em uma autoconsciência (para Hegel esta unidade é o resultado de um longo processo de unificação). Principalmente para Kant, o primeiro problema o leva a denominar de metafísica dogmática o pensamento continental anterior a ele e encontrar respostas no empirismo inglês de Hume, que se opunha a este conhecimento ‘a priori’ e anterior à experiência no mundo.

Nesse sentido, percebemos que a filosofia cartesiana é baseada em um Eu absoluto, na qual a relação entre o ser e o pensar é característica unicamente do sujeito pensante, indiferente ao mundo externo. O ser só é enquanto pensa. Assim, Descartes cria um dualismo entre a res extensa e a res cogitan. A filosofia cartesiana fica apenas em um lado desta relação, e quando ele tenta ligar o cogito ao mundo extenso (res extensa) não é mais possível, pois criou entre eles um abismo insolúvel. Desta forma temos em Descartes uma metafísica que unifica ser e pensar, porém é uma unidade indiferenciada, pois o pensar e o ser não possuem momentos particulares próprios, eles estão eternamente unidos (no interior da res cogitan) e separados do mundo (res extensa).

Embora seja verdade que Kant se refere mais propriamente a Leibniz quando se refere a “metafísica dogmática”, é também verdade que o princípio de unificação entre o ser e o pensar se tornou central na metafísica moderna, unificação esta, que permite gerar um denominador comum as filosofias continentais pré kantianas, que só será contraposta pelo empirismo inglês, onde o ser só o é, enquanto adquire experiência do mundo externo ao sujeito.

A unificação metafísica entre ser e pensar que gera o que Kant denominou de conhecimento a priori, ou seja, conhecimentos ‘claros e certos’ e independentes da experiência. Isto porque, tal como demonstra Descartes, a unidade entre ser e pensar conduz a um conhecimento que é verdadeiro anteriormente a experiência, sendo apenas interioridade

do sujeito, que, após *(re)conhecer-se* como sujeito pensante, pode externalizar seu olhar para o mundo e analisá-lo segundo a sua estrutura preestabelecida subjetivamente, a res cogitan no caso.

Kant, tentando unificar a metafísica continental e o empirismo inglês, procura compreender, entre outras coisas, como é possível a possibilidade a priori da experiência, ou seja, quais elementos racionais que nos permitem, anteriormente a experiência, conhecer o mundo tal como ele é; qual o elemento racional que nos possibilitar termos experiência. Se olharmos para a primeira parte da *Crítica da Razão Pura*, a estética transcendental, Kant escreve que:

Sejam quais forem o modo e os meios pelos quais um conhecimento se posso referir a objetos, é pela intuição que se relaciona imediatamente com estes e ela é o fim para o qual tende, como meio, todo pensamento. Esta intuição, porém, apenas se verifica na medida em que o objeto for dado; o que, por sua vez, só é possível, [pelo menos para nós homens] se o objeto afectar o espírito de certa maneira. A capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afectados pelos objetos, denomina-se *sensibilidade*. Por intermédio, pois, da sensibilidade são-nos *dados* objetos e só ela nos fornece *intuições*; mas é o entendimento que pensa esses objetos e é dele que provêm os conceitos. Contudo, o pensamento tem sempre que referir-se, finalmente, a intuições, quer directamente (directe), quer por rodeios (indirecte) [mediante certos caracteres] e, por conseguinte, no que respeita a nós, por via da sensibilidade, porque de outro modo nenhum objeto nos pode ser dado. [KANT, 2001, pg, 61]

Para Kant, o caminho do objeto para o sujeito é a sensibilidade, a intuição e, por fim, o entendimento. A parte central, a intuição, que nos interessa aqui, é caracterizada pelo tempo e espaço. Tudo que apreendemos do mundo, apreendemos sob o formato de tempo e espaço. O espaço sempre se refere às intuições externas, ou do objeto, e o tempo para as intuições internas, do sujeito. Tudo o que é exterior a mim, dá-se inicialmente no espaço, e a relação de pensamentos meus dá-se no tempo. Ou seja, ocorre no interno e no externo meu. Assim, para Kant, eu penso por conceitos a partir das intuições espaço temporais, intuições

estas que representam elementos tanto subjetivos quanto objetivos, solucionando, para Kant, o problema metafísico cartesiano de um pensar (*res cogitans*) dogmático que não se relaciona com o objeto sensível (*res extensa*).

Porém, para Hegel esta solução kantiana ainda é insuficiente, pois ele reduz a experiência possível a interioridade de um entendimento subjetivo, que analisa objetos fixos e possuidores de uma coisa em si para além do fenômeno e muito mais além do sujeito pensante. Hegel escreve:

Na História da filosofia moderna, é a Kant que cabe o mérito de ter primeiro feito valer de novo a diferença, antes mencionada, entre a consciência ordinária e a consciência filosófica. Contudo, Kant ficou ainda na metade do caminho, enquanto entendeu o fenômeno apenas no sentido subjetivo, e fixou fora dele a essência abstrata como a *coisa-em-si*, inacessível ao nosso conhecimento. Ser somente fenômeno, é esta a natureza própria do mundo imediatamente objetivo, ele mesmo; e, enquanto o conhecemos como tal, assim conhecemos ao mesmo tempo a essência, que não está atrás nem além do fenômeno, mas se manifesta como essência justamente porque rebaixa esse mundo objetivo a simples fenômeno. [HEGEL, 1995, §131, A]

Assim, temos em Kant, os objetos, que são divididos em dois, a coisa em si, e o fenômeno. A coisa em si como um incognoscível, constitui aquilo que o intelecto humano nunca pode alcançar, (pois não somos os objetos neles mesmos) mas que de certa forma estrutura o objeto, pois é a sua essência. Sem a coisa em si não há realidade. Por outro lado, existe o fenômeno, a forma em que o objeto se manifesta ao mundo, e que é apreendido pela intuição humana. Assim, o homem só tem acesso aos fenômenos dos objetos, mas o fenômeno não é a coisa em si, portanto, não aprendemos as coisas em sua essência, mas sim, como elas se apresentam para nós conforme seus fenômenos e conforme nosso pensar.

Kant afirma, na *Dedução dos Conceitos Puros do Entendimento*¹¹, que quando o homem apreende o mundo através de sua intuição, ele apreende o múltiplo dos fenômenos (no tempo), é necessário uma síntese que una todas estas partes. Quem faz esta síntese¹² é a consciência. Então, para Kant, existe o Eu penso de um lado (o sujeito) e de outro a coisa em si (objeto), e estes estão em relação como dois polos extremos, que entre eles tudo existe. O Eu penso não tem acesso a coisa em si, porém a coisa em si se apresenta no mundo como múltiplo, como fenômeno, e o Eu penso, por sua vez o apreende através da sua intuição e o submete a síntese da consciência.

Para Kant, o mundo se apresenta para o homem como múltiplo da representação, e o homem, por sua vez, utiliza a síntese da consciência para apreendê-lo. Desta forma, percebemos como a filosofia kantiana é revolucionária. Antes dele os pensadores tendiam a privilegiar uma das instâncias do conhecimento, seja o objeto, seja o sujeito. Para Kant, ambos têm o mesmo valor. A síntese dos elementos internos, o sujeito, e externos, o objeto, que é o conhecimento.

Podemos perceber também que, ao contrário de Hegel, que considera o pensar como uma relação entre sujeito e objeto, para Kant o pensar é essencialmente interioridade do sujeito. Não há pensar no mundo ou nos fenômenos. Embora haja os múltiplos da representação, que são influências externas sobre o homem, a síntese deste múltiplo ocorre exclusivamente no juízo do indivíduo.

O erro de Kant, segundo Hegel, foi colocar a relação entre pensar e fenômeno no âmbito do entendimento, enquanto ela na verdade é estabelecida no âmbito da razão

¹¹ Ou *Dedução Transcendental dos Conceitos Puros do Entendimento*, na segunda edição.

¹² Não desenvolveremos aqui as sínteses, para não nos estendermos demasiadamente na filosofia kantiana, mas, a saber, elas são três: a síntese da apreensão na intuição, a síntese da reprodução na imaginação, e a síntese da reconhecimento no conceito.

especulativa. Ao localizar a consciência no entendimento, Kant cria um dualismo irreversível, pois coloca a coisa em si em um patamar inalcançável para o pensar.

Esta condição do objeto como coisa em si oculta pelo fenômeno criou uma questão na filosofia kantiana. Se não é possível que tenhamos acesso a coisa em si, como podemos saber que ela existe? Uma das respostas dos kantianos para esta questão é que podemos intuir a coisa em si através do fenômeno. Um dos aspectos que diferenciam Hegel e Kant é justamente este: enquanto Kant cria uma distinção entre fenômeno e coisa em si inalcançável ao sujeito, Hegel argumenta que existe apenas a coisa mesma, onde o objeto não possui nada que não ele mesmo, sendo o fenômeno, expressão total da sua essência.

Assim, a metafísica dogmática pré kantiana, caracterizada por uma unidade a priori do ser e do pensar, em Kant é refutada em prol de um entendimento que separa e analisa. Porém também cria um abismo entre o sujeito e o objeto por não contemplar, segundo Hegel, a possibilidade de se conhecer a coisa em si. Desta separação que se ocuparão os filósofos posteriores a Kant, principalmente Fichte e Schelling, sendo que Fichte irá solucionar esta questão interiorizando a coisa em si no Eu, e Schelling, exteriorizando a inteligência na natureza. Assim, passamos do primeiro problema da metafísica dogmática para o segundo problema, como indicado anteriormente. Fichte se propõe a responder essa lacuna da filosofia kantiana, essa ligação faltante entre o objeto e o sujeito, porém ele não quer apenas reformar a *Crítica da Razão Pura* de Kant, mas refazê-la e reestruturá-la desde o início. Para tanto, ele pretende fazer uma reconstrução a priori de toda a nossa possibilidade de experiência para demonstrar como é possível a existência da consciência interior ao Eu.

Fichte pretende mostrar como fatos da nossa experiência não são necessários para explicar a existência da nossa consciência, pois a razão mostra as condições necessárias para a experiência do mundo. Para este pensador, os elementos constitutivos da experiência são

formados pela própria atividade da razão. A razão mostra as determinações da consciência, e assim, como é possível a experiência.

Mas atribuir todas as nossas representações a interioridade da razão parece que estamos ignorando a independência e autonomia dos fatos empíricos. Fichte responde que os objetos externos a nós são constituídos de forma a estarem conformados às condições que tornam a experiência possível. Isso ocorre porque elas são representações necessárias, e não livres; são representações das coisas no mundo. Então, para Fichte é desnecessário a dedução transcendental das categorias (do entendimento), pois os objetos já estão conformados às condições que torna a experiência possível. A priori e a posteriori, por consequência, são as mesmas coisas, mas pensado em pontos de vistas diversos. Segundo Fichte:

a doutrina da ciência deriva, a priori, sem nenhuma consideração pela percepção, aquilo que, segundo ela, deve aparecer justamente na percepção, portanto, a posteriori. Logo, para ela, essas expressões não significam objetos diferentes, mas apenas um modo de ver diferente de um e o mesmo objeto [FICHTE, 1971. pg.80]

Por mais que a autoconsciência seja algo imediato, que pode ser imediatamente percebida pelo filósofo, ela só é possível de existir por causa de uma postulação de um eu absoluto que se põe a si mesmo. Ou seja, o Eu existe, e por causa dele conseguimos a autoconsciência. Isto que Fichte denomina de intuição intelectual, ou seja, o ato de auto percepção imediata do eu, onde um ser existente desenvolve uma capacidade reflexiva.

Como o Eu é intuído, ele não pode ser gerado por um conceito, e, disto segue-se, que o conceito de algo é sempre antecedido por sua intuição. Entretanto, nós não podemos cheirar, degustar o eu, então ele não é uma intuição sensível. Só resta a opção de ser uma intuição intelectual. Este é um dos pontos separatórios entre Kant e Fichte. Kant diz que não é possível aos homens a intuição intelectual, enquanto que para Fichte, toda a doutrina da ciência se deriva de uma intuição intelectual do Eu.

Kant refuta os racionalistas que dizem que apenas a razão já é critério suficiente para chegar aos objetos. Kant diz que precisamos das sensações e da intuição deles para preencher nossos conceitos. Fichte afirma que é possível tal intuição, alegando que é a unidade do sujeito consciente de si que possui tanto a intuição sensível quanto o pensamento conceitual. Essa unidade (ato de espontaneidade pura) seria o que Fichte chama de intuição intelectual.

Assim, o que a *Doutrina da Ciência* pretende fazer é demonstrar que o conhecimento surge da autoconsciência da razão, e desta primeira conclusão, pode-se deduzir todo o resto. Porém, o Eu tem que ser “ativo”. Na interioridade deste Eu há intuição sensível, que percebe os objetos, e a intuição sensível, que se percebe, e gera a autoconsciência. Fichte não deduz a autoconsciência, pois não é possível deduzi-la. Ele apenas mostra como é postulado o Eu como fonte primeira de tudo.

Deste Eu inicial, Fichte postula/coloca (setzen), na sua mais importante obra, a *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*¹³, três princípios nos quais todos os nossos conhecimentos se baseiam. 1 – O Eu, (afirmação, identidade) 2 – O não -eu (negação, oposição) 3 –O eu limitado e o não eu limitado (Limitação). Estes três postulados que iremos desenvolver.

Primeiramente, para Fichte, qualquer experiência depende da existência do Eu. Assim, antes de postular qualquer fato empírico, o Eu precisa se postular, ou seja, ele é postulado de uma intuição intelectual a priori de qualquer experiência. Para Fichte, para termos consciência de algo, é necessário, primeiramente, termos consciência de nós mesmos ou de nosso Eu. Sendo este princípio o fundamento primeiro de todo saber humano, ele é incondicionado e absoluto. A partir deste Eu consciente e existente podemos postular as

¹³ No português *Fundação de toda a Doutrina da Ciência*.

outras coisas existentes. Portanto, esse Eu primordial é fundamental para postular o que existe. Segundo Fichte:

Podes sem dúvida pensar: *eu*; e, ao pensá-lo, encontras intimamente tua consciência determinada de certa maneira: pensas *somente* algo precisamente aquilo que captas sob aquele conceito de eu, e é disso que tens consciência; e, assim sendo, não pensas algo outro, que, de outro modo, poderias também pensar e que já pensaste. [FICHTE, 1973, pg. 41].

Deste primeiro princípio, o Eu, Fichte deriva o segundo, o não eu. O eu que julga percebe, ou estabelece que existem objetos externos a ele. Existem objetos que não é ele, então coisas que são opostas a ele. O não-eu também é uma categoria absoluta, pois ele se contrapõe a todo eu. Não existe Eu que não seja contraposto ao não-eu. A este princípio que podemos considerar o lugar da natureza no sistema fichteano, uma posição humilde perante o que irá ocupar na filosofia de Schelling. Segundo Fichte:

Da proposição material eu sou, provinha, por abstração de seu conteúdo, a proposição meramente formal e lógica: $A = A$. Da estabelecida no presente parágrafo provém, por igual abstração, a proposição lógica: $-A \text{ não} = A$, que eu denominaria *princípio de oposição* (*Satz des Gegegenstzens*) [FICHTE, 1984, pg. 51]

A terceira posição do pensamento de Fichte é uma relação entre os dois últimos. Há uma oposição entre ambos, o Eu e o não -eu, e é necessária uma reconciliação entre ambos. Ora, o eu pode apenas postular-se. Porém ele se coloca de duas formas distintas, como o eu e o não eu. Como sair dessa contradição? A consciência deve postular o Eu e o Não eu simultaneamente, sendo que ambos têm realidade em si mesmo, em ambos se limitam. Ele afirma que “eu não é = eu, mas sim eu = não eu, e não eu = eu.” [FICHTE, 1984, pg 53]. Assim, chegamos a determinação, ou seja, o Eu puro postula um eu e não eu ao mesmo tempo que se limitam e se determinam. Só é possível conhecer a luz com a escuridão, etc.;

eles têm algo em comum, e é o fato de serem reais. O terceiro princípio depende dos dois anteriores. Todo o conhecimento gerado deve ser produzido por essa tríade – tese, antítese e síntese. Segundo Fichte:

No primeiro princípio, nada podia nem devia ser demonstrado; ele era incondicionado, tanto segundo a forma quanto segundo o conteúdo, e certo sem nenhum fundamento superior. No segundo, por certo, não se podia deduzir a ação de opor; mas, desde que ela fosse posta incondicionalmente segundo sua mera forma, era rigorosamente demonstrável que o posto tinha de ser = não-eu. O terceiro é quase completamente suscetível de prova, pois não é, como o segundo, determinado segundo o conteúdo, mas, pelo contrário, segundo a forma, e não, como aquele, por uma proposição, mas por duas. [FICHTE, 1984, pg. 52]

Fichte, com os três princípios, está confiante que solucionou a questão kantiana de como são possíveis os juízos sintéticos a priori¹⁴. Devemos concluir, por consequência, que Fichte resolve a questão da unificação entre a coisa em si e do eu penso transferido a totalidade das coisas para a interioridade do Eu, sendo o objeto o não eu, projeção do Eu, de um não-Eu bem entendido como Eu, criando um idealismo puramente subjetivista. Obviamente Fichte não considerava seu próprio sistema um subjetivismo, uma vez que o Eu é também objeto. Porém, Schelling irá argumentar que este objeto interiorizado em um Eu incondicionado não é capaz de justificar satisfatoriamente a natureza, a independência existencial do ser natural, pois Fichte teria atrelado as condições de existência do objeto às condições de existência do Eu. Assim, a primeira filosofia autoral de Schelling será justamente para contrapor Fichte e argumentar em prol da auto fundamentação do mundo natural, independente do Eu enquanto princípio incondicionado.

Para Schelling, tal como Fichte, o conhecimento provém de um princípio primeiro incondicionado, porém, para Schelling este princípio transcende o eu e ascende a uma

¹⁴ Fichte está convencido que a *Crítica da Razão Pura* não conseguiu realizar tal tarefa.

unidade primordial na interioridade da natureza. A natureza não se restringe a ‘camisa de força’ do não-eu gerado pelo eu, mas sim, o eu é um produto do natural, aliás, o último produto de um longo outros produtos do natural. Diferentemente de Descartes, o natural não é apenas um agregado mecânico, mas sim, um todo orgânico regido por leis orgânicas e físicas, o que ele denominou de inteligência petrificada, leis estas que se organizam progressivamente até chegar ao homem, que também é regido por estas leis, mas tem consciência delas. Nesse sentido, o homem é a mais perfeita criação do natural, pois é um ser que capta a inteligência do mundo.

Assim, nesta primeira filosofia de Schelling, a natureza, tal como o eu de Fichte, é fechada nela mesma, e o processo produtivo ocorre apenas na sua interioridade. Elementos tais como consciência e o indivíduo são momentos posteriores deduzidos da unidade primordial interior da natureza¹⁵. A natureza viva, segundo Schelling, é ponto de partida de toda realidade que existe, possuindo, em sua interioridade, uma ordem regente desta realidade. O homem, ao observar a realidade, percebe uma multiplicidade de fenômenos ocorrendo, fenômenos esses que são auto organizados. Se existe uma ordem é preciso um princípio organizador, portanto, Schelling argumenta, tal como Fichte, que existe uma intuição intelectual, mas estabelecida pela natureza, e não pelo Eu.

Nesse sentido, na natureza não existe nenhuma matéria oculta que não ela mesma, seja por sua constituição, seja por sua inteligência petrificada que ordena o mundo. Ele

¹⁵ Na *Da Alma do Mundo, uma Hipótese da Física Superior para explicação do organismo universal* (Von der Weltseele – Eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus 1798) Schelling apresenta um desenvolvimento que parte da natureza até o homem e do homem até a natureza, porém, no texto *Introdução ao esboço de um sistema da filosofia da natureza* (Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie 1799) redigido um ano após o anterior, Schelling apresenta uma versão levemente modificada, na qual a natureza e o sujeito possuem a mesma inteligência, porém uma é consciente e a outra é petrificada. Mas em ambas a natureza aparece como um princípio incondicionado.

afirma que: “Não admitir nos corpos nenhuma matéria prima oculta cuja a realidade não possa ser estabelecida por meio da ciência” [SCHELLING, 2001, pg. 29]

Podemos perceber o motivo pelo qual a filosofia de Schelling deste período ficou conhecida como idealismo objetivo, por fixar-se a natureza, enquanto Fichte fixa-se no Eu, embora em ambos, tanto eu quanto natureza, signifiquem uma unidade do sujeito e do objeto em suas interioridades.

A forma em que se configurou o idealismo alemão demonstra a importância central da ampliação da ciência da lógica para a filosofia da natureza em Hegel, pois ela permite compreender como se realiza a relação entre sujeito e objeto¹⁶ no âmbito de um idealismo. Esse aspecto da filosofia hegeliana o ajudará a construir um novo projeto metafísico sem que este retorne a metafísica clássica. Nesse sentido, a ampliação da lógica para a filosofia da natureza pode jogar nova luz sobre este problema e demonstrar como Hegel soluciona o problema da *metafísica dogmática inserindo um aspecto realista em seu pensamento*, no caso da nossa tese, a filosofia da natureza.

Nesse sentido, temos que a unidade entre ser e pensar (e no caso da nossa tese, o puro pensar e o natural) é um processo de relação entre as duas instâncias que se relacionam e se conhecem, ambas se modificando. Não é nem um sujeito que possui uma consciência a priori e que analisa o mundo fixo e determinado externo a si tal como uma câmera filmadora que apenas colhe informações externas a ele, nem uma natureza que possui a verdade e a realidade do processo de conhecimento que o homem, tal como uma ‘tabula rasa’, apenas se preenche com as experiências obtidas do mundo.

Esse é o sentido do nosso trabalho, entender como se realiza a relação de conhecimento entre o sujeito cognoscente e objeto a ser conhecido, bem como suas formas

¹⁶ Obviamente este problema pode ser tratado também da FE e na CL, mas preferimos abordá-la na ampliação do lógico para o natural por sua originalidade.

a priori ou a posteriori, mas não como ocorre na FE ou na interioridade da CL, mas sim, como se efetua na natureza, sinalizando a importância e a relevância da ampliação da *Ciência da Lógica* para a *Filosofia da Natureza*, não apenas na interioridade do sistema hegeliano, mas também para lançar luz a um dos aspectos de um problema do idealismo alemão. Nesse sentido, faz-se necessário conhecer como a lógica é estruturada, neste primeiro capítulo, e como ela *põe* o natural, no nosso segundo capítulo.

Assim, dado que Hegel entende o estudo da lógica como o estudo do puro pensar, de um pensar que é também objetivo, na próxima seção será definido o que constitui este pensar subjetivo e objetivo e de como ele é a essência do lógico (das Logische), o substrato existente, mas não eternamente garantido por Deus ou pela natureza, pois depende de sua inteligibilidade, compreensão e exercício de reposição dos homens para que continue existindo.

1 – A lógica como determinação de pensamento

(Denkbestimmung).

Dado a unidade entre o lógico e o metafísico, temos como objeto maior da CL o estudo da determinação de pensamento (Denkbestimmung) ou do pensar como unidade do pensar subjetivo e objetivo, ou ainda, do pensar que pensa a si mesmo. A apreensão do desenvolvimento da determinação de pensamento (Denkbestimmung) é o desenvolvimento da lógica (die Logik) que apresenta o lógico (das Logische).

Para compreender o movimento hegeliano das determinações do pensar, precisamos analisar o pensamento subjetivo e o pensamento objetivo e a sua unificação. Focando primeiramente no aspecto subjetivo do pensamento, ele pode ser classificado como uma faculdade espiritual ao lado de outras, como o sentir, o intuir, etc. Hegel afirma que:

Tomemos o pensar em sua representação que fica mais próxima; então parece: 1) primeiro em sua significação habitual subjetiva, como uma das atividades ou faculdades espirituais, *ao lado* de outras – da sensibilidade, da intuição, da fantasia etc.; do desejar, do querer etc.; Seu *produto*, a determinidade ou a forma do pensamento, é o *universal*, o abstrato em geral. O *pensar*, enquanto atividade, por conseguinte é o universal *ativo*, e de fato o universal que se atua; enquanto o ato – o produzido – é justamente o universal. O pensar, representação como *sujeito*, é o (sujeito) *pensante*, e a expressão simples do sujeito existente como (ser) pensante é *EU*.¹⁷ [HEGEL, *ECF 1*, §20]

De fato, Hegel demonstra que as outras faculdades espirituais não são suficientes para alcançar o saber de fato. Isso é fundamental para nossa pesquisa, pois demonstra como a única forma de alcançar a verdade do natural é por meio do pensar lógico-conceitual¹⁸, e não meramente por meio da experiência. A experiência não é capaz, por si só, de formar uma teoria conceitual acerca do que se experimenta na natureza. Nesse sentido, um animal, como um cachorro, também pode ter, em um sentido muito superficial, uma experiência da natureza, mas não a conceitualiza. O lógico-conceitual que irá proporcionar a possibilidade de racionalizar o que se experimenta do mundo. Embora o conhecimento comece nesta atitude prática (*praktische Verhalten*) em relação ao mundo, é por meio do especulativo que se chega a sua verdade, embora, se reconheça que a experimentação do mundo é fundamental para a sua racionalização.

Hegel defende o pensar frente às outras formas espirituais de se conhecer o objeto, como a sensibilidade, a intuição, entre outras. A diferença é que o pensar é universal, e estas outras atividades não. O conhecimento sensível, tal como temos ordinariamente do mundo,

¹⁷ Do original [HEGEL, *Werke 8*, §20]: “Nehmen wir das Denken in seiner am nächsten liegenden Vorstellung auf, so erscheint es α) zunächst in seiner gewöhnlichen subjektiven Bedeutung, als eine der geistigen Tätigkeiten oder Vermögen neben anderen, der Sinnlichkeit, Anschauen, Phantasie usf., Begehren, Wollen usf. Das Produkt desselben, die Bestimmtheit oder Form des Gedankens, ist das Allgemeine, Abstrakte überhaupt. Das Denken als die Tätigkeit ist somit das tätige Allgemeine, und zwar das sich betätigende, indem die Tat, das Hervorgebrachte, eben das Allgemeine ist. Das Denken als Subjekt vorgestellt ist Denkendes, und der einfache Ausdruck des existierenden Subjekts als Denkenden ist Ich.”

¹⁸ Lógico conceitual segundo a formulação hegeliana, e não segundo a lógica hegeliana.

destituído de pensamento, trata somente do singular das coisas obtidas pelos sentidos, como esta casa, esta escada, aquela árvore. Estas outras atividades do espírito não podem gerar universais concretos e, portanto, não podem ser consideradas como a mesma espécie de atividade que o pensar como tal. Assim, a filosofia não pode ser uma ciência intuitiva, ela precisa ser mediada pela reflexão e raciocinada. O pensar possui como objeto o próprio pensar, e, assim, gera a si mesmo e dá a si mesmo o seu objeto. Esta atividade tem como resultado o universal concreto do encontro entre o pensar e o ser, e não apenas de um ou de outro.

A sensação obtém as coisas de modo externo através de dos órgãos de sentido. Nas sensações, o externo é a verdade das coisas. Mas as sensações não são capazes, sozinhas, de determinar o que é dada por ela. O sensível fica no âmbito do particular, isto é, um ser fora-de-um-outro, ou seja, ele obtém as coisas no espaço, ser ao-lado-de-um-outro, e no tempo, ser depois-de-um-outro, porém não consegue por si só estabelecer uma unidade entre ambos, nem chegar ao singular. Como demonstraremos a seguir, Bourgeois afirma, em seu comentário à introdução da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, que nessa seção já existe uma relação com a natureza, pois a primeira definição dela serão os objetos no espaço-tempo. Mas estes dados da sensibilidade se mostram, através do pensar (e só através do pensar), como universais.

Quanto à representação, ela tem algo em comum tanto com o sensível quanto com o pensar, se situando entre ambos. A representação é uma reapresentação, uma apresentação de algo que já existe para nós. De certa forma, é difícil justificar qual é a diferença entre o pensar e o representar, visto que muitas vezes eles apresentam o mesmo conteúdo. A representação muitas vezes está longe do sensível, como, por exemplo, a representação de Deus, do Estado, do ético.

O grande problema do representar é que ele não consegue transpor o particular, não se referindo aos universais. A representação é capaz de ir além da sensibilidade, vai além do mero referir-se a objetos no espaço, ou do ser fora-um-do-outro, mas, por outro lado, não é capaz de articular um conceito logicamente sem se separar totalmente do empírico.

A representação coloca o que uma coisa é, mas não vai além desta afirmação inicial, ou seja, o que ela faz é apenas afirma que o objeto é objeto, que deus é deus, que o estado é estado. De outra forma, a representação é a reprodução subjetiva de algo objetivo. Em certo sentido, ela tem algo parecido com o entendimento, pois ambos se referem a determinações particulares, individuais, e não tem a característica da universalidade concreta.

O ponto principal para Hegel é extirpar da *CL* qualquer tipo de conhecimento que não tenha origem no próprio pensar puro. Não devemos entender com este pensar puro um pensar que nega o ser, mas sim enquanto união do pensar com o ser, não pressuposto, mas construído pelo movimento que vai do pensar ao ser e do ser ao pensar. A lógica não se refere a nenhuma representação abstrata e nem a coisas sensíveis imediatas, portanto, requer-se do estudo lógico o afastamento do sensível e do empírico imediato e reter-se no pensar puro, que se apresenta não como abstrato, mas como o mais concreto. O conteúdo da lógica é o próprio pensamento, e as suas características são as características do próprio pensar.

Mas este distanciamento do conhecimento empírico não é um descartar. Dado que a *CL* tem seu nascimento no saber absoluto da *FE*, então a empiria já está supprassumida como estágio inerente do pensar; na lógica, por possuir a unidade de ser e pensar, falar do pensar é falar do ser, não necessitando dos dados empíricos. É interessante notar que para Hegel, tal como os filósofos pré-kantianos, é o pensar que alcança o saber, e não a sensibilidade ou a mera relação empírica com o mundo.

Fica claro, portanto, que a *CL* não trata das representações, imaginações ou intuições, o seu método é unicamente do pensar que pensa as suas próprias determinações.

Mas se a lógica trata das operações do puro pensar, o que difere então, do projeto kantiano? Se o pensar sobre o pensar ficar apenas no aspecto subjetivo ele irá se referir apenas ao entendimento, e ficará restrito a uma razão nos moldes kantianos, que não se apropria de fato do objeto, permanecendo o objeto um além do sujeito pensante. A crítica hegeliana é metodológica, pois a razão dialética se volta contra a distinção do entendimento (tipicamente kantiano), aqui responsável por aprofundar a separação entre objetivo e subjetivo. O ponto principal a ser considerado, e o que difere de Kant, é que o pensar não é só subjetivo, mas também objetivo. Hegel afirma que:

os pensamentos podem ser chamados *objetivos*. Entre eles há que contar-se também as formas que primeiro são estudadas na Lógica ordinária e costumam ser tomadas unicamente por formas *do pensar consciente*. A *lógica* coincide pois com a *metafísica*, a ciência das *coisas* apreendidas no *pensamento*, que passavam por exprimir *as essencialidades das coisas*.¹⁹
[HEGEL, *ECF 1*, §24]

Sendo o pensar também objetivo, ele assume uma característica totalmente nova na história da filosofia. O pensar acerca do pensar não se refere apenas ao pensar subjetivo, mas a própria estrutura da realidade, pois as determinações de pensamento são universais e, portanto, não são universais apenas subjetivos, mas são também universais objetivos. Nesse sentido, o pensar pode se objetivar como espírito e o ser natural pode ser conhecido como pensar. Assim, é necessário que haja uma identidade entre a não-identidade (nesse caso entendido como ser ou como objeto) e a identidade (nesse caso o pensar ou o sujeito), criando o que Hegel denomina de “determinações de pensamento” em contraste ao mero “pensar”. Portanto, as determinações de pensamento diferem do mero pensar subjetivo por sua

¹⁹ Do original [HEGEL, *Werke 8*, §24]: “Die Gedanken können nach diesen Bestimmungen objektive Gedanken genannt werden, worunter auch die Formen, die zunächst in der gewöhnlichen Logik betrachtet und nur für Formen des bewußten Denkens genommen zu werden pflegen, zu rechnen sind. Die Logik fällt daher mit der Metaphysik zusammen, der Wissenschaft der Dinge in Gedanken gefaßt, welche dafür galten, die Wesenheiten der Dinge auszudrücken.”

contrapartida objetiva, e, assim, aplica-se a própria realidade. Determinações como quantidade, qualidade, são tão objetivas quanto subjetivas, e não se aplicam apenas a concepção subjetiva de um pensamento individual.

Falar do pensar também é falar do ser, não apenas do ser estrito e particular, mas do ser universal. Estas definições mostram que Hegel considera a “determinação de pensamento” (*Denkbestimmung*) algo muito mais elevado do que simples pensamento subjetivo. Hegel afirma que: “o pensar, enquanto pensamento objetivo, é o interior do mundo (*Innere der Welt*)” [HEGEL, *ECF 1*, §24 A], e logo após: “sentimos uma repugnância contra apreender a atividade interior das coisas como pensar” [HEGEL, *ENC 1*, §24 A]. Essas duas citações, aparentemente contraditórias, demonstram a objetividade do pensar. A segunda citação esclarece que o pensar objetivo não é uma mera projeção do pensar subjetivo à objetividade, mas sim, que o objetivo possui em sua interioridade uma estrutura lógico-conceitual. Assim, o pensar objetivo não é uma projeção e criação do pensar subjetivo, mas um aspecto metodológico geral, aqui particularizado na questão do pensar e do ser e do subjetivo e do objetivo. Ora, só é possível pensar a objetividade se ela possui algo compreensível a nossa subjetividade, e, nesse sentido, há uma unidade entre o subjetivo e o objetivo. Outra distinção que Hegel faz entre *Denkbestimmung* e *Gedanken* é quando afirma que:

na lógica tratamos do pensamento puro ou puras determinações-de-pensamento. No pensamento – no sentido habitual – nós nos representamos sempre algo que não é simplesmente pensamento puro, porque visa por meio dele a um pensamento cujo conteúdo é algo empírico²⁰ [HEGEL, *ECF 1*, §24 A2]

²⁰ Do original [HEGEL, *Werke 8*, §24 Z2]: In der Logik haben wir es mit dem reinen Gedanken oder den reinen Denkbestimmungen zu tun. Beim Gedanken im gewöhnlichen Sinn stellen wir uns immer etwas vor, was nicht bloß reiner Gedanke ist, denn man meint ein Gedachtes damit, dessen Inhalt ein Empirisches ist.

Essa distinção é fundamental para a filosofia da natureza, pois quando Hegel afirma que a determinação de pensamento (Denkbestimmung) é o interior do mundo (innere der Welt), ele se refere não ao pensamento comum (Gedanken), mas a um sistema fundamentado em princípios metodológicos precisos, engendrado pelo processo da identidade entre a identidade e a não identidade. Também podemos concluir desta distinção que a filosofia da natureza não é um produto da subjetividade do pensar, mas sim que há um princípio existente tanto no objetivo quanto no subjetivo que é capaz de unificar ambos. O pensar está no natural apenas como determinação de pensamento (Denkbestimmung), e não como a própria atividade de pensamento, reflexiva.

Hegel elogia Aristóteles por construir uma lógica que se aproxima do seu conceito de ‘determinação de pensamento’ (Denkbestimmung) como pensar que pensa o pensar. Porém, para Hegel, Aristóteles não teria desenvolvido o que propôs, ou seja, demonstrar que a determinação de pensamento (Denkbestimmung) é o pensar que se descobre no processo de engendramento dele mesmo. Em outras palavras, Aristóteles deveria ter unificado a *Metafísica* e o *Organón*, fazendo com que o segundo desenvolvesse as determinações do primeiro; ao invés de referir-se aos objetos da intuição, da sensação ou da representação, deveria referir-se ao puro pensar.

O ponto importante: unificar ser e pensar implica em descobrir as determinações imanes não só do pensar, mas também do ser, seguindo uma orientação metodológica do sistema que identifica (no caso, determinação de pensamento) o não idêntico (ser) ao idêntico (pensar), e esta orientação refere-se a todo o sistema filosófico hegeliano. Essa relação de determinações de pensamento relembra, segundo Hegel, o *nous* dos filósofos gregos. Ele afirma que:

Anaxágoras é celebrado como aquele que expressou pela primeira vez o pensamento, ao afirmar que o nous, o pensamento, tem de ser determinado como princípio do mundo e que a essência do mundo tem de ser determinada como o pensamento. Com isso ele lançou o fundamento de uma visão intelectual do universo, cuja configuração pura tem de ser a *lógica*. Não se trata nela de um pensamento *sobre* algo, que residiria por si mesmo, como base, fora do pensamento, nem de formas que deveriam fornecer meros *indícios* da verdade; e sim as formas necessárias e as próprias determinações do pensamento são o conteúdo e a própria verdade suprema²¹ [HEGEL, *CL 1.1*, pg 29].

Hegel concorda com a filosofia de Anaxágoras no sentido de ela pretender estudar o pensamento (nous) em seu sentido puro, não como meras abstrações ou devaneios, nem como uma atividade mental entre outras, mas como o estudo do que é propriamente o pensar.

Desta forma, o pensar, para Hegel, não é apenas ‘mental’, ou seja, propriedade de um sujeito, mas sim, é imanente a própria interioridade do mundo. Desta forma, Hegel prefere utilizar “determinação de pensamento” (Denkbestimmung) ao invés de simplesmente “pensamento” (Gedanken). Nesse sentido, Hartmann afirma que “A Ciência da Lógica é, pois, mais do que uma análise do pensamento humano; é o reino da verdade” [HARTMANN, 1960, pg, 442]. É o reino da verdade não por ser apenas o que se refere ao subjetivo ou ao objetivo, mas ao que permanece como o mesmo em ambos.

2 - A lógica como determinação das categorias do lógico.

Dado que nossa proposta interpretativa da *CL* é considerá-la como apresentação categorial do lógico (das Logische), a *CL* demonstra o princípio imanente à própria

²¹ Do original [HEGEL, *Werke 5*, pg. 44]: “Anaxagoras wird als derjenige gepriesen, der zuerst den Gedanken ausgesprochen habe, daß der Nuss, der Gedanke, das Prinzip der Welt, daß das Wesen der Welt als der Gedanke zu bestimmen ist. Er hat damit den Grund zu einer Intellektualansicht des Universums gelegt, deren reine Gestalt die Logik sein muß. Es ist in ihr nicht um ein Denken über etwas, das für sich außer dem Denken zugrunde läge, zu tun, um Formen, welche bloße Merkmale der Wahrheit abgeben sollten; sondern die notwendigen Formen und eigenen Bestimmungen des Denkens sind der Inhalt und die höchste Wahrheit selbst.”

realidade. O lógico é compreendido aqui como *um princípio imanente de racionalidade*, do sentido para além do acaso, da determinação sobre a indeterminação, princípio imanente não apenas do saber em seus produtos de conhecimento e uso da realidade, mas sentido do ser da própria realidade em si mesma, realidade dada (natureza) ou instituída (espírito).

O princípio imanente opõe-se ao transcendente como condição a priori do saber, pois tem a pretensão de falar do ser em si mesmo, superando a distinção entre ser e saber em uma perspectiva de unidade mediada da diversidade inicial. Nesse sentido, o lógico (das Logische) é o todo, sendo a própria exterioridade interna a ele. Assim, nada havendo fora dele, só é possível começar por ele mesmo, sem nenhum outro objeto prévio. Por este motivo, embora o núcleo de nosso trabalho seja a ideia absoluta, desde o início da *CL* o objeto de estudo tratado é o lógico.

A lógica (die Logik) já é, como conclusão da *FE*, um absoluto que se sabe a si mesmo, mas ainda é a “noite do absoluto”, pois suas determinações ainda não estão clarificadas. O percurso de desenvolvimento lógico é o processo de clarificação e demonstração das determinações deste lógico, assim como o percurso da *FE* é a experiência da consciência.

O lógico (das logische), portanto, é o objeto da lógica (die logik), e a clarificação racional deste lógico, o seu objetivo. Por isso, desde o início, o lógico já se faz presente, muito embora ele ainda seja intuído, como em-si. O projeto da *CL* visa demonstrar todo o processo lógico até a unidade do seu ser-em-si como o seu ser-para-si, ou seja, que o que se tem como verdade do lógico seja condizente com seu conteúdo. No início da *CL* somente se intui qual seja essa união, ou seja, ainda não se sabe qual é a verdade do lógico, embora já tenhamos a certeza de sua existência.

Neste ponto concordamos com Hartmann quando ele afirma que: “A Lógica é o Absoluto no desdobramento das suas determinações” [HARTMMAN, 1960, pg. 435], muito

embora adotemos o termo ‘lógico’ enquanto Hartman utiliza ‘absoluto’. Além disso, o desdobramento do lógico não é só na *CL*, mas em todo o existente, como no natural e no espiritual. A transitividade das categorias do ser, por exemplo, não é apenas do ser da lógica, mas de todo o ser, como o ser natural. Assim, a *CL*, por demonstrar o desenvolvimento do lógico, deve demonstrar *todo* o seu desenvolvimento, e não apenas partes. Deste modo, o ser da natureza possui o mesmo ser do lógico. Ou seja, a *CL* tem um movimento duplo, demonstrar as suas determinações internas (die Logik), e expandir seus horizontes a tudo que existe (das Logische), como um universal ativo.

Hegel afirma que: “na medida em que é dito *que o entendimento, que a razão está no mundo objetivo*, que o espírito e a natureza possuem leis universais, segundo as quais se fazem sua vida e modificações, então é admitido que as determinações do pensamento igualmente têm um valor e uma existência objetivos.”²² [HEGEL, *CL 1.1*, pg. 30]. Com isso podemos entender o lógico como um Logos possuidor de uma existência própria e fundamentadora da realidade, como um princípio metafísico universal, e a *CL* é a ciência que mostra o encadeamento progressivo das categorias conceituais em direção à sua aderência à realidade, do saber ao ser, no horizonte de uma unidade mediadora desses opostos, não identidade simples, não monismo nem dualismo, mas identidade da identidade e da não identidade. Podemos entender também o lógico, e conseqüentemente a metafísica hegeliana, não é transcendente ou produto de um Deus além do mundo, mas sim, imanente ao mundo. Hegel afirma também que:

comparada com a riqueza da representação de mundo, com o conteúdo que aparece de modo real nas outras ciências e com a promessa que a ciência absoluta oferece de descobrir a *essência* dessa riqueza, a *natureza interior*

²² Do original [HEGEL, *Werke 5*, pg. 45]: “insofern gesagt wird, daß Verstand, daß Vernunft in der gegenständlichen Welt ist, daß der Geist und die Natur allgemeine Gesetze habe, nach welchen ihr Leben und ihre Veränderungen sich machen, so wird zugegeben, daß die Denkbestimmungen ebensowohl objektiven Wert und Existenz haben.”

do espírito e do mundo, a *verdade*, essa ciência tem antes, em sua configuração abstrata, na simplicidade incolor e fria de suas determinações puras, a aparência de tudo realizar, menos essa promessa, e encontra-se destituída de conteúdo diante daquela riqueza.²³ [HEGEL, *CL 1.1*, pg. 37 - 38]

Assim, todas as ciências do sistema hegeliano, seja lógica, natural ou espiritual, tem um fundamento na essência do lógico, que se justifica como um discurso especulativo, tanto em seu aspecto metodológico, a razão especulativa frente ao dialético e ao entendimento, quanto em seu conteúdo, a razão que se faz ser, a racionalidade que se mostra objetivamente para a subjetividade que o aprende, em si e para si. É necessário, portanto, clarificar qual é o aspecto metafísico do lógico.

3 – A lógica como princípio metafísico.

O lógico (das Logische) só pode ser entendido como um princípio metafísico enquanto determinações de pensamentos (Denkbestimmung) que revelam a verdade da coisa (Dinge), ou seja, elevar a coisa (Dinge) ao pensamento (Gedanken), como algo pensado. O pensar e as determinações do pensar não são coisas opostas aos objetos, mas, pelo contrário, é a própria essência dos objetos. Coisa (Dinge) e pensamento (Gedanken) concordam em si e para si, pois ambas possuem o mesmo conteúdo lógico. Essa relação demonstra tanto uma proximidade da filosofia hegeliana com a metafísica clássica pré-kantiana, no sentido do pensar revelar a verdade da coisa, quanto uma distância, no sentido do pensar ser o ser.

²³ Do original [HEGEL, *Werke 5*, pg. 54]: “Vielmehr, gehalten gegen den Reichtum der Weltvorstellung, gegen den real erscheinenden Inhalt der anderen Wissenschaften und verglichen mit dem Versprechen der absoluten Wissenschaft, das Wesen dieses Reichtums, die innere Natur des Geistes und der Welt, die Wahrheit zu enthüllen, hat diese Wissenschaft in ihrer abstrakten Gestalt, in der farblosen, kalten Einfachheit ihrer reinen Bestimmungen vielmehr das Ansehen, alles eher zu leisten als dies Versprechen und gehaltlos jenem Reichtum gegenüberzustehen.”

A posição hegeliana será a suprassunção da metafísica clássica, que apenas fala acerca do ser, e da metafísica pós-kantiana, que trata do pensar.

Podemos entender, em terminologia hegeliana, que a forma do pensar da metafísica clássica se restringe a etapa do entendimento, pois, embora considere a coisa como determinações de pensamento, este pensamento é enrijecido e não penetra no movimento dialético da coisa mesma. Este é um conceito concomitante nas duas *CL*, nas quais Hegel estabelece uma união entre ser e pensar, e, desta forma, *pensar o ser é pensar necessariamente segundo determinações de pensar*. Assim, não teria uma diferença entre o pensar e a coisa mesma, pois Hegel recusa tanto a perspectiva objetivista quanto a subjetivista como posições imediatas do entendimento. Ambas as instâncias do entendimento são relacionadas pelo processo dialético até a mutua determinação fluida de ambas as instâncias promovida pelo discurso especulativo. Na ciência da lógica Hegel afirma que:

[A] metafísica [pré-kantiana]²⁴ considerava que o pensamento e as determinações do pensamento não eram algo estranho aos objetos, mas antes eram a sua própria essência ou as *coisas* [Dinge] e o *pensamento* [Denken] dos objetos (assim como a nossa língua indica um parentesco entre esses dois termos) concordam em si e para si, que pensamento em suas determinações imanentes e a natureza verídica das coisas são um e o mesmo conteúdo.²⁵ [HEGEL, *CL 1.1*, pg. 24]

Hegel se coloca na tradição que une ser e pensar, pois ambos possuem o mesmo conteúdo. Porém, esta metafísica antiga, tal como exposta por Hegel, possui uma unidade

²⁴ Parênteses nosso.

²⁵ Do original [HEGEL, *Werke 5*, pg 38]: “Diese Metaphysik hielt somit dafür, daß das Denken und die Bestimmungen des Denkens nicht ein den Gegenständen Fremdes, sondern vielmehr deren Wesen sei oder daß die Dinge und das Denken derselben (wie auch unsere Sprache eine Verwandtschaft derselben ausdrückt) an und für sich übereinstimmen, daß das Denken in seinen immanenten Bestimmungen und die wahrhafte Natur der Dinge ein und derselbe Inhalt sei.”

imediatamente, e ela precisa ser mediada para se tornar conhecimento, ou seja, elevar-se da certeza à verdade.

Porém, em Hegel a relação entre ser e pensar não permanece imutável ou inalterada, tal como na metafísica clássica. Muito antes, ela é mediatizada pelo entendimento, que separa estas duas instâncias e as relaciona. Ao se relacionarem elas se descobrem como idênticas e surge novamente uma identidade, mas agora não indiferenciada, mas que se conhece e que se sabe como unidade. É possível compreender o entendimento em dois momentos, um que prioriza o pensar e outro que prioriza o ser; a relação se faz na dialética que conduz de uma à outra, superada pelo discurso especulativo que abrange cada uma das posições como momentos de um mesmo discurso. Nesse sentido, Hegel afirma que:

Mas o entendimento *reflexionante* apoderou-se da filosofia [...]; é preciso compreender com isso o entendimento que abstrai e, assim, separa, persistindo em suas separações. Voltado contra a razão, ele se comporta como *entendimento humano comum* e faz valer sua opinião que a verdade repousa sobre a realidade sensível, que os pensamentos *são apenas* pensamento, no sentido de que primeiramente a percepção sensível lhes dá conteúdo [Gehalt] e realidade, que a razão, ao permanecer em si e para si, apenas produz quimeras²⁶. [HEGEL, *CL 1.1*. Pg. 24]

Ao considerar pensamentos apenas pensamentos, somente como abstratos e não como algo concreto, há uma separação entre o ser e o pensar, objetivo e subjetivo. Essa concepção é creditada a Kant por Hegel, e a forma que ele compreende a filosofia crítica e o papel dela na alteração da compreensão da metafísica. Considerando que Hegel utiliza o

²⁶ Do original [HEGEL, *Werke 5*, pg. 38]: “Aber der reflektierende Verstand bemächtigte sich der Philosophie. Es ist genau zu wissen, was dieser Ausdruck sagen will, der sonst vielfach als Schlagwort gebraucht wird; es ist überhaupt darunter der abstrahierende und damit trennende Verstand zu verstehen, der in seinen Trennungen beharrt. Gegen die Vernunft gekehrt, betrügt er sich als gemeiner Menschenverstand und macht seine Ansicht geltend, daß die Wahrheit auf sinnlicher Realität beruhe, daß die Gedanken nur Gedanken seien, in dem Sinne, daß erst die sinnliche Wahrnehmung ihnen Gehalt und Realität gebe, daß die Vernunft, insofern sie an und für sich bleibe, nur Hirngespinnste erzeuge.”

entendimento como momento do absoluto do lógico, podemos entender que o pensar e ser são distinguíveis (pois ser é ser e pensar e pensar), porém, inseparáveis (pois o ser é apreendido pelo pensar e o pensar se faz ser). Este entendimento compreende o sentido da realidade dada e efetiva o significado das novas realidades criadas. Assim, a alteridade expressa pelo momento do entendimento nos mostra que a filosofia hegeliana não é um retorno à metafísica antiga.

Ao absorver este momento de separação como momento constituinte do lógico, Hegel se afasta da metafísica clássica, visto que há uma relação e diferenciação entre o ser e o pensar em seus próprios momentos. Esta relação é uma relação de conflito, em que o ser se põe em relação ao pensar para que se conheça. Existe de fato a unidade entre o ser e o pensar dado que ambos possuem o mesmo conteúdo, mas esta relação não fica meramente na certeza, ela visa buscar a verdade. Hegel se utiliza do momento do entendimento para colocar em conflito e separação o ser e o pensar, mas para que estes se conheçam e se unifiquem. Desta forma a filosofia hegeliana utiliza a revolução crítica como um momento da ideia absoluta. Porém, assim como Hegel considera incompleta a metafísica objetiva clássica, também é incompleta a metafísica subjetiva moderna, que expressam duas posições do entendimento que se edifica sobre a separação e fixação e formam uma dialética sem síntese. Hegel descreve estas metafísicas da seguinte forma:

[O] objeto é algo para si consumado, acabado, que poderia dispensar perfeitamente o pensamento para sua efetividade; ao contrário, o pensamento seria algo deficiente, que primeiramente teria de se completar com uma matéria e, na verdade, como uma forma dócil e indeterminada, teria de se adaptar à sua matéria. A verdade é a concordância do pensamento com o objeto e, a fim de produzir essa concordância [...] o pensamento deve ajustar-se a acomodar-se ao objeto²⁷ [HEGEL, *CL I.1*, pg. 23]

²⁷ Do original [HEGEL, *Werke 5*, pg. 37]: das Objekt ein für sich Vollendetes, Fertiges sei, das des Denkens zu seiner Wirklichkeit vollkommen entbehren könne, dahingegen das Denken etwas Mangelhaftes sei, das sich erst an einem Stoffe zu vervollständigen, und zwar als eine weiche unbestimmte Form sich seiner Materie

Hegel considera que, ao se relacionar com o pensar, o objeto modifica-se. Não é uma relação unipartidária, mas de dupla mão, pois o objeto também modifica o pensar. Ou seja, Hegel não pretende descobrir simplesmente como funciona a maquinaria do pensar subjetivo enquanto analisa um objeto fixo e pronto, como um pintor pintando uma natureza morta que ele observa atentamente, mas sim, como se funciona a relação entre ser e pensar para compreender o *processo* de formação, tanto do pensar quanto do ser, estabelecendo uma unidade processual entre ser e pensar. Desta forma, se entendermos a natureza como exterioridade do lógico, porém, uma exterioridade que é suprasumida, é possível estabelecer uma terceira via interpretativa, na qual Hegel constrói uma nova metafísica, não repetindo simplesmente a metafísica clássica, mas uma metafísica que suprassume o entendimento kantiano, criando uma metafísica especulativa, na qual há momentos de união e separação na elevação da certeza a verdade. Assim, o absoluto é mais que a mera soma de suas partes constituintes, pois ele possui o seu próprio momento. O momento do entendimento (que Hegel atribui a Kant) realmente representa um avanço em relação à antiga metafísica, pois se elimina o caráter dogmático da relação entre ser e pensar, ou seja, elimina o pressuposto escondido e não explicitado ao supor tanto as formas do ser quanto as formas do pensar, conexão direta entre os modos de ser e as categorias metafísicas. Para Hegel é necessário relacionar o ser ao pensar para unificá-los. Hegel afirma que:

Contudo, essa inflexão que o conhecimento toma e que aparece como perda e retrocesso [...]. A já mencionada reflexão feita é a seguinte: *ultrapassar* o imediato concreto e *determinar* e *separar* o mesmo. Mas ela tem de *avançar igualmente* além dessas suas determinações *separadoras* e, de início, *relaciona-las*. No ponto de vista desse relacionar surge o conflito. Esse relacionar da reflexão pertence em si à razão; a elevação para

angemessen zu machen habe. Wahrheit ist die Übereinstimmung des Denkens mit dem Gegenstande, und es soll, um diese Übereinstimmung hervorzubringen – [...] –, das Denken nach dem Gegenstande sich fügen und bequemen.

além daquelas determinações, que alcança a intelecção do conflito das mesmas, é o grande passo negativo para o verdadeiro conceito da razão.²⁸
[HEGEL, *CL 1.1*, pg. 24 - 25]

Se considerarmos que essa unidade entre ser e pensar não é uma relação inerte, mas sim que se coloca em relação, surge na interioridade do lógico uma positividade na negatividade, ou seja, o pensar (positivo) que no âmbito do entendimento era negado pelo ser do objeto (negativo) como uma coisa distinta e separada de si, eleva-se a condição de especulativo ao descobrir que na interioridade do pensar encontra-se também o ser, encontrando nesta interioridade, uma positividade na negatividade. O lógico surge não apenas como um absoluto simples e transcendente que não identifica em sua interioridade as diferenças entre ser e pensar ou essência e existência.

Neste movimento triplo indicado por Hegel, da unidade do ser e do pensar identificada na antiga metafísica, do entendimento kantiano, e da superação desde dois momentos em uma reconciliação da unidade entre ser pensar mediada pelo entendimento, mas operada pela razão negativa dialética e positiva especulativa, podemos ver que Hegel claramente não se posiciona com a metafísica cartesiana ou leibniziana (pois ela se exterioriza como natureza), nem com a revolução kantiana, mas muito antes, cria uma nova forma de metafísica, que incorpora os dois momentos anteriores.

Dado que na *CL* Hegel estabelece uma unidade entre ser e pensar, e que esta unidade se desenvolve até uma unidade entre essência e existência, e que em seguida é posta como exterioridade (na natureza), podemos ver que a unidade inicial (ser e pensar) não permanece inalterada, mas coloca-se em movimento para se reconhecer e conhecer e, portanto,

²⁸ Do original [HEGEL, *Werke 5*, pg. 38 – 39]: “Diese Wendung jedoch, welche das Erkennen nimmt und die als Verlust und Rückschritt erscheint [...] Die schon namhaft gemachte Reflexion ist dies, über das konkrete Unmittelbare *hinauszugehen* und dasselbe zu *bestimmen* und zu *trennen*. Aber sie muß *ebenso sehr* über diese ihre *trennenden Bestimmungen hinausgehen* und sie zunächst *beziehen*. Auf dem Standpunkte dieses Beziehens tritt der Widerstreit derselben hervor. Dieses Beziehen der Reflexion gehört an sich der Vernunft an; die Erhebung über jene Bestimmungen, die zur Einsicht des Widerstreits derselben gelangt, ist der große negative Schritt zum wahrhaften Begriffe der Vernunft.”

determinar-se. Há uma unidade entre ser e pensar, não uma unidade indiferenciada, mas uma unidade que se relaciona.

Embora outros projetos filosóficos do idealismo já tivessem alcançado a possibilidade de uma unidade universal das coisas (tal como Fichte e Schelling), o projeto metafísico hegeliano apresenta uma grande novidade, isto é, as categorias de engendramento do absoluto se apresentam como órgãos dentro de um grande organismo. Assim, todas as partes supressas preservam a sua vitalidade e mobilidade própria. Não é uma razão observando um objeto estático conceitualmente, nem uma razão unida imediatamente com o objeto. Sendo assim, cada momento do todo é importante, não por definir o todo, mas por ser momento intrínseco ao todo. A família, por exemplo, pode ser entendida como uma unidade em si, mas que também preserva os momentos particulares, representados pela figura paterna, materna, etc.

Desta forma, como nos mostra o último parágrafo da última citação, o que possibilita a unidade absoluta é o reconhecimento do valor positivo do negativo, ou seja, da razão reflexionante que relativiza os aspectos do objeto que o entendimento determinava como absoluto, como positivos, e os eleva (pelo processo dialético) e produz uma unidade na qual o que era negado no positivo é compreendido como uma nova concepção do objeto, mais completo do que inicialmente, quando era o positivo do entendimento. O preço desta completude da metafísica é a obrigatoriedade de absorver também o negativo como seu momento constituinte. O ineditismo da lógica hegeliana é demonstrar o valor do elemento negativo, encontrando o que há de positivo nele. A negação, para Hegel, não é meramente destruição ou dissolução, mas também é produção²⁹.

²⁹ Embora existam momentos de pura destruição não produtiva.

É justamente desta formulação, da unidade por meio da positividade da negatividade, ou da razão (negativa) que descobre no objeto (positivo) uma unidade (positividade da negatividade) dos elementos separados pelo entendimento, que chegamos a definição central de especulativo: *como o processo dialético que apreende o que é oposto, contrário, em sua unidade. Ou ainda, o especulativo é o processo dialético que apreende o positivo no negativo.* O especulativo, portanto, é a base do que denominamos aqui de lógico (das logische). É justamente essa a primeira proposta central da tese, tema de fundo desse capítulo: *o lógico (das Logische) como discurso especulativo.*

4 – O entendimento, o dialético ou negativamente racional e o especulativo ou positivamente racional.

O discurso especulativo possui, segundo Hegel, três momentos constituintes. A lógica hegeliana é erroneamente conhecida como o movimento da tese, antítese e síntese. Nesta seção, tentaremos demonstrar como esse pensamento é equívoco e não reflete a complexidade deste movimento no sistema do autor. Para Hegel³⁰ [ECF, §79], o movimento lógico é constituído conjuntamente pelos momentos do entendimento, da dialética e do especulativo.

Estes momentos não são partes sequenciais na qual o último elimina e descarta os anteriores, mas sim, são formas diferentes de se apreender o todo, são momentos do logico-real, ou para usarmos a tese que defenderemos ao final do nosso trabalho, esses momentos são momentos de um todo holístico. Este movimento da razão é que torna possível Hegel superar o subjetivismo kantiano e o objetivismo da metafísica clássica, pois as duas formas

³⁰ “Das Logische hat der Form nach drei Seiten: α) die abstrakte oder verständige, β) die dialektische oder negativ-vernünftige, γ) die spekulative oder positiv-vernünftige.”

de metafísica geram diferentes antinomias, engendrando contradições por se fixarem na unilateralidade da preponderância do subjetivo ou do objetivo.

a) – O entendimento

O primeiro elemento da lógica é o modo discursivo do entendimento. Ele age, em primeira instância, universalizando seu conteúdo, ainda que abstratamente, de forma similar a metafísica clássica. Hegel afirma que “o pensar enquanto *entendimento* fica na determinidade fixa e na diferenciação dela em relação a outra determinidade; um tal Abstrato limitado vale para o pensar enquanto entendimento como (se fosse) para si subsistente e essente.”³¹ [HEGEL, *ECF I*, §80]. O pensar do entendimento é o pensar fixo e rígido que procede por oposições: ser e não-ser, aparência e essência, subjetivo e objetivo, ser e pensar. Em um segundo aspecto, que possui maior interesse na nossa tese, o entendimento opõe ao pensar universal abstrato os seres particulares concretos; opõe pensar ao imediato da sensação e a percepção. O pensar enquanto entendimento universaliza conteúdo, mas como universalidade abstrata e não concreta.

Acerca disto, Leonard afirma que: “Como entendimento abstrato, o pensar (ou pensamento) se adere às determinações isoladas e fixas do Logos. Ele se agarra à determinação fechada, e fortemente separada, e, portanto, a seu carácter diferenciado (*Unterschiedenheit*) comparada com outras determinações.”³² [LEONARD, 1974, pg. 24]. O entendimento estabelece a primeira forma do conhecer, apreendendo os objetos tanto em

³¹ Do original [HEGEL, *Werke 8*, §80]: “α) Das Denken als *Verstand* bleibt bei der Festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seined”

³² Tradução nossa. Do original : « En tant qu’entendement abstrait, le penser (ou la pensée) s’en tient aux déterminations isolées et fixes du Logos. Il s’accroche à la détermination ferme, et fermement séparée, et donc à son caractère différencié (*Unterschiedenheit*) par rapport à d’autres détermination ».

níveis práticos como teóricos, realizando a separação de aspectos, com pretensão de fixidez, perenidade, recortes definitivos acerca da realidade ou do pensar. Uma perspectiva do mundo através do entendimento afirma, por exemplo, que o mundo é essência, irreduzivelmente, negando o aspecto de aparência do mundo. Portanto, a característica mais forte do pensar enquanto entendimento é a fixidez o de pensar que determina (e consequentemente separa as diversas determinações) e a sua identidade consigo mesmo.

É assim, por exemplo, que no estudo da natureza, segundo Hegel [*ECF 1*, §80 A] as determinações, força, gênero, matéria, são diferenciadas e fixadas universalmente. Então este determinar do entendimento é também um limitar³³ das coisas. O estudo dos seres vivos pertence à área da biologia, e não da geometria, por exemplo. Nesse sentido, o entendimento é o começo do conhecimento. Para Hegel, somente se fixando nas coisas é que se pode ter início o conhecer.

Por outro lado, mesmo sendo suprassumido pelo especulativo, o entendimento deve ter seu momento conservado, para que o sistema não recaia em uma unilateralidade ou em uma dominância estrita do momento especulativo. A conservação do entendimento tem como objetivo não permitir que o pensar recaia em um pensamento difuso no qual tudo vai com tudo e não se conhece nada, uma confusão de conceitos. Nesse sentido, é preciso separar aspectos, conhecer por gênero próximo e diferença específica, porém, sem recair em um pensamento enrijecido que não se coloca em movimento.

b) – O dialético.

³³ É na seção do entendimento que Hegel escreve a famosa passagem: “Como diz Goethe, quem quer algo de grande deve poder limitar-se. Quem ao contrário, quer tudo, de fato nada quer; e isso não leva a nada.” [HEGEL 1995, volume 1, pg. 160] O entendimento é o universal que se limita e determina.

O segundo momento do pensar é o dialético, na qual partes opostas se contrapõem e se colocam em relação. Hegel afirma que: “O momento dialético é o próprio suprassumir-se de tais determinações finitas e seu ultrapassar para suas opostas.”³⁴ [HEGEL, *ECF I*, §81]. O dialético é o responsável pelo movimento e, conseqüentemente, a atividade na efetividade na qual reside o verdadeiramente científico. Na dialética, segundo Hegel, está contida a filosofia kantiana, pois o discurso kantiano é também do entendimento que separa aspectos. A dialética está presente desde Sócrates até as antinomias da razão, responsável por um papel desconstrutivo, negativo, do discurso do entendimento. Leonard afirma que:

Muitas vezes - e isto é pior que a perda - a dialética não é nada mais do que um sistema subjetivo de balança, indo-e-voltando alternando um raciocínio desprovido de todo conteúdo consistente e que dissimula seu próprio vácuo sob os talheres de um espírito afiado que engendra tais raciocínios. O grande mérito de Kant, nos tempos modernos, é ter restaurado a dialética num sentido objetivo mostrando que certas determinações de pensamentos são, pela sua própria natureza, necessariamente contraditórias e conduzem a ilusões invencíveis se a razão se aplica a coisas-em-si; ele tem, infelizmente, chegado à conclusão de que é a razão pura que é aleijada e impotente e não estas determinações finitas elas mesmas. [LEONARD, 1974, pg. 26-27]³⁵

De fato, Hegel reconhece o valor da dialética kantiana, mas ela não é esse mero vai e vem de razões que alega Leonard, nem uma razão meramente subjetiva do objetivo, mas sim uma determinação abstrata que se converte continuamente no seu oposto. Hegel afirma

³⁴ Do original [HEGEL, Werke 8, §81]: « β) Das *dialektische* Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten.”

³⁵ Tradução nossa. Do original : “Souvent aussi – et c’est bien as pire déchéance -, la dialectique n’est rien de plus qu’un système subjectif de bascule, le va-et-vient alterné d’une ratiocination dépourvue de tout contenu consistant et qui dissimule son propre vide sous les couverts de l’esprit aiguisé qui engendre de tels raisonnements. Le grand mérite de Kant est, à l’époque moderne, d’avoir restauré la dialectique en un sens objectif en montrant que certaines déterminations de pensées sont, de par leur nature même, nécessairement contradictoires et conduisent à d’invincibles illusions si la raison les applique aux choses-en-soi ; il en a malheureusement tiré la conclusion que c’est la raison pure qui est infirme et impuissante et non ces détermination finies elles-mêmes. »

que “tudo que nos rodeia pode ser um exemplo de dialético. Sabemos que todo o finito, em lugar de ser algo firme e último, é antes variável e passageiro.”³⁶ [HEGEL, *ECF I*, §81 A].

Assim, a dialética quebra a rigidez do entendimento transformando-o na sua proposição oposta. Segundo Hegel “não é por outra coisa senão pela dialética do finito que ele, enquanto é em si o Outro de si mesmo, é levado também para além do que ele é imediatamente, e converte-se em seu oposto”³⁷ [HEGEL, *ECF I*, §81 A]. Isso deixa claro a distância que o conceito de dialética tem do conceito de antítese. A antítese é a mera negação da tese, enquanto a dialética é o processo de engendramento do pensar que leva continuamente o entendimento ao seu oposto. A tríade tese/antítese/síntese é tomada como forma abstrata do pensamento, enquanto que o discurso dialético coloca em movimento as formas fixas da reflexão na interioridade do conteúdo. Podemos exemplificar esse processo relembando a dialética do ser da doutrina do ser da *CL*, na qual o ser é e o nada não é (fixos) em direção ao ser que deixa de ser e ao não ser que vem a ser (fluidificados), essas duas dimensões estão presentes suprasumidas no vir-a-ser; o especulativo, por sua vez, é o discurso em movimento encadeando essas duas operações.

c) – O especulativo.

Por fim, o especulativo, o momento que de fato supera as antinomias, suprasume os lados opostos da dialética, possibilitando uma metafísica imanente, mas não

³⁶ Do original [HEGEL, *Werke* 8, §81 Z]: Alles, was uns umgibt, kann als ein Beispiel des Dialektischen betrachtet werden. Wir wissen, daß alles Endliche, anstatt ein Festes und Letztes zu sein, vielmehr veraänglich ist, und dies ist nichts anderes als die Dialektik des Endlichen, wodurch dasselbe, als an sich das Andere seiner selbst, auch über das, was es unmittelbar ist, hinausgetrieben wird und in sein Entgegengesetztes umschlägt.

transcendente³⁸. Segundo Hegel: “O *especulativo* ou *positivamente racional* apreende a unidade das determinações em sua oposição: o *afirmativo* que está contido em sua resolução e em sua passagem [a outra coisa].”³⁹ [HEGEL, *ECF 1*, §82]

O elemento especulativo consiste justamente na suprassunção do dialético, ou seja, compreender como absoluto os momentos isolados e unilaterais de algo é errôneo. O especulativo mostra que as partes opostas da dialética não são verdadeiras por si só, mas que juntas fazem parte da verdade; juntas, são partes constitutivas da verdade. Por exemplo, tentar definir o dia (compreendido em suas 24 horas) apenas como o momento luminoso e negar seu momento escuro, a noite, é não compreender a completude do dia, assim como é errôneo compreendê-lo apenas em seu aspecto noturno. O especulativo afirma que para compreendermos corretamente o dia é necessário entender que há momentos de luz e momentos de escuridão (o momento do entendimento é preservado, mas relacionados pelo dialético). Isso tanto nega os momentos anteriores, quanto os preserva, pois o dia não é só o momento de sol, mas em algum momento ele poderá ser definido como o período de claridade. O especulativo é compreender esse processo de transformação do dia, na qual há momentos diversos unificados por uma racionalidade lógica. A noite representa no dia a negação da claridade, mas uma negação que é também positiva, pois ela apresenta outro elemento que, embora negativo ao primeiro positivo (o momento de claridade), funciona como uma completude conceitual, apresentando informação nova e verdadeira que completa o conceito de dia. Compreender a noite no dia é compreender o papel positivo do negativo. Esse é o sentido mais elevado da lógica e mais importante, pois ela liberta a força do pensar

³⁸ Devemos esclarecer o sentido transcendente. Como ser-outro, de certa forma o natural transcende (ir além) o lógico, mas esse “ir além” não é alcançar algo que está além das possibilidades do lógico, como o Deus da consciência infeliz, mas sim, algo que é inerente a própria lógica, mas que ainda não possui o natural como objeto.

³⁹ Do original: [HEGEL, *Werke 8*, §82]: « γ) Das *Spekulative* oder *Positiv-Vernünftige* faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das *Affirmative*, das in ihrer Auflösung und ihrem Übergehen enthalten ist ».

da mera representação sensível-concreta do raciocinar, ultrapassando a oposição entre pensar e ser, apontando para uma dimensão na qual eles estão internamente vinculados. O pensamento que permanece nas duas formas anteriores do pensar precisa se exercitar no abstrato para depois, de fato, ser possível aprender a conhecer. Hegel afirma que:

há que dizer que o especulativo, segundo sua verdadeira significação, não é [...] algo puramente subjetivo; mas é, antes, expressamente o que contém em si mesmo, como suprasumidas, aquelas oposições em que o entendimento fica [imobilizado] – por conseguinte, também a oposição de subjetivo e objetivo, e justamente por isso se mostra como concreto e como totalidade. Por esse motivo, um conteúdo especulativo não pode também ser expresso em uma posição unilateral^{40,41} [HEGEL, *ECF 1*, §82 A].

O especulativo supera as visões unilaterais do entendimento e da dialética. Ele torna efetivo o conhecimento pleno, tanto da objetividade quanto da subjetividade, uma vez que esse conhecimento é posto no seu movimento interno de constituição, apropriando-se de suas determinações em direção à sua plena identidade enquanto ideia absoluta. Ele também torna possível uma metafísica, mas que não recai no problema do dogmatismo (da metafísica clássica) nem no problema da antinomia da razão (da filosofia kantiana), pois ele experimenta o objeto conceitualmente em sua essência. Hegel afirma que:

Se dizemos, por exemplo, que o absoluto é a unidade do subjetivo e do objetivo, é sem dúvida correto; contudo é unilateral, na medida em que somente a *unidade* está expressa aqui, e o acento está posto nela; quando, de fato, o subjetivo e o objetivo não são somente idênticos, mas também diferentes.⁴² [HEGEL, *ECF 1*, §82 A]

⁴⁰ No caso, da subjetividade ou da objetividade.

⁴¹ Do original [HEGEL, Werke 8, §82 Z]: Dagegen ist dann zu sagen, daß das Spekulative seiner wahren Bedeutung nach weder vorläufig noch auch definitiv ein bloß Subjektives ist, sondern vielmehr ausdrücklich dasjenige, welches jene Gegensätze, bei denen der Verstand stehenbleibt (somit auch den des Subjektiven und Objektiven), als aufgehoben in sich enthält und eben damit sich als konkret und als Totalität erweist. Ein spekulativer Inhalt kann deshalb auch nicht in einem einseitigen Satz ausgesprochen werden.

⁴² Do original [HEGEL, Werke 8, §82 Z]: Sagen wir z. B., das Absolute sei die Einheit des Subjektiven und des Objektiven, so ist dies zwar richtig, jedoch insofern einseitig, als hier nur die *Einheit* ausgesprochen und

O momento do especulativo não faz uma simples união do subjetivo e do objetivo no sentido de uma síntese, de algo fixado e pronto. Muito antes, ele mostra a conservação dos momentos anteriores na unidade do conceito, bem como, a unidade entre as duas instâncias. Assim, não é uma união pacificada, na qual o subjetivo e objetivo se unificam. Muito antes eles continuam contrapondo-se, mas agora é identificada uma ponte efetiva entre ambos, pois ambos possuem o mesmo conteúdo. Assim, da mesma forma que eles são unificados, eles são contrapostos.

Por isso é possível afirmar que o sistema hegeliano não possui um fim, pois o fim não representa uma culminação de um processo, mas, muito antes, representa a efetividade da identidade da identidade e da diferença. O conceito, a forma final da lógica, não representa um final, mas sim, uma estrutura racional que comporta em sua interioridade a negatividade sem que a negatividade refute o conceito plenamente, mas sim, que seja parte constituinte do conceito.

Portanto, é mais correto afirmar que a filosofia hegeliana é uma filosofia especulativa, e não uma filosofia dialética. O especulativo não é uma união entre o entendimento e a dialética, mas sim, uma união dos opostos dados pela dialética. Isso apresenta mais um ponto contrário ao conceito comumente conhecido de tese, antítese e síntese, no qual os dois primeiros são assimilados pelo terceiro.

Assim, o especulativo nem fica paralisado unilateralmente pelo entendimento nem indeciso na indeterminação do dialético, o especulativo não é nem o dogmatismo do entendimento nem o ceticismo da negatividade dialética, muito antes, ele suprassume as

auf diese der Akzent gelegt wird, während doch in der Tat das Subjektive und das Objektive nicht nur identisch, sondern auch unterschieden sind.

qualidades de ambos, os momentos para se chegar a uma verdade objetiva e subjetiva, não se limitado à experiência da percepção para ter acesso à verdade. Leonard afirma que:

Ele é chamado "especulativo" porque, para além das oposições finitas do entendimento, ele penetra na essência da razão e de todas as coisas através de um misticismo sem mistério [...], este pensar unificante para os quais os opostos se refletem e se fundem uns nos outros como num espelho inteligível. E ele é chamado de "positivamente- racional" porque nele a razão, como unidade concreta dos contrários, não se manifesta apenas negativamente, pela dissolução das determinações do entendimento e a passagem delas nos seus opostos, mas ainda positivamente pelas suas conservações e suas afirmações transfiguradas." [Leonard, 1974, pg.29] ⁴³

É o especulativo que dá a lógica hegeliana o seu caráter mais nobre e elevado, quando estabelece a identidade entre a identidade e a não identidade, e transforma o negativamente racional em positivamente racional. Dizer que a filosofia hegeliana é uma dialética é tão errôneo quanto dizer que ela é uma filosofia do entendimento. De fato, existem essas etapas, porém, eles são momentos constitutivos do especulativo.

O discurso especulativo é base da metafísica hegeliana, mas somente no sentido de que o discurso especulativo preserva, em sua interioridade, o processo entre entendimento, dialético e especulativo. Hegel consegue algo extremamente original com ela, como pensar racionalmente os temas da metafísica clássica, como mundo, alma, espírito, sem que estes sejam transcendentais, mas sim, imanentes ao mundo. *O pensar para Hegel, por meio do discurso especulativo, pode acessar e conhecer elementos não sensíveis sem que se caia no dogmatismo.*

⁴³ Do original : «Il est appelé le « spéculative » parce que, dépassant les oppositions finies de l'entendement il pénètre dans l'essence de la raison et de toute chose par la mystique sans mystère [...], de la pensée unifiante pour laquelle les opposés se reflètent et se fondent les uns dans les autres comme dans un miroir intelligible. Et il est appelé le « positivement- rationnel » parce qu'en lui la raison, comme unité concrète des contraires, se manifeste non seulement négativement, par la dissolution des déterminations de l'entendement et leur passage en leurs opposées, mais encore positivement par leur conservation et leur affirmation transfigurées. »

Desta forma a leitura não metafísica de Hegel⁴⁴ é incompleta, pois existe uma metafísica em Hegel, mas não no sentido da metafísica clássica nem da metafísica moderna; buscar as bases de um Hegel não metafísico pode ser considerado como uma falsa questão. De fato, Hegel elabora uma razão que não cai nas antinomias, mas, dado a sua própria constituição, não é possível considerá-la como não metafísica, pois ela vai além da experiência possível, do que pode ser apreendido empiricamente, tratado de forma não dogmática questões como alma, espírito. Além do mais, ela possui uma estrutura claramente cara a metafísica clássica, a da união do ser e do pensar, ainda que seja uma reconciliação conflituosa após uma ruptura.

B – A Ideia

O conceito de ideia é desenvolvido por Hegel na última seção da *CL* e isso indica um traço fundamental desse conceito: o seu caráter de estrutura e de unificação dinâmica das diferenciações anteriormente postas em movimento (tal como no especulativo). Hegel define a ideia como “o *conceito adequado*, a *verdade* objetiva ou a *verdade enquanto tal*. Se algo tem verdade, ele a tem por meio de sua ideia, ou *algo apenas tem verdade na medida em que é ideia*.”⁴⁵ [HEGEL, *CL* 2, pg. 231]. Compreendemos a noção de ‘conceito adequado’ como o conceito que define algum objeto tal como ele é realmente e objetivamente, ou seja, existe uma adequação do que se pensa sobre algo ao ser deste algo e a adequação do ser ao pensar; não é meramente uma adequação do intelecto à coisa (realismo) ou da coisa ao intelecto (idealismo), mas destas duas dimensões colocadas em movimento, tal como exposto em

⁴⁴ Que iremos contrapor em nosso terceiro capítulo.

⁴⁵ Do original [HEGEL, *Werke* 6, pg. 462]: “Die Idee ist der *adäquate Begriff*, das objektive *Wahre* oder das *Wahre als solches*. Wenn irgend etwas *Wahrheit* hat, hat es sie durch seine *Idee*, oder *etwas hat nur Wahrheit, insofern es Idee ist*.”

termos de categorias do pensamento, ao logo da *CL*. Em certo sentido, Hegel retoma o § 24 do *Conceito Preliminar* da *ECF*, quando afirma que a verdade é a adequação do conteúdo de algo à coisa mesma. A ideia é o conceito enquanto pensamento que é enquanto ser que é pensado.

Quando se refere a ‘verdade objetiva’, Hegel externaliza a ideia, que era compreendida principalmente como uma atividade subjetiva, e a coloca como objetiva, pois a ideia não apenas se refere a algo exterior, mas sim, a própria estrutura interna de algo. Nesse sentido, a ideia tem que atender uma dupla necessidade, a sua adequação tanto subjetiva quanto objetiva de algo. Segundo Hegel, “Se os pensamentos são algo meramente subjetivo e casual, então eles sem dúvida não têm nenhum valor ulterior”⁴⁶ [HEGEL, *CL 2*, pg. 232]. Ora, este não é o caso, o pensar é, enquanto ideia e enquanto verdade, justamente a ideia que se apresenta tanto como objetiva, como subjetiva. Além da unidade entre conceito e realidade ou ser e pensar, a ideia pode ser entendida como a verdade “do *conceito subjetivo* e da *objetividade*” [HEGEL, *CL 2*, pg. 235]

Porém, essa ideia que apresenta a verdade tanto objetivamente como subjetivamente não pode ser apenas uma representação ou uma similaridade. Segundo Hegel: “O objeto, o mundo subjetivo e objetivo em geral, não devem meramente ser *congruentes* com a ideia, e sim eles mesmo são a congruência do conceito e da realidade”⁴⁷ [HEGEL, *CL 2*, pg. 233]. Entendemos, com esta passagem, que a ideia não é apenas uma opinião, mas mostra que a subjetividade e a objetividade são, de fato, conceito e realidade.

⁴⁶ Do original [HEGEL, *Werke 6*, pg. 462]: Wenn die *Gedanken* etwas bloß *Subjektives* und Zufälliges sind, so haben sie allerdings keinen weiteren Wert, aber sie stehen den zeitlichen und zufälligen *Wirklichkeiten* darin nicht nach, welche ebenfalls keinen weiteren Wert als den von Zufälligkeiten und Erscheinungen haben.

⁴⁷ Do original [HEGEL, *Werke 6*, pg. 463]: Der Gegenstand, die objektive und subjektive Welt überhaupt *sollen* mit der Idee nicht bloß *kongruieren*, sondern sie sind selbst die Kongruenz des Begriffs und der Realität;

Nesse sentido, a ideia não é mera representação de algo, ou algo meramente subjetivo, ou seja, não é uma ideia minha subjetiva sobre algo objetivo e além do sujeito. Hartmann escreve que o conceito de ideia é algo que Hegel apropriou de Kant e atribuiu um significado também objetivo, não apenas subjetivo: “Kant tinha caracterizado a Ideia pelo processo no qual ela se realiza. Mas tratava-se de um processo subjetivo da consciência cognoscitiva e prática. Hegel, em troca, também o entende objetivamente” [HARTMANN, 1960, pg. 559]”. Nesse sentido, o processo hegeliano é mais radical, pois coloca em movimento as próprias fronteiras entre o que se supõe ser objetivo e subjetivo.

Essa construção filosófica é central em Hegel, pois implica que algo apenas existe se o conceito dele corresponde com seu conteúdo. Hegel escreve que: “Os todos, tais como o Estado e a igreja, deixam de existir se a unidade de seu conceito e de sua realidade é dissolvida”⁴⁸. [HEGEL, *CL 2*, pg. 233]. Ou seja, um estado que não corresponde ao seu conceito é dissolvido, deixando de existir. Isso se aplica também a natureza enquanto filosofia. Hegel afirma que: “a natureza morta, se ela é dissociada em seu conceito e em sua realidade, não é nada mais do que abstração subjetiva de forma pensada e de uma matéria destituída de forma”⁴⁹. [HEGEL, *CL 2*, pg. 233-234]. Essa passagem demonstra que para o ser existir de fato, precisa passar pelo movimento de compatibilizar o pensar com o ser e compatibilizar o ser ao pensar, ou seja, é precisa unificar o conceito a sua realidade. Nesse sentido, se considerarmos o natural como ser, ele também deve ser compreendido segundo esse movimento relacional entre ser e pensar, sendo o pensar proporcionado pelo lógico tal como apresentado na ideia absoluta da *CL*, demonstrando assim, uma ligação entre a *Ciência da Lógica* e a *Filosofia da Natureza*. Sendo assim, a verdade da natureza só é possível na

⁴⁸ Do original [HEGEL, *Werke 6*, pg. 463]: Ganze, wie der Staat, die Kirche, wenn die Einheit ihres Begriffs und ihrer Realität aufgelöst ist, hören auf zu existieren;

⁴⁹ Do original [HEGEL, *Werke 6*, pg. 463]: die tote Natur also, wenn sie in ihren Begriff und ihre Realität geschieden wird, ist nichts als die subjektive Abstraktion einer gedachten Form und einer formlosen Materie.

unidade do conceito da lógica com a realidade do natural. Este argumento corrobora, portanto, nossa tese central.

A natureza só pode existir enquanto filosofia da natureza ou enquanto conceito da natureza, pois só assim existe a união entre o conceito e a realidade. Isso implica que o lógico (das Logische), aqui entendido como ideia, é a vida e a essência da natureza, e não faz sentido a pergunta o que seria a natureza anteriormente ao homem pensante, pois a natureza antes de ser pensada apenas existe, sem sentido, sem significado, sem ser conhecida em suas leis, em seus fenômenos interligados, ou seja, em sua logicidade própria para ser compreendida e utilizada. *A natureza sem a ideia é destituída de vida e de conceito, e, portanto, é dissolvida de sentido.*

Essa unidade entre conceito e realidade apresentado na seção da ideia é algo imanente ao próprio mundo (o que definimos de lógico – das Logische) e é processo essencial de constituição de significado, constituição esta que apresenta a significação não apenas da lógica, mas também do natural e do espiritual, pois se aplica a tudo que existe, como no exemplo acima, que Hegel se refere ao estado e a igreja. O sentido não apenas se retira da imanência do mundo, isso seria unilateral, nem se constrói apenas sobre entidades simbólicas, também unilaterais, mas o que ocorre é um processo entre essas duas dimensões. O conceito lógico que permite essa articulação efetiva é o da ideia.

Assim, a ideia apresenta essa reconciliação entre subjetivo e objetivo que proporciona a existência fática e conceitual, não como resultado, mas como processo. Segundo Hartmann: “A ideia é a síntese do processo e do resultado, do dever-ser e da plenitude. A ‘Ideia’ é uma plenitude na qual se conserva o processo” [HARTMANN, 1960, pg. 560]. Na *ECF*, Hegel mostra um aspecto mais abrangente da noção de ideia, apresentada em diversos níveis. Ele afirma que:

A ideia pode ser compreendida:

- Como *razão* (essa é a significação filosófica própria para *razão*);
- Como *sujeito-objeto*, além disso;
- Como a *unidade do ideal e do real; do finito e do infinito; da alma e do corpo*;
- Como a *possibilidade que tem, nela mesma, sua efetividade*;
- Como aquilo cuja *natureza só pode ser concebida como existente* etc., porque na ideia estão contidas todas as relações do entendimento, mas em seu *infinito* retorno e identidade em mesmos.⁵⁰ [HEGEL, *ECF 1*, §214]

Para o nosso trabalho, que visa a relação entre o lógico e o natural, ressaltamos a importância de dois destes aspectos apresentados, a terceira e a última. A terceira indica justamente o lógico como o ideal e a natureza o real, a união entre o lógico e o natural, e a última, que indica que a existência de algo é condicionada a própria ideia. Assim, o natural existe enquanto existe a ideia de natural.

C – A Ideia Absoluta

A ideia absoluta apresenta dois pontos centrais da tese que só foram citados anteriormente, mas que agora precisam de um desenvolvimento mais amplo. Em primeiro, na ideia absoluta que surge a distinção entre o lógico (das Logische) e a lógica (die Logik) demonstrando que a *CL* é um estudo do sentido imanente à realidade em conexão intrínseca com o discurso acerca dessa realidade. Em segundo, que este lógico que se manifesta e permite a possibilidade de existir uma filosofia da natureza. O lógico, como definido anteriormente, é o discurso especulativo que fundamenta toda a efetividade da lógica, da natureza e do espírito.

⁵⁰ Do original [HEGEL, Werke 8, §214]: «Die Idee kann als die *Vernunft* (dies ist die eigentliche philosophische Bedeutung für *Vernunft*), ferner als *Subjekt-Objekt*, als die *Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibs*, als die *Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat*, als das, dessen *Natur nur als existierend begriffen* werden kann usf., gefaßt werden, weil in ihr alle Verhältnisse des Verstandes, aber in ihrer *unendlichen* Rückkehr und Identität in sich enthalten sind.»

5 – A unidade absoluta.

A ideia absoluta apresenta, tanto na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* quanto na *Ciência da Lógica*, a última seção da *CL*, uma forma absoluta. Labarriére e Jarczyk, nas notas de tradução da *CL* para o francês, afirmam que:

As três principais obras Hegel, a *Fenomenologia do Espírito*, a *Ciência da Lógica* e da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, terminam-se respectivamente na apresentação do ‘Saber Absoluto’, da ‘Ideia absoluta’ e do ‘Espírito Absoluto’. – Designando, ordinariamente, a totalidade sob a sua forma primeira e indeterminada, o *absoluto* chama, como tal, sua própria expressão. E sua verificação própria verificação nas figuras concretas. [LABARRIÉRE; JARCZYK, 2014, pg.386]⁵¹

Podemos entender esta citação de Labarriére e Jarczyk como apresentando um absoluto desenvolvendo-se no percurso das obras que se verifica em figuras ou categorias concretas. A ideia absoluta, como última seção da *CL*, não representa uma finalização ou uma superação que elimina os momentos anteriores e permanece como a única verdadeira. Muito antes, a ideia absoluta, demonstra a possibilidade de conceitualização de todas as coisas, tanto objetivamente como subjetivamente. Ou seja, a unidade da ideia absoluta não representa um estágio final, mas muito antes, uma conservação do *processo* que unifica o subjetivo e o objetivo, sendo assim, todo o processo importante e necessário. A ideia absoluta é o conceito que expressa não apenas um momento lógico, mas o próprio processo lógico expressado em um conceito.

⁵¹ Tradução nossa. Do original : Les trois ouvres majeures de Hegel, la *Phenomenologie de l'esprit*, la *Science de la logique* et l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, se terminent respectivement sur la présentation du ‘Savoir absolue’, de l’‘Idée absolue’ et de l’‘Esprit absolu’. – Désignant ordinairement la totalité sous sa forme première et indéterminée, l’*absolu* appelle, como tel, sa propre expression. Et sa propre vérification dans des figures concrètes.

A ideia foi anteriormente definida como a unidade entre o conceito subjetivo e a objetividade, mas como unidade formal, ou seja, imediata que precisa ser mediada. A ideia absoluta apresenta a unidade absoluta entre conceito e objetividade, entre pensar e ser, ultrapassando a compreensão do entendimento [*Werke* 8, §236] ou do pensamento meramente subjetivo, exigindo a compreensão desse absoluto como processo e método [*Werke* 8, §215 e §237]. Esta unidade entre o conceito e a realidade, ou o subjetivo e objetivo descrito anteriormente, na ideia absoluta, torna-se a ideia que é verdade para si mesma, ou seja, existe uma identificação entre o conceito e o conteúdo, não apenas dos outros elementos ou momentos da lógica, mas sim da própria ideia nela mesma. Hegel afirma que “A ideia, como unidade da ideia subjetiva e da objetiva, é o conceito de ideia, para o qual a ideia como tal é o objeto”⁵² [HEGEL, *ECF 1*, §236].

Essa unidade pode ter uma dupla significação. Por um lado, ela é a unidade entre a lógica subjetiva e a lógica objetiva, e, por outro, é a unidade entre a vida e o conhecimento, os dois polos da lógica subjetiva. A primeira unificação, de certa forma, ocorre na ideia, que seria a unificação entre o conceito subjetivo e a objetividade, porém, ela só se concretiza, de fato, na ideia absoluta. A segunda unificação é a supressão dos dois momentos da ideia, ou seja, a vida e o conhecimento. Ambas, a vida e o conhecimento, são ideias na medida em que são unificadores, e, em certo sentido, já possuem uma relação entre o objetivo e o subjetivo, porém, a vida, por seu aspecto real tende a priorizar o objetivo, enquanto o conhecimento tende a priorizar a unificação pelo aspecto conceitual, algo fundamentalmente subjetivo. Nenhum dos dois consegue, portanto, operar plenamente a unificação. Apenas a ideia absoluta, nela mesma, proporciona a completa identidade entre o conteúdo e a verdade

⁵² Do original [HEGEL, *Werke* 8 §236]: “Die Idee als Einheit der subjektiven und der objektiven Idee ist der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, dem das Objekt sie ist.”

da ideia, pois não é uma instância, mas um processo⁵³, e, portanto, ela é denominada de ideia absoluta, e não meramente de ideia. Nesse mesmo sentido, Hartmann escreve que na ideia absoluta “cumpre-se a unidade do subjetivo e do objetivo, da realidade e do conceito, do processo e do seu resultado, do ser-em-si e do ser-para-si.” [HARTMANN, 1960, pg. 565]. Na última seção da lógica ocorre a última união lógica, na qual o conceito se torna em si e para si. Hegel afirma que:

A ideia, como unidade da ideia subjetiva e da objetiva, é o conceito da ideia, para o qual a ideia como tal é o objeto; para o qual o objeto é ela: um objeto em que vieram reunir-se todas as determinações. Essa unidade é, pois, a *verdade toda e absoluta*, a ideia que se pensa a si mesma, e decerto aqui, *enquanto* ideia pensante, enquanto ideia *lógica*.⁵⁴ [HEGEL, *ECF 1*, §236]

A unidade como verdade é a captação do próprio movimento lógico da unificação, a ideia absoluta como expressão do próprio movimento unificador. Portanto, a ideia absoluta é a totalidade do seu processo de constituir-se (e não apenas sua conclusão), que ao final, fundamenta o início. Ela é a forma absoluta que se refere e retorna a todas as outras determinações anteriores, a plenitude total de suas categorias. Hegel ilustra essa passagem dizendo que tanto o ancião quanto a criança enunciam as mesmas asserções religiosas [HEGEL, 1995, §237 A], mas o ancião as pronuncia com o conhecimento da experimentação de toda a sua vida, enquanto a criança apenas repete o que aprendeu. Nesse sentido, as asserções religiosas são as mesmas, mas o ancião possui a verdade, e a criança a certeza. Ou seja, o conceito em si é o mesmo, porém a criança só o tem como ser, como uma crença,

⁵³ Nesse sentido, podemos resolver o problema da finalidade em Hegel, como o fim da arte, por exemplo, com a noção de que em Hegel o fim nunca é uma instância, mas sim, um processo, mas um processo que se compreende e pode ser universalmente aceito, portanto, absoluto.

⁵⁴ Do original [HEGEL, *Werke 8*, §236]: Die Idee als Einheit der subjektiven und der objektiven Idee ist der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, dem das Objekt sie ist; - ein Objekt, in welches alle Bestimmungen zusammengegangen sind. Diese Einheit ist hiermit die *absolute und alle Wahrheit*, die sich selbst denkende Idee, und zwar hier *als* denkende, als *logische* Idee.

pois ainda não passou pelo processo de mediação do pensar que o ancião realizou, ou seja, não tem vivência ou experiência mundana daquela verdade. Porém, ao realizar o processo de aquisição do conhecimento, a criança irá perceber como é o processo de formação deste conhecimento, transformando o dogma inicial em verdadeira sabedoria. Ou seja, segundo nossa leitura, Hegel quer demonstrar que desde o início da *CL* é o lógico que está em jogo, porém, como é próprio do movimento e do processo da obra, o discurso especulativo progressivamente descobre e elucidada o que é este lógico, assim como a criança que recebe dogmaticamente um conhecimento (o lógico que ainda não foi elucidado pelo discurso especulativo), mas que é o mesmo conhecimento que o sábio possui, um conhecimento clarificado e não dogmático (o lógico que foi elucidado pelo discurso especulativo na ideia absoluta).

Ou seja, a ideia absoluta não é um resultado, uma síntese do processo lógico no qual só ela é verdade e o resto pode ser descartado como inverdade, mas sim, que todo o processo lógico é verdadeiro, inclusive a sua negação, e os diversos momentos da *CL* são momentos verdadeiros da ideia absoluta. Nesse ponto concordamos com McTaggart quando ele afirma que:

O significado de ideia absoluta não é, e não pode ser, simplesmente, que é a ideia que é alcançada no final do processo dialético. Cada categoria no processo afirma certas características de existência, e tem, portanto, um significado que não pode ser reduzido ao seu lugar na dialética. Na verdade, ela só tem o seu lugar no processo em virtude da relação que a determinação de existência dada por ela carrega as determinações dadas pelas outras categorias no processo. [MCTAGGART, 1950, pg, 305]⁵⁵

⁵⁵ Tradução nossa. Do original: The meaning of the Absolute Idea is not, and cannot be, simply that it is the idea which is reached at the end of the dialectic process. Each category in the process asserts certain characteristics of existence, and has therefore a meaning which cannot be reduced to its place in the dialectic. In fact, it only has its place in the process by reason of the relation which the determination of existence given by it bears to the determinations given by the other categories in the process.

Assim, o discurso especulativo não diz respeito unicamente ao momento final da obra, mas à completude do movimento lógico. Cada categoria lógica tem a sua verdade e validade própria que jamais serão dissolvidas, mas sim, conservadas. O discurso especulativo também possui a característica, e esse é o foco principal para nossa tese, de, enquanto ideia absoluta, ser o conceito lógico que exprime a logicidade do processo lógico, não apenas um momento, mas o momento que expressa o movimento, como uma meta-categoria da lógica que se amplia e pode discursar acerca do real.

Segundo Bougeois: “Quando a ideia é essa identidade sujeito-objeto sob o duplo modo da identidade e da diferença, então é objeto (diferença) onde se reconhece (identidade). É para si mesma (e nisso está seu *modo-de-ser* sujeito-objeto) a identidade concreta sujeito-objeto que é seu ser.” [BOURGEOIS, 1995, pg. 420]. Essa duplicidade da identidade e da diferença da relação sujeito-objeto leva a uma unidade que não é fixa, pronta, mas sim, que a relação ocorre até o momento final da lógica, ou seja, o pensar ora pende para o objetivo ora pende para o subjetivo. A ideia absoluta mostra a efetividade do movimento da passagem em uma perspectiva de unidade.

Nesse sentido, podemos afirmar que a ideia absoluta não é algo terminado, pronto, rígido, como um mapa do tesouro que sempre indica uma rota precisa à verdade. Muito antes, ela mostra como se é possível pensar as coisas do mundo e a sua acessibilidade a unidade íntima das coisas. A ideia absoluta especulativa conserva essa circularidade ativa e possibilita pensar a união entre subjetivo e objetivo a partir da natureza ou do espírito, como os dois movimentos possíveis do círculo.

6 – A lógica e o Lógico.

A diferenciação entre o lógico e a lógica já foi indicado na introdução, e aqui carece de um desenvolvimento e justificação apropriada. Hegel afirma que: “A natureza [Die natur] e o espírito [der Geist] são em geral modos distintos de expor *sua existência* [ihr Dasein]”⁵⁶ [HEGEL, *CL 2*, pg. 264] isto é, da ideia absoluta. Esta passagem confirma uma tese central de nosso trabalho, que a natureza é, *enquanto ciência*, uma ‘ampliação’ dos conceitos lógicos. De outra forma, os conceitos empregados no estudo do natural são, em certa medida, os conceitos lógicos. A diferença é que na *CL* os conceitos lógicos são estudados neles mesmos, enquanto que na *FN*, os conceitos lógicos possuem outros objetos de estudo, no caso, as coisas naturais. Assim, discursar acerca da filosofia ou da ciência, em qualquer uma de suas formas particulares, estamos discursando, na verdade, de um modo particular do lógico. Desta forma, a filosofia da natureza se apresenta como um modo particular do lógico.

Adiante Hegel continua: “O lógico [*das logische*] da ideia absoluta também pode ser denominado um *modo* [*Weise*] dela; mas, na medida em que o *modo* [*Weise*] designa uma espécie *particular* [*Besondere*], uma *determinidade* [*Bestimmtheit*] da forma, ao contrário, o lógico é o modo universal no qual todos os modos particulares estão suprasumidos e envoltos”⁵⁷ [HEGEL, *CL 2*, pg. 264]. Esta citação que fundamenta, em certo sentido, nossa tese, pois ela demonstra como o lógico (*das Logische*) é um universal no qual todos os particulares se encontram suprasumidos. Se considerarmos os momentos do sistema hegeliano (lógica, natureza e espírito) como momentos particulares de uma unidade (do lógico – *das Logische*) então temos que todos estes momentos podem engendrar um sentido, um significado, uma lógica própria que está no ser deles e que pode ser pensada

⁵⁶ Do original [HEGEL, *Werke 6*, pg. 548]: “Die Natur und der Geist sind überhaupt unterschiedene Weisen, *ihr Dasein* darzustellen.”

⁵⁷ Do original [HEGEL, *Werke 6*, pg. 549] : « Das *Logische* der absoluten Idee kann auch eine *Weise* derselben genannt werden; aber indem die *Weise* eine *besondere* Art, eine *Bestimmtheit* der Form bezeichnet, so ist das *Logische* dagegen die allgemeine Weise, in der alle besonderen aufgehoben und eingehüllt sind.”

deles, não há exame das condições de possibilidade de conhecimento, a ideia absoluta mostrou que ser e pensar formam uma circularidade, o sentido existe nas coisas e no sujeito, como em um círculo. Enquanto ciência, a *CL* descobre os conceituais puros deste lógico, que, após ter seu processo totalmente clarificado, é utilizado como sintaxe e vocabulário do discurso especulativo sobre a realidade, tanto a existente imediata (natureza), quanto àquela engendrada pelas obras humanas (espírito). É por esta razão que entendemos a *FN* como tendo uma fundamentação na própria *CL*. Esse processo de determinação do lógico (das Logische) pela *CL* é denominado, segundo nossa leitura, de lógica (die Logik), sendo a lógica a ciência que apreende e estrutura categorialmente o lógico. Hegel define a lógica (die Logik) da seguinte forma:

A lógica, por conseguinte, expõe o movimento de si da ideia absoluta apenas como a *palavra* originária, que é uma *exteriorização*, porém, uma exteriorização que, como exterior, imediatamente novo desapareceu, na medida em que é; a ideia é, portanto, apenas nesta determinação de si de *se perceber a si*, ela está no *puro pensamento*, onde a diferença ainda não é nenhum *ser outro*, mas é e permanece perfeitamente transparente para si.⁵⁸ [HEGEL, *CL* 2, pg. 264]

A lógica (die Logik) é o movimento apenas interno do lógico (das logische). Em certo sentido, podemos afirmar que a *CL* determina o lógico por meio da lógica, e após esta determinação, é possível conceitualizar todos os particulares que são permeados pelo lógico enquanto universal ativo. Em outras palavras, o lógico é desvendado e determinado pela lógica, na *CL*, e isso permite fazer uma filosofia acerca de todas as outras coisas, sejam elas naturais ou espirituais.

⁵⁸ Do original [HEGEL, *Werke* 6, pg. 549]: “Die Logik stellt daher die Selbstbewegung der absoluten Idee nur als das ursprüngliche Wortdar, das eine *Äußerung* ist, aber eine solche, die als Äußeres unmittelbar wieder verschwunden ist, indem sie ist; die Idee ist also nur in dieser Selbstbestimmung, *sich zu vernehmen*, sie ist in dem *reinen Gedanken*, worin der Unterschied noch kein *Anderssein*, sondern sich vollkommen durchsichtig ist und bleibt. – Die logische Idee hat somit sich als die *unendliche Form* zu ihrem Inhalte”

Aqui se encontra uma tese forte do hegelianismo, que o lógico (das Logische) é o princípio do discurso especulativo que pode ‘discursar’, ou conceitualizar, acerca de tudo, de toda efetividade, pois ele é capaz, enquanto universal ativo, de descobrir a logicidade inerente as coisas reais, seja natural ou espiritual. Portanto, o lógico não é algo meramente subjetivo, mas também objetivo.

Nesse sentido, a *FN* consiste no estudo do lógico (das logische) que subsiste no natural. Se a filosofia da natureza fosse uma exteriorização da lógica (como die Logik e não como das logische), ela seria uma projeção subjetiva da lógica, ou seja, a natureza não teria existência nenhuma nela mesma, sendo apenas produto de um pensar. Por outro lado, sendo o natural uma apresentação do ser outro do lógico (como das Logische), então se tem uma natureza autônoma, mas que possui as leis lógicas universais como propriedades particulares suas.

7 – A ideia absoluta como método.

O discurso especulativo é o lógico (das Logische) expressando a lógica (die logik). Essa definição, dada pelo tópico anterior, é que proporciona a ampliação do lógico para o natural. Se a doutrina da essência apresenta o que é o mais original e inovador em Hegel, a doutrina do conceito apresenta a possibilidade de aplicar este princípio a toda realidade, pois na *CL* a essência ainda só se refere a si mesmo. Justamente por este ponto que o discurso especulativo é aplicar o processo lógico a objetos que não são inicialmente lógicos, como os objetos naturais. Esse discurso especulativo, que desvenda o lógico em outras instancias que não apenas a lógica é denominada, por Hegel, de método, mas não um método apenas estrutural, mas que também possui conteúdo. Hegel afirma que:

Porque a *ideia absoluta* [*absolute Idee*] não tem nela nenhum passar, nenhum pressupor e, de modo geral, nenhuma determinidade que não seja fluida e translúcida, a ideia absoluta é para si a [*forma pura reine Form*] do conceito, que intui *seu conteúdo* [*ihren Inhalt*] como a si mesma. É, para si, *conteúdo* [*Inhalt*], enquanto é o seu diferenciar ideal entre si e si mesma, e um dos [termos] diferenciados é a identidade consigo, mas na qual a totalidade da forma está contida como o sistema das determinações-do-conteúdo. O conteúdo é o sistema *do lógico* [des *Logischen*]. Como *forma* [*Form*], nada resta aqui à ideia senão o *método* [*Methode*] desse conteúdo: o saber determinado do valor de seus momentos.⁵⁹ [Hegel, *ECF 1*, §237]

Assim, o método do conhecer se mostra como primordial e essencial, pois ele se identifica com o próprio conteúdo. A forma da lógica é a própria determinação do conteúdo, e, portanto, dizer da forma é dizer de seu conteúdo e de seu processo de engendramento. Do ponto de vista especulativo, a lógica do conceito tem sua unidade na ideia absoluta enquanto supressão em movimento das oposições do entendimento e das relações dialéticas. O método apresenta-se como uma lógica ampliada a conteúdos determinados, desdobrando-se em princípios, regras, leis que estão na realidade da natureza e do espírito, pelas quais os universais internalizam-se nas coisas e permitem a sua apreensão tanto sistêmica quanto ontológica. A forma do pensar condiz com a sua verdade, e, portanto, devemos dedicar alguma atenção a essa característica da ideia absoluta. Hegel afirma que:

O *método* pode inicialmente aparecer como o mero *modo* do conhecer e ele de fato tem a natureza de um tal conhecimento. Mas, o modo como método não é apenas uma modalidade *determinada em si e para si* do *ser*, e sim como modalidade do conhecer é posto como determinado pelo *conceito* e como forma, na medida em que ele é a alma de toda objetividade

⁵⁹ Do original [HEGEL, *Werke 8*, §237]: Für sich ist die *absolute Idee*, weil kein Übergehen noch Voraussetzen und überhaupt keine Bestimmtheit, welche nicht flüssig und durchsichtig wäre, in ihr ist, die *reine Form* des Begriffs, *die ihren Inhalt* als sich selbst anschaut. Sie ist sich *Inhalt*, insofern sie das ideelle Unterscheiden ihrer selbst von sich und das eine der Unterschiedenen die Identität mit sich ist, in der aber die Totalität der Form als das System der Inhaltsbestimmungen enthalten ist. Dieser Inhalt ist das System *des Logischen*. Als *Form* bleibt hier der Idee nichts als die *Methode* dieses Inhalts, - das bestimmte Wissen von der Wahrung ihrer Momente.

e todo outro conteúdo determinado tem sua verdade apenas na forma.⁶⁰
[HEGEL, *CL 2*, pg. 265]

Assim, quando se fala do método, se diz, na verdade, da completude do movimento lógico, no qual se mostrou toda a verdade e a falsidade das diversas figuras que se sucederam. Segundo Labarrière “o método é, portanto, a apresentação do movimento ideal da Lógica, tal que ela é em seu ‘por si’, dito de outra forma, na sua economia interna, Ela é o universal da forma de todo conteúdo– um universal que se refere ao movimento de sua determinação interior” [LABARRIÈRE, 2014, pg. 387].⁶¹

O método do conceito não se mostra como apenas algo estrutural no sentido estrito, ou seja, de ser apenas uma forma vazia de conteúdo, tal como a lógica aristotélica ou a lógica formal, mas sim, como o modo de proceder do pensamento especulativo. Ele é um universal concreto e em movimento, e como tal, abarca o subjetivo e objetivo, o interior e o exterior. Na verdade, por abarcar todo o conceito da substância, algo só pode ser de fato conhecido racionalmente se submetido ao movimento lógico que acompanha as estruturas do conteúdo, próprio do saber especulativo.

Outra característica do método é a sua circularidade sistemática, na qual a lógica consiste em um círculo que o fim justifica e fundamenta o dado do início da lógica. Hegel diz que:

Graças a natureza demonstrada do método, a ciência se apresenta como *círculo* em si mesmo enredado, em cujo início, no fundamento simples, a mediação abarca de volta [*zurückschlingt*] o fim; deste modo, esse círculo é um *círculo de círculos*; pois cada elo isolado, como animados pelo

⁶⁰ Do original [HEGEL, *Werke 6*, pg. 550]: “Die *Methode* kann zunächst als die bloße *Art und Weise* des Erkennens erscheinen, und sie hat in der Tat die Natur einer solchen. Aber die *Art und Weise* ist als *Methode* nicht nur eine *an und für sich bestimmte* Modalität des *Seins*, sondern als Modalität des Erkennens gesetzt als durch den *Begriff* bestimmt und als die Form, insofern sie die Seele aller Objektivität ist und aller sonst bestimmte Inhalt seine Wahrheit allein in der Form hat.”

⁶¹ Tradução nossa do original : “la méthode, c’est donc l’exposé du mouvement idéal de la Logique telle qu’elle est dans son ‘pour soi’, autrement dit dans son économie interne, Elle est l’universel de la forme de tout contenu – un universel qui se dit dans le mouvement de sa détermination intérieure”

método, é a reflexão-em-si que, ao retornar ao início, ao mesmo tempo, é o início de um novo elo. Fragmentos dessa cadeia são as ciências isoladas, das quais cada uma tem um *antes* e um *depois*, mais precisamente falando, *tem apenas o antes e em sua conclusão mostra o seu depois*.⁶² [HEGEL, *CL 2*, pg. 283]

Esta forma acabada do método apresenta duas grandes conclusões da lógica, de central importância para o nosso trabalho. O primeiro é no sentido da economia interna da própria lógica, e a segunda é da relação que a lógica tem com o restante do sistema filosófico hegeliano. Quanto ao primeiro sentido, podemos afirmar que o fim justifica e fundamenta o início, sendo o que havia sido colocado de forma indeterminada e carente de conteúdo agora se prova verdadeiro e absoluto.

No segundo sentido, a lógica hegeliana se mostra como a estrutura interna na qual se fundamenta toda a filosofia e todas as ciências. Devemos enfatizar que estes momentos particulares são as ciências naturais em um sentido mais estrito e o espiritual em um sentido mais amplo. De qualquer forma, o lógico apresenta a estrutura universal para as filosofias reais, sejam naturais ou espirituais. Isso pode ser representado pela imagem de círculo de círculos, na qual não só o lógico apresenta a estrutura do real, mas também, pode-se descobrir a logicidade das coisas nelas mesma, sem precisar o retorno constante à *CL*. Para compreender a natureza, se pode começar diretamente nela, em busca de sua logicidade própria, como faz a ciência natural, ou se pode começar pelo fundamento de sua logicidade própria derivada da ideia mesma de lógica, como se trata na filosofia da natureza e na filosofia do espírito. Porém, em ambas, deve-se remeter-se sempre ao lógico.

⁶² Do original [HEGEL, *Werke 6*, pg 570 – 571]: Vermöge der aufgezeigten Natur der Methode stellt sich die Wissenschaft als ein in sich geschlungener *Kreis* dar, in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittlung das Ende zurückschlingt; dabei ist dieser Kreis ein *Kreis von Kreisen*; denn jedes einzelne Glied, als Beseeltes der Methode, ist die Reflexion-in-sich, die, indem sie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist. Bruchstücke dieser Kette sind die einzelnen Wissenschaften, deren jede ein *Vor* und ein *Nach* hat oder, genauer gesprochen, nur das *Vor hat* und in ihrem Schlüsse selbst ihr *Nach zeigt*.

Existem leituras que tentam dissociar o lógico do real, nas quais, por exemplo, a filosofia do direito se sustentaria por si só, sem depender da estrutura lógica. O problema desta leitura é que desta forma a filosofia do direito se torna dogmática, pois ela, por si só, não tem como fundamentar o seu conceito tal como apresentado na lógica. Desta forma, a filosofia do direito seria dada, e não posta.

O lógico apresenta, então, a forma básica do processo no qual o conceito se engendra, não como dado, mas como posto, como construído no processo dialético. Esse processo de engendramento do conceito, conhecido como lógica, estabelece a forma básica e estruturante de toda filosofia, na qual todas as outras ciências buscam suas fontes.

Isso também comprova algo que será de suma importância no nosso último capítulo, que a filosofia hegeliana só pode ser lida, diferentemente do que afirmam os leitores analíticos de Hegel, como um todo holístico, ou seja, como uma totalidade na qual todas as partes são interdependentes, não sendo possível uma leitura segmentada da filosofia hegeliana. Os leitores analíticos de Hegel tendem a interpretar o texto por ‘blocos de significação’, no qual cada parte é por si autônoma e não compreende a totalidade de significação. Nesta leitura perde-se o sistema como um progressivo desenvolvimento de si mesmo.

Um dos grandes problemas em ler Hegel como blocos de significação, e não como um todo holístico, nasce ao se analisar as ciências particulares dependentes do universal lógico, como, por exemplo, a natureza. Uma leitura segmentada do lógico implica em um pensar que tenta conformar o natural em suas categorias, sem compreender, entretanto, que estas categorias, tais como contidas na lógica, não são fixas, mas antes, dialético-conceituais. Uma leitura segmentada da filosofia da natureza leva-nos a compreendê-la como desatualizada, caduca e historicamente superada. Por outro lado, segundo nossa leitura do todo, a ideia lógica é uma estrutura móvel que permite incontáveis mutações e atualizações

por causa do movimento do *Aufheben*, sendo assim, as ciências são atualizáveis conforme o progresso das mesmas.

Nesse sentido, de interpretação da filosofia hegeliana como uma totalidade holística, a filosofia da natureza, geralmente deixada de lado pelos comentadores de Hegel, apresenta um papel importante, pois representa um momento constitutivo do todo, que sem ela não seria possível uma totalidade sistemática. Labarrière e Jarczyk apresentam uma formulação que também defendem uma leitura holística do sistema hegeliano. Segundo eles:

A estrutura total do sistema, que conjuga a relação simples da Lógica e das ciências reais, de uma parte, e de outra parte, a relação desenvolvida da Natureza (ser), da Lógica (essência) e do Espírito (conceito), exprime a significação última, simultaneamente, da estrutura binária e da estrutura ternária da Ciência da Lógica. [LABARRIÈRE ET JARCZYK, 2014, pg. 393]⁶³

É justamente esta estrutura que possibilita e justifica a necessidade do natural enquanto sistema, na qual, a lógica é colocada como essência do lógico e que se amplia ao ser da natureza e ao ser do espírito. A natureza surge como outro da lógica, e, enquanto tal, lógica e natureza pertencem a uma unidade holística do lógico. Segundo Hegel:

A forma abstrata da progressão é no ser um *Outro* e o *passar* para um Outro; na essência é um *aparecer no oposto*; no *conceito*, é a diferenciação entre *singular* e a *universalidade*, que se *continua* como tal no que é diferenciado dela, e que é *enquanto identidade* com ele.⁶⁴ [HEGEL, ECF 1, §240]

⁶³ Tradução nossa. Do original : “La structure totale du système, qui conjugue le rapport simple de la Logique et des sciences réelles, d’une part et, d’autre part, le rapport développé de la Nature (être), de la Logique (essence) et de l’Esprit (concept), exprime la signification dernière tout à la fois de la structure binaire et de la structure ternaire de la Science de la logique. Car la Logique dans le système, tout comme l’Essence dans la Logique elle-même, n’occupe la position intemporelle et utopique qui est celle tout moyen terme que parce qu’elle ne cesse d’être universellement présent dans les extrêmes qu’elle présuppose. »

⁶⁴ Do original [HEGEL, Werke 8, §240]: Die abstrakte Form des Fortgangs ist im Sein ein *Anderes* und *Übergehen* in ein *Anderes*, im Wesen *Scheinen in dem Entgegengesetzten*, im *Begriffe* die Unterschiedenheit des *Einzelnen* von der *Allgemeinheit*, welche sich als solche in das von ihr Unterschiedene *kontinuirt* und *als Identität* mit ihm ist.

O método do discurso especulativo em movimento faz com que outro (lógico) passe para o oposto (natural). O ser totalmente determinado do lógico pode ser entendido como o totalmente determinado exteriorizado como natureza.

O conceito puro, alcançado no final do desenvolvimento lógico, é o que se relaciona consigo mesmo de forma absoluta, pois a relação lógica entre as categorias do movimento lógico não estão apenas presentes, mas, principalmente, estão no foco do conceito da ideia absoluta; ela, a ideia absoluta, é categoria no âmbito da *CL*, mas pode ser considerada como meta categoria do ponto de vista do sistema enciclopédico, pois ela estabelece um princípio capaz de decodificar racionalmente a logicidade das coisas, sejam elas lógicas, naturais ou espirituais.

Disto temos que o conhecer absoluto se tornou o seu próprio conteúdo, possuindo todas as determinações que compõem a realidade, criando assim o sistema da ciência, capaz de conceitualizar tanto o subjetivo quanto o objetivo. Dessa sistematicidade científica do absoluto, pode-se entender que a lógica é apenas uma esfera do todo, sendo o natural e o espiritual as outras. Segundo Bourgeois:

essa ideia lógica assim acabada é ainda a ideia concreta no elemento abstrato da ideia universal ou do pensamento; é a ideia concreta somete em si. [...] Para ser ideia concreta para si – quer dizer, espírito, deve opor-se a si mesma, sobre o fundamento de sua preposição de si lógica, a fim de poder se compor consigo e se pôr em sua verdade como identidade e da diferença. Enquanto se põe no elemento da oposição a si, da diferença de si, exterior a si mesma: a ideia como seu outro é a Natureza [BOURGEOIS, 1995, pg. 421]

Assim, o concreto da ideia é apenas enquanto possibilidade na interioridade da lógica, devendo exteriorizar-se para tornar-se realidade, ou seja, o lógico deve ser revelado por meio do discurso especulativo, não mais em sua interioridade, mas na sua exterioridade

mais imediata, a natureza. A lógica possui um aspecto processual que se amplia ao aspecto processual do que não é lógica, como a natureza, mas que tem sua logicidade própria para ser compreendida em sua interioridade pelo nosso pensamento. Esse movimento processual exige um “método” especulativo marcado pelo movimento auto instituído que pode ser utilizado às outras coisas que não apenas a lógica. A primeira forma da exteriorização, de ampliação, do lógico para além dos limites da *CL* é a natureza, tal como desenvolvida na filosofia da natureza, que será tema do nosso próximo capítulo.

O lógico, no âmbito da *Ciência da Lógica*, é um discurso especulativo que discursa acerca de si mesmo, ou seja, como pensar que pensa o pensar, e que ao final desse processo (na ideia absoluta), descobre como o processo lógico ocorre no mundo, não apenas nele mesmo (sujeito), mas na própria realidade (objetivo).

Na ideia absoluta, o lógico não é um estágio final que nega os anteriores, mas, como uma rememoração do processo lógico. É possível utilizá-lo para conhecer o processo lógico de tudo que existe, possibilitando transformar tudo em ciência. Em outras palavras, o lógico do pensar é o universal ativo que desvenda, que conhece o universal lógico das coisas, nos seres do mundo, não como exterioridade, como contemplação de um pensar além do ser, mas um pensar acerca do ser idêntico ao pensar.

Quando o lógico se amplia à natureza, como um discurso especulativo que abrange outros tipos de seres, inicialmente, estes seres não são pensados em sua interioridade. É preciso todo o processo de relação entre o lógico e o ser natural ou espiritual, para que estes se desvendem e se tornem filosofias. Nesse sentido, a ciência (o pensar que pensa a si mesmo) torna-se filosofia, ou seja, um pensar que se sabe como discurso especulativo, que conhece o processo lógico do pensar, e se amplia à natureza e ao espírito. É por essa razão que o primeiro tomo da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* se intitula *Ciência da Lógica*

(o estudo do lógico) e os tomos subsequentes se intitulam *Filosofia da Natureza* (o lógico que se amplia a natureza) e *Filosofia do Espírito* (o lógico que se amplia ao espírito).

8 – O lógico entendido como contendo a totalidade do processo da lógica.

O método indicado na seção anterior possui em sua interioridade um “núcleo conceitual” que proporciona transformá-lo em algo não meramente formal, mas como próprio movimento do conceito, não de um conceito particular entre outros, mas sim, do conceito de lógico, do conceito absoluto. Isto implica que a ideia absoluta não apenas em um momento, mas sim, a condensação de todo o processo lógico em um único conceito ampliável a toda a realidade, ou seja, este “núcleo conceitual do método” permite que o lógico [das logische] se manifeste como um universal ativo conservando em sua interioridade todas as determinações desenvolvidas processualmente pela lógica [die Logik].

Hegel condensa este “núcleo conceitual” em três momentos do especulativo. No primeiro momento, o lógico é um positivo colocado como imediato subjetivo em relação ao seu predicado, ou seja, o lógico afirma o que é em relação ao seu oposto. Por exemplo, se o lógico é compreendido como finito, ele é posto em relação ao infinito; se é considerado um singular é colocado em relação ao universal. Assim, embora no primeiro elemento o lógico só afirme o que ele é enquanto imediato, ele é posto em relação com o seu contrário. Hegel escreve que:

Esse é então o ponto de vista anteriormente designado, segundo o qual um primeiro universal, *considerado em si e para si [an und für sich betrachtet]*, se mostra como o outro de si mesmo. Apreendida de modo inteiramente universal, essa determinação pode ser tomada de tal modo que aqui o primeiramente *imediato[Unmittelbare]* é posto como

mediado[*Vermitteltes*], relacionando a um outro ou que o universal é posto como um particular. [HEGEL, 2011, pg. 274]

A lógica mediatiza tudo que é inicialmente posto como imediato, e este é o seu primeiro ato. Pode ser comparado, de certa forma, com o primeiro ser da lógica, o puro ser, por ser totalmente imediatidade e não possuir nenhum tipo de determinação. Porém, ao este ser se fazer nada, e, portanto, devir ele determina-se como ser-aí, ou seja, um particular que agora possui uma mediação. Mas o movimento lógico não se encerra nisto, pois este ser ainda não conhece seu ser-outro, ele apenas determinou a si mesmo.

O segundo momento, o mais intrincado conceitualmente, podemos encontrar similaridades com a doutrina da essência, pois ela pode ser entendida como o momento negativo ou o momento que medeia. Porém, o negativo deve ser entendido como negativo positivo, ou seja, o negativo que não é apenas destrutivo ou que aniquila o positivo, mas sim, que apresenta uma nova produção por meio da negação. Em termos de filosofia da natureza, podemos entender este momento como um incêndio em uma floresta⁶⁵ que, ao invés de destruir a mata, faz com que surja uma nova floração que não seria possível sem a queimada. Outro aspecto deste segundo momento é a mediação entre dois elementos [positivo e negativo, subjetividade e objetividade], que pode ser entendida, portanto, como um momento dialético. Hegel escreve que:

O *segundo* [*Zweite*] que aqui nasceu é então o *negativo* [*Negative*] do primeiro e, uma vez que levamos previamente em conta o percurso ulterior, é o *primeiro negativo* [*erste Negative*]. O imediato, segundo esse lado negativo, *sucumbiu* no outro, mas o outro é essencialmente não o *negativo vazio* [*leere Negative*], o *nada* [*Nichts*], que é tomado como o resultado comum da dialética, e sim *é o outro do primeiro* [*es ist das Andere des Ersten*], o *negativo do imediato* [*Negative des Unmittelbaren*]; portanto, é determinado como *mediato* [*Vermittelte*], - *contém* [*enthält*] em geral a *determinação do primeiro* [*Bestimmung des Ersten*] em si. O primeiro está, assim, essencialmente também *conservado* [*aufbewahrt*] e *mantido*

⁶⁵ Nos referimos, obviamente, nas florestas onde a queimada exerce um fator produtivo, e não nas queimadas onde se aniquila totalmente a floresta.

[*erhalten*] no outro. – Apreender o positivo em *seu* negativo, no conteúdo da pressuposição, no resultado, isso é o mais importante no conhecer racional; a isso pertence ao mesmo tempo apenas a reflexão a mais simples para se convencer da verdade absoluta e da necessidade dessa exigência. E quanto aos *exemplos* [*Beispiele*] das provas para tanto, é toda a lógica que consiste em apresenta-los. [HEGEL, 2011, pg. 274].

A segunda determinação é a negativa, pois nega o primeiro elemento, configurando-se, portanto, como mediação do primeiro ponto, o imediato. Se o primeiro elemento era apenas uma transição entre determinações da sua própria interioridade, neste segundo momento o ser possui ou outro negativo a ele. Esta compreensão do negativo como positivo é central em Hegel, pois ele mostra (tal como a queimada) que o negar de algo não é o refutar, mas sim, apresentar novos elementos constituintes de uma realidade maior. Este negativo do primeiro positivo conduz ao terceiro elemento, onde o mediado é colocado novamente como imediato, porém, agora conhecedor do processo lógico, ou seja, um imediato que foi mediado. Assim, esta segunda determinação é a que medeia, entre o primeiro momento e último momento da ideia absoluta, ou seja, entre os dois imediatos, mas o primeiro indeterminado e o segundo determinado, pois é um imediato mediado.

No terceiro momento o mediato torna-se, novamente, imediato, pois é onde o lógico se reconhece na sua oposição ou negação e torna-se negação da negação e, portanto, unidade, mas não uma unidade indiferenciada, mas que se sabe tanto como mediato como imediato. O terceiro momento é uma unidade, mas conserva o dialético e o negativo em sua interioridade. Hegel escreve que:

O *terceiro* é o imediato, mas *por meio da superação da mediação*, é o simples por meio do *superar a diferença*, é o positivo por meio da superação do negativo, é o conceito que se realiza por meio do ser-outro e, por meio da superação dessa realidade, se encontrou consigo mesmo e reconstitui sua realidade absoluta, sua relação *simples* sobre si. Esse *resultado* é, por conseguinte, a *verdade*. [HEGEL, 2011, pg. 278]

O terceiro momento é a imediatidade como mediação, ou seja, o ser dado, sem determinações, foi posto como um ser outro e retornou como um ser, agora determinado pelo seu ser outro. Nesse sentido, a filosofia da natureza, enquanto ser-outro da lógica, adquire um novo significado, não só de ser apenas o estudo do natural, mas também de mediar o ser puro da lógica (que só se determinou interiormente enquanto sistema) e o ser imediato mediado do espírito (que teve o ser puro da lógica posto como ser-outro no natural e retornado como puro pensar, mas não indeterminando, mas sim, determinado). Desta forma, só é possível o espírito, enquanto sistema, pela mediação do natural.

Estes três momentos da ideia absoluta, ‘o núcleo conceitual do método’, mostram como ele é, em sua interioridade, ou seja, um absoluto que possui em sua interioridade um processo contínuo e auto produtivo da negação positiva. O método expressa, na unidade do conceito, este movimento triplo. Portanto o conceito da ideia absoluta não é um conceito rígido, fixo e final, mas sim, um conceito tripartido que interioriza todo o movimento relacional entre ser e pensar. Este método do conceito que ‘vivifica’ o discurso especulativo, que irá discursar acerca do natural. É importante notar, principalmente pelo segundo elemento, que o lógico não se manifesta no natural ou no espiritual como um saber fixo e pronto, mas sim, que possui o movimento dialético e da negatividade produtora em seu interior, ou seja, existe um processo na qual as determinações naturais são colocadas em relação as determinações lógicas, primeiro contrapostas e depois, unificadas. Vera escreve:

A natureza e espírito constituem, de fato, os estados, as esferas mais concretas e mais reais da ideia, e, a este respeito, a lógica pode ser considerado como uma ciência formal ou como a ciência do método, mas como a ciência da forma e método absoluto, como o tipo, o modelo interior, na qual a natureza e o espírito devem desenvolver e se organizar como a forma, em uma palavra, na qual o ser e a verdade existem.⁶⁶ [VERA, 2010, pg. 126, 127]

⁶⁶ Tradução nossa. Do original: La nature et l'esprit constituent, il est vrai, des états, des sphères plus concrètes et plus réelles de l'idée, et, à cet égard, la Logique peut être considérée comme une science formelle ou comme la Science de la méthode, mais comme la Science de la forme et de la méthode absolues, comme le type, le

Assim, o lógico [das Logische], que se exterioriza da lógica [die Logik], é um conceito vivo que respeita a expressão própria da natureza como ser-outro. Trazendo esses três momentos da ideia absoluta para a natureza, temos uma articulação entre ser natural e pensar que se negam e se unificam adquirindo conhecimento. Assim, por exemplo, uma árvore seria o imediato, ao ser estudada pelo botânico, ele é transformado em um ser outro dela mesma, ou seja, transformada em conceito em oposição ao seu ser aí concreto. Por fim, quando o botânico relaciona seus estudos teóricos com o estudo empírico do natural, pode unificar o conceito da árvore com seu ser aí, ou seja, alcançar a verdade da árvore.

Na seção da ideia absoluta, a completude do lógico [das Logische], e todo o desenvolvimento apresentado na *CL* é interiorizado no conceito e exteriorizado para o ser natural. A intenção de Hegel, ao condensar no lógico todo o processo da lógica, é de apresentar o método do conceito como um discurso não só estrutural, mas também conceitual, que carrega todo o arcabouço teórico contido na *CL*. Ou seja, todo o conteúdo da *CL* não é apenas um caminho que leva a uma solução final, que alcançada, descarta o processo como algo sem valor, só importando a solução final, mas sim, a ‘solução final’ é constituída inerentemente pelo processo de alcançá-la. Não é uma lógica formal que se aplica a coisas além dela, que não é ela mesma. A *CL* é uma estruturação do saber que possui o conteúdo do ser, relação esta que é construída pelo processo desenvolvido na *CL*. Assim, quando dizemos da Ideia Absoluta não dizemos apenas da última seção da *CL*, mas sim, de todo o desenvolvimento lógico [die Logik]. Nesse sentido, o processo do método o iguala ao conteúdo. Assim, método e conteúdo são idênticos, ambos operando com conceito.

modele interieur, sur lequel la nature et l’esprit doivent se développer et s’organiser, comme la forme. En un mot, sous laquelle l’être et la vérité existent.

Assim temos que a ideia absoluta é uma libertação total do movimento lógico, todas as determinações do processo lógico são mediatizadas, não havendo nenhuma determinação imediata que não seja posta. Todo o lógico é posto e não dado, ou seja, todo lógico passou pelo processo de negar-se e negar a negação, de tal forma que todo o seu movimento é conhecido e determinado, tornando-o cristalino para si mesmo. Hegel escreve que:

A pura ideia, na qual a determinidade ou realidade do conceito mesmo é elevada ao conceito, é antes a *liberação* absoluta, para a qual não existe mais nenhuma determinação imediata, que não seja do mesmo modo *posta* e o conceito; nessa liberdade não ocorre, por conseguinte, nenhuma passagem; o puro ser, para qual se determina a ideia permanece junto a si mesmo em sua determinação [HEGEL, 2011, pg. 284, 285]

A ampliação da lógica para a natureza expressa plenamente a característica especulativa ou positivamente racional (como definimos anteriormente) do sistema Hegeliano, onde a ideia, justamente por ser absoluta em si mesmo, pode se expandir a novos conteúdos, pois este absoluto comporta em si dois aspectos: 1) a possibilidade de demonstrar a logicidade de todas as coisas, visto que ela é o desvendar do processo lógico, que, após clarificado, pode ser utilizado à toda realidade, seja natural, seja espiritual. 2) como absoluto da positividade da negatividade, ele é capaz de absorver em sua interioridade o seu ser-outro, o negativo, a alteridade. Um conceito que não é capaz de compreender a alteridade como um elemento de seu processo construtivo não é um conceito absoluto, mas sim, parcial, pois ele só interioriza alguns elementos e não a totalidade das determinações possíveis.

O final da lógica, tal como formulada nos últimos parágrafos da CL, conduz à dois caminhos distintos, tanto para um retorno ao início da lógica quanto para a filosofia da natureza. Ela é um retorno ao início da lógica porque reapresenta o ser do início formando um círculo auto-produtivo, iniciando no ser totalmente indeterminado e resultando no ser totalmente determinado e com o seu conceito clarificado e explicitado. Assim, este ser da

ideia absoluta é o mesmo ser do início da lógica, porém eles não são mais idênticos, pois o ser se modificou no processo. Por outro lado, a lógica, havendo clarificado a totalidade de determinações do ser, pode, agora, exteriorizar-se e determinar o ser natural. Hegel afirma que “Na medida em que a ideia, a saber, se põe como unidade absoluta do puro conceito e de sua realidade, ou seja, se recolhe na imediatidade do ser, então ela é como a *totalidade* nesta forma – *natureza*. [HEGEL, 2011, pg. 284].

Nesse sentido, temos que a lógica passou por todo o processo de determinação do ser, conhecendo-o em absoluto, e pode, portanto, determinar os outros seres que não o ser lógico ideal, como o ser natural e o ser espiritual. Nesse sentido que devemos compreender a ampliação do lógico para o natural.

Parte II – O Natural

The *Philosophy of Nature* is an integral part of Hegel's system, and one can no more understand that system without talking account of it, that one can understand Aristotelianism while ignoring the *Physics* or the *History of Animals*, or Cartesianism while ignoring the physical portions of the *Principles of Philosophy*.

J. N. FINDLAY

A filosofia da natureza, como parte do sistema filosófico hegeliano, dedica-se a pensar o mundo nele mesmo, bem como as ciências criadas pelo homem para investigá-la. A natureza suprassume a lógica, no sentido de que o ser e o conhecer da natureza ampliam o pensar da lógica ao aceitar o desafio da dicção e compreensão de um sentido para a realidade, pois ambas estão estruturadas de maneira racional e inteligível em suas dinâmicas próprias. Assim, o lógico enquanto um universal concreto, enquanto pensar acerca do pensar é ampliado à natureza. Obviamente, a preocupação de Hegel na *FN* não é a existência empírica da natureza, mas sim, a relação que o homem estabelece com ela, a sua inteligibilidade e a possibilidade de ordená-la segundo uma estrutura racional, ou em uma perspectiva mais próxima de nossa tese, desvendar a logicidade própria do natural.

Se considerarmos que a progressão de etapas no sistema hegeliano se dá através do movimento da *aufheben*⁶⁷, pode-se entender que a natureza é a suprassunção da lógica, sendo que a ideia absoluta (ou seja, o lógico), última fase da lógica, se externaliza e se torna natureza.

Nas discussões acerca do idealismo, uma questão frequente é acerca de um pensamento que negaria o material, que se afastaria da realidade ao privilegiar o pensar como

⁶⁷ Para maiores referências ver : PERTILLE,2004

soberano sobre as coisas, negando a autonomia do ser ou da objetividade. Nesse sentido, o idealismo se distinguiria da realidade, ou do realismo, e não conseguiria dialogar com o mundo, ou pior, seria uma instância superior que determina e dita como o mundo deve ser, obrigando o mundo (ou a objetividade) a se conformar segundo a vontade do pensar (a subjetividade). É assim, por exemplo, que Engels define a filosofia de natureza de Hegel:

O erro consiste em que essas leis [do pensar]⁶⁸ são impostas à Natureza e a História, não tendo sido deduzidas como resultado de sua observação, mas sim como leis do pensamento. Toda a sua construção, erigida sobre essa base, é tão forçada que chega, por vezes, a nos eriçar os cabelos: o mundo, quer queira, quer não, deve adaptar-se a um sistema de ideias que, por sua vez, nada mais é do que produto de determinada fase do desenvolvimento do pensamento humano. (ENGELS, 2004, pg. 34)

De fato, em Hegel, o natural se deriva do lógico, mas Engels comete um erro paradigmático na sua leitura da filosofia hegeliana, a saber, a fixação dos opostos. Para Engels, as leis do pensar são impostas ao ser, ou seja, um idealismo vulgar que opõe ser e saber, exatamente ao contrário de todo o esforço de Hegel em superar essa oposição por meio da articulação entre lógica e natureza na perspectiva da ideia absoluta. É preciso, antes de qualquer ‘observação’, conceitos racionais estruturantes da ciência para que se possa conceitualizar o mundo. Ao contrário do que Engels afirma, para Hegel, as leis do pensar se embatem com o real, se abismam e são postas à prova face à realidade, até serem repostas em um nível mais elevado. Ora, só é possível fazer uma ciência na medida em que o homem possui uma racionalidade lógica, caso contrário, seríamos como os animais que apenas experimentam o mundo, mas não o racionalizam. Este conceito lógico que se defronta com o natural deve ele mesmo se modificar e modificar o objeto, até transformar a certeza em verdade, ou seja, igualar o pensar ao ser do objeto. Portanto, o pensar não permanece em

⁶⁸ Colchetes nosso.

uma instância superior ao mundo, pelo contrário, ele é imanente ao mundo e deve se testar e confrontar seu objeto.

No capítulo anterior propomos demonstrar o aspecto metodológico das leis do pensamento, na qual o discurso especulativo busca o sentido do ser e do pensar em mutua determinação, e, neste capítulo, tentamos demonstrar o aspecto de conteúdo dessas leis do pensamento, na qual o pensar lógico se relaciona com o ser da natureza e o ser se relaciona com o pensar. Além de Engels, existem outros pensadores que argumentam haver um possível desligamento entre o real e o ideal no idealismo absoluto hegeliano, bem como entre a lógica e o natural, como nos mostra Bourgeois, na introdução a sua obra *Os Atos do Espírito*⁶⁹:

A *Enciclopédia* hegeliana pôde parecer fragilizada nas *duas* junções fundamentais do sistema, e isso por razões diversas. Não falta quem se surpreendesse, e até mesmo zombasse – e já entre estes dois adversários, eles próprios inimigos entre si, que foram Schelling e Marx – da ruptura do processo dialético na passagem, em que a diferença se apaga na identidade, *da ideia lógica à natureza*. A liberdade fantasiosa de uma ideia que cria arbitrariamente uma natureza suspenderia a necessidade, não obstante proclamada, do desenvolvimento do absoluto. [BOURGEOIS, 2004, pg. 34]

Tanto Schelling quanto Marx, afirma Bourgeois, argumentam que Hegel desenvolve uma filosofia da natureza na qual, por respeitar leis lógicas a priori, ignoram as leis naturais, e cria uma interpretação distante do real, baseando-se apenas no ideal. Contrariamente, Bourgeois argumenta que Hegel, longe de revelar uma ruptura no processo dialético, considera a natureza em seu aspecto real, segundo um conceito que se atualiza no natural garantido por um espírito que interioriza os processos. A questão é que tanto Marx quanto Schelling apresentam uma dificuldade real do sistema filosófico hegeliano, ou seja,

⁶⁹ BOURGEOIS, B. 2004. *Hegel: Os Atos do Espírito*. São Leopoldo: Editora Unisinos.

a dificuldade em associar pensamentos filosóficos acerca da natureza à sua efetividade no mundo. O nosso argumento de defesa, de forma próxima mas não idêntica à Bourgeois, se baseia na ampliação do lógico para o natural, demonstrando a articulação lógica das leis do pensamento com o mundo propriamente dito, corroborando a tese de que o idealismo hegeliano, em última análise, é um aprofundamento no mundo, no qual a metafísica não é algo separado e superior ao mundo (transcendente em formulação kantiana), mas sim, que a metafísica é um discurso especulativo na qual a ideia absoluta é o conceito que não somente suprassume, mas demarca o processo da suprassunção. A ideia não estaria para além do mundo, mas sim, seria a sua própria constituição. Assim, tentaremos demonstrar que a ampliação da lógica para a natureza é uma comprovação da metafísica hegeliana.

A proposta de Hegel, ao derivar uma (a natureza) da outra (da lógica), mostra que é necessário estabelecer previamente uma noção correta do que seja a ideia. Só é possível uma filosofia da natureza na medida em que estabelecemos previamente uma lógica, ou seja, uma forma correta de se pensar o pensar e de como este pensar pensa o ser. Nesse sentido a lógica é uma investigação em segundo nível, que consiste na análise das categorias e da gramática do pensar que se pensa até os limites do próprio pensar, isto é, até o pensar que passa ao ser, no caso, passa ao ser da natureza. Só assim a filosofia da natureza pode corresponder à verdade de fato. A mera observação sem uma ciência prévia, tal como quer Engels, não gera conhecimento, pois são apenas observações sem reflexão e, portanto, sem conceito. *É preciso instrumentos racionais para interpretar fenômenos naturais.*

A hereditariedade, por exemplo, é um fenômeno observado desde os primórdios da humanidade, mas só foi compreendida cientificamente recentemente, quando a humanidade desenvolveu conceitos capazes de abarcar a totalidade deste fenômeno, bem como, de criar instrumentos capazes de analisá-lo. *A observação da natureza sem um pensar categorizante*

*não é ciência*⁷⁰. Esse progresso da ciência demonstra o embate do Logos com o natural, criando conceitos naturais cada vez mais amplos e mais capazes de abarcar a complexidade do real. Albert Einstein, por exemplo, ao criar a teoria da relatividade restrita e geral, desenvolveu primeiramente um modelo racional, capaz de explicar melhor e mais profundamente a estrutura do real que os modelos anteriores, e, assim, explicar mais satisfatoriamente o que se observa da realidade, ampliando nosso conhecimento do real. Hoje, quase 100 anos depois, podemos comprovar algumas de suas teorias, com a medição da velocidade da luz e com as medições do CERN (*Conseil Européen pour la Recherche Nucléaire*).

O que pretendemos demonstrar nesse capítulo é que o mundo possui uma ordenação racional tal como à ordenação lógico racional do pensar, e que esta ordenação permite que o pensar lógico e o ser natural se relacionem e se unifiquem criando as ciências, as explicações racionais e estruturais do mundo, como a biologia, a física, etc. Um exemplo desta relação íntima entre o lógico e o natural é a experiência de Pitágoras, na qual ele descobre que ao vibrar uma corda musical e colocarmos o dedo exatamente no meio da corda, ela irá emitir a mesma nota que a corda solta, porém mais aguda (uma oitava acima). Ainda mais, se pressionarmos essa corda em pontos exatos, por exemplo, em um terço da corda ou em um quarto da corda, criamos outras notas que estão em harmonia com a nota fundamental (a nota emitida pela vibração da corda solta). Por outro lado, se apertarmos a corda em outros pontos, ela irá vibrar em total desarmonia (ou dissonante em linguagem musical) em relação à nota emitida pela corda solta. Isso demonstra que existem leis que fundamentam a natureza e que são utilizadas na nossa base musical, leis estas que criam sons consonantes e dissonantes dependendo do comprimento da corda. Essa teoria é o fundamento dos modos

⁷⁰ Willian Blake corrobora poeticamente essa posição quando afirma que: “o sábio não vê a mesma árvore que o sábio vê”

musicais gregos e a base das escalas harmônicas modernas. Ou seja, a criação das escalas e da teoria musical não é “a liberdade fantasiosa de uma ideia que cria arbitrariamente uma natureza”, mas sim, uma construção conceitual em relação a uma observação de uma lei da natureza.

A criação da teoria musical grega não é apenas um exercício de imaginação, mas é a compreensão das leis que regem a vibração das coisas transformada em uma técnica musical⁷¹ que pode criar harmonias e melodias novas, que não existiam anteriormente no mundo. Essa é, de forma geral, a concepção defendida neste capítulo, no qual o natural apresenta formas racionais, não de uma inteligência pré-reflexiva criadora ou de uma metafísica subjacente a tudo, mas sim de uma organização racional do mundo capaz de ser explicada pelo discurso especulativo. Nesse sentido é preciso notar, como base no exemplo da teoria musical, a dupla relação entre o homem e o natural, no qual existe tanto o aspecto prático, o tocar das cordas, quanto o aspecto teórico, conceitualizar os intervalos precisos de vibração das cordas em um sistema de sons dissonantes e consonantes. Assim, a logicidade do natural é processada pela logicidade do lógico. Isso só é possível pela fundamentação lógica que possui o natural. Segundo Hegel:

Quando é dito que a natureza é o fundamento do mundo, então o que se chama natureza, por um lado, é *um* com o mundo e o mundo não é outra coisa que a natureza ela mesma. Mas eles também são diferentes, uma vez que a natureza é mais indeterminada, ou ao menos, somente a essência do mundo idêntica a si, determinadas nas diferenças universais que são as leis, e a natureza, para que ela seja mundo, adiciona-se ainda da exterioridade uma multiplicidade de determinações. Mas estas (multiplicidade de determinações)⁷² não tem seu fundamento na natureza como tal; ela (a natureza) é antes esta indiferença em frente delas (multiplicidade de determinações) como contingências – É a mesma relação quando *Deus* se

⁷¹ Embora seja possível argumentar que a teoria musical e tocar um instrumento sejam atividades espirituais e não meramente naturais, desejamos demonstrar nesse argumento a logicidade inerente a toda realidade, na qual, teorias científicas não são devaneios, mas sim, exposição da logicidade do natural por meio da logicidade do pensar lógico.

⁷² Os parênteses desta citação são nossos, para uma melhor intelecção da passagem.

determina como *fundamento da natureza*. Como fundamento ele (Deus) é sua essência (da natureza), ela (a natureza) a contém (sua essência) nela e é algo idêntico a ela; mas ela (a natureza) tem ainda uma multiplicidade que é diferente do fundamento ele mesmo; [...], este fundamento não é nem fundamento da multiplicidade distinta dele nem de sua ligação com ela. A natureza não é, portanto, conhecida como partindo de Deus como fundamento, pois assim ele seria apenas a sua essência universal (da natureza), sem contê-la como essência determinada e natural.⁷³ [HEGEL, *Werke 6*, pg.106]

A natureza possui como essência, como demonstraremos neste capítulo, a lógica. Ou seja, a natureza é puro fenômeno, sendo o interior do fenômeno, seu fundamento, a lógica. É característica do fundamentado ter as determinações daquilo que o funda, conforme as próprias determinações do elemento fundante, embora eles sejam coisas diversas. Ou seja, fundamento e fundamentado são instâncias diversas, embora o segundo possua as determinações do primeiro. A gramática fundamenta a literatura, e, embora sejam coisas distintas, a literatura é, em essência que a constitui, a gramática. Nesse sentido, a natureza possui as mesmas determinações do lógico, embora seja algo diferente do lógico, como ser-outro.

Desta forma, a natureza se fundamentando no lógico não é meramente um dado, mas sim, um posto pelo lógico. Isso significa que o processo de apropriação do natural não é algo imediato, mas sim, algo produzido pelo pensar puro (puro porque passou por todo processo de desenvolvimento da lógica). Voltamos novamente a concepção que Hegel não pretende na FN problematizar a existência ou não da natureza em si, da existência da

⁷³ Tradução nossa. Do original: Wenn von der *Natur* gesagt wird, dass sie der *Grund der Welt* ist, so ist das, was *Natur* genannt wird, einerseits *eins* mit der Welt und die Welt nichts als die *Natur* selbst. Aber sie sind auch unterschieden, so dass die *Natur* mehr das Unbestimmte oder wenigstens nur das in den allgemeinen Unterschieden, welche Gesetze sind, bestimmte, mit sich identische Wesen der Welt ist und zur *Natur*, um Welt zu sein, noch eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen äusserlich hinzukommt. Diese aber haben ihren Grund nicht in der *Natur* als solcher; sie ist vielmehr das gegen sie als Zufälligkeiten Gleichgültige. – Es ist dasselbe Verhältnis, wenn *Gott als Grund der Natur* bestimmt wird. Als Grund ist er ihr Wesen, sie enthält es in ihr und ist ein Identisches mit ihm; aber sie hat noch eine weitere Mannigfaltigkeit, die von dem Grunde selbst unterschieden ist; [...]; jener Grund ist weder Grund der von ihm verschiedenen Mannigfaltigkeit noch seiner Vernüpfung mit ihr. Die *Natur* wird daher nicht aus *Gott* als dem Grunde erkannt, denn so wäre er nur ihr allgemeines Wesen, der sie nicht, wie sie bestimmtes Wesen und *Natur* ist, enthält.

natureza nela mesma, mas sim, de como o homem pode pensar este natural e de como o homem a conceitualiza.

A – As formas de atitude (Verhalten)⁷⁴ do homem perante a natureza.

A primeira coisa a ser esclarecida nas formas de atitude do homem com o mundo, na perspectiva da filosofia da natureza, é diferir da proposta do primeiro capítulo da *FE*. Na *Fenomenologia*, a consciência é posta em relação ao objeto em uma série de alternâncias dialéticas (certeza sensível, percepção, entendimento), e, em seguida, a consciência é transformada em consciência de si e posta em relação a si mesma, para a qual o objeto não é outro, mas é parte do próprio desejo da consciência de si. Nesse sentido, existe o aspecto tanto teórico quanto prático da relação da consciência com o objeto, mas este ocorre em termos fenomenológicos, ou seja, de processo de relação da consciência. Na filosofia da natureza, enquanto parte constituinte da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a relação com objeto ocorre no âmbito da ciência, e, portanto, já se presume um conhecimento que permite descobrir o lógico no natural, não como experiência da consciência, mas como saber do ser natural, como biologia, física, etc. Segundo Lima Vaz: “não é a existência empírica da Natureza que está em questão na construção do sistema hegeliano. É a sua inteligibilidade ou a sua estrutura racional. Em termos hegelianos, a sua logicidade”. [LIMA VAZ, 1997, pg.33]. A leitura de Lima Vaz coaduna-se com a nossa, ou seja, não nos interessa comprovar

⁷⁴ O termo Verhalten gera alguma dificuldade interpretativa da filosofia da natureza. Por vezes ele utiliza Verhalten (comportamento, atitude), em outras verhält sich (comportar-se), ou ainda Verhältnis (relação). Em todas as utilizações é clara a referência as formas possíveis de atitude do homem perante o natural. Para uma clareza conceitual, utilizaremos o termos atitude (Verhalten) como padrão, significando, geralmente, conceitualmente o mesmo que relação (Verhältnis) ou comportamento. Esta distinção serve, principalmente, para evitar confusões com a relação (Verhältnis) tal como é utilizada na Lógica.

ou descartar a validade contemporânea, por exemplo, da física hegeliana, mas sim, estabelecer uma logicidade no natural identificável pela logicidade do pensar. Desta forma, podemos *comprovar a validade da filosofia da natureza enquanto proposta filosófica*, independente do seu valor enquanto ciência específica de um período histórico determinado. Sendo o fim um processo, tal como definimos no capítulo anterior, podemos compreender as partes da filosofia da natureza (como a biologia, física, etc.) como ciências constantemente atualizáveis e não estanques. Se, atualmente, o que Hegel escreveu acerca das ciências empíricas se encontra cientificamente errado, não implica em um impedimento do projeto filosófico lógico natural, pois ele continua válido, sendo necessário, apenas, atualizá-lo em sentido das novas descobertas científicas (o que Hegel não poderia fazer, pois ele está inserido em um período histórico e cientificamente datado).

Um ponto digno de nota da filosofia hegeliana da natureza é a obrigatoriedade da fundamentação da ideia na realidade. Isso ocorre não apenas em uma experimentação do mundo, é necessária uma ciência que normatize essa experiência. Por outro lado, uma ciência sem comprovação na realidade é equivocada e, cedo ou tarde, será refutada ou validada, mas só será validada se comprovada no mundo. Ambas são necessárias e complementares e errôneas se tomadas unilateralmente. Muitas vezes, a observação será errônea, e, às vezes, a ciência será errônea, mas somente por meio desse processo de experimentação do mundo com sua racionalização em forma de ciência da natureza que poderá promover tipos de ciências da natureza cada vez mais condizentes com a realidade. Como Bourgeois relembra: “esse filósofo cuja teoria e prática recordavam sem cessar esse princípio absoluto de toda compreensão” [BOURGEOIS, 1995, pg. 376]. A experimentação da natureza será denominada por Hegel como atitude (Verhalten) prática, enquanto que a sua transformação em ciência será denominada como atitude (Verhalten) teórica. Ambas serão supassumidas

no conceito de natureza, pois cada uma, isoladamente, não é capaz de produzir o conceito de natureza, somente as duas, em um processo produtivo que alcançam o conceito.

1 – A atitude (Verhalten) prática e o utilitarismo do natural.

A primeira forma de atitude do homem com o natural é como certeza sensível, na qual, a natureza é imediata ao homem e este é imediato para a natureza. A natureza possui sua própria realidade, sem depender de nada além dela mesma, e esta realidade é ser totalmente uma relação de exterioridade, alteridade. O homem, ao se deparar com o mundo, tem como primeira atitude (Verhalten) considerá-lo como dado, como autônomo, como algo exterior, portanto, sensível. Somente através desta relação que o homem pode de fato se deparar com a natureza e observá-la, e, conseqüentemente, pensá-la. Ela se mostra como a alteridade por excelência, e justamente por isso o estudo da filosofia hegeliana da natureza se mostra fundamental. Sem ela, a própria realidade ou existência enquanto filosofia é impossível, pois o lógico seria sempre igual a ele mesmo, conseqüentemente, não haveria a relação, que por sua vez, não daria vida ao espírito.

Praticamente porta-se o homem ante a natureza como ante algo imediato e exterior a ele próprio, como um indivíduo imediatamente exterior e, assim, sensível, o qual, porém, também com direito, se toma como *fin* [destinação] para os objetos da natureza. [HEGEL, *ECF* 2, §245]⁷⁵

⁷⁵ Do original [HEGEL, *Werke* 9, §245]: “*Praktisch* verhält sich der Mensch zu der Natur als zu einem Unmittelbaren und Äußerlichen selbst als ein unmittelbar äußerliches und damit sinnliches Individuum, das sich aber auch so mit Recht als *Zweck* gegen die Naturgegenstände benimmt.

Devemos então começar pela primeira forma com que Hegel relaciona a lógica com o natural, ou seja, a relação prática. Nela, são definidas três formas do ser pensante se relacionar com o mundo:

1) Segundo Hegel “a astúcia de sua razão faculta ao homem jogar contra potências naturais outras coisas da natureza, entrega estas àquelas para serem aniquiladas e assim se protege e conserva”⁷⁶ [HEGEL, *ECF 2*, §245 A]. O homem, enquanto ser pensante possui o Logos, portanto, não é um ser meramente biológico. Ele utiliza-se da “astúcia da razão” para retirar da natureza os meios de sobrevivência. O homem precisa domesticar a natureza, não domesticar apenas para saciar seus desejos, mas também modificá-la para impedir o sofrimento implicado pelo natural. Em certo sentido, o homem retira da própria natureza a força e os meios de controlar a natureza. Mas ele só pode neutralizar estas forças nunca as dominar. Ou seja, não se pode impedir o sofrimento gerado pelo frio do inverno ou pelo calor do verão, apenas combate-los, utilizando meios para impedir os sofrimentos gerados por estas estações, como, por exemplo, construção de casas isoladas termicamente e ar condicionado.

2) O homem vê a natureza como finalidade para ele, pois ela possui elementos que podem ser utilizados segundo sua necessidade. Utilizamo-la para construir coisas que não estão determinadas nelas, mas em nós. Hegel afirma que “a lã dos cordeiros existe somente para que eu possa me vestir”; brotam daí muitas vezes parvoíces, por exemplo ao admirar-se a sabedoria de Deus porque ele, como diz nos Xênios, faz brotar sobreiros [da cortiça] para rolhas de garrafas, couves e ervas para estômagos enfermos, cinabre para cosméticos”⁷⁷

⁷⁶ Do original [HEGEL, *Werke 9* §245 Z]: “und die List seiner Vernunft gewährt, daß er gegen die natürlichen Mächte andere natürliche Dinge vorschiebt, diese jenen zum Aufreiben gibt und sich dahinter bewahrt und erhält.”

⁷⁷ Do original [HEGEL, *Werke 9*, §245 Z]: “die Wolle der Schafe ist nur dazu da, damit ich mich kleiden könne”; da kommen denn oft läppische Dinge heraus, indem z. B. die Weisheit Gottes bewundert wird, daß er, wie es in den Xenien heißt, Korkbäume für Bouteillenstöpsel, oder daß er Kräuter gegen verdorbene Mägen und Zinnober zur Schminke waschen lasse.”

[HEGEL, *ECF* 2, §245 A]. Este exemplo nos mostra que as coisas naturais não possuem, segundo sua existência própria, uma finalidade para as necessidades do homem, este que a racionaliza e a manipula segundo suas necessidades. A cortiça não é, segundo sua finalidade própria, uma rolha, mas o homem a transforma em rolha por meio da razão.

3) O homem possui tanto uma “existência biológica” quanto uma “existência conceitual”. O seu aspecto biológico o leva a ter necessidades, que gera a negação dele mesmo, pois há algo nele que não reconhece, uma oposição que precisa ser eliminada, como a sensação de fome. Ao sentir fome, em um estado crítico, o homem abandona seu aspecto “espiritual elevado” e torna-se novamente igual a um animal, que precisa saciar essa fome. Desta forma nossa relação com o natural se estabelece, no primeiro momento, no nível de satisfação de nossa auto-sensação. O homem precisa se proteger do frio, do calor, da fome, e estas necessidades são muito mais básicas e primárias que qualquer necessidade espiritual, pois elas são naturais. Nesse sentido, o natural mostra uma faceta de incentivar o progresso do espírito, pois uma sociedade ou uma cultura mais evoluída possui meios melhores de evitar as necessidades do seu aspecto biológico – animal, como por exemplo, uma agricultura melhor desenvolvida, meios de conservação de alimento, meios de se prevenir de terremotos. Nesse sentido, por mais que o homem seja um ser espiritual, ele nunca perderá seu aspecto biológico-animal que possui necessidades a serem sanadas constantemente. A natureza constitui sempre um meio, da qual o homem tenta se separar, mas sempre está o chamando para trás, mostrando que ele depende do natural não só para viver, mas para construir e manter a sua cultura.

Podemos compreender a partir destes pontos que Hegel tem uma visão preponderantemente utilitarista do natural, utilitarista no sentido de utilizar os meios naturais para satisfazer suas necessidades próprias, utilizando o natural para além da sua existência natural própria. Nesse sentido, temos duas teleologias ou finalidade da natureza. A primeira

é a finalidade da natureza nela mesma, e a segunda é a finalidade da natureza para o homem. Na primeira acepção, Hegel define a teleologia do natural como não contendo “em si mesma o fim último absoluto” [HEGEL, *ECF* 2, §245 A], mas sim enquanto “fins particulares finitos” [HEGEL, *ECF* 2, §245 A]. Isso significa que a finalidade interna das coisas naturais é a sua simples determinação, como por exemplo, a semente que tem como finalidade virar árvore. A finalidade natural é particular, pois ela não pode escolher por si só o que irá se tornar, ela apenas desenvolve suas determinações próprias, como por exemplo, as determinações da árvore contidas na semente. Nesse sentido o fim teleológico do natural é dito enquanto o fim exterior, material, que apresenta algo acabado.

A segunda forma de teleologia na relação prática do homem com a natureza é quando o homem utiliza algo natural para transformá-lo segundo sua necessidade. Por exemplo, a planta tem como finalidade teleológica a sua própria manutenção, mas transformar esta planta em um cosmético ou em um fármaco, por exemplo, é algo além da finalidade natural da planta, é uma finalidade do homem que manipula a planta, que utiliza da natureza segundo suas necessidades. Assim, o interesse da relação prática do homem com o natural é, enquanto filosofia da natureza, a utilização do natural para a sua própria manutenção; algo que possui utilidade para o ser racional.

Essa segunda forma da finalidade tem para Hegel, três níveis: 1º do fim subjetivo como universal abstrato que irá se singularizar em uma forma externa, ou seja, quando um artesão, por exemplo, planeja construir uma cadeira. Em seu pensar ele imagina como vai ser essa cadeira, como deve proceder à construção, quais matérias utilizar; 2º do fim realizando-se, no qual o subjetivo se apodera do objetivo como um meio para a sua efetivação, ou seja, quando o artesão pega a madeira e começa a trabalhá-la a fim de transformá-la em uma cadeira; 3º do fim realizado, na qual o universal abstrato pensado pelo artesão torna-se um objeto concreto e palpável, no caso, uma cadeira. Assim, uma árvore,

por exemplo, só possui em si a finalidade de automanutenção particular e determinado, ou seja, dar frutos, sementes, realizar a fotossíntese. O homem lhe dá uma finalidade espiritual, ao transformá-la em algo além da sua natureza inicial. É exatamente nisso que consiste a relação prática do homem com a natureza. Há uma unidade entre o subjetivo (o pensar da finalidade de algo) e o objetivo (algo que foi modificado pelo pensar). Essa segunda forma de teleologia, do homem para o natural que denominamos de utilitarismo.

Para Nicolas Février [2000, pg. 27] o motivo de Hegel começar a filosofia da natureza pela relação prática é que ela indica o nível mais imediato da relação do homem com a natureza, no qual ele age praticamente para retirar da natureza, segundo uma teleologia, elementos que o protejam da própria natureza, como o frio, o calor, a fome. Nesse sentido, concordamos com Février, pois compreendemos que a natureza tem finalidade enquanto produto da modificação humana segundo suas necessidades. O natural apresenta os elementos básicos da qual o homem pode trabalhar e modificar. A relação especulativa é um elemento da união do prático com o teórico, e não uma culminação da relação prática.

Assim, definimos a relação prática não apenas como teleológica, mas também como utilitarista. Utilitarista porque a natureza tende a um fim, mas ela própria não possui uma finalidade universal, sendo essa determinação exterior e fornecida pelo homem, sendo assim, a natureza utilizável para o homem. A visão de uma teleologia em si do natural, sem depender do lógico, do pensar, portanto, pode ser refutada pelo fato do resultado final do natural não possuir o seu próprio conceito, sendo este pertencente à ideia, do qual a natureza lhe é exterior. A árvore não possui, ela mesma, seu conceito. Na visão utilitarista, o natural tem uma finalidade, porém em um sentido fraco, pois ele só é instrumento ou meio para a realização dele mesmo segundo sua própria manutenção. A natureza só tem um fim enquanto materialidade. Assim, temos que a natureza em seu aspecto prático é unicamente a sua própria manutenção; nisto constitui a sua teleologia. Desta forma, cremos que Février escuta

os apelos de Hegel, na qual ele afirma que a finalidade material é particular e finita e não absoluto.

Porém, para utilizar o natural em proveito próprio, é preciso entender como a natureza funciona, quais são suas leis e quais são suas determinações. Ou seja, só o mero agir superficial e alternante sobre as coisas da natureza não é suficiente, é preciso entrar na interioridade da coisa, é preciso o conceito. Assim, a natureza não consiste um fim em si mesmo, ou seja, ela depende do homem, da razão, do pensar para entendê-la e mediá-la, achar os seus universais, para transformá-la em filosofia.

Mas esta teleologia está somente no homem que manipula a natureza e não na natureza mesma. Não podemos pressupor que a natureza contenha uma finalidade absoluta em si mesma, ou qualquer tipo de finalidade absoluta. A relação prática do homem frente ao natural tem como objetivo utilizar-se das coisas naturais para transformá-las segundo suas necessidades orgânicas ou naturais.

2 – A atitude (Verhalten) Teórica.

Se, por um lado, a relação prática analisa a própria natureza por meio de observações e experimentações do natural como algo dado, por outro lado, a relação teórica estuda a ideia absoluta na perspectiva de uma lógica que pode determinar por meio de uma reposição do imediato dado pela natureza. Ou seja, a atitude teórica parte do conhecimento lógico e amplia-se ao natural, constituindo-se, desta forma, tanto o prático, quanto o teórico.

Na filosofia da natureza, o conteúdo da lógica é ampliado no real. Ela, a natureza, possui um objeto para si, ou seja, ela se apropria dos objetos do mundo, que tem uma vitalidade própria. Assim, a filosofia da natureza pensa o objeto em sua vida própria, em sua necessidade, na forma que ele atua no mundo.

A filosofia da natureza possui uma dupla face, pois de um lado ela é um universal (é uma ciência, pois se deriva da lógica), mas um universal que se apropria (transforma em conceito) do natural. Porém, para não ser uma projeção do próprio pensar da filosofia sobre o natural (tal como Engels lê), o natural tem que se expressar tal como ele é, sem misturas. A filosofia da natureza precisa se apropriar deste objeto natural em sua logicidade própria, na estruturação comum entre as leis do ser e as leis do pensar, praticadas pelas ciências modernas e pensadas pela filosofia da natureza.

O que se denomina *física* chamou-se antes *filosofia da natureza*, e é consideração da natureza igualmente *teórica* e *pensante*, e que de um lado parte não de determinações estranhas a natureza, quais aquelas das finalidades, de outro lado é orientada ao conhecimento do *universal* daquelas determinações de modo que ele seja *determinado* imediatamente – [o lado] das forças, leis, gêneros, o qual conteúdo ulteriormente não deve mais ser mero agregado, mas disposto em ordens [e] classes, tomar forma de uma organização. Enquanto a filosofia da natureza é a consideração que compreende, tem ela o mesmo *universal*, mas como objeto *para si* e o considera em sua [dele] *necessidade* [*Notwendigkeit*] *própria*, *imane*nte segundo a autodeterminação do conceito.⁷⁸ [HEGEL, *ECF* 2, §246]

A contradição que se coloca na relação teórica do homem com o mundo é de como conciliar o empírico tal como ele é, e a transformação obrigatória que se efetua ao passar de particular em universal. A filosofia da natureza precisa, enquanto ciência, universalizar as coisas da natureza ao mesmo tempo em que observa tal como ela é, em sua manifestação livre e particular, para que este pensar acerca da natureza chegue à verdade de fato. A questão que se põe é: Como fazer que esta ciência não seja uma projeção da minha teoria ao natural,

⁷⁸ Do original [Hegel, Werke 9, §246]: Was *Physik* genannt wird, heiß vormalis *Naturphilosophie* und ist gleichfalls *theoretische*, und zwar *denkende* Betrachtung der Natur, welche einerseits nicht von Bestimmungen, die der Natur äußerlich sind, wie die jener Zwecke, ausgeht, andererseits auf die Erkenntnis des Allgemeinen derselben, so daß es zugleich in sich bestimmt sei, gerichtet ist – der Kräfte, Gesetze, Gattungen, welcher Inhalt ferner auch nicht bloßes Aggregat sein, sondern, in Ordnungen, Klassen gestellt, sich als eine Organisation ausnehmen muß. Indem die Naturphilosophie begreifende Betrachtung ist, hat sie dasselbe *Allgemeine*, aber *für sich* zum Gegenstand und betrachtet es in seiner *eigenen*, *immanenten Notwendigkeit* nach der Selbstbestimmung des Begriffs.

e se torne dogmatismo como a metafísica clássica? Como unifico a conceito lógico com a observação do mundo tal como ele é, para não cairmos na armadilha que Engels acusa Hegel de cair? Para resolver essa questão é necessário considerar previamente os três níveis de desenvolvimento da relação teórica. Na atividade teórica, similarmente a relação prática, existem três formas de considera-la:

1) A relação teórica tem como primeira característica, como argumenta Marmasse [2008], a exterioridade, ou seja, o mundo que se apresenta como sensível em sua mutabilidade própria. A relação teórica consiste, neste primeiro momento dos três, em uma relação contrária a prática, na qual o homem transformava o mundo segundo sua necessidade própria. A relação teórica consiste, mais precisamente, no estudo do natural para teorizá-lo não pretendendo, necessariamente, transformá-lo. Consiste no afastamento e na observação independente da mutabilidade da natureza, ou seja, é necessária uma contemplação do natural e um afastamento do mesmo. Se, na *Ciência da Lógica*, Hegel argumenta que devemos começar pelo mais abstrato, pelo puro ser totalmente isento de empiria, na *Filosofia da Natureza* devemos inicialmente teorizá-la, ou seja, conseguir descobrir sua logicidade própria, a logicidade interna ao natural, captada e enunciada pela logicidade das categorias e dos modos de procedimentos lógicos. Nesse sentido, não basta a relação prática ou empírica do mundo, pois ela sozinha não é capaz de criar uma ciência ou apropriar-se do conceito do natural; é necessário o Logos, o pensar que conceitualiza os dados obtidos da relação prática com o natural, e que a transforma de fato em ciência. Ou seja, nós somos capazes de pensar por meio da empiria e disto deduzir teorias.

2) A segunda determinação de relação da ideia absoluta com a natureza é a universalização das determinações do natural na interioridade da ideia. A ciência transforma os dados do natural em universais, embora as coisas naturais nunca sejam universais, mas sim, particulares. O pensar humano transforma o natural em teorias. A natureza possui

imediatidade, que é universalizada pelo pensar, isto é, mediatizada. O pensar lógico repõe a natureza ao nível do conceito de natureza, articulando a estrutura do ser com o discurso do pensar.

3) As duas posições iniciais mostram a dialética que existe quando se pensa logicamente o ser natural: Por um lado devemos deixar o mundo se manifestar em suas formas próprias para apreendê-lo como verdade, por outro, é preciso entendê-lo através do pensar, capturá-lo e transformá-lo em universal. Ou seja, fazer uma ciência da natureza (universais) da natureza mesma (particulares) implica em articular essas duas instâncias que o entendimento separa, mostrando-os como totalmente diversos, em uma dialética que os unifica por meio do discurso especulativo entre os sentidos do ser e do pensar. Ciência e natureza devem ser idênticas, para que a ciência expresse a verdade de fato. Fazer ciência é transformar as coisas em pensar, mas a natureza em si não é pensar nem representação.

Voltando à questão anterior: como fazer uma ciência que, ao mesmo tempo, possa observar o natural em si mesmo, em suas próprias definições particulares, e também os apreenda e os entenda em universal? Hegel coloca este problema da seguinte forma: “Assim, aqui entra a dificuldade: como atravessamos nós, sujeitos, até os objetos?”⁷⁹ [HEGEL, *ECF* 2, §246 A]. A relação teórica leva-nos a considerar dois polos fixos e opostos, o objetivo (as coisas da natureza) e o subjetivo (a conceitualização da coisa). Isso cria uma separação, uma cisão, um além e um aquém, um ali e outro aqui. Esta separação é em sentido de um sujeito que universaliza as coisas e um objeto livre e autônomo.

Enquanto filosofia da natureza, precisamos transportar este além para a interioridade do conceito, não podemos deixar este “além” como algo desconhecido. Fazer a filosofia da natureza é atravessar esse abismo do sujeito ao objeto, sem correr o risco que

⁷⁹ Do original [Hegel, *Werke* 9 §246 Z]: “Wie kommen wir Subjekte zu den Objekten hinüber?”

o que nós fazemos da natureza não seja um diverso dela mesma, ou seja, fazer uma teoria do que não é a natureza. Esse é o interesse da filosofia da natureza, fazer com que tenhamos uma ciência verdadeira, que se aproprie do natural tal como ele é, sem que perca a independência.

Essa passagem do subjetivo e objetivo relembra, em partes, a passagem da religião para o saber absoluto da *Fenomenologia do Espírito*. Tanto a religião quanto o saber absoluto têm capacidade de supressumir a separação entre o objetivo e o subjetivo, porém só o saber absoluto o faz sem projetar uma representação minha ao mundo, pois o saber absoluto capta o processo, e assim não recai em modos representativos; o saber absoluto é processual, é a compreensão e a prática da dinâmica do discurso que une consciência e realidade.

No âmbito da filosofia da natureza, a religião representaria uma unidade indiferenciada, em contrapartida a unidade refletida. Hegel ilustra este ponto com a passagem bíblica de Adão. No jardim do Édem, em linguagem teológica, há uma unidade indiferenciada, ou seja, o homem é uno com a natureza. Isso significa que ele não consegue refletir, ter consciência do mundo, não percebe a sua diferença com o mundo. A queda é a tomada de consciência que o homem tem de si, como separado do mundo. Esse estado do homem com o mundo, enquanto imediato, pode revelar a verdade de forma imediata.

Para Hegel, a unidade entre o objetivo e o subjetivo tem de ser construída, produzida, e não dada. Para dominar esta separação entre a natureza e a lógica é preciso passar pela mediação do pensar. Assim, a ciência não pode ficar só no abstrato, no indiferenciado; é necessário ir até o real e confrontar-se com ele e com a negação que ele apresenta. É uma questão tanto de metodologia hegeliana, pois não se compreende a filosofia da natureza de Hegel sem se alçar ao nível do discurso especulativo em geral, e ao conceito de ideia absoluta em particular, quanto de conteúdo, na relação interna entre o sentido do

pensar e o sentido do ser, possibilitada pela orientação metodológica de uma unidade entre a identidade e a não identidade.

3 – A unidade da atitude prática e da atitude teórica do homem com a natureza.

As dúvidas colocadas e explicitadas na seção anterior serão agora solucionadas. A proposta de Hegel de suprassunção das duas formas de atitudes (atitude prática e atitude teórica) do homem com a natureza ocorre na percepção que ambas são insuficientes de contemplar o conceito de natureza por sua unilateralidade, de um lado, a atitude prática que experiência o natural, porém não o teoriza, ficando apenas na objetificação do natural, e por outro lado, o teórico, que compreende as leis e a lógica do natural, porém permanece em um universal abstrato, apenas como um conceito subjetivo do que seja a natureza, não aplicando as teorias desenvolvidas. Ou seja, ambas são insatisfatórias, pois a primeira permanece no mero observar, e a segunda, não consegue resolver a questão de como superamos a separação entre objeto e sujeito.

A filosofia da natureza não é apenas ‘liberdade criativa’ do espírito, mas sim, uma mediação entre realidade e idealidade, na qual, existe tanto o lógico no pensar, quanto existe o lógico na natureza, e que ambas estão em relação entre si como ordenações do lógico, uma estruturação comum entre o pensamento e suas regras e propriedades, e a natureza com suas leis e fenômenos.

A natureza se apresenta como puro fenômeno exterior, como uma casca. A essência do natural é dada pelo lógico, que reflete sobre este natural livre e consegue descobrir suas leis próprias internas, pois essas leis possuem uma sistematicidade igual ao do pensar. Sendo a natureza apenas aparência dos particulares, o lógico determina estes conteúdos particulares

por meio de universais. Assim, podemos estabelecer as ciências como, por exemplo, a biologia que gera universais que compreendem os movimentos próprios das plantas e dos animais. A natureza acaba servindo como meio de conhecimento do homem, mas não apenas do natural, mas no fim das contas, dele mesmo. Esse conhecimento não é só subjetivo, pois ele vai até os objetos e os apreende. Ele deixa os objetos se manifestarem livremente, e os apreende nesta sua forma, como manifestante no mundo. Por outro lado, o pensar conceitualiza estes objetos e descobre os movimentos e as determinações internas do mundo.

Desta forma, a natureza nela mesma não tem universal ou essência, mas tem uma estrutura que permite uma organização racional, possui uma logicidade própria. *Não existe uma astronomia no céu. A astronomia é um produto do pensar humano, porém o movimento dos planetas sugere a possibilidade de estabelecer um padrão no movimento dos corpos celestes.*

O homem sem o natural é o universal sem a determinidade, é totalmente abstrato e indiferenciado. O natural sem o homem é o particular sem o universal, sem conceito. Só com os dois, o homem vivendo na natureza e a natureza possuindo o homem vivente, que é possível unir infinito e finito. Assim, nessa intersecção entre o homem e a natureza temos o conhecimento conceitualizante. Esse conhecimento não é só subjetivo, pois ele vai até os objetos e os apreende. Ele deixa os objetos se manifestarem livremente, e os apreende nesta sua forma, como manifestante no mundo. Por outro lado, ele conceitualiza estes objetos e descobre os movimentos e leis internas do mundo. Hegel afirma que:

Com o apanhar deste interior é supressumida a unilateralidade da relação prática e da relação teórica e satisfaz-se juntamente às duas determinações. Aquilo contém uma universalidade sem determinidade; isto, uma singularidade sem universalidade; o conhecimento conceitualizante é o meio [Mitte] onde a universalidade não permanece em mim como alguém oposto à singularidade dos objetos, mas onde ela [universal] se porta negativamente diante das coisas e a elas se assimila, encontra aí igualmente a singularidade, deixa as coisas a vontade e determinarem-se em si

livremente. O conhecer conceituante é assim a unidade [unificação] da relação teórica e da prática: a negação da singularidade é, como negação do negativo, a afirmativa da universalidade, que dá subsistência às determinações; visto que a verdadeira singularidade é ao mesmo tempo universalidade em si mesma.⁸⁰ [HEGEL, *ECF 2*, §246 A]

Esse conhecer, no qual a filosofia da natureza é um meio termo, é, na verdade, uma unidade entre a relação prática e a relação teórica. A relação teórica nega a singularidade, portanto afirmar a universalidade, mas essa universalidade é justamente o que fundamenta o singular, ou as suas determinações. Há um movimento do universal para o singular e o singular para o universal, e este movimento que faz a filosofia da natureza respeitar tanto o natural quanto o teórico.

Desta forma, a pergunta de como podemos transitar do subjetivo ao objetivo sem que seja uma projeção do subjetivo ao objetivo do natural pode ser resolvida no processo de engendramento do pensar e do ser, na qual, o pensar se exterioriza como ser e o ser se interioriza como pensar. Unilateralizar a relação do homem com o mundo (relação prática e relação teórica) implica em uma ciência insuficiente para explicar o real, seja porque não vai além da mera observação, seja porque interpreta o objetivo apenas como projeção do subjetivo. A construção das ciências particulares é algo que precisa ser progressivamente e dialeticamente desenvolvido, na qual, a teoria será por vezes modificada quando em relação ao objeto, assim como o objeto também será modificado quanto em relação ao pensar, resultando, por fim, em uma teoria aceitável acerca de algo. A filosofia da natureza implica

⁸⁰ Do original [Hegel, *Werke*, §246 Z]: Mit dem Erfassen dieses Innern ist die Einseitigkeit des theoretische und praktischen Verhaltens aufgehoben und zugleich beiden Bestimmungen Genüge geleistet. Jenes enthält eine Allgemeinheit ohne Bestimmtheit, dieses eine Einzelheit ohne Allgemeines; das begreifende Erkennen ist die Mitte, in welcher die Allgemeinheit nicht ein Diesseits in mir gegen die Einzelheit der Gegenstände bleibt, sondern indem es sich negativ gegen die Dinge verhält und sich dieselben assimiliert, findet es die Einzelheit ebenso darin, läßt die Dinge gewähren und sich frei in sich bestimmen. Das begreifende Erkennen ist so die Einheit des theoretischen und praktischen Verhaltens: die Negation der Einzelheit ist als Negation des Negativen die affirmative Allgemeinheit, die den Bestimmungen Bestehen gibt; denn die wahrhafte Einzelheit ist zugleich Allgemeinheit in sich selbst.

em uma ligação mútua entre as instâncias naturais e conceituais, mas não uma dominância de uma acerca da outra.

De fato, o pensar é algo diferente do natural, mas quando o pensar nega a si mesmo, ou seja, quando relaciona coisas diversas em sua interioridade ele nega a si mesmo e, assim, a negação da negação retorna a primeira afirmação em um patamar mediatizado. Desta maneira que se realiza a relação do pensar com o mundo efetivo, ao afirmá-lo, negá-lo e negar a negação.

A argumentação que estamos apresentamos em nossa tese, de como é fundamental uma lógica estruturante da natureza e que este é o princípio do idealismo na filosofia da natureza, demonstra que Hegel tenta se esquivar do problema de construir um idealismo no qual só o que subsiste é o teórico ignorando o prático, o lógico em detrimento do natural ou do mundo real. Nesse sentido é necessário dar vida ao teórico, ou seja, experimentá-lo tal como ele é no mundo. Só dessa forma podemos fazer uma ciência verdadeira.

Desta forma, a filosofia da natureza de Hegel demonstra que sua filosofia não é um idealismo subjetivo, tal como pensado por Fichte na qual a natureza era o não eu, o produto da autonegação do eu ensimesmado. Para Hegel, a natureza não é apenas uma projeção do lógico, é algo vivo e independente. A filosofia da natureza precisa sempre se atualizar, mudar-se, evoluir conforme as novas descobertas, e não ficar em um sistema científico engessado do mundo.

Quando surge uma nova descoberta, há uma adequação da teoria ao prático, e, portanto, um desenvolvimento da ciência, e esta precisa se revolucionar, ou será morta, por não representar mais a verdade. Hegel, desta forma, nos apresenta o que ele entende como verdadeiro idealismo, considerar as coisas tais como elas são, fenômenos. Não podemos considerar as coisas do mundo como fixas dadas, e nem construir sobre elas teorias fixas, mas teorias que se adaptem conforme a prática que se observa delas. Para Hegel, “o

verdadeiro idealismo filosófico não consiste em nada mais que justamente na determinação de que a verdade das coisas é [esta]: que elas como tais são imediatamente singulares, isto é, sensíveis – são apenas aparência, fenômeno.” [HEGEL, *ECF 2*, §246 A].

Por isso o idealismo de Hegel depende de uma natureza independente, precisa de uma natureza além da ideia. Considerar uma metafísica que não vai até as coisas é considerar um pensamento morto, enrijecido. Ao pensar esse natural, podemos chegar a universais, que podem ser atualizados e modificados. O singular da natureza possui em si um gênero, uma forma que pode ser pensado.

Para Hegel, o objeto natural não tem, em essência, um númeno oposto ao fenômeno, mas sim, que a essência do natural existe de forma imanente ao mundo e ao seu fenômeno, essência essa que é dada e acessada pelo pensar, possibilitando pensar o fenômeno natural como um universal, sendo esse universal imanente e não transcendente. *Não há nada no fenômeno que já não seja exposto por ele, ou seja, a essência do objeto é a sua própria exposição como fenômeno.* Assim, a ciência não é algo subjetivo que se projeta ao objetivo, mas sim, o universal captando o particular. Para Hegel, “o que se chama metafísica é nada mais que o âmbito das determinações universais de pensamento, como a rede de diamante à qual levamos todo material e só assim o tornamos inteligível”⁸¹ [HEGEL, *ECF 2*, §246 A].

Sendo a metafísica o acolhimento de determinações do mundo para a sua inteligibilidade, a ciência da natureza seria a organização do conhecimento adquirido sobre o mundo. As diversas ciências são formas diferentes de se determinar as categorias do pensar, de modificá-las; as revoluções nas ciências são apenas modos de rearranjar as determinações do pensar em formas mais abrangentes e universais. Uma ciência pode durar

⁸¹ Do original [HEGEL, *Werke 9*, §246 Z]: denn Metaphysik heißt nichts anderes als der Umfang der allgemeinen Denkbestimmungen, gleichsam das diamantene Netz, in das wir allen Stoff bringen und dadurch erst verständlich machen.

até certo ponto, mas com o progresso das descobertas científicas, essa ciência precisa se atualizar ou ela morre. Segundo Hegel: “Todas as revoluções, nas ciências não menos que na história mundial, provêm somente de que o espírito agora, para o entender e perceber de si, para tomar posse de si, alterou suas categorias, abrangendo-se consigo mais verdadeira e profundamente, com mais intimidade e união”⁸² [HEGEL, *ECF 2*, §246 A].

A ciência analisa o natural, que tem uma vitalidade própria, sendo totalmente exterioridade, e este natural possui uma organização, uma sistematicidade própria. Os animais se reproduzem e se geram a si mesmos sem a influência do homem, as plantas florescem por si só. Elas possuem leis internas próprias, que fazem as flores nascerem na primavera e morrerem no outono, e estas leis não são dependentes do homem. Entretanto, essas leis são “pensamentos cristalizados”, ou seja, elas não se pensam e, portanto, não podem dar a si o seu próprio conceito, embora sejam organizadas em um princípio que é possível compreender racionalmente. Nesse sentido que podemos estabelecer o pensar no mundo. Não é uma questão de quem gerou estas leis cristalizadas do mundo, ou se existe apenas a ordem em detrimento do caos, ou de uma ordem divina se manifestando no mundo, mas sim, que é possível pensar e universalizar as determinações naturais, pois elas são idênticas às determinações do pensar. Novamente a metafísica de Hegel se mostra como imanente ao mundo, e não transcendente (como um deus criador, por exemplo). *A gravidade, por exemplo, existe independentemente do pensar como leis cristalizadas do mundo, mas a teoria da gravidade só existe por causa do pensar.*

⁸² Do original [HEGEL, *Werke 9*, §246 Z]: alle Bildung reduziert sich auf den Unterschied der Kategorien. Alle Revolutionen, in den Wissenschaften nicht weniger als in der Weltgeschichte, kommen nur daher, daß der Geist jetzt zum Verstehen und Vernehmen seiner, um sich zu besitzen, seine Kategorien geändert hat, sich wahrhafter, tiefer, sich inniger und einiger mit sich erfassend.

B – O Conceito de Natureza e a Natureza do conceito⁸³

A unidade da relação teórica e da relação prática, tal como desenvolvidos nos itens anteriores, fundamenta o conceito de natureza, ou seja, a forma que a lógica atua como um universal conceitualizante em uma natureza particular. Dado a possibilidade de conceitualizar o natural, é necessário distinguir o ser-aí do natural (tal como expresso no §248) da sua conceitualização como filosofia da natureza (tal como expresso no §247). O natural será considerado como a natureza nela mesma, ou seja, pura exterioridade, a ‘casca’ do fenômeno, enquanto a filosofia da natureza é o conceito lógico universal que subsiste em toda a existência, ou seja, a essência do natural, o lógico (das logische). Hegel escreve na *FN* que:

a natureza mostrou-se como a ideia na forma do *ser-outro*. Visto que a *ideia* é assim como o negativo dela mesma ou *exterior a si*, assim a natureza não é exterior apenas relativamente ante esta ideia (e ante a existência subjetiva da mesma, o espírito), mas a *exterioridade* constitui a determinação, na qual ela está como natureza.⁸⁴ [HEGEL, *ECF* 2, §247].

Neste parágrafo Hegel apresenta a cópula entre a lógica (aqui referida como ideia) e a natureza. Embora não escreva diretamente se a ideia contida na natureza derivada da *CL* é a lógica (die Logik) ou o lógico (das Logische), segundo nossa leitura, essa ideia é o lógico. Essa é uma diferenciação crucial na fundamentação lógica do natural, pois, se a filosofia da natureza fosse uma exteriorização da lógica (die Logik), ao invés do lógico (das Logische), ela teria como ponto de apoio princípios metafísico da filosofia da natureza ao nível dos

⁸³ Essa dupla afirmação mostra as duas dimensões contidas na filosofia da natureza: a natureza enquanto exteriorização de uma lógica que aparece encarnada, mas ainda não consciente de si como no espírito, e a lógica expressando a própria natureza do conceito.

⁸⁴ Do original [Hegel, *Werke* 9, §247]: “Die Natur hat sich als die Idee in der Form des *Andersseins* ergeben. Da die *Idee* so als das Negative ihrer selbst oder sich äußerlich ist, so ist die Natur nicht äußerlich nur relative gegen diese Idee (und gegen die subjective Existenz derselben, den Geist), sondern die Äußerlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist.

fenômenos, mas não das coisas naturais em si mesmas; a logicidade da natureza seria uma projeção subjetiva, uma prioridade do pensar sobre o ser, não uma logicidade própria do ser natural, expressando uma das unilateralidades do entendimento reflexivo. Ou seja, a natureza não teria existência nenhuma nela mesma, sendo apenas produto de um pensar. Por outro lado, sendo o natural uma apresentação do ser outro do lógico (como das *Logische*), então se compreende a natureza como autônoma, mas que possui as leis lógicas universais como propriedades particulares suas.

O lógico no âmbito das ciências, possui uma importância central como princípio racional especulativo que unifica os opostos, pois isso que possibilita a unidade do saber com o ser, do subjetivo com o objetivo e, neste caso, da ideia com a natureza.

Nesse sentido, a *FN* não é apenas uma continuação ou prolongamento da *CL*, pois a *FN* possui as suas próprias determinações que devem ser produzidas e que são inicialmente estrangeiras a *CL*. Isso implica que, embora a essência da *FN* seja o lógico, e, enquanto tal, é o pensar do pensamento, a *FN* possui elementos particulares e da experimentação, portanto, não ‘puro pensar’. Por essa razão que a filosofia da natureza é uma aplicação do lógico aos seres do mundo, uma ampliação das leis lógicas as determinações naturais.

A filosofia da natureza apresenta um forte argumento contra as leituras do idealismo como uma corrente filosófica na qual somente o pensar é produtivo e se impõe ao mundo. Para Hegel, é necessário apropriar-se do mundo tal como ele é. O natural existe e subsiste por si só, porém, é só uma ‘casca’, sendo a sua interioridade a própria lógica exteriorizada, ao modo de uma realidade existente em si mesma e acessível ao pensamento em função de sua racionalidade intrínseca, sua logicidade própria, suas leis e finalidades que regem seu funcionamento, em uma perspectiva descritiva do ser, não do prescritivo do dever-ser. Por exemplo, uma árvore existe por si só, ela tem existência própria independente do pensar, porém, ela possui uma logicidade própria, logicidade esta que se constitui das mesmas leis

da logicidade do pensar, sendo possível o discurso especulativo discursar acerca da logicidade desta árvore com tanta propriedade quanto a logicidade do pensar lógico. Isso reforça nossa leitura que o lógico (das Logische) não se resume a *CL*, mas é o discurso especulativo de toda a realidade, sendo a *CL*, apenas a exposição conceitual como lógica (die Logik).

Hegel afirma que: “Se a natureza é a ideia na forma do ser-outro, então, segundo o conceito da ideia, a ideia não está aí da maneira como é em-si-e-para-si, ainda que a natureza seja uma⁸⁵ das maneiras de a ideia se manifestar, e aí deva aparecer”⁸⁶[HEGEL, *ECF* 2, §247 A]. Com esta citação não devemos entender que a ideia lógica está dissociada do natural visto que ela não está ‘em-si-e-para-si’, mas sim, que no processo de relação entre o lógico e a natureza ambas se modificam, e a ideia não é a mesma que era na *CL*, pois antes a ideia era compreendida apenas ela mesma, em sua interioridade, como ‘em-si-e-para-si’ (como lógica – die Logik), e agora ela possui um conteúdo completamente novo, o conteúdo natural. Nesta relação, a ideia lógica em sua relação com a natureza, compartilhando uma logicidade comum, não permanece ‘em-si-e-para-si’, ela se modifica.

Se compreendermos a manifestação da ideia como o discurso especulativo do lógico (das Logische), então temos o lógico como essência do natural, mas devemos ressaltar, como escreve Hegel, que a natureza não é apenas a ideia lógica. A ideia se modifica em relação com o natural, pois ela não permanece ‘em-si-e-para-si’.

Hegel escreve que: “Porque, de fato, a metafísica da natureza – como a determinidade essencial de sua diferença – é tal que a natureza é a ideia no seu ser-outro dela; nisto está que ela seja essencialmente um ideal ou aquilo que só tem sua determinidade

⁸⁵ A outra forma é o espírito.

⁸⁶ DO original [HEGEL, Werke 9, §247 Z]: Ist die Natur die Idee in der Form des Andersseins, so ist, nach dem Begriffe der Idee, die Idee darin nicht, wie sie an und für sich ist, obgleich nichtsdestoweniger die Natur eine der Weisen der Idee ist, sich zu manifestieren, und darin vorkommen muß.

como relativo, somente em relação a um primeiro.” [HEGEL, *ECF 2*, §247 A]. Essa citação defende a leitura desenvolvida na nossa tese, na qual, a natureza é o lógico na sua essência, ainda que possua uma existência própria e independente. A logicidade do pensamento vai ao encontro da logicidade da natureza, tal como essa pode ser descrita e compreendida. A lógica do pensar é repostada pela lógica do natural em um nível mais elevado de lógica, uma lógica do pensar alçada à lógica do ser. A condição de efetividade para esse passo depende de uma suprassunção das posições realista e idealista enquanto expressões do entendimento. O discurso especulativo efetua essa passagem apoiado no núcleo comum do lógico (das Logische), marca da possibilidade de um sentido intrínseco e extrínseco para o ser e para o pensar.

4 - A natureza para Schelling e Hegel.

Para analisar o ser-aí da natureza no idealismo alemão é necessário reunir dois amigos que o tempo separou. Schelling foi um filósofo primeiramente amigo de Hegel que depois se afastou, e trabalhou profundamente o tema da filosofia da natureza. Ele é conhecido como um autor fecundo, que no percurso de sua vida revisou e modificou substancialmente sua filosofia. Alguns autores defendem que o pensamento de Schelling tem dois grandes momentos (filosofia da identidade e filosofia da liberdade), porém outros defendem cinco⁸⁷ ou até mesmo seis momentos⁸⁸. Entretanto, podemos considerar três fases como as mais importantes ou produtivas do aspecto filosófico: a filosofia da natureza, a

⁸⁷ VIEIRA, L.A. e PUENTE, F. R. (Org.) *As Filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005

⁸⁸ REALE G. e ANTISERI D. *História da Filosofia: do romantismo até nossos dias*. São Paulo: editora PAULUS, 1991, pg. 72 e posteriores. Além dos cinco momentos identificados no nosso texto, Reale alega a existência de uma filosofia da identidade, entre os anos de 1801 e 1804.

filosofia do idealismo transcendental e a filosofia da liberdade. Também é possível identificar o pensamento da juventude de Schelling, ainda imerso na filosofia de Fichte na tentativa de compreender as respostas de Fichte à coisa em si kantiana, e um Schelling da velhice, na qual ele é chamado para ministrar cursos em Berlin e se dedica principalmente a filosofia da religião.

O período da vida que Schelling se dedica a filosofia da natureza é de 1797 a 1799⁸⁹, e dele resultam três obras acerca do tema, a *Ideias para uma filosofia da natureza*⁹⁰, *Sobre a alma do mundo*⁹¹ e o *Primeiro projeto de um sistema da filosofia da natureza*⁹². Está é considerada a primeira filosofia autêntica de Schelling após se opor a filosofia de Fichte. Fichte considera que a coisa em si kantiana gera a possibilidade de algo incognoscível para a consciência e que, portanto, comprometia o sistema kantiano. A sua solução foi introjetar o objeto na interioridade do “eu” (Ich), sendo o objeto um produto do eu. Em oposição a esta filosofia do “eu” (Ich), Schelling elabora a filosofia do natural, na qual tudo está no interior do natural, mas o homem, por possuir consciência, em algum momento se destaca do natural e se volta a ela como um outro, e cria a filosofia para compreender este outro. Segundo Schelling:

Devemos à filosofia [Philosophie] a pergunta pela possibilidade de um mundo fora de nós, da natureza e, com ela, da experiência; ou melhor, com esta pergunta surgiu a filosofia. Até então, os homens viviam num certo estado natural [filosoficamente falando]. Nessa altura, o homem estava em união consigo mesmo e com o mundo que o cercava. [SCHELLING, *Ideias para uma filosofia da natureza*. Trad. Carlos Morujão. pg.37]

⁸⁹ Vale lembrar que este período antecede imediatamente a publicação do texto hegeliano “*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*”. Isso nos leva a considerar que foi este o pensamento de Schelling que influenciou Hegel em certa medida.

⁹⁰ *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797)

⁹¹ *Von der Weltseele* (1798)

⁹² *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799)

Em um sentido fenomenológico é possível aproximar Schelling e Hegel, porém, no sentido lógico eles tratam o tema de forma totalmente opostas. Para Hegel, segundo nossa leitura, o discurso especulativo revela o lógico nas coisas, porém, é necessário a realização de todo o processo especulativo (entendimento, dialética e especulação) para que se alcance a unidade, ou seja, é uma unidade construída. Para Schelling, o homem nasce de uma unidade pré-reflexiva e pré-existente, se diferencia do natural e precisa reencontrar esta unidade primordial; esta seria a tarefa da filosofia. Schelling afirma que “Mal o homem se pôs em contradição com o mundo exterior [...], dá-se o primeiro passo em direção a filosofia.” [SCHELLING, *Ideias para uma filosofia da natureza*, pg. 71]. Segundo Gonçalves:

A Filosofia da Natureza de Schelling, busca, igualmente, um estado de unidade pré-reflexivo (e esta é a crítica de Hegel) entre o homem ou o espírito e a natureza, mas, ao mesmo tempo, espera que esse retorno a um estado originário de natureza seja perspectivado para o futuro. Desse modo, a Filosofia da Natureza, de Schelling, conserva o espírito utópico e revolucionário do *Ältestes Systemprogramm*⁹³.⁹⁴ [GONÇALVES, 2005, pg 76]

Segundo Gonçalves, a unidade que Schelling almeja é entre o espírito e a natureza, enquanto que Hegel propõe a unidade do lógico e do natural na interioridade do espírito. Isso cria uma distinção fundamental entre Hegel e Schelling. Enquanto para o primeiro o natural é a esfera da negatividade, que se configura como contingente e do necessário em oposição à liberdade do espírito, para o segundo a natureza é essencialmente liberdade, dado que ela é autoprodutora. Segundo Gonçalves:

A questão colocada pelo *Ältestes Systemprogramm* sobre o ser do mundo criado para um ser moral pode ser compreendida quando se percebe

⁹³ Gonçalves se refere aqui ao texto “*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*”, que seria um pequeno texto de autoria incerta. Embora a caligrafia seja de Hegel, acreditasse que o autor seja Schelling, ou ainda, Hölderlin. Neste artigo Gonçalves defende que o idealizador inicial do texto é Schelling, visto que a sua proposta de uma nova ética e de uma nova física vão de encontro com as teses da obra mais recente de Schelling até então, o *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*. Nesse sentido, o *Älteste Systemprogramm* seria a primeira apresentação da filosofia da natureza de Schelling.

⁹⁴ Márcia C. F. Gonçalves, “*Schelling; filósofo da natureza ou cientista da imanência?*” in *As Filosofias de Schelling*. Fernando Rey Puente, Leonardo Alves Vieira (organizadores). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

exatamente que, por trás dessa questão, está a crítica à oposição entre natureza e liberdade. Enquanto a natureza for pensada como instância que impede, dificulta ou mesmo testa a força do ato livre da vontade humana, a criação do mundo só pode ser compreendida como uma criação a partir do nada ou realizada pelas mãos supra-humanas de uma divindade transcendente. Quando, ao contrário, o mundo criado para o homem moral se mostra, ele mesmo, como produto de um ato livre da vontade, a natureza recupera seu sentido de liberdade criadora de sua autoprodução infinita, ela passa a ser, ela mesma, o absoluto. [GONÇALVES, 2005, p. 77]

A liberdade no natural se mostra, como apresentado, numa distinção radical entre Hegel e Schelling. O homem, para Schelling, não tem que “combater” as intempéries da natureza para expressar a sua liberdade, tal como Hegel concebe a questão, mas sim, utilizar as forças da natureza para exercitar a sua unidade com o natural e expressar sua liberdade por meio das forças naturais. Para Schelling, o homem só o é, em sua plenitude, quando se percebe como ser natural, e não como algo oposto.

Para ilustrar o tema, podemos tomar a figura do luthier, o artesão que trabalha com a madeira bruta para transformá-la em instrumentos musicais. Hegel diria, considerando em nossa análise apenas a *FN*, que o luthier tem como finalidade a construção de um instrumento, mas que a natureza apresenta dificuldades para o ofício, como a umidade que empena a madeira, encontrar a árvore correta para a sonoridade que almeja, o tempo necessário para a correta secagem da madeira, etc. Estas barreiras são superadas pelo processo de compreensão da logicidade própria da madeira pela logicidade do pensar do artesão. O luthier não pode criar, a bel prazer, um instrumento sem respeitar as características próprias da madeira, é necessário um processo de conhecimento do ser e do pensar, até que a unidade dos dois resulte em um violão que manifesta uma sonoridade perfeita proporcionada pela vibração da madeira escolhida. Por outro lado, também há o aspecto do luthier, que precisa utilizar seus conhecimentos e, por diversas vezes, dispensar uma madeira ou seguir o processo que aprendeu como luthier. Nesse sentido, há uma relação entre sujeito e objeto, e não uma dominância de um sobre o outro.

Schelling, ao contrário, diria que é necessário compreender a unidade pré-reflexiva do homem com o natural, e este se realiza quando o homem busca a razão objetificada no mundo, aprofundando-se no estudo das madeiras, entendendo-as em sua essência, como a sua porosidade, sua ressonância, sua dureza, etc, proporcionando ao luthier uma relação íntima com o natural e resultando na criação de instrumentos que expressam toda a sua liberdade musical. Nesse sentido, o resultado é o mesmo em ambos, o luthier fabrica o violão, porém, em Hegel é por meio de um aprendizado, por um processo, enquanto que para Schelling é a compreensão de uma inteligência objetificada, para além do indivíduo, que deve ser compreendida para além do sujeito.

Este exemplo aponta uma diferença entre ambos, mas obviamente as suas filosofias se desenvolvem muito mais. A ação criadora do homem no mundo não é uma propriedade intrinsecamente dele, mas na natureza em geral, pois a natureza é a própria criação que continuamente se cria e recria. Nesse sentido, Schelling se opõe a concepção da natureza como algo que impede, dificulta ou cria barreira à vontade humana, ou seja, a natureza como necessidade e contingência. Se entendermos o homem como produção da natureza, ele passa a uma esfera criadora, em um sentido de liberdade criadora. Porém, não defendemos que exista uma consciência na natureza da qual se deriva a consciência humana. O homem toma consciência do natural a partir do seu estado de separação, então a unidade deve ser feita por meio da intuição. Segundo Gonzalves:

O todo ou o infinito da natureza se “espelha”, segundo Schelling, em cada parte singular, em cada indivíduo, e compreender a possibilidade de apreender essa infinidade a partir da finitude significa compreender que a minha intuição singular de uma parte finita da natureza é apenas “aparentemente-singular”, ou seja, que na intuição singular está contida a intuição de todo o universo. É exatamente essa relação de paralelismo, identificada tanto no processo de constituição da natureza, ou da matéria, quanto no processo de desenvolvimento do espírito, ou da vontade, que constitui o grande tema recorrente nos textos sobre a Filosofia da Natureza, de Schelling. [GONÇALVES, 2005, p. 87]

O processo da natureza em Schelling relembra, de certo modo, o movimento interno do conceito hegeliano, porém, para Schelling, a natureza é de caráter universal, e o homem, um singular inserido na liberdade natural. Nesse sentido surge a filosofia da natureza, que indica as possibilidades de relação ou adequação entre as esferas subjetivas (do homem) e objetivas (do natural). O foco de Schelling é mostrar que o conteúdo da filosofia não é apenas enquanto objeto de reflexão, mas enquanto objeto de experiência. A divisão entre objeto e sujeito é algo da reflexão humana, da interioridade do homem, não da natureza ela mesma. A natureza possui uma unidade primitiva, a razão do homem que se coloca como separado do mundo, pois na natureza há só a unidade.

Ora, se a natureza existe anteriormente à existência do homem, e o homem era indistinto na natureza, nela já existe a liberdade. Nesse sentido, Schelling se opõe à visão mecanicista, na qual a natureza é um mero objeto para homem que impõe uma oposição a sua liberdade. Numa visão mecanicista do natural, a atividade criadora seria do homem, e não da natureza. A natureza seria só acidentalidade e causalidade.

Assim, Schelling entende a sua física especulativa em oposição à física mecanicista, ou a visão mecanicista do mundo. A física mecanicista divide racionalmente a coisa. Ela não poderia explicar o movimento, por exemplo. Se cada ação tem uma causa, é preciso recuar a causa anterior e assim sucessivamente, até uma causa primeira. Não importa se explicamos uma causa em razão de outra, sempre haverá uma causa sem explicação. Assim, uma física mecanicista nunca dará conta de uma visão absoluta do movimento, apenas de eventos isolados. A física mecanicista está interessada em analisar os fatos isolados e os objetos em seus estados próprios, portanto, ela permanece apenas no finito e no individual e nunca chegará a uma unidade⁹⁵.

⁹⁵ Schelling, *ideias para uma filosofia da natureza*, pg. 39 - 40

A física especulativa, por outro lado, se propõe analisar a totalidade das coisas. Schelling está interessado nas forças constitutivas da natureza em que todos os movimentos estão baseados; alcançar uma unidade da natureza, na qual existam princípios únicos da qual todas as outras propriedades da natureza derivem. A física especulativa se propõe a alcançar o eterno produzir e desmanchar do mundo, sua eterna produtividade.

O problema central de uma física mecanicista é que ela separa tudo o que estaria em estado unitário, não só do sujeito para o objeto, mas também dos objetos para os objetos. A reflexão do homem cria a dicotomia e a divisão de tudo, assim o mecanicismo é produto desta reflexão.

A proposta da filosofia da natureza é ir além desta dicotomia e reestabelecer a unidade primitiva, originária entre o mundo e a subjetividade. Uma filosofia que seja capaz de pensar as representações segundo os conteúdos e os conteúdos segundo as representações. Segundo Schelling: “Na medida em que represento o objeto, o objeto e a representação são uma e a mesma coisa” [SCHELLING, *Ideias para uma Filosofia da Natureza*, pg.43]

A filosofia da natureza de Schelling como filosofia da identidade é estabelecida na harmonia originária entre sujeito e natureza. A separação se dá no mundo reflexivo, no qual não podemos conhecer o mundo na unidade imediata. Hegel se opõe a este pensamento (não como defesa de uma visão mecanicista, mas de uma nova filosofia da natureza), pois não é a partir de uma intuição que nós temos acesso imediato ao mundo, mas por meio do discurso especulativo.

Nesse sentido que a filosofia de Schelling é, por vezes, denominada de idealismo objetivo. De fato, o idealismo de Schelling também pretende unificar ou superar a dualidade sujeito-objeto, mas ele é inovador ao transferir esta unidade para o natural, para o objeto.

Essa unidade objetivada não era possível em Kant, pois a coisa em si sempre permanece como uma além da experiência possível, nem em Fichte, pois a natureza é

compreendida como um produto do eu. A unidade entre sujeito e objeto só ocorre de fato, segundo Schelling, quando ela é transferida para a natureza.

Porém, é necessário que esta natureza possua, ao menos, uma possibilidade de racionalidade, para que toda a produção seguinte seja racional. Para tanto, Schelling cria um termo que Hegel volta a utilizar: inteligência petrificada (*gefrorene Intelligenz*). Em certo sentido, essa inteligência petrificada é a organização imanente do natural que é possível ser conhecido pelo homem. Ou seja, a natureza não é um caos, ela possui organicidade e, em certo sentido, inteligência. Mas essa organização da natureza não pode, sozinha, dar vida e existência a natureza, é preciso que ela possua uma força produtora. Para Schelling, a força produtora que está por trás de toda a natureza.

A força criadora é imanente à natureza, e não transcendente a ela. A visão de natureza de Schelling, portanto, é metafísica e não realista ou materialista. A matéria, para Schelling, não é estritamente mecânica, mas algo que possui uma força em seu interior. Nisso, podemos compreender que existem dois níveis no natural, o infinito, que é força produtora, e a finitude, ou o que existe na forma de tempo e espaço. Além de infinito, a força produtora representa uma imaterialidade dentro da matéria, e uma dialética com o finito.

A natureza é, portanto, tanto finita quanto infinita, e este movimento de ampliação de um para o outro sugere que os objetos naturais não são fixos, mas permanentemente fazendo-se. Essa dialética que regeria o mundo, o processo da natureza formar-se, limitar-se. A dialética de Schelling é a inclusão e exclusão de opostos.

Como exemplo desta imaterialidade/infinitude e materialidade/finitude da natureza, Schelling utiliza-se da luz. Na sua época já havia cientistas que pensavam na teoria da ondulação, na qual se compreendia que a luz se comporta tanto como acidente quanto

substancia extensa⁹⁶, e, portanto, tanto material quanto imaterial. A luz é um exemplo de uma natureza que possui em sua interioridade uma substancia não concreta, mas de forças naturais; ela não é mero acidente ou causa, mas algo imaterial. A luz, para Schelling, é um subjetivo no objetivo.

Na interioridade da natureza é que o homem descobre o espírito. Ou seja, a especulação filosófica serve para revelar essa dialética da natureza com o homem. Schelling transfere essa unidade entre sujeito e objeto para a natureza. Assim, a unidade entre o sujeito pensante e o objeto natural não é no espírito, mas na natureza. Toda a realidade já pressupõe, de início, uma unidade absoluta, a unidade da natureza criadora.

Assim, Schelling propõe um sistema inverso ao proposto por Hegel na *ECF*. A unidade não nasce do espírito, mas da natureza. A consciência surge em meio a um vasto processo de formas e fases evolutivas, que vai da matéria amorfa até as estruturas mecânicas, químicas, vegetais e animais, pois antes da consciência existe o espírito inconsciente que fundamenta a natureza. Assim, o sujeito é parte da natureza, e a relação sujeito objeto é integralmente posta na natureza. Assim que se daria uma filosofia do absoluto.

Hegel concorda com Schelling quanto aos graus de progressão da relação do homem com o natural, mas Schelling parte de um absoluto não totalmente esclarecido e dado, enquanto Hegel defende um absoluto que se produz. Schelling parte de um absoluto⁹⁷ na qual há uma indiferença entre sujeito e objeto, mas não fica totalmente claro como eles se diferenciam posteriormente. Schelling não apresenta, ao menos nos três volumes que constitui sua filosofia da natureza, do ponto de vista hegeliano, argumentos suficientes que estabeleçam uma unidade fundamental e inicial entre sujeito e objeto na natureza. Este monismo metafísico e absoluto da qual parte a filosofia da natureza de Schelling cria um

⁹⁶ Os cientistas atuais diriam que a luz se comporta tanto como onda como partícula.

⁹⁷ Schelling, *Ideias para uma Filosofia da Natureza*, pg 71.

problema: O uno imanente não pode se manifestar como múltiplo sem que perca a sua característica de uno, e o múltiplo gerado relaciona-se com o múltiplo, pois o uno não é mais o uno primordial. Em outras palavras, o homem, ao se separar do natural, não se relaciona mais com a mesma natureza em que era unificado. E mesmo que regresse a esta natureza, não será a mesma.

De certa forma, em Schelling há uma identidade entre o absoluto, o sujeito e a natureza, criando uma identidade tripla, a identidade com a identidade e a identidade. O que Hegel pretende fazer é uma identidade entre a identidade e a não identidade.

Assim, Hegel afirma que a filosofia da identidade de Schelling, entre o objeto e o sujeito, é ingênua, pois não sai do imediato e não passa pela mediação. Ela não justifica plenamente o momento de separação entre sujeito e o objeto. Schelling, portanto, inicia sua filosofia do saber absoluto, enquanto este deveria ser o ponto de chegada.

Assim, a natureza para Schelling é a unidade primordial que o homem se separa, uma unidade pré-reflexiva que o homem precisa reencontrar. Para Hegel, a unidade entre o lógico e o natural é resultado de um processo. Assim, ambos os sistemas são perspectivas acerca da logicidade da natureza, que essas filosofias expressam de formas distintas, uma sendo construída e outra sendo um afastamento de uma unidade primária.

5 – A exterioridade do natural.

Entendido como é possível conceitualizar a natureza, devemos entender o que ela é nela mesma. A primeira definição de Hegel é que ela é exterioridade. Podemos compreender a noção de exterioridade em pelo menos três sentidos, como *Entfremdung*, como *Äusserlichkeit* e como *Entäusserung*. Embora a natureza seja externa, exterior a ideia, ela não é alienada ou contra/oposta a ideia, ou seja, perante a lógica. Isso é verificável pela

utilização do termo *Äusserlich* e *Äusserlichkeit* e não pelo termo *Entfremdung*. Por outro lado, devemos investigar porque o autor não adotou aqui o termo *Entäusserung*, exteriorização (extrusão na tradução do Paulo Meneses), pois em certo sentido a natureza emana, surge da interioridade da lógica e, desta forma, a palavra *Entäusserung* funcionaria bem, além de ficar evidente e claro como se realiza esta passagem. Porém, o termo usado é *Äusserlichkeit*, e ele nos cria problemas adicionais, tais como: a natureza conserva os elementos lógicos e os suprassumem, como no movimento da *Entäusserung*? Ou a natureza é distinta e alienada perante a lógica, como o termo *Entfremdung* sugere?

A raiz da palavra *Entfremdung* é *Fremd*, literalmente estrangeiro ou ainda alheio. A alienação seria a projeção da essência de algo para além dele próprio, fazendo com que ela mesma não se reconheça, ficando além de si mesmo, perdendo-se de si, fazendo que não se reconcilie a si mesmo. Um bom exemplo deste movimento é apresentado na seção da consciência infeliz da *Fenomenologia do Espírito*, na qual a consciência de si divide-se em duas, na qual: “uma é como essência, a saber, a consciência simples e imutável; mas outra, mutável de várias formas, é como o inessencial. Para ela (a consciência infeliz) as duas são essências alheias uma à outra.” [HEGEL, *FE*. pg. 159]. Na consciência infeliz o indivíduo é infeliz por que projeta a sua essência e a sua felicidade em algo que está alheio a ele, um deus transcendente que não pode alcançar. Este deus transcendente não pode ser unificado com o indivíduo, portanto ele é infeliz, pois sua essência está sempre além dele mesmo, estrangeira. Assim na alienação não é possível uma reunificação.

A alienação pode ter um caráter elevado ou não. Por exemplo, um homem pode alienar-se economicamente colocando todos os seus desejos ou necessidades somente nos bens materiais. Por outro lado, um indivíduo pode colocar o seu interior, a sua essência, em prol de uma cultura coletiva, ou seja, abandona a sua particularidade em prol de uma substância universal. Ele ascende a um universal e se perde como particular; perde sua

dimensão individual e vive nesse mundo abstratamente universal, que não é o verdadeiro universal, o universal concreto. Ele não vive mais para a sua essência, que está além dele, mas para a sua aparência.

Trazendo este debate para a ampliação da lógica para a natureza, ao não utilizar *Entfremdung* para definir a exterioridade da natureza⁹⁸, podemos suspeitar que a natureza, ao suprassumir-se da lógica, não elimina o seu caráter metafísico, ou seja, a natureza não é meramente a essência da lógica para além dela mesma sem reconciliação. É possível, segundo nossa leitura, que a natureza se reunifique com a lógica para a formação do espírito.

Quanto à extrusão a diferenciação é mais complexa, pois *Entäusserung* possui a mesma raiz que *Äusserlichkeit*, *Äusser*, que significa exterior, tornar externo. *Entäusserung* possui um movimento próprio de pôr a sua essência para fora, de produzir a partir de si, da força interna de algo se manifestando. É uma objetivação na qual o sujeito exprime o que ele é, e assim, se reconhece e conhece melhor a si mesmo do que em sua pura interioridade, unindo exterioridade e interioridade. Paulo Meneses traduziu este termo por extrusão, termo da geologia, caracterizado pela atividade do vulcão expelir a lava de seu interior, ou seja, exteriorizar algo que é sua produção interna.

Este tipo de exteriorização, ao contrário da alienação, produz conhecimento, pois é possível que o indivíduo, ao exteriorizar sua essência em um outro, se reconheça nessa projeção e se conheça. Podemos usar de exemplo o pintor, que se conhece melhor como pintor ao exteriorizar a sua técnica, habilidade e sentimentos em um quadro do que apenas subjetivamente, pensando-se como pintor. Ao não utilizar este tipo de exteriorização, podemos entender que a natureza não é em sua essência um pensar, ela não é doutrinada e

⁹⁸ Embora Hegel às vezes defina a natureza como alienada perante o espírito, não é possível encontrar nenhum registro que ele faça o mesmo com a relação entre natureza e lógica.

formatada pelas condições lógicas, tal como afirma Engels. A natureza possui uma liberdade própria e cabe ao pensar compreender este movimento natural.

A exterioridade que Hegel propõe com *Äusserlichkeit* é a exterioridade plena como ser-outro, sem interioridade própria ou essência, apenas interdependência. Ela é exterioridade em todos os sentidos, sendo tudo externo a tudo. As condições naturais só se fazem em relações a outras coisas externas a elas mesmas. Nesse sentido, a natureza não teria uma essência própria, ela é puro fenômeno. Segundo Marmasse: “Não existe nem qualidades ocultas, nem *natura naturans* distinta da *natura naturada*, mas a natureza se reduz a série infinita de seres naturais singulares.”⁹⁹ [MARMASSE, 2009]. Sendo apenas o dado, Marmasse continua afirmando que “A noção de exterioridade significa, em primeiro lugar, isto que se manifesta de forma sensível [...] que a natureza se exteriorize significa que tudo nela se manifesta na experiência imediata, isto é, na experiência permitida/possível pelos sentidos.”¹⁰⁰ [MARMASSE, 2009]. Bourgeois segue a mesma linha interpretativa ao afirmar:

Mas, em todo seu desenvolvimento, espacialmente presente, a natureza continua essencialmente espacial, exterior a si: os próprios seres vivos se justapõem e se sucedem em suas singularidades incapazes de reunirem-se em um grande ser vivo universal que se absolutizaria como rival do espírito. [BOURGEOIS, 2009, pg. 4]

Isso implica que, mesmo que a natureza seja constituída segundo uma logicidade, possuindo um princípio de racionalidade, isto é, ela pode ser conhecida racionalmente, ela não pode pensar a si mesma, ou seja, a sua logicidade é enquanto determinação de pensar

⁹⁹ Do original : Il n’y a ni qualités occultes, ni *natura naturans* distincte de la *natura naturada*, mais la nature se réduit à la série indéfinie des êtres naturels singuliers.

¹⁰⁰ Do original : La notion d’extériorité désigne, de prime abord, ce qui se manifeste de manière sensible, [...] que la nature soit extérieure signifie que tout, en elle, se manifeste dans l’expérience immédiate, c’est-à-dire dans l’expérience permise par les sens.

(Denkenbestimmung). Cabe ao homem, portador do universal ativo, aquele que racionaliza e descobre a logicidade das coisas, compreender a lógica inerente ao natural e determinar qual é a constituição própria desta coisa. Nesse sentido, é possível estabelecer o elo entre a logicidade lógica, o lógico da lógica, e a logicidade da natureza, tal como ela se mostra nas experiências imediatas. O natural se apresenta como um externo ao lógico, mas ainda sim possui uma logicidade que confere significado, sentido, tanto ao ser como ao pensar, sendo possível compreender racionalmente as coisas, tanto em uma dimensão lógica quanto natural e espiritual.

C – O ser-aí da Natureza.

Se no § 247 Hegel descreve o que é o conceito de natureza, ou seja, a natureza enquanto conceito filosófico, ou ainda, a natureza em relação ao lógico, enquanto que no §248 Hegel define o que é a natureza nela mesma, não enquanto filosofia, mas no que subsiste no natural retirado dele a lógica. Hegel escreve que:

Nessa exterioridade têm as determinações de conceito a aparência de um *subsistir indiferente* e da *singularização* de umas diante das outras; o conceito é por isso como algo interior. Aliás a natureza não mostra no seu ser-aí nenhuma liberdade, mas apenas *necessidade* e *contingência*.¹⁰¹ [HEGEL, *ECF 2*, §248].

A primeira observação a ser feita é quanto à liberdade, pois esta é pertencente a esfera do espírito, não da natureza. A natureza é apenas contingencia, pois ela é sempre condicionada por elementos extra indivíduo. Ou seja, uma árvore simplesmente não escolhe

¹⁰¹ Do original [HEGEL, *Werke 9*, §248]: « In dieser Äußerlichkeit haben die Begriffsbestimmungen den Schein eines *gleichgültigen Bestehens* und der *Vereinzelung* gegeneinander; der begrieff ist deswegen als Innerliches. Die Natur zeigt daher in ihrem Dasein keine Freiheit, sondern Notwendigkeit und Zufälligkeit. »

onde vai viver, ela vive apenas onde a semente caiu. Os seres da natureza são determinados em sua relação de exterioridade. Em uma floresta, uma árvore depende de outros elementos externos a ela para determiná-la como será, por exemplo, sua germinação, seu crescimento, etc., ao contrário do homem, que pode se determinar livremente.

O natural é contingente porque lhe falta uma essência auto-determinante, visto que a sua essência é o lógico, portanto, outro do natural. Sendo assim, o natural sempre é contingente ao lógico, ou o lógico sempre é necessário à filosofia da natureza. Isso mostra que existe um substrato do natural no espiritual que jamais é plenamente suprassumido. O homem sempre possuirá, além do seu aspecto espiritual, um corpo de necessidade (que sente fome e frio) e contingência (que lhe impõe restrições biológicas, físicas).

Essa ausência do lógico no ser-aí da natureza é expressa na famosa passagem na qual Hegel refuta Vanini: “Se, porém, Vanini disse que um pedaço de palha basta para conhecer o ser de Deus, assim qualquer representação do espírito, a pior de suas imaginações, o jogo de seus caprichos mais contingentes, qualquer palavra é um mais apto fundamento cognoscitivo para o ser de Deus do que qualquer objeto da natureza”¹⁰² [Hegel, *ECF 2*, §248]. Devemos compreender esta frase no seu devido contexto, Hegel não está se referindo ao conceito da natureza, mas ao seu ser-aí. Nesse sentido, a natureza não é capaz, de fato, de proporcionar o conhecimento de Deus, ou o conhecimento do absoluto, pois ela é destituída de espírito em-si; não é ela que realiza o processo de construção da cultura (*Bildung*). Nesse sentido, pode-se entender o ser-aí natural como sendo antes do advento da espécie humana, quando ainda não havia pessoas que pensavam acerca do mundo, não o conceitualizavam. O objeto natural só é válido enquanto ciência quando posto pelo pensar.

¹⁰² Do original [HEGEL, *Werke 9*, §248] : « Wenn aber *Vanini* sagte, daß ein Strohalm hinreiche, um das Sein Gottes zu erkennen, so ist jede Vorstellung des Geistes, die schlechteste seiner Einbildungen, das Spiel seiner zufälligsten Launen jedes Wort ein vortrefflicherer Erkenntnisgrund für Gottes Sein als irgendein einzelner Naturgegenstand. »

Assim, dizer que não é possível conhecer deus por meio do natural não significa que ele seja destituído de valor, pois o natural ainda é, conforme afirma Hegel, obras de Deus, isto é, possui o lógico em sua logicidade própria. Desta forma, a *FN* refere-se à filosofia da natureza e não a natureza em si. Em outras palavras, estudar somente o ser-aí do natural é como estudar como seria a natureza anterior a existência do homem, e isso é sem interesse para o desenvolvimento da cultura humana. Para Hegel, a natureza tem importância se podemos, por exemplo, estudá-la para conseguirmos matérias cada vez melhores para construção de uma casa.

Na definição do ser-aí da natureza, Hegel escreve que: “Sua propriedade [da natureza] é o *ser-posta*, o negativo, tal qual os antigos apreenderam a *matéria* como o *non-ens*.” [Hegel, *ECF 2*, §248 A]. Hegel não diz a quem se refere diretamente quando menciona os antigos e, embora seja consenso que se refira a Platão, cada comentador afirma que Hegel se dirige a um livro diferente, como Marmasse¹⁰³ que alega que Hegel refere-se à obra *Parmênides* e Cattin¹⁰⁴ que aponta *o Sofista* como obra de referência. O Sofista apresenta algumas passagens interessantes para se tratar do tema. Segundo Platão:

Estrangeiro — Ora, afirmamos que não é justo nem correto pretender unir ser e não-ser.

Teeteto — É bem verdade.

Estrangeiro — Compreendes então que não se poderia, legitimamente, nem pronunciar, nem dizer, nem pensar o não ser em si mesmo; que, ao contrário, ele é impensável, inefável, impronunciável e inexprimível?

[...]

Estrangeiro — Não é em mim que é preciso procurar maior clareza. Eu que, há pouco e ainda agora, afirmei como princípio que o não-ser deve participar nem da unidade nem da pluralidade, já ao afirmá-lo eu o disse uno; pois disse “o não ser”. Compreendes certamente.

Teeteto — Sim.

Estrangeiro — Instantes antes afirmava ainda que ele é impronunciável, inefável e inexprimível. Estás seguindo?

Teeteto — Sim, como não seguir?

¹⁰³ MARMASSE, G. *Penser le Réel: Hegel, la nature et l'esprit*.

¹⁰⁴ CATTIN, E. *Le Logos du non-être*.

Estrangeiro — Tentar aplicar-lhe este “é” não é contradizer as minhas proposições anteriores? [...]. Aplicar-lhe não era dirigir-me, nele, a uma unidade? [...] dizendo-o inexprimível, inefável, impronunciável, eu o expressava como unidade. [PLATÃO, 1972, pg. 164 - 165]

Para Platão o não ser apresenta-se, em um primeiro momento, como um oposto ao ser, porém, ao relacionar-se com o ser, ele pode ser definível e determinável. Em linguagem hegeliana, o ser, ao ser negado pelo não ser, é passível de ser determinado logicamente, pois esta oposição mutua aponta os limites e barreiras de cada instância, e é possível atribuir as determinações lógicas, como quantidade, qualidade, etc., ao ser. A simples possibilidade de enunciação do não-ser possibilita a sua existência, como algo determinado, e determina, por consequência, o ser (se compreendermos o ser como o natural e o não ser como o lógico).

Nesse sentido, acreditamos que Hegel se refere ao Anderssein (ser-outro) da mesma forma como Platão se refere ao não ser no sofista, não como uma negação absoluta do ser, mas sim como alteridade que medeia os polos da relação.

D - O Sistema de graus da natureza.

O sistema de graus da Natureza é uma tese que permaneceu inalterada nas três versões da Enciclopédia¹⁰⁵. Nela, Hegel argumenta que a filosofia da natureza possui estágios ou degraus na qual um se determina do anterior, assim, sucessivamente, do mais simples ao mais complexo, sendo o primeiro o mais abstrato e o último mais verdadeiro. Aqui que Hegel coloca mais claramente a separação entre a natureza e o seu conceito, ou seja, a sua filosofia. Hegel afirma que:

A natureza é para considerar-se como um *sistema* de [estágios ou] *degraus* dos quais necessariamente um procede do outro e é a verdade mais próxima daquele [degrau] do qual resulta; não porém de modo que um seja

¹⁰⁵ Tese já formulada no parágrafo 97 da Enciclopédia de Nuremberg.

naturalmente gerado pelo outro, mas na ideia interna constitutiva do fundamento da natureza. A *metamorfose* acontece só ao conceito como tal, pois só a alteração deste é desenvolvimento. Mas o conceito é na natureza parte só algo interior, parte existindo apenas como indivíduo vivo; a este, somente, fica limitado a metamorfose *existente*.¹⁰⁶ [HEGEL, *ECF* 2, §249]

Assim um degrau posterior é a verdade do anterior. Este sistema de degraus do natural tem dois aspectos centrais, o interno e o externo, sendo o interior o lógico [das Logische], o que muda, que altera, que se desenvolve, que de fato efetua a transformação e as alterações do natural. E o exterior da coisa, que fica atrelada única e exclusivamente a mutação interna do conceito, a uma metamorfose.

É próprio da natureza o desmoronar, o diluir-se e constituir-se em algo novo, porém, estas passagens são meramente indiferentes, ou seja, sem o refletir e o raciocinar, são pura exterioridade, não tem interioridade. O lógico [que Hegel aqui se refere como conceito] com tal é que constitui o interior do objeto. O interior das coisas do mundo é a consideração pensante, o lógico. Nesse sentido que a filosofia da natureza só o é enquanto o espírito se debruçando sobre o natural. Assim, o conceito do natural sempre se desenvolve, mas o próprio natural não, ficando na “contradição não resolvida”.

Em outras palavras, o desenvolvimento da natureza ocorre apenas enquanto filosofia, apenas na ciência que a estuda, pois a natureza, enquanto ser-aí, permanece sempre o que é; ela só alcança o espírito enquanto possui o lógico como sua essência. Isso pode ser entendido pela não existência de historicidade no natural, ele é o eterno ser-aí presente. Não cabe a ciência natural, segundo Hegel, o estudo da historicidade na natureza, pois esta cabe apenas ao espiritual e ao cultural.

¹⁰⁶ Do original [HEGEL, Werke 9, §249]: « Die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der andern notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert, aber nicht so, daß die eine aus der andern *natürlich* erzeugt würde, sondern i der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die *Metamorphose* kommt nur dem Begriff als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung int. Der Begriff aber ist in der Natur teils nu rein Inneres, teils existierend nur als lebendiges Individuum, auf dieses allein ist daher die *existierende* Metamorphose beschränkt.

Podemos exemplificar isso com a questão dos gêneros. Para Hegel, feminino e masculino são “contradições não resolvidas”, e não serão resolvidas e nem foram resolvidas anteriormente. O gênero masculino será eternamente masculino (o natural), porém, a ciência pode se desenvolver e criar novas formas de curar doenças do gênero masculino (o conceito do natural).

Compreender a natureza em degraus é uma necessidade da ideia, e não algo inerente ao mundo. Essa tese é central na filosofia da natureza e é também uma implicação de seu sistema, que surge quando Hegel se propõe a fazer um idealismo absoluto no qual o pensar é também objetivo, mas que não pode dar sustento a coisa nela mesma. A natureza existe por si só, mas por si só não tem importância, pois o seu conteúdo, o seu interior, só existe enquanto há um pensar em relação a ela.

Assim, as coisas naturais não têm interioridade própria, mas características que são passíveis de categorização em graus ordenados segundo suas leis e suas complexidades próprias. O natural não é um mero aglomerado de coisas que podemos juntar e separar a bel prazer. Desta forma, nós podemos definir as coisas conforme as suas características, mas não podemos achar que estas características podem ser atribuídas a outros seres sem uma reflexão aprofundada acerca daquele ser em específico. Não se pode fazer uma dialética na qual um grau é um polo lógico oposto e complementar a outro. Cada ser, em si, tem a sua oposição e unificação.

Utilizando essa tese, na qual as leis lógicas internas das coisas naturais são autodeterminantes, é possível a dedução a priori da natureza, pois a ideia é o princípio interno a ela. Isso expressa um aspecto defendido nessa tese, que o idealismo hegeliano se comporta, no âmbito da natureza, como um *idealismo absoluto realista*. Marmasse afirma que: “De um lado, os momentos ocorreriam uns a partir dos outros – assim, se parece com o realismo da articulação. Porém, de outro lado, a metamorfose dos momentos só teria validade conceitual

– sendo assim o idealismo da articulação. ”¹⁰⁷ [MARMASSE, 2008, pg. 267]. Podemos afirmar, segundo esse idealismo no realismo, que existe uma subjetividade interna ao ser exterior da natureza, no caso, o conceito.

6 - Exterioridade da natureza e a interioridade do conceito:

Emanação x evolução

Os degraus da filosofia da natureza indicados na seção anterior podem ser de duas formas¹⁰⁸, embora ambos se mostrem insuficientes isoladamente para satisfação deste conceito: a evolução e a emanção.¹⁰⁹

Na evolução as coisas partem do mais simples, ou do menos desenvolvido, e progridem a níveis superiores de complexidade. Começa pela água, pelas formas simples de vida, e vai até as formas mais elaboradas, como o homem. Embora a evolução, na filosofia da natureza, sirva para explicar e conceitualizar o natural, ela fica em um mero descrever quantitativo, e não explicaria qualitativamente o natural.

¹⁰⁷ Tradução nossa. Do original : D'une part, les moments adviendraient les uns à partir des autres – voilà, semble-t-il, pour le 'réalisme' de l'articulation. D'autre part cependant, la métamorphose des moments n'aurait de validité que conceptuelle – voilà pour l' « idéalisme » de l'articulation.

¹⁰⁸ Consideramos, a despeito da época, que esta questão colocada por Hegel seja a mesma que hoje se efetua no meio acadêmico, a saber, se o mundo tem uma origem divina ou natural, do ceticismo científico ou do criacionismo. Hegel formula este problema nos termos de uma emanção, isto é, de uma fonte divina, na qual tudo tem uma origem única, ou evolução, na qual as coisas autonomamente progridem e evoluem. A despeito disto, o sistema de degraus hegeliano apresenta fortes tendências anti-darwinistas.

¹⁰⁹ Devemos considerar que Hegel é um autor anterior a Darwin, portanto, ainda não havia a teoria geral da evolução das espécies, logo o que ele conceitualiza como evolução era a metamorfose, e não a evolução por meio da adaptação.

A emanção segue um princípio contrário, e, segundo Hegel, é próprio das teorias orientais. Nela, o desenvolvimento é uma marcha de deterioração de algo perfeito em princípio. Na origem da criação, Deus fez o mundo perfeito, a sua imagem e semelhança. Porém, a criação de Deus, o homem, também criou coisas, mas a criação é sempre menos perfeita que o criador. Nesse sentido, cada geração há uma deterioração do que era inicialmente perfeito, tornando a criação cada vez mais imperfeita, até chegar à materialidade, no negativo.

Porém, para Hegel, a emanção e a evolução sozinhas são unilaterais e superficiais para uma filosofia da natureza. A forma da emanção seria preferível unicamente por possuir um modelo perfeito que poderia ser usado como método de comparação e análise em organismos inferiores e imperfeitos, bem como para estudar órgãos inúteis no corpo ou elementos atrofiados, tais como o apêndice no homem. Esse exemplo de perfeição deve ser o modelo de organização que se entende os outros e demais.

No caso da metamorfose, (termo que Hegel usa para definir a evolução), existe uma ideia que persiste nos seres que guia a sua mutação, desde os elementos mais simples até os mais evoluídos. Nesse sentido, na água primordial já existiria a ideia de um homem ou de uma vaca que seria o ápice do desenvolvimento desta ideia, passando pelos minerais e vegetais. As transformações seriam sempre condicionadas por essa ideia universal. Na noção de metamorfose, necessita-se de uma noção de singularidade e de unidade que permanece desde sempre, em todas as particularidade e mudanças. Elimina-se o caráter de diferenciação das coisas naturais, restando apenas a identidade que se metamorfoseia indefinidamente. Na alteração do natural, a diferenciação é tão importante quanto a unidade. Nesse sentido, a metamorfose, ou evolução, é insuficiente para uma filosofia da natureza.

Isso implica em algo interessante em Hegel. Embora se tenha toda uma noção de desenvolvimento, de superações (Aufheben) em seu sistema, isso fica no nível do conceito.

A natureza em si (não enquanto conceito), entretanto, possui saltos e lacunas, como na passagem do mineral para o vegetal. Para o conceito, enquanto ciência, a natureza pode ser colocada em leis e determinações, mas a natureza nela mesma tem graus distintos e diferentes.

Outra coisa a ser considerada é que os graus não ocorrem de forma isolada e separada. Eles são progressivos e ordenados apenas no nível do conceito, mas na ordem do mundo eles são simultâneos, sempre se determinando mutuamente como relação de exterioridade, não se reportando a uma origem comum. Os momentos da natureza não se derivam um do outro, mas se pressupõem mutuamente. Os elementos naturais nunca negam a si mesmos, pois eles não são racionais, eles apenas são negativos uns aos outros na multiplicidade do natural.

7 – Inserção da filosofia da natureza na Enciclopédia

Dado o desenvolvimento precedente, fica clara a posição do natural na organicidade da *Enciclopédia*. A ideia lógica se exterioriza como natureza que progride em degraus até a sua culminação como espírito. Hegel afirma que:

A natureza é *em si* um todo vivo; o movimento ao longo da marcha dos seus degraus é antes isto: que a ideia se ponha como aquilo que ela *em si* é, ou, o que é o mesmo, que ela de sua imediatez e exterioridade, que é a *morte*, vá para *dentro de si*, para primeiro ser como vivente; mas a seguir suprassuma também esta determinidade na qual ela é somente vida e se transporte à existência do espírito, o qual é a verdade, o alvo final da natureza e a verdade efetiva [realidade] da ideia.¹¹⁰ [HEGEL, *ECF* 2, §251]

¹¹⁰ Do original [HEGEL, *Werke* 9, §251]: “Die Natur ist *an sich* ein lebendiges Ganzes; die Bewegung durch ihren Stufengang ist näher dies, daß die Idee sich als das *setze*, was sie *an sich* ist; oder, was dasselbe ist, daß

Este parágrafo insere a filosofia da natureza na organicidade da Enciclopédia ou do próprio sistema filosófico, na qual a ideia se coloca no mundo, e que em relação a ela, se estabeleça o espírito. A natureza é, portanto, o termo médio entre o ideal e o espiritual. Nesse sentido, a filosofia hegeliana pode ser denominada de uma filosofia holística, na qual ela constitui uma totalidade, mas que esta totalidade é mais que a mera soma das partes.

A natureza é inteligência petrificada (*gefrorene Intelligenz*), ou seja, pensar petrificado, pois possui uma sistematicidade idêntica ao do pensar. Se a natureza fosse alienada da lógica, ela seria apenas cadáver do entendimento, sem a ideia não podemos chegar ao conceito de natureza, não podemos pensar racionalmente ela. Segundo Beiser:

A motivação fundamental para fazer a Naturphilosophie, afirmam Schelling e Hegel, é que ela sozinha resolve os problemas de epistemologia que o próprio Kant não conseguiria resolver. Somente a Naturphilosophie supera o dualismo entre o subjetivo e o objetivo, o ideal e o real, que representa o principal obstáculo para resolver o problema do conhecimento. Todo conhecimento envolve algum tipo de interação e correspondência entre o subjetivo e o objetivo, porque ele pressupõe que a representação subjetiva é a verdade de algo objetivo. Mas como essa correspondência é possível se o subjetivo e objetivo pertencem a reinos completamente heterogêneos do ser? ¹¹¹ (BEISER, 2003, pg. 12)

Por meio do movimento do pensar e do movimento do natural é possível unir estes reinos diferentes de ser, unindo o particular e universal em singular. Assim é possível superar

sie aus ihrer Unmittelbarkeit und Äußerlichkeit, welcherder *Tod* ist, *in sich* gehe, um zunächst als Lebendiges zu sein, aber ferner auch diese Bestimmtheit, in welcher sie nur Leben ist, aufhebe und sich zur Existenz des Geistes hervorbringe, der die Wahrheit und der Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der Idee ist.”

¹¹¹ Tradução nossa. Do original: The fundamental motivation for doing Naturphilosophie, Schelling and Hegel contend, is that it alone resolves the problems of epistemology that Kant himself could not resolve. Only Naturphilosophie surmounts that dualism between the subjective and objective, the ideal and the real, which poses the main obstacle to resolving the problem of knowledge. All knowledge involves some kind of interaction and correspondence between the subjective and objective, because it presupposes that a subjective representation is true of an objective thing. But how is such correspondence possible if the subjective and objective belong to completely heterogeneous realms of being?

o dualismo subjetivo e objetivo no âmbito da filosofia da natureza. Ainda mais, entendemos que há uma relação entre o realismo e o idealismo na concepção da filosofia da natureza no pensamento hegeliano. Esta relação pode ser entendida no sentido em que o ser-aí, o dado, representa a realidade e o ser-para-si é entendido como a idealidade. Estas duas instâncias se relacionam, e não são excludentes uma a outra. A idealidade não é algo além e distinto da realidade, mas, ao contrário, o conceito de idealidade consiste na verdade da realidade. O idealismo não pode ser além ou distinto da realidade. Somente quando levamos em consideração a realidade interna ao idealismo hegeliano que podemos entender a relação entre a natureza e o espírito. Ao determinar, de modo geral, o espírito humano como o ideal, e a natureza como o real, é preciso relacioná-los para compreender o absoluto.

Por um lado, a natureza não é algo firme e acabado em si, que precisa do espírito para chegar a sua própria verdade. Por outro lado, o espírito não é algo abstrato além da natureza. O espírito só é verdadeiro na medida em que possui a natureza como supassumida. Nesse sentido, o *Aufheben*, a supressunção, mostra uma definição fundamental, qual seja, mostrar lados opostos que se relacionam e se subsistem, aliás, que só existem pela sua relação.

Parte III – A ampliação do Lógico para o Natural: uma relação metafísica?

Mais realista que o rei, mais metafísico que Platão, mais lógico que Aristóteles, mas apaixonado pela universalidade que Descartes e Leibniz, mais preocupado em descobrir a ilusão do que jamais foi Kant, Hegel decide submeter-se a esse “empirismo lógico”, a essa experiência do discurso integralmente controlado. Não apenas nada deve escapar a esse controle, como também nenhum dos empreendimentos humanos pode ficar fora do império desse discurso.

F. CHATELET

Nos dois capítulos anteriores definimos qual é a nossa proposta de articulação entre lógica e natureza, entendida como a articulação entre a logicidade inerente a cada instância do sistema, seja lógica ou natural (ou espiritual), mediadas pelo discurso especulativo. Neste último capítulo, iremos compilar as principais vertentes interpretativas da ampliação do lógico para o natural, analisando os seus argumentos e, por fim, nos posicionando e defendendo a nossa proposta interpretativa.

Dividimos as leituras possíveis da ampliação da ciência da lógica para a filosofia da natureza em três. A primeira denominamos de “leitura positivista do natural”, onde se compreende que o lógico, exercendo uma função de a priori, deve ser eliminado do estudo do natural, pois só assim, é possível uma análise do natural destituído de uma metafísica condicionadora da realidade, e os fenômenos naturais podem ser estudados em sua livre apresentação. A segunda vertente, denominamos de “imperialismo lógico”, pois esta leitura concede que a filosofia da natureza seja um desdobramento do pensar lógico, porém, esse desdobrar não implica em uma ‘liberdade da ideia’, mas sim, em um aprisionamento do ser natural às determinações prévias do pensar, portanto, Hegel delegaria uma importância

secundária ao fenômeno natural, mesmo na esfera da filosofia da natureza. A terceira vertente, denominamos de “fundamentação lógica da natureza a partir da natureza própria da lógica”, na qual nossa leitura se encontra. Nesta visão, o lógico livremente se exterioriza como ser-outro, sendo essa liberdade absoluta do pensar puro exteriorizada no ser natural. Desta forma, Hegel respeita tanto às instâncias teóricas quanto práticas do saber científico.

As duas primeiras leituras estão diretamente ligadas a retomada de Hegel pelos filósofos anglo-americanos provenientes, geralmente, da tradição analítica. Para compreendermos corretamente a leitura analítica de Hegel devemos compreender como ela se formou. Na *História da Filosofia Ocidental* de Bertrand Russell, que muito mais que uma história da filosofia é uma interpretação da história da filosofia pelo olhar de Russell, Hegel é severamente criticado, tanto pela sua concepção de razão e absoluto, mas principalmente, por criar, segundo Russell, uma filosofia que necessita de condições a priori do conhecimento, e, portanto, idêntico a metafísica clássica. Nesse sentido, Russell é capaz de afirmar que Hume supera e demonstra a falsidade da filosofia hegeliana. Ele afirma que:

De Kant a Hegel, os filósofos não alemães não assimilaram os argumentos de Hume. Digo isso deliberadamente, não obstante a crença de muitos filósofos em que Kant respondeu a Hume com sua *Crítica da Razão Pura*. Na realidade, esses filósofos – Kant e Hegel ao menos – representam um tipo de racionalismo pré-kantiano que os argumentos humianos são capazes de refutar [RUSSELL, 2015. Vol. 3 pg. 226]

Para Russell, Hume supera Kant e Hegel ao retirar a razão da esfera do apriori e coloca-la no a posteriori, conforme as impressões que temos do mundo. Este trecho é o berço do argumento que Hegel é um autor que retoma a metafísica clássica, embora outros filósofos tenham refinado e ampliado este argumento.

O grande argumento de Russell contra a metafísica é a sua definição como uma razão a priori¹¹². Russell argumenta que toda filosofia a priori é uma filosofia racionalista e que deriva de uma metafísica que se propõe, erroneamente, se sobrepor a empiria. Portanto, toda filosofia apriori é uma filosofia dogmática, ou uma filosofia que conhece o objeto segundo uma razão pré-estabelecida. Nesse sentido, Hegel é um autor subjetivista, aliás, o símbolo máximo do subjetivismo (embora Russell tenha considerado até mesmo Schelling um subjetivista, embora ele seja amplamente interpretado como um objetivista, dado sua filosofia da natureza)¹¹³. Tal concepção da filosofia hegeliana levou os filósofos analíticos a se distanciarem de Hegel, considerando-o como um pensador “inimigo do correto pensar” [RUSSELL, 2015, V.3]. O que reconduziu essa corrente filosófica à Hegel foi o fato da sua incapacidade de apresentar soluções convincentes às antinomias da razão contidas na *Crítica da Razão Pura*, considerando que o sistema hegeliano, destituído da leitura metafísica, seria capaz de radicalizar a revolução kantiana, criando um sistema racional capaz de pensar a totalidade da realidade, resolvendo até mesmo as antinomias. Nesse sentido, Hegel não seria um metafísico clássico, tão pouco um metafísico, mas sim um autor que propõe uma filosofia autoprodutiva capaz de sistematizar todo conhecimento, porém, reconhecendo a separação elementar entre as condições de ser e as condições de pensar. A unificação destes elementos resume-se a uma condição sistêmica e não metafísica. Nesse sentido, os filósofos analíticos propõem uma retomada de parte da filosofia hegeliana, aquela capaz de superar as antinomias kantianas, porém, sem tornar-se, para isso, uma metafísica, fazendo uma leitura

¹¹² Segundo Russell: “Em regra, a classificação das filosofias ou realizada segundo seus métodos ou segundo seus resultados: “empírica” e “a priori” são categorias referentes ao método; “realista” e “idealista”, aos resultados” [RUSSELL, 2015, pg. 28].

¹¹³ Se considerarmos a análise do espaço-tempo, Russell afirma que: “a descrença na realidade do espaço e do tempo, uma vez que ambos, se tomados como elementos completamente reais, implicam em separação e a multiplicidade” [RUSSELL, 2015]. Muitas vezes a leitura de Hegel de Russell nos parece impregnada de concepções místicas, concepções estas que são além do texto hegeliano, uma apropriação da interpretação de Russell. Ou seja, Russell sofre (quando se refere a Hegel) do mesmo problema que atribui a Hegel, de pressupor uma teoria aos fatos empíricos.

que realça o aspecto realista da filosofia hegeliana e recusa seu aspecto a priori. A noção de sistema seria capaz, segundo essa leitura, de eliminar os aspectos metafísicos, uma vez que a auto-produtividade e a efetividade do sistema hegeliano implica em uma racionalidade derivada da própria realidade.

Ora, Hegel não propõe uma metafísica clássica, pois a metafísica hegeliana não é transcendente, e também é obvio que Hegel não é um “anti-metafísico” no sentido da unificação entre ser e pensar ser apenas uma união sistemática do pensar e não uma unificação verdadeira. Hegel, de fato, constrói uma nova metafísica ao fundamentar o seu sistema na *Ciência da Lógica*, no qual o pensar puro estuda o pensar puro. O que deve ser ressaltado, como argumentado no primeiro capítulo, é que este pensar não é produto de uma divindade ou de Deus, nem uma concepção racional prévia anterior a existência do mundo, tal como a ideia platônica e o seu conceito de rememoração, mas sim, uma metafísica que se faz no mundo sendo, conforme a razão se manifesta no mundo e o ser do mundo é interiorizado pelo pensar.

O absoluto de Hegel não indica uma forma pronta e fixa de como as coisas devem ser, como um dogma, mas sim, que o absoluto é eterno movimento e, de certa forma, relativo, no sentido de mostrar como se opera a dialética inerente as coisas. Assim, em uma leitura metafísica de Hegel, haveria duas grandes formas de se considerar o sistema hegeliano: ou ele é um espírito totalizador (metafísica clássica) ou ele é o fundamento da unidade do idêntico e do não idêntico, do vir a ser, na qual se compreende como funciona o processo de engendramento das partes opostas.

O que realmente é inovador na filosofia hegeliana? A unidade absoluta, representado pelo espírito? Isso existe de forma similar em outras filosofias, tais como a mônada de Leibniz, o Eu de Fichte, a natureza de Schelling, o Deus de Spinoza. Todos estes autores propuseram uma absoluta identidade entre ser e pensar, porém, o que Hegel

apresenta de novo é a positividade da negatividade, o valor que a particularidade do ser e do existir tem em si mesmo, e o árduo percurso que o negativo percorre até a unificação. Ou seja, a *unificação entre ser e pensar não é dada, mas sim, posta, construída*. Exatamente isso que difere Hegel dos metafísicos antigos, sem, entretanto, ‘dar as costas’ a metafísica, possibilitando refutar a leitura não metafísica de Hegel. Nesse sentido, Hegel não é nem um metafísico clássico, nem um kantiano, e, nem mesmo, nega a metafísica. Bernard Bourgeois define esta forma que assume a metafísica hegeliana da seguinte maneira:

A definição hegeliana da palavra “metafísica” é uma definição elevada através dos extratos do significado conduzindo, no homem, um poder unificante do pensamento - diz a metafísica - à sua implementação na obra filosofante - se dizendo metafísica - fracionada. Uma tal mudança disso é, então, uma contradição a levando ao seu desaparecimento, a série das etapas indevidas, pela metafísica, de um metafísico assim denominado por ela incorretamente. ¹¹⁴ [BOURGEOIS, La Métaphysique Réformée, pg 27]

Hegel constrói, sim, uma nova metafísica, mas calcada no valor da diferença, e não unicamente no valor da igualdade. Portanto, a verdade não é a totalidade indiferenciada e carente de conteúdo, mas sim, a compreensão do movimento do negativo interior a totalidade do conhecimento, movimento este que gera o conteúdo da totalidade. Podemos distinguir estes dois pontos de vista com o exemplo do alpinista. Imaginemos o primeiro alpinista a escalar o cume do monte Everest. Um leitor que considera Hegel um espírito totalizador, tal como a metafísica clássica, dirá que o saber absoluto e a ideia absoluta será *apenas* chegar ao cume e visualizar tudo o que é possibilitado pela altura do cume da montanha. Por outro lado, um leitor de Hegel que preza pela positividade da negatividade e pelo valor que o negativo tem, dirá que o principal é o conhecer o processo de escalada que possibilita chegar

¹¹⁴ Tradução nossa. Do original: La définition hégélienne du mot « métaphysique » est une définition étagée à travers des strates de signification conduisant, en l’homme, d’un pouvoir unifiant de la pensée – dit le métaphysique – à sa mise en œuvre philosophante – se disant la métaphysique – scindante. Un tel devenir de celle-ci est donc, dans une contradiction la vouant à sa disparition, la série des étapes du mésusage, par la métaphysique, d’une métaphysique ainsi dénommé par elle à tort.

ao topo, reconhecendo inclusive, o valor dos erros e da possibilidade de encontrar uma rota mais simples até o cume. Nesse sentido, o conhecimento está presente, não no topo da montanha, mas em conhecer o processo de subir a montanha, saber este que o possibilita (ao menos em potência) escalar qualquer montanha no mundo, e por isso, se torna um saber absoluto, pois em qualquer montanha do mundo ele conhecerá o processo de escalada que o permitirá alcançar o cume. Saber este, que por incluir a possibilidade da negação e da alteridade, permitirá aumentar sempre seu conhecimento¹¹⁵, incorporando novas técnicas de alpinismo ou aprendizado de utilização e novos equipamentos.

Este exemplo serve para demonstrar como a metafísica hegeliana não é a metafísica clássica, pois ele propõe algo novo, não apenas a unidade dos opostos (representada pelo alcançar o cume da montanha), mas sim, como esta unidade é engendrada pela união dos opostos pela positividade da negatividade (o processo de escalada).

Nesse sentido, Hegel expressa uma profunda confiança da possibilidade do homem conhecer cientificamente absolutamente tudo que existe; ele é um pensador que acredita profundamente na ciência e na capacidade racional do homem. A verdade não é um deus transcendente e inalcançável ao homem que será eternamente carente do saber absoluto, nem uma verdade meramente materialista, finita e casual¹¹⁶ do mundo, mas sim, uma verdade imanente a uma realidade infinita e, portanto, totalmente acessível à razão humana. Trazendo esse ponto de vista para a questão da natureza, temos uma razão que pode racionalizar o natural em sua completude e, ainda que a ciências particulares (biologia, química, etc.) tal como Hegel as conceitualizou se mostrem superadas nos dias atuais, ainda se mostra válida como projeto filosófico. A filosofia da natureza nos mostra a possibilidade de atualizá-las até o completo conhecimento do natural.

¹¹⁵ Como o lógico que se expande para o natural e para o espiritual, adquirindo novos conteúdos.

¹¹⁶ Casual na perspectiva de inexistência de uma causalidade ou uma inteligência universal e criadora.

Portanto, a primeira divisão interpretativa do natural separa aqueles que entendem Hegel como um metafísico daqueles que o leem como um não metafísico. Os leitores metafísicos da natureza entendem que ela possui uma fundamentação externa a ela, seja no lógico, seja no espiritual. Os leitores não metafísicos compreendem a filosofia da natureza como sistemática e auto fundamentada, privilegiando assim, a autonomia da realidade. Os filósofos analíticos atuais, a quem iremos nos contrapor, leem Hegel geralmente como um não metafísico.

Estes leitores de Hegel, da tradição da filosofia analítica, o interpretam a partir de uma perspectiva kantiana, pretendendo encontrar em Hegel uma solução para as antinomias da razão. Segundo essa vertente, a razão especulativa é capaz de solucionar as antinomias, sem que retorne a uma metafísica clássica, extrapolando a revolução copernicana kantiana. Robert Pippin [1989] argumenta que é contraditório defender, ao mesmo tempo, os princípios da metafísica clássica com as consequências da filosofia kantiana; ou deve-se escolher a metafísica clássica (e com isso retornar ao problema de confundir as condições de existência com as condições de pensamento) ou escolher a filosofia kantiana e com isso descartar o pensamento metafísico.

De certa forma, Hegel se identifica com esta metafísica clássica, porém, não exclui os progressos kantianos, como demonstramos no primeiro capítulo. A unidade entre coisa (Dinge) e pensar (Denken) é recorrente tanto na metafísica clássica como na lógica hegeliana, pois ambos possuem o mesmo conteúdo. Deste aspecto da filosofia hegeliana Pippin afirma:

Tendo em conta que Hegel chama de sua posição final sobre a "realidade" a "unidade de essência e existência", parece novamente que Hegel ou está defendendo uma espécie de racionalismo pré-kantiano, e assim [...], confundindo as condições de pensamento com as condições de existência,

ou ele apela a uma noção de dependência metafísica entre a existência e a essência.¹¹⁷ [PIPPIN, 1989, pg. 207]

Dado que a relação de unidade inicial da lógica entre ser e pensar se desenvolve até culminar em uma unidade entre essência e existência, poderíamos considerar Hegel como alguém que retoma a metafísica antiga, pois há uma identificação entre a coisa e o pensar. Porém, esta metafísica antiga, tal como exposta por Hegel, possui uma unidade imediata não mediada que já é conhecimento. Se considerarmos desta forma, teríamos um espírito totalizador impregnado de racionalidade imanente e transcendente. Porém, neste ponto de vista a mediação perde sua força, pois a totalidade seria mais importante que a relação processual entre as partes constituintes desse todo¹¹⁸, retornando a uma metafísica transcendente e todo o trabalho de Kant teria sido em vão. Nesse ponto a metafísica hegeliana se igualaria, se aceitarmos a acusação de Pippin à leitura metafísica, ao conceito de mônada de Leibniz, pois a união entre ser e pensar seria algo ‘indissolúvel’ e ‘indestrutível’.

Em Hegel a relação entre ser e pensar não permanece imutável ou inalterada, como ele acusa a antiga metafísica. Muito antes, ela é mediatizada pelo entendimento, que separa estas duas instâncias e as relaciona. Ao se relacionarem elas se descobrem como idênticas e surge novamente uma identidade, mas agora não indiferenciada, mas que se conhece e que se sabe como unidade, como demonstrada no nosso primeiro capítulo.

Ao considerar pensamentos apenas pensamentos, somente como abstratos e não como algo concreto, há uma separação entre o ser e o pensar, objetivo e subjetivo, o lógico e o natural. Essa é uma das acusações de Hegel a Kant, e a forma que ele compreende a

¹¹⁷Tradução nossa. Do original: Given that Hegel calls his final position on “actuality” “the unity of essence and existence”, it would appear again that Hegel is either defending some kind of pre-kantianrationalism, and so [...], confusing the conditions of thought with the conditions of existence, or he is appealing to a notion of metaphysical dependence between existence and essence.

¹¹⁸ Em outras palavras, essa leitura de Hegel implica em considerar como verdade apenas a terceira e última parte

filosofia crítica e o papel dela na alteração da compreensão da metafísica. Considerando que Hegel utiliza o entendimento como momento do absoluto, podemos entender que o ser e o pensar são distinguíveis, porém inseparáveis. Este é o ponto de Robert Pippin, na qual a natureza como outro do lógico permite o pensar recolher as determinações e mediações constitutivas da experiência que são apreendidas em conceitos. Assim, a alteridade expressa pelo momento do entendimento nos mostra que a filosofia hegeliana não é um retorno à metafísica antiga. Pippin afirma que Hegel seria um pensador que extrapolou esta revolução, mas parece difícil defender esta posição, pois uma radicalização do entendimento, ou levar ao extremo a separação entre os dois elementos, não levaria, necessariamente, a uma nova união entre ser e pensar, que é o que propõe Hegel. Ou como Beiser afirma: “A leitura de Pippin do princípio hegeliano [de Hegel] de identidade sujeito – objeto reduz o idealismo de Hegel [hegeliano] até um idealismo muito subjetivo, que era o propósito de Hegel evitar.” [BEISER, 2003, pg. 8]. Segundo a leitura de Pippin, Hegel seria um pensador não metafísico, porém, retornaria ao antigo problema da separação entre objetivo e subjetivo.

A lógica hegeliana pressupõe o entendimento em seu interior e, portanto, há uma relação e diferenciação entre o ser e o pensar ou a essência e a existência em seus próprios momentos, que ao se relacionarem, se unificam novamente. Esta relação é uma relação de conflito, em que o ser se põe em relação ao pensar para que se conheça. Existe de fato a unidade entre o ser (natural) e o pensar (conceito) dado que ambos possuem o mesmo conteúdo, mas esta relação não fica meramente na certeza, ela visa buscar a verdade. Hegel se utiliza do momento do entendimento para colocar em conflito e separação o ser e o pensar, mas para que estes se conheçam e se unifiquem. Desta forma a filosofia hegeliana utiliza a revolução crítica como um momento do saber absoluto.

Nesse sentido, a ampliação da lógica para a natureza pode demonstrar a importância da metafísica hegeliana bem como essa metafísica se relaciona com o real, realçando a

importância da identidade processual entre o ideal e o real. Na ideia absoluta é demonstrado como o pensar do real só é possível a partir do sistema lógico. Quase toda a literatura analítica de Hegel pretende desvincular a natureza da lógica. É por exemplo o que Sebastian Rand argumenta no seu artigo *The importance and relevance of Hegel's philosophy of nature*: “Eu argumento contra a leitura apriorística de Hegel, deste modo, retirando o maior obstáculo de entendimento da filosofia da natureza; (2) discutir a importância do mencionado insight dentro da autonomia própria do entendimento da filosofia da natureza.”.¹¹⁹ [RAND, 2007, 380]. Essa interpretação é predominante nos que consideram Hegel como um não metafísico, ou seja, desvincular o natural das estruturas lógicas. A visão sistemática afirma que é possível ler independentemente a natureza, e que isso traria a vantagem de dissociar as ciências das amarras arcaicas da metafísica.

A questão central é analisar como se relacionam, e se são idênticas ou não, as condições de existência (o ser natural) com as condições de pensar (conceito). Para que seja possível considerar Hegel um não metafísico é necessário separar estas duas condições como não dependentes uma da outra, pois assim teríamos um ser livre, não dependente do pensar e que traria uma visão realista ao idealismo de Hegel. Podemos ter uma leitura mais radical, tal como apresentada por Willian Maker, ou mais moderada, como proposta por Pippin, ou uma leitura próxima a nossa, como de Pinkard, mas a ideia central¹²⁰ destes comentadores é dissociar pensar de ser (e consequentemente o logos do natural), na qual seria possível um Hegel não metafísico. Conforme apresentada anteriormente, nossa leitura é oposta, pois

¹¹⁹ Tradução nossa. Do original: I (1) argue against the aprioristic reading of Hegel, thereby removing the major obstacle understanding of Philosophy of Nature; (2) discuss the importance of the mentioned insight into autonomy to a proper understanding of the Philosophy of Nature.

¹²⁰ Existe uma recente e crescente literatura de um Hegel não metafísico. Consideramos estes dois autores por representarem duas vertentes da mesma leitura, um mais moderado e outro mais radical.

tentamos fundamentar o natural a partir do logos. Por outro lado, há autores que apoiam o nosso ponto de análise. É o caso, por exemplo, de Beiser:

Contra as atuais interpretações não- metafísicas, eu argumento que Naturphilosophie é central para a filosofia de Hegel. Isto é assim , por três razões . Primeiro, ela foi crucial para o programa de Hegel para criar uma cultura holística. Em segundo lugar, a Naturphilosophie é fundamental para o idealismo absoluto, doutrina filosófica característica de Hegel. Em terceiro lugar, a idéia de desenvolvimento orgânico, tão central para Naturphilosophie , está permeada em todo o sistema de Hegel. Esta ideia é essencial para conceitos de espírito , dialética , e identidade-na-diferença de Hegel . Finalmente, eu discordo da crítica neo kantiana da Naturphilosophie de Hegel alegando que ele não consegue apreciar o motivo subjacente por trás do sistema de Hegel: a tentativa de resolver a aporia da epistemologia de Kant.¹²¹ [BEISER, 2003]

Estes dois pontos de vista acerca da natureza são totalmente antagônicos, mas podemos dizer que existem, tais como colocado anteriormente, três leituras principais da fundamentação da filosofia da natureza. A primeira, a leitura não metafísica, interpreta a natureza como sistema científico que pode, por si mesmo, se fundamentar, negando o idealismo metafísico da filosofia hegeliana. Isso a libertaria do a priori simbolizado pelo lógico e, conseqüentemente, das críticas que Hegel recebeu da forma como ele estruturou as ciências naturais. A segunda considera que a natureza é uma emanção do Logos, porém, interpretam a lógica como um sistema fechado, e, portanto, enrijecido, aprisionando a natureza em suas categorias. Essa leitura se assemelha a perspectiva do espírito totalizador, que possui a verdade e atribui menor valor a mediação. Por fim, a nossa, a terceira, que

¹²¹ Tradução nossa. Do original: Against current non-metaphysical interpretations, I argue that Naturphilosophie is central to Hegel's philosophy. This is so for three reasons. First, it was crucial to Hegel's program to create a holistic culture. Second, Naturphilosophie is pivotal to absolute idealism, Hegel's characteristic philosophical doctrine. Third, the idea of organic development, so central to Naturphilosophie, is pervasive throughout Hegel's system. This idea is essential to Hegel's concepts of spirit, dialectic, and identity-in-difference. Finally, I take issue with the neoKantian critique of Hegel's Naturphilosophie on the grounds that it fails to appreciate the underlying motive behind Hegel's system: the attempt to resolve the aporia of Kant's epistemology.

considera que o natural possui um princípio a priori ou uma metafísica fundante, que possibilita a interpretação racional do natural.

Com essa apresentação percebemos que existem muitas formas de compreender essa ampliação, e, restringimo-nos as três maiores vertentes que encontramos em nossos estudos, abandonando algumas leituras mais específicas¹²² ou as que servem uma proposta além do escopo da filosofia hegeliana.

Argumentaremos pela terceira proposta, na qual Hegel é um idealista metafísico, mas que possui um sistema aberto, capaz de atualização, e que a filosofia da natureza mostra a possibilidade de se pensar acerca do natural em sua essência. Nesse sentido, primeiro tentaremos refutar o que denominamos de leitura positivista do natural, na qual a filosofia da natureza pode se fundamentar por si só enquanto ciência; em um segundo momento, refutaremos o que denominamos de imperialismo lógico, no qual o lógico é compreendido como um sistema fechado que formata o real; por fim, demonstraremos que a natureza compreendida como possuidora de uma logicidade própria capaz de ser compreendida pelo discurso especulativo é a forma correta de se interpretar este momento da filosofia hegeliana.

A – Leitura positivista do natural.

A primeira leitura que pretendemos refutar é a que está totalmente oposta à nossa, ou seja, a autores que negam a fundamentação lógica do natural enquanto ciência, de forma semelhante a autores que negam a sustentação lógica da filosofia do direito. Refutar uma leitura lógica do natural é refutar, por consequência, uma leitura metafísica da natureza.

¹²² Como por exemplo, a leitura do padre Noël que pretende encontrar uma teologia na ampliação da lógica para a natureza, na qual a natureza seria produto da criação e exteriorização do saber divino, saber divino que é caracterizado pelo saber lógico, que seria Deus em sua interioridade, antes de criar o mundo sendo a exteriorização deste saber a criação do mundo [natureza] e dos homens [espírito]

Estes autores argumentam que a exigência de sistematicidade da filosofia hegeliana implica em uma negação dos princípios metafísicos, pois cada esfera da filosofia hegeliana é sistematicamente autossustentável, não dependendo de uma articulação entre a lógica ou o espírito.

Nessa seção teremos dois interlocutores principais, a saber, Willian Maker e Sebastian Rand. Segundo eles, refutar um apriorismo¹²³ da filosofia da natureza é fundamental para combater um possível dogmatismo ou idealismo do pensar sobre natural, que criaria um desequilíbrio na relação sujeito objeto. Segundo Maker: “Muitos tem concluído que o método filosófico geral de Hegel – sua aproximação sistemática – o levou a um idealismo metafísico que é manifestadamente incompatível com a visão aceitável da natureza como nós a conhecemos.”¹²⁴ [Maker, 1998]. A sua proposta é refutar este idealismo metafísico alegando uma sistematicidade na qual os conceitos devem ser autoproduzidos e auto-engendrados. Nesse sentido, a filosofia da natureza não deve buscar fundamentos em outros elementos externos a ela, com o risco de comprometer a idoneidade dos conceitos produzidos por ela.

Willian Maker tem uma das leituras mais radicais contra a metafísica hegeliana, sendo que ele se utiliza exatamente da ampliação da lógica para a natureza para justificar sua leitura. Ele afirma que:

A reivindicação hegeliana sobre a sistematicidade – sobre a estrita imanência, auto-determinação, e auto-suficiência – não são apenas incompatíveis com, mas exigem-nos rejeitar, a visão recebida de sua filosofia como um idealismo metafísico, filosofia de identidade, que rejeita a facticidade do dado e absorve toda a alteridade e finitude no pensamento. Em defesa desta visão eu devo argumentar que Hegel explicitamente rejeita as bases conceituais do idealismo metafísico: ele não nega a

¹²³ Estes dois autores são da tradição analítica, e, portanto, leem Hegel sob a ótica, e vocabulário, kantiano.

¹²⁴ Tradução nossa. Do original: “Many have concluded that Hegel's overall philosophical method -his systematic approach- led him into a metaphysical idealism which is patently incompatible with an acceptable view of nature how we know it.”

existência genuína de uma natureza dada de forma independente, nem concebe a natureza dada como um produto do pensar, nem identifica pensar e natureza. Pelo contrário: Hegel origina a Filosofia da Natureza com a noção da radical não identificação do pensamento com a natureza, segurando que pensamento e natureza nem sequer se parecem entre si, que literalmente não tem nada em comum (e que somente quando for concebido pela primeira vez desta forma pode a natureza ser filosoficamente bem compreendida). Colocado positivamente, minha primeira tese é que é só por causa das exigências da sistematicidade que Hegel reconhece e conceitualiza a radical e consumada alteridade entre a natureza e o pensamento, e trabalha, com base neste reconhecimento, para desenvolver uma filosofia que pode pensar a finitude e o reconhecimento sem os fetichizar. [MAKER, 1998]¹²⁵

Maker apresenta pontos contundentes e fortes contra nossa leitura. Primeiramente, devemos apontar que, talvez, ao indicar um idealismo metafísico de identidade, ele não esteja levando em conta a alteridade que existe nesse conceito dentro da filosofia hegeliana. A identidade para Hegel não é uma mera soma de coisas iguais ou que se transformam em iguais, mas sim, a unidade da unidade e não unidade, então é perfeitamente normal que na filosofia hegeliana dois elementos sejam totalmente opostos e depois venham a se unificar, como o pensar e o natural, que, de fato, são opostos inicialmente. Entender que Hegel não é um idealista metafísico só porque não defende que o natural seja produto do pensar, ou que o natural, em última estância seja pensar, é forçar a sua argumentação a beira do limite, pois é possível aceitar em Hegel, e principalmente em Hegel dentre outros filósofos, a

¹²⁵ Do original: Hegel's claims about systematicity – about strict immanence, self-determination, and self-containedness – are not only incompatible with, but require us to reject, the received view of his philosophy as a metaphysically idealistic Identitatphilosophie which dismisses the facticity of the given and absorbs all otherness and finitude into thought. In defending this view I shall argue that Hegel explicitly rejects the conceptual underpinnings of metaphysical idealism: he neither denies the genuine existence of an independently given nature, nor conceives of given nature as a product of thought, nor identifies thought and nature. On the contrary: Hegel originates the Philosophy of Nature with the notion of the radical nonidentity of thought and nature, holding that thought and nature do not even resemble one another, that they quite literally have nothing in common (and that only when first conceived in this fashion can nature be properly understood philosophically). Put positively, my first thesis is that it is just because of the requirements of systematicity that Hegel recognizes and conceptualizes the radical and consummate otherness of nature and thought, and works, on the basis of this recognition, to develop a philosophy which can think finitude and givenness without fetishizing them. “Willian Maker: The Very Idea of the Idea of Nature, or Why Hegel Is Not an Idealist”

‘facticidade do dado’ auto determinante, bem como um pensar livre e autônomo, que se relacionam e posteriormente se unificam, sem rejeitar o real na sua autonomia própria.

O que Maker propõe, ao nosso ponto de vista, é uma interpretação da natureza como alienada (*Entfremdung*) da lógica, algo totalmente externa e que nem meramente se relaciona. Como demonstrado anteriormente, não é esse o propósito de Hegel. De fato, a primeira posição da natureza ante a lógica (relação prática) é de total estranhamento, mas este estranhamento é rapidamente e progressivamente superado, na qual o ser natural e o pensar conseguem se relacionar, pois ambos possuem leis em unidade, até culminar na unidade do espiritual. Isso nada mais é que o progresso da ciência, o adequar do pensar a existência do natural. Se não fosse possível reconciliar o lógico e o ser natural, levando a leitura de Maker às suas consequências, não seria possível existir as ciências, tal como a física, biologia; elas seriam apenas fantasias humanas, pois não conseguiriam se relacionar com o mundo, ou ao contrário, seria apenas observações e anotações acerca do mundo, mas sem reflexões e conceitualizações acerca delas. Porém, tanto o pensar quanto o natural, provam terem coisas em comuns, como as leis, sistematicidade, que fazem com que seja possível pensar o natural e desenvolver ciências reais que realmente explicam como o mundo funciona.

O fato é que não podemos considerar o idealismo tal como Hegel o compreende como o idealismo comumente compreendido, de um pensar que sobrepõe todas as instâncias do ser, quando na verdade, o que Hegel propõe, é uma suprassunção entre ser e pensar, na qual não só o pensar modifica e se apropria do ser, mas o ser também modifica o pensar e se apropria do pensar. É uma via de mão dupla. Talvez, o que Maker confunda, por causa de sua leitura kantiana de Hegel, o idealismo de Hegel com um idealismo pré-kantiano, e, portanto, tenta evitar este caminho. Hegel não confunde condições de existência com condições de pensamento, o que ele estabelece é a possibilidade de relacionar estas instâncias até uma unidade produtiva, mas conservando os momentos anteriores. Por

exemplo, o luthier que pensa o violão consegue fabricar um violão idêntico ao seu pensar utilizando o ser natural expresso pela madeira. O que Maker define como ‘idealismo metafísico’ que ele rejeita, não é como Hegel a compreende, mas segundo definições pré-kantianas.

Esta leitura está diametralmente oposta ao que propomos em nossa tese. Em resposta, argumentamos que a proposta de Hegel em fundamentar a filosofia da natureza a partir do lógico (a priori, segundo a leitura anglo-americana) não implica uma conformação ou doutrinação de uma ao outro, mas sim, a possibilidade de se pensar racionalmente o ser-outro que a natureza apresenta. A física, por exemplo, não existe na lógica; ela só nasce do contato do racional com o mundo natural. Assim, Hegel estabelece, na verdade, condições nas quais o lógico consegue compreender o natural. Sem essa estrutura prévia, é como um animal que vive na natureza, que o experimenta, mas não o racionaliza, isto é, não consegue identificar a estrutura lógica das coisas naturais.

Sebastian Rand, de forma similar a Maker, pretende separar a lógica da natureza na filosofia hegeliana. Ele lembra que a filosofia da natureza foi criticada tanto pelos defensores da filosofia hegeliana quanto por seus críticos, e isso tem um fundamento justificável pelo seu caráter temporal.

Uma vez que os termos "a priori" e "a posteriori" ocorrem apenas algumas vezes no sistema de Hegel (além desses lugares onde ele fornece um resumo de Kant), aproveito esta declaração de Hegel de ser definitivo e interpretar todas as outras ocorrências na luz do mesmo. Nestas passagens onde Hegel parece caracterizar o seu sistema como um priori, é bastante claro - uma vez que a possibilidade foi disponibilizada - que ele está fazendo isso apenas em uma tentativa de adaptar a sua expressão ao vocabulário familiar.¹²⁶ [RAND, 386]

¹²⁶ Tradução nossa. Do original: Since the terms “a priori” and “a posteriori” only occur a handful of times in Hegel’s system (beyond those places where he provides a précis of Kant), I take this statement of Hegel’s to be definitive and interpret all further occurrences in light of it. In those passages where Hegel appears to characterize his system as a priori, it is clear enough – once the possibility has been made available – that he is doing so only in an attempt to adapt his expression to familiar vocabulary.

Inicialmente, é necessário afirmar que os termos *a priori* e *a posteriori* não são propriamente hegelianas, portanto, a utilização destas expressões por estes filósofos ocorre por uma afinidade de pensamento e proximidade a filosofia kantiana. Utilizando este vocabulário, podemos afirmar que Hegel tem a tendência, na filosofia da natureza, de conciliar as duas instâncias, *a priori* e *a posteriori*. Ele continua:

o termo "*a posteriori*" poderia ser usado para descrever a experiência somente quando a mediação é focada na "unilateralidade", em detrimento de imediatidade. Isto é, o ponto de Hegel é dizer que os termos "*a priori*" e "*a posteriori*" em si são artefatos de uma visão "unilateral" da coisa.¹²⁷
[RAND, 2007, 387]

Nesse sentido, Rand compreende corretamente a necessidade de não considerar unilateralmente o pensamento de Hegel, evitando cair no equívoco do momento do entendimento em detrimento do momento especulativo unificador. Rand também é correto ao transferir esse debate para a filosofia da natureza, na qual é proveitosa a unificação entre *a priori* e *a posteriori*. Segundo Rand:

Passo agora a uma consideração de como a maior percepção dos estudos recentes de Hegel - que o agente autônomo racional é uma conquista, não um fato metafísico dado - no tratamento da natureza de Hegel, uma vez que nos é revelada pela ciência natural. Essa percepção pode inicialmente não parecer ter muito a ver com a filosofia da natureza, e de fato na literatura secundária chegou-se e apresentadas de forma preliminar, sem um entendimento que acompanha adequada da filosofia da natureza.¹²⁸
[RAND, 2007, 388]

¹²⁷ Tradução nossa. Do original: the term "*a posteriori*" could be used to describe experience only when mediation is focused on "*one-sidedly*," to the detriment of immediacy. That is, Hegel's point is to say that the terms "*apriori*" and "*a posteriori*" themselves are artifacts of a "*one-sided*" view of thing.

¹²⁸ Tradução nossa. Do original: I turn now to a consideration of how the major insight of recent Hegel scholarship – that rational autonomous agency is an achievement, not a given metaphysical fact – on Hegel's treatment of nature as it is revealed to us by the natural science. This insight may not initially appear to have much to do with a philosophy of nature, and indeed in the secondary literature it was arrived at and presented in preliminary form without an adequate accompanying understanding of the *Philosophy of Nature*.

Rand tem razão ao compreender a filosofia da natureza como uma conquista da razão e não como algo dado, porém, ao contrário de Maker que refuta o a priori do natural, Rand argumenta pela falsidade de interpretar Hegel pela ótica do a priori e a posteriori (nisto ele está correto), sendo a filosofia da natureza é um desenvolvimento autoprodutivo dela mesma (nisto ele está errado). Ele afirma que: “The philosophy of Nature thus offers a rich array of questions, concepts, and conclusions to any philosopher ready to approach it free of obstacle of apriorism and convinced of the centrality of autonomy in Hegel’s system” [RAND, 2007, pg.399]. De fato, a autonomia é central no sistema hegeliano, mas como compreender esta autonomia? Só é possível compreendê-la a partir da fundamentação lógica do sistema. Nesse sentido, é preciso analisar o sistema hegeliano como um movimento autoprodutivo, na qual, a filosofia da natureza, a lógica ou a filosofia do espírito, não são capazes, por si só, de gerarem um todo autossustentável. Só é possível tal sistema se todas as partes forem intimamente ligadas e circulares entre si. Nesse sentido, a lógica representa a fundação ou o fundamento do sistema a qual todas as partes encontram seu sustento racional. Rand comete um equívoco similar a Maker, ao afirmar que a filosofia da natureza, por si só, realiza a unificação do natural, sem depender do lógico e, portanto, sem depender da metafísica. É claro em Hegel, conforme demonstramos na tese, a obrigatoriedade da ampliação da lógica para o natural para justificar a unidade do a priori (no caso, o pensar) e do a posteriori (no caso, o ser natural) na filosofia da natureza.

B – O imperialismo lógico.

Denominamos de imperialismo lógico os autores que interpretam a filosofia da natureza como uma ciência que possui uma fundamentação lógica, porém, que isto é um fator que condiciona e doutrina a natureza segundo as determinações lógicas. A primeira forma desta leitura, de certa forma, é a que Bourgeois atribui a Marx e Schelling, que interpretam a natureza sendo criada a partir de um devaneio do pensar lógico, *permanecendo apenas no aspecto 'idealista' da natureza, ignorando o aspecto real dela*. Essa leitura implica em uma ciência da natureza sem o aspecto da pesquisa empírica. A segunda forma desta leitura é a que propõe Pinkard, em sua obra intitulada "*Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*". Essa interpretação concede um a priori [o lógico segundo nossa leitura] ao natural, que possibilita uma ciência da natureza. Porém, o mesmo a priori que possibilita conhecermos racionalmente o natural, aprisiona a ciência nas possibilidades da estrutura lógica, causando uma sedimentação das ciências, que tem sua razão de ser muito mais no aspecto racional do que no empírico e impossibilitando a atualização destas ciências.

Pinkard reconhece a filosofia da natureza como uma metafísica, porém ele a entende como uma "disenchanted aristotelian naturalism". Ou seja, que a filosofia da natureza de Hegel é de fato uma metafísica, mas ela possui um 'desencanto', pois é sempre condicionada por categorias metafísicas, assim, reduz o espectro da experimentação nas ciências.

Por este motivo, que a filosofia da natureza seria o aspecto da filosofia de Hegel mais envelhecida e ultrapassada, pela sua progressiva inadequação à ciência. O priori, por já estar formulado, segundo Pinkard, fica preso à datação da sua concepção e não acompanha as novas descobertas científicas, ou melhor, não consegue incorporá-las.

"Idealismo" é geralmente compreendida como a doutrina que todos os objetos físicos presumíveis são realmente apenas (de alguma maneira) representações subjetivas na mente de alguém ou algum tipo de doutrina metafísica no sentido de que tudo o que é genuinamente real é algum tipo

de substância espiritual ou mental. Hegel tem sido interpretado como um idealista monista do último tipo que sustenta que todo o mundo deveria ser interpretado como uma espécie de desenvolvimento de uma substância espiritual, Geist.¹²⁹ [PINKARD, 2012, pg.18]

Esta é a perspectiva geral na qual Pinkard compreende o idealismo hegeliano, como um idealismo monista. É simplismo considerar o idealismo de Hegel apenas como ‘monista’, visto que ele não pretende, tal como Leibniz, criar uma mônada que tudo engloba, nem um Eu, como Fichte, que unifica tudo em sua interioridade. O idealismo de Hegel não contempla um absoluto ‘pacificado’, que simplesmente interioriza a totalidade indistintamente e indiferentemente em seu interior. Ou seja, o ‘monismo’ hegeliano [se é que podemos denominar assim] não é um simples ‘incluir’, mas sim a capacidade do espírito mediar e relacionar as partes de uma relação. Não é a diluição do ser no pensar nem a diluição do objetivo no subjetivo [ou vice-versa], mas a conservação destes momentos bem como o relacionar de ambas as partes e identificá-las como componentes de um mesmo processo da realidade. Esse engano, de compreender o idealismo de Hegel como monismo, que irá comprometer a interpretação da filosofia da natureza de Hegel por Pinkard. Dessa compreensão geral da filosofia hegeliana que Pinkard fundamenta a sua leitura da filosofia da natureza:

A concepção de natureza de Hegel em geral é um naturalismo aristotélico desencantado. [...] Em primeiro lugar, Hegel não tem desavenças com as ciências naturais. [...] O projeto das ciências naturais envolve a construção de teorias (que Hegel divide em mecânica, física, química e teorias biológicas) que são testadas contra observação empírica. Não obstante, mesmo se a melhor concepção de 'natureza' é considerada como equivalente a tudo o que as ciências naturais determinam ser o caso, a questão ainda permanece em aberto quanto ao fato de que a natureza, tal

¹²⁹Tradução nossa. Do original: “Idealism” is usually taken either to be the doctrine that all supposed physical objects are really just (somehow) subjective representations in somebody’s mind or to be some kind of metaphysical doctrine to the effect that all that is genuinely real is some sort of spiritual or mental substance. Hegel has long been interpreted as a monist idealist of the latter sort who holds that all of the world should be interpreted as some kind of development of a spiritual substance, Geist.

como descrito pelos resultados das ciências naturais, é a totalidade, é tudo que existe para as coisas. [PINKARD, 2012, pg. 19]¹³⁰

Pinkard considera a natureza como um naturalismo aristotélico desencantado por três razões que ele irá desenvolver no primeiro capítulo de seu livro. De forma geral, Pinkard tem uma leitura restritiva do natural, considerando que Hegel impõe muitas condições à experimentação científica que não permitem que os eventos naturais se manifestem livremente. Ele concede a Hegel, de forma similar a nossa leitura, a necessidade de contrapor o conhecimento aos fatos empírico-naturais, porém, para Pinkard, Hegel ainda está distante de uma ciência positivista.

A primeira dúvida que Pinkard lança à filosofia da natureza hegeliana é o seu compromisso com a totalidade, que não escapa às ciências mais particulares, e a sua necessidade de correspondência a um projeto maior, um projeto que pretende o absoluto. Contra este ponto, nós argumentamos que Hegel não pretende um absoluto na qual todas as particularidades das ciências estejam incluídas, mas sim, um absoluto que cria a possibilidade de uma unificação absoluta. O segundo ponto de Pinkard é:

Em segundo lugar, o que distingue, portanto, a Naturphilosophie de Hegel, sua "filosofia da natureza", da física em si é que a filosofia da natureza visa produzir uma metafísica ou, como Hegel a chama, a "rede de diamante" no qual nós fazemos o mundo inteligível - uma compreensão, na famosa frase de Wilfrid Sellars, de como as coisas (no sentido mais amplo do termo) penduram juntas (no sentido mais amplo do termo). Não surpreendentemente, Hegel rejeita a ideia de que a real distinção entre ciência e filosofia é entre o empírico e a priori. Afinal, mecânica usa matemática, que é o padrão ouro de todas as disciplinas a priori. Mesmo para o mais aparentemente a priori de suas próprias obras - os dois primeiros volumes da sua *Ciência da lógica* - Hegel afirma que sua teoria

¹³⁰Tradução nossa. Do original: Hegel's conception of nature in general is that of a disenchanting Aristotelian naturalism. [...] First, Hegel has no quarrel with the natural sciences. [...] The project of the natural sciences involves the construction of theories (which Hegel divides into mechanical, physical, chemical, and biological theories) that are to be tested against empirical observation. Nonetheless, even if the best conception of "nature" is to be considered as equivalent to whatever it is that the natural sciences determine to be the case, the issue still remains open as to whether that nature, as described by the results of the natural sciences, is the whole, is all there is to things.

"É, conseqüentemente [...] uma crítica que considera [determinações do pensamento] não em termos da forma abstrata de uma a priori em oposição ao a posteriori, mas sim os considera-se em seu conteúdo particular." Na verdade, em sua descrição real da prática científica, ele acusa algumas das ciências naturais de seu tempo de ser demasiado metafísico e, assim, deixando de ser suficientemente empírica.¹³¹

Quanto a este segundo ponto, concordamos com Pinkard plenamente, em primeiro lugar pela sua diferenciação entre filosofia da natureza e uma física propriamente dita, que resguarda a filosofia da natureza de ser uma ciência propriamente dita, e não uma filosofia que reflete acerca das questões empírico-científicas, como uma meta-ciência. Nesse sentido, ao contrário do que Marx e Schelling acusam, Hegel não abandona a análise empírica do natural, ele a coloca como um elemento que proporciona uma metafísica da natureza, ou seja, uma filosofia da natureza.

Em terceiro lugar, o que Hegel assume do seu estudo imensamente detalhado do estado da arte das ciências naturais no início do século XIX é que existem três diferentes tipos de explicação para o que está realmente em trabalho (*wirklich*) no mundo natural. Existem explicações mecânicas, que explicam o conjunto em termos das interações causais de suas partes (cada um dos quais é identificável fora da sua posição no conjunto). No entanto, as explicações mecânicas (ou assim ele pensou, baseando sua reivindicação sobre as teorias físicas em curso na época) não podem explicar como as diferentes substâncias são geradas. [...] Finalmente, existem explicações biológicas que são teleológicas em um sentido funcionalista, na qual as partes (como órgãos) não podem ser identificadas como funções orgânicas fora do seu lugar dentro do todo orgânico - isto é,

¹³¹Tradução nossa. Do original: Second, what thus distinguishes Hegel's *Naturphilosophie*, his "philosophy of nature," from physics itself is that the philosophy of nature aims at producing a metaphysics or, as Hegel calls it, the "diamond net" into which we make the world intelligible—a comprehension, in Wilfrid Sellars's famous phrase, of how things (in the broadest sense of the term) hang together (in the broadest sense of the term). Not surprisingly, Hegel even rejects the idea that the real distinction between science and philosophy is that between the empirical and the a priori. After all, mechanics uses mathematics, which is the gold standard of all a priori disciplines. Even for the most seemingly a priori of his own works—the first two volumes of his *Science of Logic*—Hegel claims that his theory "is consequently . . . a critique which considers [determinations of thought] not in terms of the abstract form of apriority as opposed to the a posteriori, but rather considers them themselves in their particular content. In fact, in his actual description of scientific practice, he accuses some of the natural sciences of his time of being too metaphysical and thus failing to be sufficiently empirical.

não se pode identificar um olho como um olho sem ter em conta como ele funciona no organismo de vista.¹³²

O terceiro aspecto que Pinkard trabalha se subdivide, por sua vez, em três outros tópicos, porém, a análise que faz é semelhante nos três, ou seja, como funciona a particularidade na completude do sistema. Ou seja, as partes do sistema da filosofia da natureza são dependentes uns dos outros ou não, e se essa interdependência é fundamentada no absoluto ou não.

Hegel propõe uma progressiva interdeteminação entre as particularidades da natureza, porém, embora no organismo isso seja mais evidente, é possível considerar, tal como apresentamos no capítulo anterior, os objetos naturais sempre como exterioridade interdependente uns dos outros. O conceito mais fundamental do ser da natureza é justamente ser exterioridade, e, portanto, necessitando do lógico para almejar chegar ao espírito, instância na qual, os objetos particulares da natureza integram o absoluto. Segundo Pinkard:

Cada um destes tipos de explicações é executado em dificuldade filosófica fundamental quando ela [a filosofia] se afirma ser absoluta, para ser uma explicação que não requer nenhuma explicação adicional fora de si mesmo [para ser, com efeito, o incondicionado].¹³³ [PINKARD, 2012, pg. 20]

¹³²Tradução nossa. Do original: Third, what Hegel takes from his immensely detailed study of the state of the art of the natural sciences in the early nineteenth century is that there are three different types of explanation for what is really at work (wirklich) in the natural world. There are mechanical explanations, which explain the whole in terms of the causal interactions of its parts (each of which is identifiable outside of its position in the whole). However, mechanical explanations (or so he thought, basing his claim on the going physical theories of the time) cannot explain how different substances are generated. Finally, there are biological explanations that are teleological in a functionalist sense, where the parts (as organs) cannot be identified as organic functions outside of their place within the organic whole—that is, one cannot identify an eye as an eye without taking into account how it functions in the organism for sight.

¹³³ Tradução nossa. Do original: Each of these types of explanations runs into fundamental philosophical difficulty when it claims to be absolute, to be an explanation that requires no further explanation outside of itself (to be, in effect, the unconditioned).

Nessa passagem que fica evidente dois equívocos de Pinkard em relação a filosofia da natureza, a primeira em relação à filosofia e a segundo quanto ao natural. No primeiro, temos que a filosofia de Hegel não é um “idealismo monista” tal como Pinkard afirma inicialmente, e, portanto, embora a filosofia seja absoluta, ela precisa de explicações adicionais (ou melhor, um desenvolvimento do processo dialético), pois este absoluto não implica em uma explicação ou uma formulação racional pronta acerca de todas as coisas, mas sim, uma identidade entre o idêntico e o não idêntico, e, portanto, um absoluto que expressa o processo racional na qual é possível conhecer todas as coisas, como potência, mas não necessariamente como ato. Quanto ao segundo ponto, argumentamos que Pinkard não distingue entre a natureza e a filosofia da natureza, e, portanto, a natureza, nela mesma, sempre precisa de coisas fora dela [como exterioridade] para se completar. Estes dois elementos levam Pinkard a considerar o a priori do natural como uma clausura imposta pelo lógico.

Nesse sentido, os problemas criados por essa leitura, a saber, que o natural possui um a priori o condiciona e o molda segundo a estruturação lógica, que querem evitar os autores que negam um princípio a priori do natural, que denominamos aqui de positivistas. Recusando este a priori, esse conhecimento que molda o natural, a filosofia da natureza se livra de amarras estruturantes e pode se auto determinar livremente. A natureza livra-se de algo que a condiciona e é possível atualizar a filosofia da natureza segundo o desenvolvimento empírico das ciências, sem a prisão, sem o condicionamento, do lógico.

Desta forma, Pinkard considera que Hegel não cedeu toda a autoridade para as ciências naturais interpretarem a natureza. A filosofia da natureza é algo que discursa acerca das ciências e acaba por não realizar o estudo que pretende, ou seja, da própria natureza.

Segundo Pinkard:

A tarefa de uma Naturphilosophie, portanto, é vincular a ciência natural com a metafísica em algo parecido com o seguinte sentido. Ela tem de mostrar que a natureza, como um todo, deve ser realmente o tipo de objeto que é melhor estudado pela ciência natural empírica. No entanto, esse tipo de estudo não é em si um olhar da ciência natural empírica da natureza, mas sim, um olhar interpretativo e valorativo no estudo das ciências da natureza.¹³⁴ [PINKARD, 2012, pg. 21]

Desta forma, para Pinkard, a filosofia da natureza de Hegel aborda apenas tangencialmente o natural, como um discurso do discurso, e não acerca da coisa mesma. Ele escreve:

It attempts to show whether, for example, the kind of law/event model of explanation that dominates post-Baconian and post-Galilean science (which supplanted the older rationalist model of explaining nature in terms of inherent properties accessible to pure reason alone) can in fact be taken to be a rational account of nature as a whole, that is, of what nature, interpreted as governed by the law/event model of explanation, must itself be like. [PINKARD, 2012, pg. 21]

Hegel estaria, portanto, criando um modelo prévio de conduta dos eventos naturais. Quanto a isso Renault afirma que “A filosofia da natureza é uma filosofia do saber científico. Ela admite um princípio ausente das filosofias de Fichte e de Schelling, a restrição do filósofo ao conteúdo já elaborado pelas ciências positivas.” [RENAULT¹³⁵, 2001, pg 67]. De fato, a filosofia da natureza atua em relação às ciências positivas, mas não como mero apropriar-se do que estas ciências produzem, mas sim, fundamentar como estas ciências produzem conteúdos racionais, ou seja, unificar o pensar lógico com o ser natural.

¹³⁴ Tradução nossa. Do original: The task of a Naturphilosophie thus is linking natural science with metaphysics in something like the following sense. It has to show what nature as a whole must be like if nature is indeed the kind of object that is best studied by empirical natural science. However, that kind of study is not itself a natural scientific empirical look at nature but rather an interpretive and evaluative look at science’s study of nature.

¹³⁵ Renault compreende a natureza possuindo uma logicidade, porém, essa logicidade é enquanto ideia alienada, e, portanto, como *entfremdung*, como uma cisão absoluta entre as duas instâncias e não como uma alteridade que se resolve na própria natureza. Como demonstrado no nosso terceiro capítulo, não é possível uma alienação na natureza.

Quanto a isso Pinkard afirma que “Ele [Hegel] também deve avaliar a alegação quanto ao fato de que a natureza desencantada investigada pelas ciências naturais é o próprio absoluto. Da mesma forma, tem que mostrar como a questão metafísica entre esses dois modelos de explicação não ameaça a racionalidade do empreendimento científico completamente.”¹³⁶ [PINKARD, 2012 pg.21]. A filosofia da natureza investiga o absoluto se, e somente se, enquanto uma lógica em relação ao natural, nunca o natural nele mesmo. Nesse sentido, analisamos no natural segundo nossas próprias capacidades lógicas de desvendar o lógico no natural, e não faz sentido uma ciência que não estude o natural se não for pelas regras do absoluto [enquanto identidade do idêntico e não idêntico].

Segundo Pinkard: “A "coisa" que o modelo direito lei/evento estuda é, afinal, uma coisa independente, identificável para além de todas as suas outras relações e, portanto, o próprio objeto de um estudo rigorosamente empírico que procura por suas relações causais com outras coisas.”¹³⁷ [PINKARD, 2012, pg. 21]. Essa leitura não refuta uma perspectiva apriorística, porém, é necessário notar que só podemos procurar ‘relações causais com outras coisas’, se possuímos um logos capaz de analisá-lo, e um logos capaz de tal feito é um lógico absoluto, enquanto mediador das partes distintas. Não consideramos o absoluto tal como Hartman interpreta, na qual Hegel: “enraíza-se na tese segundo qual o superior é sempre mais forte – que o Absoluto é a razão e só é expressado adequadamente no ser espiritual.” [HARTMMAN, 1960, pg.571]. Isso é falso, pois só na relação entre lógico natural e espiritual que o absoluto se manifesta.

¹³⁶ Tradução nossa. Do original: It must also evaluate the claim as to whether the disenchanted nature investigated by the natural sciences is itself absolute. Likewise, it has to show how the metaphysical issue between those two models of explanation does not threaten the rationality of the scientific enterprise altogether.

¹³⁷ Tradução nossa. Do original: The “thing” that the law/event model studies is, after all, an independent thing, identifiable apart from all its other relations and thus the proper object of a rigorously empirical study that looks for its causal relations to other things.

Pinkard concorda com a necessidade de se confrontar o empírico (a relação prática) com o racional (a relação teórica), porém essa análise é sempre em prejuízo do natural, que tem que se conformar, quer queira, quer não, aos conceitos metafísicos. Esta interpretação, da metafísica como ‘doutrinadora’ das outras ciências, é típica das leituras por blocos de significação, na qual, cada parte é por si autônoma e não compreende a totalidade de significação do sistema hegeliano. Assim, perde-se o sistema como um progressivo desenvolvimento de si mesmo.

C - Fundamentação lógica do natural a partir da natureza própria da lógica

Nesta última seção temos os autores que fazem uma leitura próxima a nossa, isto é, compreendem a natureza como possuindo uma logicidade própria estruturante, porém cada um apresenta uma particularidade própria. Mais especificamente, dialogaremos com Emmanuel Renault na sua obra *Hegel: La Naturalisation de la Dialectique*, Gilles Marmasse em *Penser le réel: Hegel, La Nature et L'esprit*, Vittorio Hösle em *O sistema de Hegel* e J. N. Findlay: *Hegel: A Re-examination*.

Segundo Findlay, “a completa incompreensão do idealismo de Hegel por filósofos britânicos, e sua redução a uma forma refinada de subjetivismo, são, provavelmente, devido à sua ignorância da natur-philosophie.”¹³⁸ [FINDLAY, 1958, PG. 267]. Esta passagem demonstra, de forma enfática, o que tentamos refutar anteriormente neste capítulo. Quando

¹³⁸ Tradução nossa. Do original: The complete misunderstanding of Hegel’s idealism by British philosophers, and its reduction to a refined form of subjectivism, are probably due to their ignoring of the natur-philosophie.

os filósofos da tradição analítica ignoram a filosofia da natureza, ignoram o seu aspecto objetivo mais claro, reduzindo-o a um autor subjetivista (como afirma Russell) ainda preso as limitações racionalistas pré-kantianas, nas quais princípios a priori da razão (sujeito) condicionam (no sentido de limitar, diminuir) a percepção do fenômeno, aprisionando-o ao subjetivo de cada indivíduo. Nesse sentido, a FN causou estas e outras dificuldades interpretativas:

A passagem da Lógica para a Filosofia da Natureza tem ocasionado muita dificuldade, devido sobretudo à fala enigmática de Hegel, escolha antropomórfica de expressão. Enquanto "a ideia" esboçada no final da Lógica foi libertada de transições adicionais, enquanto a sua pura transparência não é manchada por uma lufada de alteridade, ela ainda é, Hegel sugere, capaz de maior desenvolvimento: temos de pensar na ideia como 'livremente deixando-se ir' (*dass die sich selbst Idee frei entlässt*), enquanto permanece 'certa de si mesma e tranquila dentro de si'. [FINDLAY, 1958, PG. 268]¹³⁹

Clarificando a difícil escrita hegeliana, encontra-se na ideia absoluta a pura liberdade do lógico, liberdade esta, expressa quando defendemos que a lógica desenvolveu todas as determinações do lógico, não havendo, portanto, nenhuma outra determinação complementar a ser realizada. Sendo assim, o lógico determinou-se por completo, tornando-se totalmente cristalino e auto produtivo, podendo exteriorizar-se plenamente e livremente à toda realidade, como ser-outro. No saber absoluto não há mais alteridade que não esteja suprasumida na interioridade do lógico. Porém, esta 'tranquilidade' do conceito é no interior da lógica, enquanto ideia absoluta, ou a plenitude de Deus em linguagem teológica. Ao seu exteriorizar no mundo, esta ideia Findlay escreve que: "Estas passagens sugerem doutrinas de emanção neoplatônica ou criação tomista bastante estranhas a Hegel: outras passagens, no entanto, deixam claro o que está envolvido em toda essa conversa sobre a livre

¹³⁹ Tradução nossa. Do original: The passage from the Logic to the Naturphilosophie has occasioned much difficulty, mainly on account of Hegel's riddling, anthropomorphic choice of expression. While 'the ideia' sketched at the end of the Logic has been liberated from further transitions, while its pure transparency is no longer sullied by a breath of otherness, it is still, Hegel suggest, capable of further development: we must think of the Idea as 'freely letting itself go' (*dass die Idee sich selbst frei entlässt*), while remaining 'certain of itself and tranquil within itself'.

decisão da Idea deixar-se ir.”¹⁴⁰ [268 FINDLAY]. O que difere a posição hegeliana da doutrina da emanção é justamente pela característica do ser-outro do natural possuir uma autonomia própria não condicionada ao ser natural, e, portanto, um elemento diferente ao puro lógico. A natureza não é, portanto, ‘mera’ emanção do lógico, existe o ser aí do natural. Nesse sentido, Findlay compreende a natureza no sentido de uma metafísica com aspectos mais clássicos, ou seja, de um espírito totalizador, porém, ele reconhece o devido valor da natureza. Findlay escreve:

Deus, diz Hegel, passando do (modo) formal para o modo teológico de discurso, ‘tem duas revelações’, como a natureza e espírito. Ambas as formações divinas são templos de Deus que Ele preenche com Sua presença. *Deus como uma abstração não é o verdadeiro Deus*: somente como processo vivo de postar Seu outro, o Mundo (que concebido em termos divinos é Seu Filho), e, em primeiro lugar, na união com Seu outro, como Espírito, Ele pode ser sujeito. [FINDLAY, 1958, PG. 268]¹⁴¹

E continua a seguir:

E sua decisão é “livre” apenas na medida em que há uma arbitrariedade irremediável, uma dedutibilidade de princípio, em detalhe específico da natureza: a Idea pressupõe e exige tais detalhes, mas isto não acontece *enquanto* Idea, logicamente implica isto. Apesar, portanto, de muita mistificação quase-teológica, não há nada senão o máximo de sobriedade intelectual na transição de Hegel da ideia para a natureza. [FINDLAY, 1958, PG. 269]¹⁴²

¹⁴⁰ Tradução nossa. Do original: These passages suggest doctrines of Neoplatonic emanation or Thomistic creation quite foreign to Hegel: other passages, however, make plain what is involved in all this talk about the Idea’s free decision to let itself go.

¹⁴¹ Tradução nossa. Do original: God, say Hegel, passing from the formal to the theological mode of speech, ‘has two revelations’, as Nature and Spirit. Both these divine formations are temples of god that He fills by His presence. *God as an abstraction is not the true God*¹⁴¹: only as the living process of positing His other, the World (which conceived in divine terms is His Son), and first, in the union with His other, as Spirit, can He be subject.

¹⁴² Tradução nossa. Do original: And its decision is ‘free’ only inasmuch as there is an irremediable arbitrariness, an deducibility from principle, in Nature’s specific detail: the Idea presupposes and demands such details, but it does not *qua* Idea, logically entail it. In spite, therefore, of much quasi-theological mystification, there is nothing but the utmost intellectual sobriety in Hegel’s transition from the Idea to Nature.

Findlay reconhece dois conceitos centrais da ampliação da ciência da lógica para a filosofia da natureza. A primeira é a compreensão do sistema hegeliano como círculos autorreferentes e auto dependentes, onde todas as partes do sistema são de vital importância, sendo o natural e o espiritual, exteriorizações do pensar lógico. Findlay coloca em linguagem religiosa o processo da ideia absoluta chegar a verdade, porém, que deve se exteriorizar, pois a lógica em si mesmo é como Deus anteriormente a criação, só é verdade em si mesmo. O segundo aspecto é o reconhecimento da sobriedade intelectual da passagem das duas instâncias, reconhecendo, como atitude livre da ideia, uma continuidade não interrompida do *aufheben* durante a ampliação do lógico para o natural. O lógico, embora possua a verdade, é uma verdade abstrata que precisa se mediar no mundo, portanto a ideia absoluta é, ainda, um absoluto incompleto, que só se realiza na totalidade do sistema. Findlay escreve que:

a lógica meramente fornece-nos a ideia, a forma abstrata do espírito vencendo seu outro e enxergando-se neste último: essa forma abstrata é nada mais que o mesmo realizado em uma luta real, em que a alteridade e externalidade são elaboradamente postas como natureza e, tão elaboradamente quanto, extinguem-se no Espírito.¹⁴³ [FINDLAY, 1958, pg. 269].

Findlay compreende a filosofia da natureza como desenvolvimento do lógico fornecido pela lógica e que será suprasumido no espírito. Nesse sentido ele compreende corretamente o que implica o natural como ser outro do lógico: “Hegel é um idealista no sentido de reconhecer um movimento necessário na natureza a partir da morte e da falta de inteligência para seus opostos, mas não no sentido de defender a natureza como a construção

¹⁴³ Tradução nossa. Do original: In other words, the *Logic* merely provides us with the *Idea*, the abstract *Form* of Spirit vanquishing its other and seeing itself in the latter: this abstract form is nothing except as realized in an actual struggle, in which otherness and externality are elaborately posited as Nature, and just as elaborately done away with in Spirit.

de uma mente.”¹⁴⁴ [FINDLAY, 1958, pg. 271]. Embora possua uma leitura mais clássica desta ampliação, Findlay não confunde as condições de ser com as condições de pensar, compreendendo que que ambas são unidas, porém, depois de um processo de separação proporcionada pelo natural, pois a natureza não é uma mera construção do pensar.

Exposto como Findlay analisa a ampliação do lógico para o natural, estudaremos como Vitorio Hösle compreende esta ampliação. Ele defende, primordialmente, a objetividade do natural, e, conseqüentemente, a sua importância no sistema. Segundo ele, o momento da natureza é o momento da objetividade do sistema, sendo ela suprasumida no espírito. Tentaremos demonstrar que esta leitura é incompleta, pois no próprio natural é possível compreender momentos de subjetividade [lógico] e de objetividade [ser da natureza], muito embora ele reconheça o valor da filosofia da natureza na obra hegeliana bem como a sua função dentro do sistema.

Em seu livro, *O Sistema de Hegel*, Hösle faz um elogio à filosofia da natureza, criticando severamente os estudiosos que ignoram a importância desta seção. Mesmo obras que pretendem fazer uma análise completa do sistema hegeliano ignoram, por vezes, a seção da natureza. Ele escreve que:

A filosofia hegeliana da natureza é a parte mais negligenciada de seu sistema: enquanto especialmente a respeito da Lógica de Hegel e de sua filosofia de espírito objetivo e do espírito absoluto apareceram inúmeros estudos, enquanto se considera de interesse filosófico plenamente justificado tomar essas obras como ponto de partida sistemático, os trabalhos sobre a filosofia hegeliana da natureza continuam a ser raro. [Hösle, 2007, pg. 311].

¹⁴⁴ Tradução nossa. Do original: Hegel is an idealist in the sense of acknowledging a necessary movement in Nature from death and unintelligence to their opposites, but not in the sense of holding Nature to be the construct of a mind.

Alguns comentadores abstêm-se de estudar a filosofia da natureza alegando ser um edifício enganador. Devemos afastar a impressão de que Hegel era um aventureiro, um entusiasta, nas pesquisas científicas ou apenas um ‘leigo instruído’. De fato, a análise científica que Hegel faz de seu tempo pode parecer desatualizada, mas isso se deve à datação implícita na própria estrutura da ciência do que ignorância de Hegel acerca do tema. Mas isso não impossibilita, de forma alguma, nossa interpretação da filosofia da natureza hegeliana e a sua validade atual, pois o que propomos é a viabilidade de se fazer uma filosofia da natureza nos moldes hegelianos, enquanto projeto filosófico. Findlay também nos lembra que não podemos nos deixar levar pela temporalidade e datação inerente às questões científicas: “Que a ciência natural defendida por Hegel está antiquada é, além disso, irrelevante. Os pontos de vista científicos da época de Hegel são tão merecedores de respeito como as opiniões transitórias da nossa própria.”¹⁴⁵ [FINDLAY, 1958, pg. 267]. Nos dias atuais, considerada altamente avançada tecnologicamente, é comum tecnologias tornarem-se obsoletas em pouco anos. Isso é demonstrado, por exemplo, pela lei de Moore¹⁴⁶. Porém, isso não altera a percepção filosófica que o homem deve fazer de como se analisa conceitualmente o natural.

Höslé realiza uma leitura que considera um a priori da natureza, na qual, compreender a natureza em seu contexto enciclopédico é perceber o aspecto objetivo do idealismo, que em unidade com o seu aspecto subjetivo, alcança, no nível do espírito, o idealismo absoluto:

¹⁴⁵ Tradução nossa. Do original: That the natural Science appealed to by Hegel is outmoded is, moreover, irrelevant. The scientific views of Hegel’s day are as deserving of respect as the transitory opinions of our own.

¹⁴⁶ A lei de Moore (Gordon Earl Moore) afirma que o poder de processamento dos computadores dobraria a cada dois anos mantendo o mesmo custo. Desde que foi formulada, em 1965, ela se mantém verdadeira. Este assombroso crescimento implica, obviamente, em criar novas tecnologias transformando outras obsoletas, como por exemplo a válvula que foi substituída pelo transistor.

A transição do idealismo subjetivo ao idealismo objetivo fundava-se na convicção da possibilidade de uma filosofia *a priori* da natureza; daí que quem se concentra exclusivamente na lógica e na filosofia hegeliana do espírito está perdendo exatamente aquilo que faz de Hegel mais do que um fichteano, está perdendo a *differentiaspecifica* entre, de um lado, Kant e Fichte, e, de outro, Schelling e Hegel. [Hösle, 2007, pg, 312]

É interessante notar que Hösle interpreta o movimento enciclopédico como instâncias do idealismo. Nesse sentido, embora concordemos com a existência apriorística da natureza, ou seja, uma leitura metafísica da natureza, não concordamos com leitura na qual o natural é considerado como idealismo objetivo. Cada instância enciclopédica, seja a lógica, a natureza, ou o espírito, precisa, cada qual, ser capaz de unificar o sujeito e o objeto em suas realidades próprias. Na filosofia da natureza, por exemplo, é preciso unificar a instância teórica [subjetiva] e a instância prática [objetiva].

Outro ponto relevante e apresentado por Hösle, do qual partilhamos, é que, no contexto enciclopédico, o espírito só se realiza em um processo de relação com o natural e o lógico. Em outras palavras, a estrutura lógica/natureza/espírito, de forma semelhante a estrutura entendimento/negativo racional/positivo racional, só se sustenta se todos os momentos estão presentes em um movimento produtivo. Não pode haver especulativo sem o entendimento e sem o movimento gerado pela ampliação de um momento ao outro. Da mesma forma, lógica, natureza e espírito são apresentações diferentes de um mesmo mundo; são percepções racionais de uma mesma realidade. Nesse sentido, o sistema hegeliano não se sustenta sem a existência da natureza. Embora o espírito seja o último momento do sistema, ele não é uma síntese, no sentido de diluir os outros momentos e afirmar-se como o único verdadeiro, mas sim, um momento mais abrangente e que reconhece os anteriores como parte constituinte. Portanto, não pode existir o espiritual sem o natural ou sem o lógico, assim como também não existe o natural sem o lógico ou o espiritual. Não pode existir a segunda natureza sem uma primeira natureza. Segundo Hösle:

Sob um aspecto teórico-sistemático, deve-se dizer que no sistema de Hegel a filosofia da natureza ocupa literalmente um lugar central. O espírito é mediado pela natureza; e várias discussões no âmbito da filosofia do espírito são tão pouco compreensíveis sem o recurso à filosofia da natureza quanto a própria filosofia da natureza sem conhecimentos da lógica. [Hösle, 2007, pg. 312]

Hösle renova o valor da filosofia da natureza de Hegel, antes deixada de lado pelos comentadores, como uma seção fundamental para a compreensão da estrutura sistemática da filosofia de Hegel. Não é possível o espírito sem o natural. Em outras palavras, a importância do natural para o espiritual é equivalente a importância que o rio Nilo tinha para a cultura egípcia, ou a importância do Himalaia para a cultura tibetana. Não é possível fazer uma filosofia que pretende abarcar o todo sem considerar esta parte fundamental. Hösle afirma que: “Todavia, apenas se mostra com isso que, no caso da ideia de uma filosofia objetivo-idealista da natureza, não se trata necessariamente de uma absurdidade, mas, antes, se trata plenamente de uma concepção sensata, cuja execução seria, justamente em nosso tempo, um desiderato importante [Hösle, 2007, pg. 319]. Pensar em uma filosofia idealista da natureza nada mais é do que considerar a possibilidade de se fazer ciência das coisas naturais.

Porém, considerar a natureza apenas como um idealismo objetivo não corresponde à verdade, pois é necessário a identidade entre sujeito e objeto no próprio natural, e não em uma outra instância [lógico ou natural] que o próprio natural. Assim, em certo sentido, Hösle se aproxima de Pinkard ao considerar que este idealismo objetivo é primeiramente formulado logicamente e supra temporalmente, e após, aplicado ao empírico. Segundo Hösle: “deve-se dizer que a filosofia hegeliana da realidade levanta a pretensão de desenvolver, a partir do conceito, estruturas lógicas supratemporais, as quais apenas em um segundo passo são interpretadas, isto é, postas em relação com teorias empíricas.” [Hösle, 2007, pg 320]. Ora, se considerarmos nossa leitura, na qual, para chegar ao conceito de

natureza, é preciso tanto uma relação prática quanto uma relação teórica do homem com o mundo, tem-se que uma lei natural só é válida se aplicável ao mundo, caso contrário, é descartada. Ou seja, Höslé analisa a natureza em Hegel como uma natureza nos mesmos moldes que Schelling, como uma inteligência petrificada [gefrorene Intelligenz]; como um idealismo do objeto. Essa interpretação é também fornecida por Taylor [TAYLOR, HEGEL, 1977], ao analisar a filosofia hegeliana, inclui a natureza na seção da lógica, proporcionando uma interpretação que a natureza seria apenas uma completude da lógica, retirando da natureza, portanto, o seu caráter prático, o seu caráter real.

Por fim, analisamos a leitura de dois filósofos franceses Gilles Marmasse e Emmanuel Renault, que defendem os mesmos pontos que defendemos em nossa tese, porém, com argumentos diferentes. Enquanto propomos uma leitura do natural a partir do lógico, Marmasse propõe uma leitura do natural a partir do espiritual. No livro “Penser Le Réel: Hegel, La nature et l’esprit. ”, Marmasse propõe, inicialmente, um estudo acerca da relação entre espírito e natureza, embora a obra se amplie a ponto de propor uma leitura da estrutural da filosofia hegeliana, devolvendo a natureza o importante papel que lhe cabe no seio do sistema hegeliano. Nesse sentido, Marmasse também promove uma leitura acerca da ampliação da lógica para a natureza, propondo a mesma distinção que fizemos em nossa tese, ou seja, a separação entre o que é a natureza (tal como apresentamos na seção II C) e o que é o saber da natureza (tal como apresentado na seção II B). Marmasse, por analisar a natureza pelo viés do espiritual ao invés do lógico, prefere focar seu estudo no primeiro ponto, da natureza em si, pois, para o espírito, a principal característica do natural é ser a mediação (Vermittlung) entre o lógico e o espiritual, constituindo-se principalmente pela negação à ideia como ser-outro. Porém, ele faz pertinentes considerações acerca da ampliação do lógico para o natural, apresentando os dilemas que nascem da ampliação entre estas instâncias:

caso se considere que a natureza designa o momento da renúncia de si da pura lógica, como então admitir a possibilidade de uma filosofia da natureza como discurso inteligível? Nós estamos aparentemente diante do seguinte dilema: ou o fato de que a natureza seja filosoficamente pensável contradiz sua definição de *Entäußerung* da lógica, ou, então, a lógica não se exterioriza radicalmente na ascensão da natureza, o que lança uma dúvida sobre a seriedade do “negativo” na filosofia hegeliana. Na realidade, escapamos do dilema ao perceber que a natureza em si mesma se distingue da natureza enquanto ela é pensada. Pois, no discurso filosófico, a natureza não é mantida tal como ela é originariamente já que ela é idealizada. O discurso filosófico é possível na medida em que ele consiste em operar a *Aufhebung* de seu objeto. Ele não restitui a natureza tal como ela é – com seus odores e seus ruídos – mas a transfigura em um objeto do pensamento. Natureza e pensamento da natureza não se confundem, e o segundo não pretende substituir a primeira. Se a natureza é pura e simplesmente uma exterioridade radical, contudo, o objeto da filosofia não é essa natureza mesma, mas a natureza enquanto ela é *aufgehoben*. Em outras palavras, que a natureza seja o outro da lógica não impede que ela adquira, por idealização, um significado inteligível – aquela do conjunto sistematicamente organizado da filosofia da natureza. [MARMASSE, 2008, pg.258]¹⁴⁷

A questão inicial da citação é pertinente e precisa: se a natureza é a considerada como ser-outro do lógico (lógico entendido como discurso especulativo, ou como Marmasse coloca, como ‘discourt intelligible’), e se levamos a sério a negação em Hegel, como é possível discursar inteligivelmente o natural, visto que o discurso especulativo é outro que não o natural? A solução de Marmasse é duplicar o natural, considerando que o conceito de natural (seção II B da nossa tese) é distinto da natureza mesma (seção II C da nossa tese), na

¹⁴⁷Tradução nossa. Do original: « Cependant, si l’on considère que la nature désigne le moment du renoncement à soi de la pure logique, comment admettre la possibilité d’une philosophie de la nature comme discours intelligible ? Nous sommes apparemment devant le dilemme suivant : ou bien le fait que la nature soit philosophiquement pensable contredit sa définition d’*Entäußerung* de la logique, ou bien la logique ne s’extériorise pas radicalement dans la philosophie hégélienne. En réalité, on échappe au dilemme en remarquant que la nature en elle-même se distingue de la nature en tant qu’elle est pensée. Car, dans le discours philosophique, la nature n’est pas maintenue telle qu’elle est originellement puisqu’elle est idéalisée. Le discours philosophique est possible dans la mesure même où il consiste à opérer l’*Aufhebung* de son objet. Il ne restitue pas la nature telle qu’elle est – avec ses odeurs et ses bruits – mais la transfigure consciemment en objet de pensée. Nature et pensée de la nature ne se confondent pas, et la seconde ne prétend pas se substituer à la première. Si la nature est bel et bien une extériorité radicale, toutefois l’objet de la philosophie n’est pas cette nature-ci, mais la nature en tant qu’elle est *aufgehoben*. En d’autres termes, que la nature soit l’autre de la logique n’interdit pas qu’elle acquière, par idéalisation, un sens intelligible – celui de l’ensemble systématiquement organisé des *concepts* de l’extériorité radicale. »

medida em que o discurso inteligível opera o processo de *aufhebung* do objeto. Uma solução próxima a nossa, porém, argumentamos que a solução desta questão nasce de compreender o natural como exteriorização da produção interna do lógico, ou seja, o natural como posto pelo lógico. Portanto, a diferença entre lógico e natural não é a radical contraposição de conteúdo, mas sim, a forma como esse ser-outro é posto, pois ambos são discursos especulativos, porém, um discurso é acerca de si mesmo para conhecer suas determinações, e a outro, é a exteriorização do mesmo discurso para apreender a logicidade de outros objetos.

Marmasse confronta a questão da supressão da exterioridade, segundo o autor, radical do natural ao considerar que os elementos da natureza também são externos entre eles, não confundindo, portanto, condições de ser e condições de conhecer do natural. É possível conhecer a natureza sem que este conhecer seja tal como a metafísica clássica, ou seja, unidade indiferenciada entre ser e pensar. Assim, para Marmasse, uma filosofia da natureza é o discursar da verdade deste natural. Porém, o autor alerta do risco de, ao separar a natureza em duas, nela mesma e em seu conceito, criarmos um idealismo que discursa apenas acerca dele mesmo distintamente do natural. Ele afirma em seguida:

Surge então a objeção contrária. Se a filosofia pode tomar a seu encargo seu outro, ela assim não o transforma a ponto de perder completamente aquilo que ele era inicialmente? O discurso filosófico sobre a natureza não está, em definitivo, sem lugar na natureza originária? Ele simplesmente não a transforma em algo de abstratamente lógico ou em algo de muito concretamente espiritual? Na verdade, se a filosofia opera a espiritualização de seu objeto, ela não o substitui por outra coisa, mas se contenta em transfigurá-lo. O uso das categorias lógicas, no discurso filosófico, não significa a substituição de um ser lógico ou espiritual por um ser natural, mas a logicização do ser natural, seu uso como material de aplicação da lógica. Se, graças à filosofia, a natureza é manifestada discursivamente como possuindo um sentido, ela é, entretanto, reconhecida como diferente da lógica e do espírito. A filosofia não extingue a alteridade de seu objeto, mas o pensa.¹⁴⁸ [MARMASSE, 2008, pg.258]

¹⁴⁸ Tradução nossa. Do original : L'objection in verse surgit alors. Si la philosophie peut prendre en charge son autre, ne le transforme-t-elle pas au point de tout perdre de ce qu'il était initialement ? Le discours

O grande problema de uma filosofia da natureza em um sistema metafísico é transformar este ser natural em algo que ele não o é previamente, ou seja, atribuir significado a algo que não possui este significado. Nesse sentido, um lógico que discursa especulativamente acerca de algo, liberta-se deste problema, pois ele não confunde o ser natural, que sempre permanece como algo natural [um rio sempre será um rio, independente da função ‘espiritual’ que demos a ele, como, por exemplo, uma hidrelétrica ou considerá-lo uma divindade], com o ser do pensar. Segundo Marmasse: “A filosofia da natureza não consiste, assim, em conceber a natureza como um ser lógico, mas em pensar a aplicação da lógica à natureza. Ela não é cega ao caráter originariamente não lógico de seu objeto, uma vez que, precisamente, ela mostra o sentido dessa não logicidade.” [MARMASSE, 2008, PG 259]. Essa leitura é próxima a nossa, no sentido de demonstrar a o ser-aí da natureza como independente, mas possuindo uma logicidade própria que nos permite conhecê-la como filosofia da natureza. É justamente nesta acepção que permite compreender Hegel com um metafísico pós-kantiano, pois ele não confunde condições de pensar com condições de ser, embora apresente a possibilidade de unificação entre ambos. A natureza possui seu ser aí autônomo, ela não é um produto de um Deus ou do solipsismo de uma mente criadora.

A leitura de Marmasse possui também um elemento central e importante: o movimento. Só é possível transformar o natural, um elemento em si mesmo distinto do pensar, em conceito ao operar o movimento interno e próprio do objeto. Assim, para existir conhecimento do objeto é obrigatório que este objeto não seja fixo, imóvel, em oposição a

philosophique sur la nature n'est-il pas, en définitive, sans lien avec la nature originare ? Ne transforme-t-il pas tout bonnement en quelque chose d'abstraitement logique ou en quelque chose trop concrètement spirituel ? En réalité, si la philosophie opère la spiritualisation de son objet, elle ne le remplace pas par autre chose mais se contente de le transfigurer. L'usage des catégories logiques, dans le discours philosophique, ne signifie pas la substitution d'un être logique ou spirituel à un être naturel, mais la logicisation de l'être naturel, son usage comme matériau d'application de la logique. Si, grâce à la philosophie, la nature est manifestée discursivement comme ayant un sens, elle est toutefois reconnue comme différente de la logique et de l'esprit. La philosophie n'altérité de son objet mais la pense.

uma razão que analisa este objeto. Ao contrário, é preciso que este objeto seja ‘fluido’, modificado, só assim, podemos conhece-lo; é necessário um movimento duplo, do pensar e do objeto.

O último autor que analisaremos, Emmanuel Renault, interpreta a ampliação da filosofia da lógica para a natureza de forma idêntica a nossa, quando afirma que “Somente existe ciência organizada sistematicamente em teoria a partir dos princípios.”¹⁴⁹[RENAULT, 2001, pg. 190]. Desta citação entendemos, como afirmamos anteriormente, que só é possível compreender o natural e dele construir uma ciência se possuímos, a priori, um pensar capaz de realizar esta estruturação, no caso, o lógico (das Logische) que se exterioriza da lógica. Tanto o cachorro quanto o homem observam o mesmo fenômeno, porém, só o homem é capaz de construir uma ciência deste fenômeno, pois possui um pensar construído a priori. Nesse sentido, Renault também considera, como em nossa tese, que os princípios capazes de organizar o natural em ciência são, por definição, princípios metafísicos:

A ideia seguinte da qual as ciências repousam sobre os princípios metafísicos é frequentemente mencionada por Hegel, que não emprega a noção de metafísica para opor filosofia e ciência, por mais que ele não vise extirpar a metafísica das ciências. Ele sustenta, ao contrário, que toda ciência tem sua metafísica, e que a filosofia e as ciências só se distinguem pela maneira que elas usam a metafísica.¹⁵⁰ [RENAULT, 2001, pg. 198, 199]

¹⁴⁹ Tradução nossa. Do original: Il n’y a de science qu’organisée systématiquement en théorie à partir des principes.

¹⁵⁰ Tradução nossa. Do original : L’idée suivant laquelle les sciences reposent sur des principes métaphysiques est souvent mentionnée par Hegel, qui n’emploie pas alors la notion de métaphysique pour opposer philosophie et science, par plus qu’il ne vise à extirper la métaphysique des sciences. Il soutient au contraire que toute science a sa métaphysique, et que la philosophie et les sciences ne se distinguent que par la manière dont elles usent de la métaphysique.

A concepção de Renault de que lógica e filosofia da natureza possuem, cada qual sua metafísica é similar a nossa, quando afirmamos que o lógico e o natural possuem suas logicidades próprias, acessíveis ao discurso especulativo. Ele escreve que “Quando Hegel fala assim da metafísica ele menciona manifestamente que revela uma ontologia formal. [...] Ele emprega então a noção de metafísica a propósito das categorias que são empregadas pelas ciências.”¹⁵¹ [RENAULT, 2001, pg. 199]. Na nota de rodapé Renault faz uma pertinente observação acerca da metafísica em Hegel:

O sentido do conceito do princípio metafísico foi pouco estudado e o comentário tende a minimizar a originalidade da posição hegeliana sobre essa questão, seja reduzindo os princípios metafísicos hegelianos aos princípios metafísicos kantianos, seja sustentando contrariamente a Kant, só se atribui a esses princípios um papel heurístico, Hegel concebe a metafísica como geradora da verdade física.¹⁵² [RENAULT, 2001, pg. 198]

Renault é preciso em dois pontos: que a ciência da natureza prescinde de uma metafísica e que esta metafísica hegeliana é mal compreendida. Talvez, a correta compreensão da filosofia apresente elementos para melhor compreensão da metafísica hegeliana. É necessário, como afirmado anteriormente, princípios (metafísicos) estruturantes que nos permitam compreender corretamente o natural. Renault escreve:

Quando Hegel sustenta que os princípios são esses a partir do que o racional se modifica progressivamente em positivo nas leis e na experiência, ele interpreta hierarquicamente o saber. Isso significa que a inteligibilidade das leis depende imediatamente dos princípios e que a

¹⁵¹ Tradução nossa. Do original : Quand Hegel parle ainsi de métaphysique, il mentionne manifestement ce qui relève d'une ontologie formelle. [...] Il emploie alors la notion de métaphysique à propos des catégories qui sont employées par les sciences

¹⁵² Tradução nossa. Do original : Le sens du concept de principe métaphysique a été peu étudié et le commentaire tend à minimiser l'originalité de la position hégélienne sur cette question, soit en réduisant les principes métaphysiques hégéliens aux principes métaphysiques au sens de Kant, soit en soutenant que contrairement à Kant, qui n'attribue à ces principes qu'un rôle heuristique, Hegel conçoit la métaphysique comme génératrice de la vérité physique.

experiência depende dos princípios pelo intermédio das leis.¹⁵³
[RENAULT, 191 - 138]

E continua:

Acabamos de dar conceitos (espaço, conceito, matéria, movimento, inercia, atração e gravidade) como exemplo de princípios. Não há aqui matéria de objeção porque o estudo lógico dos conceitos pela filosofia da natureza deve ser bem compreendida como um estudo dos princípios que são ligados a esses conceitos, da mesma forma que o estudo das categorias, na *Ciência da Lógica*, deve ser entendida como a exposição crítica dos diferentes princípios metafísicos que os são associados.¹⁵⁴ [RENAULT, 191]

Renault defende, igual apresentamos em nossa tese, que os conceitos metafísicos naturais são as próprias determinações do fenômeno natural, tal como o espaço, matéria, gravidade, etc. Essas determinações são tanto metafísicas (criação conceitual do lógico) quanto naturais (a gravidade existe de fato no mundo, não é uma criação subjetiva de uma mente nem uma criação transcendente). Nesse sentido há uma perfeita copula entre a logicidade do pensar e a logicidade do natural, sendo essa copula, uma copula metafísica, pois há uma unidade de fato entre o pensar e o ser do natural.

Assim, tal forma de concepção da ampliação do natural, é capaz de refutar, tanto a metafísica clássica, pois existe um ser-aí da natureza, quanto a leitura não metafísica da natureza, pois é demonstrável a construção da nova metafísica hegeliana na ampliação do

¹⁵³ Tradução nossa. Do original : Quand Hegel soutient que les principes sont ce à partir de quoi le rationnel se mue progressivement en positif dans les lois et dans l'expérience, il interprète *hiérarchiquement* le savoir. Il signifie que l'intelligibilité des lois dépend immédiatement des principes et que celle de l'expérience dépend des principes par l'intermédiaire des lois.

¹⁵⁴ Tradução Nossa. Do original : Nous venons de donner des concepts (espace, concept, matière, mouvement, inertie, attraction, gravitation) comme exemple de principes. Il n'y a pas là matière à objection car l'étude logique de ces concepts par la Philosophie de la nature doit bien être comprise comme une étude des principes qui sont liés à ces concepts, de même que l'étude des catégories, dans la *Science de la Logique*, doit être entendue comme l'exposition critique des différents principes métaphysiques qui leur sont associés.

lógico para o natural. Por fim, nos referimos a uma passagem de Bavaresco e Vaz-Curado que sintetiza a posição assumida em nossa tese:

Assumindo, com Hegel, que o fim da lógica é a plenitude da Ideia, e que esta é a liberdade de apreender no conceito o duplo conceito de natureza, como natureza apreendida a priori, filosofia da natureza, e como natureza apreendida a posteriori teoria da ciência da natureza, têm-se que a liberdade é coextensiva ao problema metodológico da transição. Daí, a insistência de Hegel no ato livre, ou seja, na ação autônoma do sujeito pensante. Nesse modelo lógico, não há déficit, mas plenitude de potência para a liberdade sempre aberta a novas realidades da Natureza e do Espírito. [pg 251 . BAVARESCO]

Considerando a ampliação da ciência da lógica para a filosofia da natureza, só é possível compreendê-la segundo a unificação do a priori e a posteriori fornecido por um lógico livre que discursa especulativamente. Assim, a ideia absoluta não nos apresenta o conhecimento universal de tudo, mas sim, a possibilidade de se conhecer tudo e a estruturação do pensar que permite este conhecer tudo, até mesmo Deus (em linguagem teológica), porque ele é imanente ao mundo, e não transcendente.

Desta forma, acreditamos que os elementos conceituais que propomos na tese, a saber, a existência de uma distinção entre o lógico e a lógica, lógico este que na ideia absoluta se mostra como método conceitual do discurso especulativo (que compreende uma unificação processual e dinâmica entre objetivo e subjetivo) e que revela a estrutura lógica das coisas, sejam elas naturais ou espirituais; a distinção entre relação natural e relação prática do homem com o mundo; a distinção entre a natureza e conhecer logicamente a natureza, permitem argumentar que é possível demonstrar racionalmente a ampliação do lógico para o natural, sem que exista uma ruptura do *aufhebung*, tal como ridiculariza Marx e Schelling, sem que a natureza seja uma mera sistematicidade independente de uma

logicidade apriorística, e nem que a natureza seja o próprio lógico, apenas uma criação ‘mental’ e subjetiva da lógica

Considerações finais

L'interprétation classique de la Naturphilosophie comme symptôme le plus grave de l'arrogance métaphysique de l'idéalisme allemand et comme tentative illusoire de substitution d'une super-science philosophique aux sciences positives s'est imposée dès la génération qui succéda à Hegel. Au terme de notre parcours, il convient d'en souligner une dernière fois l'injustice. La Naturphilosophie hégélienne en général [...], manifestent un grand respect du savoir positif et des données empiriques.

E. RENAULT

Hegel elabora uma nova metafísica que unifica ser e pensar, mas nem da forma clássica (o pensar diz acerca do objeto) nem de forma moderna (na qual se pretende descobrir o processo interno ao pensar que possibilita o conhecimento do objeto externo, dado, fixo), mas sim, uma unificação processual entre as ambas as instâncias até uma se reconhecer na outra. A nossa pesquisa tentou demonstrar que essa unidade não se aplica apenas a ciência da lógica, mas que pode ser ampliada para os seres da natureza, demonstrando assim, que eles possuem uma logicidade própria idêntica a logicidade lógica. O valor que a Filosofia da Natureza acrescenta a este debate é justamente na característica de objetividade que o ser natural possui em oposição ao puro pensar da lógica.

A leitura desenvolvida até então mostra que a natureza não é nem um produto do pensar, num idealismo subjetivo no sentido de Fichte na qual o pensar é ensimesmado, nem uma natureza antagônica ao pensar, como quer Maker ou os analíticos, na qual há uma ruptura irreversível entre ambas, porém, conciliáveis em um sistema organizado. Nós interpretamos a natureza como um estado de causas e leis físicas que possui uma existência

e realidade própria, mas que não possui uma essência em si mesma, ou seja, não há uma *natura naturans* nem uma *natura naturada*, como afirma Marmasse, que cabe o homem, através do pensar, do movimento próprio da lógica, atribuir a essência a este ser vazio do natural.

O natural não tem um fim nele mesmo, cabe o homem, através da atividade do pensar, descobrir suas leis próprias para assim, poder controlá-lo e o utilizar para proveito próprio. Nesse sentido, há a cópula entre a metafísica e o natural, o pensar o seu ser outro, e o natural ter efetivamente uma essência. A filosofia da natureza hegeliana mostra a capacidade de conceitualização da natureza, já que o lógico lhe é interior. Nesse sentido, não existe problema em haver falhas conceituais nas ciências particulares da filosofia da natureza tal como elaboradas por Hegel, pois o valor está na filosofia da natureza enquanto projeto filosófico, que demonstra a possibilidade de se pensar conceitualmente o natural. Dado o desenvolvimento da tese podemos chegar aos seguintes resultados:

A) A ideia absoluta apresenta uma dupla definição de lógica, sendo a primeira como *die Logik* (a lógica) e a segunda como *das Logische* (o lógico). O lógico é o processo interno. O lógico possui, em sua interioridade, as determinações da lógica como momentos suprasumidos, e, afirmar que o discurso especulativo do lógico é capaz de conceitualizar as particularidades do sistema, no caso a natureza, refere-se a exteriorização das determinações universais do lógico ao ser natural, pois o ser natural possui as mesmas determinações de ser que a lógica. Ou seja, o discurso especulativo é a aplicação do saber do lógico ao ser do objeto natural.

B) A distinção entre a natureza e a filosofia da natureza, sendo a primeira apenas ser-aí no mundo destituído de essência, enquanto que a filosofia da natureza é a conjunção entre o lógico e o natural, reconhecendo a logicidade interna (o lógico) do natural, tal como

pode ser compreendido pela lógica em seu sentido especulativo, particularmente na ideia absoluta.

C) Esta ampliação demonstra-se que Hegel não é um autor que renega a metafísica (tal como propõe os leitores analíticos de Hegel) nem um autor que retoma por sua crítica à metafísica da subjetividade. A conjunção entre lógico e natural apresenta uma metafísica que se opõe, num primeiro momento, ao natural. Ou seja, Hegel funda uma nova metafísica pós-kantiana, mas que não aceita uma unidade entre ser e pensar dada ou indeterminada. É necessário construir esta unidade, é uma unidade processual. Assim, podemos concluir que o idealismo hegeliano tem um forte aspecto realista, podendo ser dominado de idealismo absoluto realista, pois a realidade não é moldada ou criada por um ente metafísico transcendente, mas sim, a própria realidade do mundo que é constituída por um processo discursivo metafísico imanente a realidade. Ou seja, as condições metafísicas do mundo são produto da própria ação do pensar no mundo, e, no caso da natureza, é a forma que o homem utiliza o seu pensar para determinar a forma de apropriação deste mundo natural. A diferença entre estas duas formas de metafísica consiste justamente em como que a realidade é constituída.

Em uma metafísica transcende, deus construiria a realidade conforme ele queira e o homem precisa utilizar da sua razão para compreender esse mundo. No segundo caso, a realidade é construída pelo próprio homem segundo sua forma de pensar, como por exemplo, as leis, as instituições, e, no caso de nossa tese, as ciências que seriam capazes de transformar a ordenação do mundo natural em ciências demonstrativas. Nesse sentido, a metafísica está inserida no mundo (imanente) como processo do pensar e, desta forma, todo conhecimento é possível ao homem, até mesmo as últimas e mais ocultas das leis naturais ou espirituais. Tudo é acessível ao pensar humano, pois sua realidade é este próprio pensar.

A natureza em si, por sua vez, possui sua organicidade, porém, não possui uma essência transcendente, sendo apenas fenômeno e, portanto, não possui metafísica nela mesma. Desta forma, embora a filosofia da natureza esteja cientificamente ultrapassada, filosoficamente ela demonstra a possibilidade de que a ciência pode conhecer absolutamente tudo, não há nada além que não seja compreensível ao pensar humano. Tudo que existe pode, e um dia será, conhecido pelo pensar humano e transformado em ciência.

Devemos rejeitar, igual a Kant, a metafísica transcendente e dogmática, mas não podemos, pelo contrário, ir ao extremo materialista de negar a ideia. Devemos compreender o meio termo, na qual reside uma metafísica que explica os processos da realidade não apenas como naturais, nem apenas como ideais, mas sim como uma relação entre ambos, que nos proporciona o espiritual.

Finalizamos este estudo com uma citação de Bourgeois que resume perfeitamente a posição da filosofia da natureza no período do idealismo alemão que ilustra a posição defendida neste capítulo:

Na filosofia transcendental de Kant, e ainda na de Fichte, o espírito domestica a natureza fixada – em sua alteridade recebida ou mesmo posta, rebaixando sua comunidade a uma simples interação – em sua posição de instrumento. Na filosofia romantizante da natureza, que se coloca em paralelo com a filosofia transcendental do espírito, mas que tira proveito desta dualidade – essa diferença conservada entre a diferença ou diversidade natural e a identidade do Eu – Schelling vê na natureza a irmã primogênita do espírito. Hegel rompe com todo naturalismo, aceito ou reivindicado, em sua concepção plenamente espiritual da relação entre o espírito e a natureza, reconciliados na intimidade de sua verdadeira comunidade. [BOURGEOIS, 2009]¹⁵⁵

A proposta da filosofia da natureza hegeliana é inovadora por tirar o objeto natural da condição de mera coisa a ser analisada, fixa, imóvel, para uma natureza dinâmica, com

¹⁵⁵ Bourgeois – *A Natureza: Noiva, Promessa ou promovida do espírito*.

vitalidade própria, e, ao contrário do que Engels afirma, é justamente por causa do movimento autônomo da natureza que é possível pensá-la, pois existe alteridade.

Bibliografia:

1. Literatura Primária:

- HEGEL, G.W.F. *Ciência de la Lógica*. Tradução: Augusta e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar. 1982
- _____. *Ciência da Lógica: Excertos*. Tradução: Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011
- _____. *Diferença Entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. 2003
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830). Tradução: Paulo Meneses e José Nogueira Machado. São Paulo: Loyola, 1995. Vol. I, II, III.
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome* (1830). Lisboa: edições 70, 1988. Vol. I, II, III.
- _____. *Fé e Saber*. São Paulo: Hedra, 2011.

- _____ . *Fenomenologia do Espírito*. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis, Ed. Vozes, 1992.
- _____ . *Filosofia do Direito*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- _____ . *Vorlesung über Naturphilosophie*. Frankfurt: Peter-Lang, 2000.
- _____ . *Werke in Zwanzig Bänden*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1971.

2. Literatura secundária:

- DESCARTES, R. *Discurso do Método*. In: *Obra Escolhidas*, São Paulo: Difusão Européia do Livro 1962. Clássicos Garnier.
- _____ . *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural 1973. Coleção Os Pensadores.
- _____ . *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____ . *Œuvres de Descartes*. Paris: Librairie Philosophique, 1982.
- ENGELS. *A Dialética da Natureza*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- FICHTE. *A Doutrina da Ciência*. In.: Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril, 1984

- _____. *Comunicado Claro como o Sol ao Grande Público, onde se Mostra em que Consiste Propriamente a Novíssima Filosofia*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril, 1972.
- _____. *O Princípio da Doutrina-da-Ciência*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril, 1972.
- _____. *O Programa da Doutrina-da-Ciência*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril, 1972.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Goulbenkian, 2001.
- PLATÃO. *O Sofista*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril, 1972.
- SCHELLING, F. W. J. *Ideias Para uma Filosofia da Natureza*. Lisboa: Imprensa nacional 2001.

3. Comentários:

- BEISER F. *Hegel and naturphilosophie*. In: *Studies in History and Philosophy of Science Part A*. Elsevier Science Ltd, 2003.
- BOLE, T. *The dialectic of Hegel's Logic as the Logic of Ontology*. *Hegel-Jahrbuch*, pg. 144-151, 1987.

- BONSIEPEN, W. *Hegels Vorlesungen über Naturphilosophie*, in *Hegel-Studien 26*, Bonn, Bouvier, 1991, p.40-54.
- BORGES, M. L. A. *História e Metafísica em Hegel: sobre a noção de espírito do mundo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998
- BOURGEOIS, B. *A Natureza: Noiva, Promessa ou promovida do espírito*. In: UTZ, K e SOARES, M.C. *A Noiva do Espírito: Natureza em Hegel*. Fortaleza: Editora Tecnograf, 2009
- _____. *Enciclopédia e Sistema*. In: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, 1995. Vol. I.
- _____. *Hegel: Os Atos do Espírito*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.
- BOUTON C. et VIEILLARD-BARON. 2009. *Hegel et la philosophie de la nature*. Paris: Vrin, 2009
- _____. *Dieu et la Nature: La question du panthéisme dans l'idéalisme allemand*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2005.
- BRANDOM, R. *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton: University of Princeton Press, 2010.

- BUCHDAHL, G. *Hegel's Philosophy of Nature and the Structure of Science*. In.: *Critical Assessments*. London: Routledge, volume 4, 1993.
- CHATELET, F. *Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- DIETZSCH, S. und GLOY, K. (Hrsg.) *Die Naturphilosophie im deutschen Idealismus*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1993.
- FALKENBURG, B. *Die Form der Materie, Zur Metaphysik der Natur bei Kant und Hegel*, Frankfurt a.M.: Athenäum, 1987.
- FÉVRIER, N. *La Mécanique Hegelienne*. Paris: Éditions Peeters, 2000
- FERRARIN, A. *Hegel And Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press 2001.
- FINDLAY, J. *Hegel: A Re-examination*. London: George Allen & Unwin. 1958.
- _____. *The Contemporary Relevance of Hegel*, in.: *Hegel, A Collection of Critical Essay*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976;
- HARRIS, E. *An interpretation of the Logic of Hegel*. Boston: University Press of America, 1983.
- HARTMANN, K. *Hegel: A Non-Metaphysical View*. in.: *Hegel, A Collection of Critical Essay*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976.

- HARTMANN, N. *A Filosofia Do Idealismo Alemão*. Tradução de José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1960.
- HIPPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- HOUANG, F. *Le Néo-Hegelianisme en Angleterre : La Philosophie de Bernard Bosanquet 1848-1923*. Paris : Vrin 1954
- HOUGATE, S. (Org.). *Hegel and the Philosophy of Nature*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- HÖSLE, V. *O Sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. São Paulo, Editora Loyola, 2007.
- KERVÉGAN, J. F. & MABILLE, B. *Hegel au Présent: Une relève de la métaphysique?*. Paris: CNRS Éditions, 2012.
- KERVÉGAN, J. *Toute Vraie Philosophie Est Un Idéalisme*. In.: *Hegel Passé, Hegel à Venir*. Paris: L'harmattan, 1995.
- LEONARD, A. *Commentaire Littéral de la 'Logique' de Hegel*. Paris : Vrin, 1974

- LIMA VAZ, H. C. *Da Ciência da Lógica à Filosofia da Natureza: estrutura do sistema hegeliano*, In.: *Kriterion*, 38/95, 1997.
- MACTAGGART, J.E. *A Commentary on Hegel's Logic*. Oxford: Clarendon Press, 1950.
- MAKER, W. *The Very Idea of the Idea of Nature, or Why Hegel Is Not an Idealist*. In: *Hegel and the Philosophy of Nature*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- _____. *Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel*. New York: State University of New York Press, 1994.
- MARMASSE, G. *A Natureza como objeto sensível, múltiplo e contraditório*. In: *A Noiva do Espírito: Natureza em Hegel*. Fortaleza: Editora Tecnograf, 2009.
- MARMASSE _____. *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*. Paris: Kime, 2008
- MORAES, A. *A Metafísica do Conceito*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.
- _____. *O fim da matéria e a re-significação da physis*. In: UTZ, K e SOARES, M.C. *A Noiva do Espírito: Natureza em Hegel*. Fortaleza: Editora Tecnograf, 2009.
- MURE, G.R.B. *A Study of Hegel's Logic*. Oxford: Clarendon Press, 1950.

- NOËL, G. *La Logique de Hegel*. Paris: Félix Alcan, Editeur, 1897.
- OLIVEIRA, M. *O Sistema da Filosofia da Natureza em Hegel*. In.: *REH – Revista Eletronica Estudos Hegelianos*, 2010, ano 7, número 12, vol. 1. Pp 07 – 31.
- PERTILLE, J. P. *Aufhebung: Meta-categoria da Lógica hegeliana*. In.: *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, v. 15, p. 58-66, 2011.
- PINKARD, T. *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*. New York: Oxford University Press, 2012.
- _____. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- PIPPIN, H. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- RAND, S. *The Importance And Relevance of Hegel's Philosophy of Nature*. In.: *The Review of Metaphysics*. Washington: The Catholic University of America, December 2007.
- RENAULT, E. *Hegel: La Naturalisation de la Dialectique*. Paris: Vrin, 2001.
- ROSENFELD, D. *Hegel* Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

- RUSSELL, B. *História da Filosofia Moderna*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- STONE, A. 2005. *Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 2005.
- TAYLOR, C. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- VERA, A. *Logique de Hegel*. Bruxelles: Culture et Civilisation, 1969.
- _____ *Introduction à la philosophie de Hegel*. Suivant l'édition de 1864. Paris : L'Harmattan, 2010.

Traduções:

- IBER, C; BAVARESCO, A; MENK, T. F. *Excerto da Lógica do Ser: Finitude* Revista Opinião Filosófica. Porto Alegre, PUC-RS. v.4, nº 1, 2014.
- BAVARESCO, A.; IBER, C.; MENK, T. F.; BORDIGNON, M.; MIRANDA, M. *Excerto da Lógica da Essência: A Efetividade*. Porto Alegre, PUC-RS. v.4, nº 2, 2014.