

A natureza como objeto sensível, múltiplo e contraditório

Gilles Marmasse*

Resumo: O presente trabalho visa elucidar a concepção hegeliana da natureza como exterioridade contraditória, que é caracterizada pela ausência da unidade do conceito e, ao mesmo tempo, tende a tal unidade. Defende-se que essa concepção implica que uma filosofia da natureza no sentido hegeliano tem por objetivo pensar a alteridade da natureza como tal, e não extingui-la. Com base nisso, discute-se finalmente a questão de em que sentido Hegel aceita a ideia de um desenvolvimento da natureza, negando-lhe o tipo de desenvolvimento que é característico do espírito e rejeitando a tese comum de um transformismo natural.

Palavras-chave: Hegel, Natureza, Alteridade

Abstract: The present paper aims at elucidating the hegelian conception of nature as contradictory externality, which is characterized through the absence of the unity of the concept and, at the same time, the tendency to develop such unity. As will be argued, this conception implies that a philosophy of nature in the hegelian sense intends to conceive nature's otherness as such, and not to eliminate it. Based on this result, we finally discuss the question in what sense Hegel accepts the idea of a development of nature, in spite of his denial of the idea that nature is capable of the kind of development which is a characteristic of spirit, and of his rejection of the common thesis of natural transformism.

Keywords: Hegel, Nature, Otherness

A filosofia da natureza aparece frequentemente como a parte mais envelhecida do sistema hegeliano. Sua dependência em relação às ciências empíricas de seu tempo, as quais estão hoje em dia amplamente esquecidas, contribuiu para lhe dar uma aparência de algo obsoleto. Por outro lado, as numerosas críticas que ela contém a respeito de concepções que ao final lhe superaram – tais como a teoria newtoniana da força da gravitação, a ideia da decomposição química do ar ou da água, ou o transformismo –

* Doutor em Filosofia pela Universidade Paris-1 Panthéon-Sorbonne; *Maître de conférences* em filosofia da Universidade Paris-4 Sorbonne. Email: gilles.marmasse@paris-sorbonne.fr. Tradução de José Pinheiro Pertille (UFRGS) e Greice Ane Barbieri (UFRGS).

colaboraram para seu descrédito. Seria preciso concluir que é algo vão se interessar por esses textos? Não, se admitirmos que eles não sejam lidos para compreender o que é a natureza, mas para compreender porque, em um determinado momento, foi possível, e até mesmo necessário, pensá-la como Hegel a pensou. De certo modo, não temos que procurar no texto uma caução ou um apadrinhamento para tal ou qual concepção contemporânea da natureza, mas, sobretudo, compreender em que seu autor é o testemunho de uma certa época do pensamento – um testemunho ao mesmo tempo perfeitamente representativo e criador. Da mesma maneira que não se pode mais ser, hoje em dia, um discípulo ingênuo de Hegel, não se pode tampouco ser um denunciador ingênuo, precisamente porque a problemática hegeliana tornou-se estranha ao nosso horizonte intelectual. Todavia, é paradoxalmente aí que reside seu interesse para nós: aquele de nos fazer ascender a um estilo de pensar inabitual e exigente, do qual é preciso procurar a coerência interna e a propósito do qual é preciso se perguntar por que ele foi, um dia, perfeitamente plausível.

A presente exposição repousará antes de tudo sobre uma leitura da Introdução da Filosofia da Natureza da *Enciclopédia*. Como é sabido, esta Introdução é guiada por duas grandes problemáticas: de um lado, o que é conhecer filosoficamente a natureza? De outro, o que é a natureza? É em relação à segunda problemática que iremos nos interessar – entendendo-se que, para Hegel, a natureza, assim como a lógica ou o espírito, não é uma *coisa* que estaria dada de uma vez por todas, mas, antes, um ser que se produz a si mesmo em um contexto de *processus*. Mais precisamente, se tentará responder às seguintes questões: em que sentido se pode dizer que a natureza é caracterizada por uma contradição não resolvida? Qual é a forma própria deste processo? Pode-se considerar a natureza como um organismo vivo animado por um *télos* geral? A hipótese fundamentalmente defendida será, então, a seguinte: para Hegel, a natureza é analisada como um objeto não somente múltiplo, mas também contraditório, na medida em que os seres naturais estão ao mesmo tempo separados uns dos outros e mutuamente relacionados. Os seres naturais tendem à independência, mas jamais chegam a atingi-la. Por outro lado, a natureza é desprovida de uma razão de ser interior, de tal modo que ela pode ser referida como irracional. É por isso que a filosofia da natureza, pensada como contingência radical, nos convida a reformular a interpretação tradicional do hegelianismo como puro e simples racionalismo.

A contradição não resolvida

A característica essencial da natureza é, segundo Hegel, a exterioridade. A natureza é não somente exterior ao espírito, mas é igualmente exterior a si mesma.¹ O que se entende por isso? a) Eu diria que, em primeiro lugar, a noção de exterioridade designa aquilo que se manifesta de maneira sensível, como mostra esta afirmação da *Enciclopédia*: “O sensível é [...] sinônimo do exterior-a-si-mesmo”.² Que a natureza seja algo exterior significa que tudo nela se manifesta na experiência imediata, ou seja, na experiência possibilitada pelos sentidos. Não existem nem qualidades ocultas, nem *pneuma* no sentido estóico do termo, nem *natura naturans* distinta de *natura naturata*, mas a natureza se reduz à série indefinida dos seres singulares sensíveis. b) Mais fundamentalmente, entretanto, reconhece-se na noção de exterioridade o tema da multiplicidade. A natureza é exterior a si mesma no sentido em que ela é radicalmente plural, ainda que, em contrário, uma verdadeira unidade não possa lhe ser atribuída a não ser que ela tenha uma projeção, sobre si, de um princípio espiritual: “Mostra-nos a natureza uma infinita multidão (*unendliche Menge*) de figuras e fenômenos singulares. Precisamos [como espírito] de levar a unidade a essa multiplicidade vária (*Mannigfaltigkeit*)”.³

Certamente, esta dispersão dos seres naturais não implica sua independência mútua. Por exemplo, a relação de gravitação liga o sol aos planetas, enquanto ácidos e bases se definem uns em relação aos outros. O desmembramento da natureza não deve ser concebido como significando o desdobrar-se sobre si de seus componentes ou sua indiferença mútua; pelo contrário, há entre eles relações incessantes. Em compensação, estas relações não implicam sua unificação a partir de um princípio interior. Em outras palavras, os seres naturais não são realizações *particulares* de um princípio *universal* imanente, mas somente as *partes* de uma *série* que se define, precisamente, pela soma de seus componentes.

Na natureza, o universal não é “em si e para si”, mas somente “para nós”, espíritos

¹*Enciclopédia das Ciências Filosóficas* II, § 247 (Hegel 1997, p. 26; 1970, vol. 9, p. 24).

²*Enciclopédia* III, § 401, Adendo (Hegel, 1995, p. 106; 1970, vol. 10, p. 103. Cf. igualmente *Enciclopédia* I, § 38, Adendo (Hegel, 1995, p. 106; 1970, vol. 8, p. 111).

³*Enciclopédia* I, § 21, Adendo (Hegel 1995, p. 74; 1970, vol. 8, p. 77).

que idealizam a natureza, por exemplo, no conhecimento científico ou filosófico: “estes momentos caem uns fora dos outros, são conservados como subsistentes-para-si uns face aos outros. Tal é por assim dizer a maldição da natureza”.⁴ Enquanto que cada homem particular, ser espiritual, encarna em si mesmo o espírito em geral, o universal, na natureza não é constitutivo dos seres existentes. É nesse sentido que Hegel pode escrever que a natureza é desprovida de conceito (*entbehrt des Begriffs*),⁵ ou, ainda, que o ser natural é infinitamente divisível: “aquilo que é material é divisível, quer dizer, exterior a si mesmo. Se consideramos um ser material ou espacial, sabemos [...] que podemos dividi-lo. [...] Justamente, estes pontos materiais não subsistem senão por si mesmos, eles excluem os outros deles mesmos. A natureza é uma multiplicidade infinita, uma exterioridade infinita”.⁶

Definitivamente, a natureza não se realiza nem interiormente (diferentemente da lógica), nem por sua unificação com a alteridade exterior (diferentemente do espírito), mas pela passagem interminável de um indivíduo particular ou de uma determinação particular à outra: mudanças de posição no espaço, de clima, de propriedades químicas, de engendramento de novos animais, etc. Mas essas mudanças, em verdade, não são verdadeiras mudanças, e a natureza não existe senão de um modo fundamentalmente quantitativo. Tudo nela se multiplica e se divide, cresce e decresce alternadamente. De certa maneira, Hegel vai ao encontro da moderna apreensão da natureza, uma apreensão caracterizada pelo reinado da quantidade: “na natureza, enquanto ela é a idéia na forma do ser-outro e ao mesmo tempo do ser-fora-de-si, a quantidade também tem justamente por essa razão uma importância maior que no mundo do espírito, este mundo da interioridade livre”.⁷ Entretanto, a quantidade não é aqui uma determinação epistemológica, quanto ao modo que tem o pensamento de se apoderar de seu objeto, mas é mais propriamente uma determinação ontológica, quanto ao modo de ser do objeto.

⁴ Hegel, 1983-1995, vol. 2, p. 219-220. Schleiermacher, em seu livro *Der christliche Glaube* (1821-1822), define a natureza como “o conjunto do corpóreo [...] em suas manifestações diversas e fragmentadas que se condicionam mutuamente”. Ao contrário, “Deus é um ser incondicionado e absolutamente simples” (§ 91,1).

⁵ *Enciclopédia* II, § 248, Observação (Hegel, 1997, p. 31; 1970, vol. 9, p. 28). Cf. *Ciência da Lógica*, Hegel, 1970, vol. 6, pp. 282-283.

⁶ Hegel, 2002, p. 17.

⁷ *Enciclopédia* I, § 99, Adendo (Hegel, 1995, p. 201; 1970, vol. 8, p. 211).

A dependência recíproca dos fenômenos exteriores

Todavia, a própria natureza é puramente e simplesmente plural? A noção de alteridade, trazida, por exemplo, pelo § 247 da *Enciclopédia*, estreita a contradição entre dois pólos, o do “mesmo” e o do “outro”: “A natureza mostrou-se como Idéia na forma do *ser-outro*” [p. 26]. A natureza não é assim somente uma multiplicidade, mas também um sistema de dependência recíproca. Ela é o reino da relatividade: “A [...] determinabilidade de fora tem na esfera da natureza seu direito”.⁸ O ser natural, segundo Hegel, assim me parece, não é somente para si, mas é também para um outro, e é por isso que suas propriedades não possuem necessidade intrínseca. O próprio de um ser natural é finalmente a sua incapacidade de se dar suas propriedades de maneira autônoma, uma vez que ele é inevitavelmente relativo aos outros seres naturais. E é por isso que suas propriedades são contingentes, no sentido de serem elas dependentes de condições exteriores.⁹

Por exemplo, o planeta é caracterizado por um movimento espontâneo, mas sua trajetória é definida a partir do sol. Igualmente, a causa do devir de tal reativo químico se encontra, ao mesmo tempo, em suas propriedades e no reativo que lhe é associado em tal ou qual experiência. Ou ainda, a modificação de um órgão qualquer do corpo vivo seguramente corresponde à sua configuração e dinâmica própria, mas também à ação exercida pelos outros órgãos. O ser natural é assim ao mesmo tempo parcialmente independente e parcialmente relativo. Ele representa bem, nesse sentido, esta ligação imperfeita da imediateidade e da mediação que é pensada pela Doutrina da Essência em seu modo puro. Essa contradição não é tal que o ser natural não possa ser, mas ela implica o caráter inevitavelmente frustrante dos processos da natureza. Por um lado, o ser natural é determinado pelo outro, mas não ao ponto de ser confundido com esse. Por outro lado, ele é individualizado, mas não ao ponto de ser autônomo. Os seres naturais não são nem mutuamente indiferentes, nem unificados em uma totalidade, mas relativos uns aos outros. Por exemplo, “a luz e sua negação estão uma ao lado da outra, mas a luz

⁸ *Enciclopédia* II, § 250 (Hegel, 1997, p. 36; 1970, vol. 9, p. 34). Não se pode deixar de pensar aqui na caracterização da sociedade civil dos §§ 182 e 183 da *Filosofia do Direito*. No entanto, a sociedade civil é bem menos exterior e contingente que a natureza, na medida em que os “burgueses” que a compõem pertencem à mesma sociedade e mantêm entre si uma relação não natural, e por isso não violenta, mas cultural, isto é, de cooperação fundada sobre representações (cf., por exemplo, o § 187 e sua Observação).

⁹ Cf. Hegel, 1996, p. 40: “A contingência é a necessidade externa, que certamente resulta de causas, mas

é a potência que persegue as trevas”.¹⁰ Encontramos aqui uma estrutura fundamentalmente reflexiva, e isso não é nenhuma surpresa, pois a natureza é o segundo grande momento do sistema.

De certa maneira, Hegel inverte a análise da natureza proposta por Aristóteles no começo do livro II da *Física*, quando esse define os seres naturais como dispendo de um princípio interno de movimento.¹¹ Para Hegel, nada na natureza é para si estritamente falando, mas tudo é sempre para um outro.¹² O que consegue dar conta de um animal determinado? – Seu genitor e sua genitora, ou seja, indivíduos que são outros que ele mesmo. Pelo contrário, como pensa o espírito? – Por ele mesmo. Hegel insiste regularmente sobre o caráter enigmático da natureza, por oposição à clareza do espírito.¹³ Compreende-se agora o porquê. É que o espírito se explica a partir dele mesmo e é deste modo concebível. Inversamente, a identidade do ser natural é obscura, porque ele remete, ao mesmo tempo e contraditoriamente, a uma tendência interior e a uma causa exterior. Parece, assim, que o estatuto epistemologicamente problemático da natureza não é senão o correlativo de sua indignidade ontológica.

Certamente somos tentados a opor à nossa interpretação a figura do animal, uma vez que esse poderia aparecer como uma unidade fechada e autodeterminante. De fato, os diferentes órgãos do corpo estão em uma relação de mútua alteridade. Por outro lado, o organismo natural está cindido entre a alma e o corpo. Com efeito, Hegel insiste regularmente sobre esse caráter “separável” entre os dois termos.¹⁴ A alma natural não se conhece nem se dá a conhecer em seu corpo, ela não mantém consigo uma relação de identificação. Ao contrário, ela se opõe a ele tendendo a lhe impor uma regra que ela se esforça, quanto a si, a transgredir: “O corpo vivo está sempre em prontidão de passar

de causas tais que elas mesmas não são senão circunstâncias exteriores”.

¹⁰ Hegel, 1983-1995, vol. II, p. 510.

¹¹ Cf. Aristóteles, *Física* II, 1, 192 b 8-32.

¹² Deste ponto de vista, Hegel, contra o aristotelismo, está alinhado ao pensamento moderno que coloca em paralelo as duplas: natureza – espírito e necessidade exterior – liberdade interior; cf. a Introdução da *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 1970, vol. 3, p. 74): “O que está restrito a uma vida natural não pode por si mesmo ir além de seu ser-aí imediato, mas é expulso-para-fora dali por um Outro; [...] Mas a consciência é para si mesma seu conceito; por isso é imediatamente o ir-além [...] de si mesma” [Hegel, 2005, p. 76).

¹³ Cf., por exemplo, Hegel, 1996, p. 288-289: “É na vida que o inconcebível tem o direito mais elevado de nos confrontar, esse é o lado do [ser] natural no reino da natureza, [enquanto] o espírito se dá a compreender. [...] O espírito é claro, ele se manifesta para si mesmo. [...] Inversamente, a natureza é apenas a ocultação (*das Verbergen*)”.

¹⁴ *Enciclopédia* I, § 216 (Hegel, 1970, vol. 8, p. 374): “Assim a vida é essencialmente [um ser] vivo, e, segundo sua imediatez, é este ser-vivo singular. A finitude tem nessa esfera a determinação de que corpo

para o processo químico: oxigênio, hidrogênio, sal, [tudo isso] sempre quer emergir, mas é de novo suprasumido”.¹⁵ Correlativamente, a alma não age sobre o corpo de maneira soberana, mas de maneira indireta, no sentido em que ela defende com os órgãos seus objetivos próprios: “Os intestinos [as vísceras], os membros em geral são sempre [...] ativos uns em relação aos outros; e como cada um se apresenta como ponto central à custa de todos os outros, por isso cada um existe somente por meio do processo; isto é, aquilo que é, como suprasumido, rebaixado e posto como meio é isto mesmo o fim [alvo], o produto”.¹⁶ No corpo orgânico existe, portanto, ao mesmo tempo, cisão e relatividade.

Observa-se, no espírito, múltiplos efeitos de dependência, como por exemplo, na relação de dominação e escravidão. Contudo, essa última relação consiste em um reconhecimento recíproco. A despeito da incontestável rudeza da escravidão, ela não faz o escravo recair ao nível de um animal. Ela não é “inumana”, na medida em que um e outro são protagonistas, em sua dependência mútua, da constituição de consciências de si. Da mesma maneira, a história, aos olhos de Hegel, é fundamentalmente infeliz – as páginas de felicidade são aqui folhas brancas: entretanto, ela é uma elevação em direção à liberdade. Ou ainda, quando o espírito se mostra irrefletido, absorvido pelos afetos ou pelas intuições imediatas, ou quando ele opera por escolhas arbitrárias, essas determinidades, ainda que não fundamentadas, não são contrárias àquilo que é, mas elas o exprimem. O homem pode ser louco, mas, contudo, ele nunca é um simples “animal”. Pelo contrário, “o mais alto para onde a natureza impulsiona em seu ser-aí é a *vida*; mas esta está entregue somente como idéia natural à sem-razão [ao irracional] da exterioridade”.¹⁷

A natureza é assim irracional,¹⁸ porém não no sentido em que ela seria um caos que não oferecesse nenhuma inteligibilidade, mas no sentido propriamente hegeliano, daquilo que é desprovido de unidade e incapaz de se constituir em uma totalidade viva. A natureza é caracterizada pela única inteligibilidade do entendimento, isto é, pelas ligações locais e provisórias, e não por uma organização geral e imanente que atribuiria

e alma são *separáveis*, em virtude da imediatez da idéia” (Hegel, 1995, p. 353).

¹⁵ *Enciclopédia* II, § 337, Adendo (Hegel, 1997, p. 352; 1970, vol. 9, p. 338).

¹⁶ *Ibid.* § 352, Adendo (Hegel, 1997, p. 455; 1970, vol. 9, p. 436).

¹⁷ *Enciclopédia* II, § 248, Observação (Hegel, 1997, p. 30; 1970, vol. 9, p. 28).

¹⁸ Cf., entre outros textos, a *Recensão das Obras de Jacobi* (Hegel, 1970, vol. 4, p. 448): “O que aqui é encontrado como irracional (*Unvernünftiges*), como natureza, o é tanto como natureza exterior, corporal,

a cada fenômeno sua razão de ser e sua determinação própria. Como a natureza busca, então, esta razão da qual ela é privada? A partir de um modo negativo, alterando sua fenomenalidade, ou seja, suprimindo tendenciosamente a cisão que a constitui. A natureza é o processo sem fim pelo qual os seres naturais tendem, por sua interação, a abolir sua multiplicidade. Todavia, ao fazer isso ela só chega a se destruir e não a se unificar. Com efeito, aos olhos de Hegel, é impossível se constituir como unidade a partir de uma alteridade exterior. Na medida em que, por definição, um ser natural não se determina senão por meio de um outro fora de si mesmo, sua busca de unidade é necessariamente vã. Isso assim se mostra como desprovido de razão interior e, por isso mesmo, como enigmático.

Encontramos na *Razão na História* uma análise sintética, ainda que um pouco sinuosa, da oposição entre natureza e espírito: “O sujeito, a efetividade real, é somente aquilo que fez retorno a si. O espírito não é senão o seu próprio resultado. A representação da semente pode explicar isso. A planta começa com a semente, mas essa é ao mesmo tempo o resultado de toda a vida da planta: a planta se desenvolve para produzi-la. Mas a impotência da vida aparece no fato de que a semente é ao mesmo tempo começo e resultado do indivíduo – o qual, enquanto ponto de partida e enquanto resultado, é diferente e, no entanto, idêntico, produto de um indivíduo e começo de um outro”.¹⁹ Enquanto o espírito dá-se conta de si no sentido em que ele se estabelece como a instância que tem saber e querer de si mesmo, o ser natural apenas mediatiza um outro. O ser natural não é uma relação de totalização do sujeito *universal* com um objeto *seu*, mas uma relação contraditória de dependência e independência entre objetos irreduzivelmente diversos.

A contingência natural consiste na relação recíproca entre seres finitos. Uma vez que eles são finitos, de um lado, eles não são capazes de se identificar e não podem senão concorrer entre si, de outro lado, nenhum deles é autossuficiente e dependem inelutavelmente uns dos outros: “Ora, se bem que a contingência, em virtude do que foi discutido até agora, seja apenas um momento unilateral da efetividade, e por conseguinte não possa confundir-se com ela mesma, contudo lhe compete seu direito também no mundo objetivo, como a uma forma da idéia em geral. Isso vale antes de tudo para a natureza, em cuja superfície, por assim dizer, a contingência tem seu livre

quanto como natureza interior, sentimento, tendência, hábito e costumes”.

curso, que também como tal tem de reconhecer-se, sem a pretensão (às vezes atribuída erroneamente à filosofia) de querer encontrar nisso um poder-ser somente assim, e não de outro modo”.²⁰ O princípio da razão, tal como ele é, por exemplo, enunciado por Leibniz, postula que a série dos seres condicionados seja suspendida por um ser incondicionado.²¹ Em se tratando da natureza, Hegel claramente toma a posição contrária: “Na natureza, não somente o jogo das formas tem sua ilimitada, desenfreada contingência, mas cada figura por si carece do conceito dela mesma”.²² Por exemplo, os pontos do espaço são relativos aos outros pontos do espaço segundo um encadeamento indefinido, mas o próprio espaço, como momento, não é determinado por um elemento infra ou supranatural. Da mesma maneira, o encadeamento dos seres vivos constitui um círculo indefinido que não é de modo algum apresentado por Hegel como dependente de um ser exterior à natureza. De um modo mais geral, o surgimento incessante do ser natural não é incondicionado, na medida em que ele se explica por um outro: mas, este outro é ele mesmo condicionado, e assim por diante. A natureza não remete a nada que não seja natural e finito.

Para ilustrar este ponto de maneira trivial, como Hegel resolve a questão sobre o ovo e a galinha? Estabelecendo, justamente, que não há solução para esse problema. As galinhas são dadas e se reproduzem. Não há razão em ser, e é aí que a natureza é contraditória. O ser natural existe pura e simplesmente, entretanto, como um ser relativo, relativo a uma alteridade que, enquanto tal, é natural. A deficiência da natureza está no fato de que ela não é incondicionada. O autor da *Enciclopédia* estabelece assim que a ausência de racionalidade não concerne aqui, simplesmente, ao nosso saber, mas mais exatamente à própria coisa. É isso que distingue, por exemplo, a tematização hegeliana da natureza como exterioridade radical da afirmação kantiana segundo a qual, no quadro do conhecimento fenomenal da natureza, não se pode chegar ao incondicionado. Em se tratando da natureza, a finitude é um atributo não do saber, mas

¹⁹Hegel, 1955, p. 58. Cf. *Enciclopédia* III, § 379, Adendo (Hegel, 1995b, p. 12; 1970, vol. 10, pp. 14-15).

²⁰ *Enciclopédia* I, § 145, Adendo (Hegel 1995a, p. 272; 1970, vol. 8, p. 286).

²¹ Cf., por exemplo, o § 8 dos *Princípios da Natureza e da Graça*, G. VI, 602, ou ainda a *Monadologia*, Art. 37: “É preciso que a razão suficiente ou última esteja fora da sequência ou *série* deste detalhe das contingências, tão infinita quanto ela possa ser”. Leibniz, *A Monadologia*, 1979, art. 37, p. 109.

²² *Enciclopédia* II, § 248, Observação (Hegel, 1997, p. 30; 1970, vol. 9, p. 28). Inversamente, o espírito se caracteriza pela contingência suprassumida: “Também o contingente se faz valer no mundo espiritual, como já se notou antes a propósito da vontade, que contém em si o contingente na forma do [livre-]arbítrio, embora seja somente como [um] momento suprassumido” (*Enciclopédia* I, § 145, Adendo (Hegel, 1995a, p. 272; 1970, vol. 8, p. 286).

da própria coisa.

Pensar logicamente a exterioridade da natureza

Entretanto, caso se considere que a natureza designa o momento da renúncia de si da Ideia, como então admitir a possibilidade de uma filosofia da natureza como discurso inteligível? 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. Em verdade, podemos escapar do dilema ao observar que a natureza em si mesma se distingue da natureza enquanto ela é pensada. Logo, no discurso filosófico, a natureza não é mantida tal como ela é originariamente na medida em 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, uma unidade racional – aquela do conjunto sistematicamente organizado da *filosofia* da natureza.

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 próprio discurso filosófico sobre a natureza não está, de uma vez por todas, desvinculado da 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.

Em outros termos, mesmo se o espírito filosófico transpõe seu objeto no elemento do pensamento e o organiza de maneira sistemática, ele o conserva como material, um material nele mesmo perfeitamente acessível. Pode-se distinguir, por um lado, a natureza como exterioridade radical e, de outro lado, sua interpretação filosófica como pensamento unificando essa exterioridade. A filosofia não absorve seu objeto, mas se contenta em idealizá-lo. Ela não o abole, mas o subordina. De certo modo, se vê aqui como o conceito da *Aufhebung* permite evitar as aporias da coisa em si kantiana. 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.

Um processo sem fim de supressão da exterioridade

Por outro lado, numerosos são os textos que opõem o “conceito” e o “ser” da natureza. Haveria assim, nessa, uma contradição entre o seu princípio e a sua efetuação: “A natureza é divina *em si*, na idéia; mas, como *é*, não corresponde seu ser a seu conceito”.²³ Pode-se dizer, aqui, que a natureza é objetivamente cindida em dois pólos opostos: de uma parte sua forma essencial, de outra seu conteúdo a cada vez dado na experiência: “a idéia eterna imanente à natureza [...] efetua ela mesma a idealização, a suprassunção do ‘fora-um-do-outro’, porque essa forma de seu ser-aí está em contradição com a interioridade de sua essência”.²⁴ Segundo essa afirmação, a natureza não se reduz a um pacífico encadeamento de fenômenos, pois sua essência está em conflito com sua existência. Ora, se disse mais acima que a natureza é caracterizada, ao mesmo tempo, pela dependência recíproca e pela multiplicidade. É então razoável admitir que a primeira constitua o pólo essencial e a segunda o pólo existencial do ser natural. Assim, a natureza é caracterizada pelo antagonismo entre a *ligação ideal* e a *multiplicidade real*: “As diferenças em que se desdobra o conceito da natureza são

²³ *Enciclopédia* II, § 248, Observação (Hegel, 1997, p. 30; 1970, vol. 9, pp. 27-28).

²⁴ *Enciclopédia* III, § 381, Adendo (Hegel, 1995b, p. 21; 1970, vol. 10, p. 24).

existências mais ou menos autônomas umas diante das outras; mediante sua unidade originária estão, sem dúvida, em relação umas com as outras”.²⁵ A contradição, da qual havíamos falado mais acima, pode ser interpretada dinamicamente, no sentido em que a ligação luta continuamente contra a dissociação. É precisamente esse conflito que assegura o surgimento de momentos naturais cada vez mais concretos.

A passagem acima citada permite, de outro ponto de vista, eliminar uma interpretação possível da essência interior da natureza, segundo a qual essa essência estaria na origem, no sentido de instância produtora dos fenômenos naturais. Na realidade, a essência não é a instância de engendramento dos seres existentes, mas a de sua organização: ela dá conta, diz o texto, da unidade das coisas naturais – uma unidade que resta, entretanto, inevitavelmente incompleta. Os seres naturais estão pressupostos em sua existência – pois sua produção não é senão uma reprodução –, e a essência interior não intervêm senão para trabalhar em sua colocação em forma [*mise en forme*]. Consideremos, por exemplo, esse caso exemplar de relação entre o ideal e o real que é a relação entre alma e corpo no animal. Como dissemos mais acima, a função da alma natural é simplesmente lutar contra a tendência do corpo a adotar uma processualidade físico-química. Pois uma processualidade, com efeito, está constantemente a ponto de se fazer valer no corpo, e a tarefa da alma é, então, orientar a atividade dos órgãos ao lhes fazer servir à conservação do todo: “Quando a alma escapa do corpo, as potências elementares da objetividade entram em jogo. Essas potências estão, por assim dizer, permanentemente armando o bote para dar início ao seu processo no corpo orgânico; e a vida é o combate constante contra isso”.²⁶ Se vê aqui que o corpo é capaz de ser, e de ser ativo, independentemente da alma: contudo, sua atividade não é então orgânica, mas físico-química, o que lhe destina à decomposição. A função da alma do ser vivo não é produtora, mas organizadora. Ela tende para unificar os processos do corpo ao lhes fazer servir aos interesses do conjunto. O corpo natural é duplo enquanto tensionado entre dois pólos, um como princípio de organização, o outro como dado existente múltiplo.

O fato é que nunca a natureza é uma calma multiplicidade, mas ela tende continuamente em direção à unidade. Um texto da *Razão na História* mostra isso de maneira particularmente clara a propósito do peso da matéria: “A matéria tem peso na

²⁵*Ibid.* (Hegel, 1995b, p. 16; 1970, vol. 10, p. 19).

²⁶*Enciclopédia* I, § 219, Adendo (Hegel, 1995a, p. 355; 1970, vol. 8, p. 376).

medida em que existe nela uma impulsão em direção ao centro. Ela é essencialmente composta e constituída de partes puramente singulares as quais todas tendem em direção ao centro; não existe assim unidade na matéria. Ela subsiste como uma exterioridade recíproca e procura sua unidade; ela procura seu contrário e se esforça para suprimir-se a si mesma. Se ela chega a isso, ela não será mais matéria; ela terá desaparecido como tal”.²⁷ De um modo mais geral, a natureza deve ser compreendida como uma tendência em direção a sua própria abolição, na medida em que ela se esforça para suprimir a sua multiplicidade. Tal é a fonte de seu dinamismo. O corpo em queda livre tende a anular a distância que o separa do centro, os planetas giram em torno do sol porque eles procuram um lugar que não estaria nem aqui nem ali, o ácido e a base se esforçam para um neutralizar o outro, etc.

Entretanto, a ligação natural fica parcial e, assim, inevitavelmente destinada à caducidade, pois ela associa os seres particulares do exterior e não do interior. Ela não produz uma unidade, mas sempre um agregado. Por exemplo, instantes sucedem instantes, mas não se alinham [*recourbent*] em uma memória. Da mesma maneira, os membros do corpo se destroem e se substituem continuamente, mas eles não se produzem eles mesmos, como uma forma plasticamente expressiva de um sentido unitário – diferentemente do corpo representado na escultura ou na pintura. O mal infinito da natureza, como um eterno retorno do mesmo, traduz sua incapacidade de se transformar em uma verdadeira totalidade: “A mudança é, por conseguinte, aqui, um percurso circular, uma repetição incessante do mesmo. Em todas as mudanças da natureza, nada surge de novo. É nisso que a natureza é entediante”.²⁸ Na medida, com efeito, em que ela é originariamente desprovida de universalidade, ela não pode senão reproduzir indefinidamente sua finitude.

A natureza é um organismo vivo?

Como, então, pensar a articulação dos momentos da natureza? Começemos por evocar duas interpretações opostas, as quais devem ser consideradas seriamente, mas que, entretanto, se expõem a objeções complementares. De acordo com a primeira

²⁷Hegel, 1955, p. 55.

²⁸Hegel, 1996, p. 38.

hipótese, os momentos da natureza constituiriam regiões ontológicas sem relação mútua objetiva, no sentido de que eles não se determinariam uns por meio dos outros. O filósofo disporia, como num quadro, os diferentes níveis da natureza, mas uns não teriam influência sobre os outros. A natureza surgiria “em bloco”, sem que a interação dos diversos momentos lhes fosse constitutiva. A oposição de Hegel ao transformismo indubitavelmente fornece armas a este tipo de leitura, mas é preciso interrogar-se até que ponto.

De acordo com a segunda hipótese, a organização em momentos corresponderia à metamorfose de uma natureza que, nesta transformação, conservaria, no entanto, a sua identidade. Em uma palavra, a natureza seria um organismo vivo. O sucesso da interpretação organicista da natureza, no meio germânico do primeiro terço do século XIX, torna plausível tal hipótese de leitura. Para Schelling, por exemplo, a natureza é, de fato, uma totalidade viva que se desenvolve de maneira finalizada: “A natureza, como unidade na infinitude, é para si um todo e traz em si todas as “potências” das coisas, sem, contudo, ser particularmente nenhuma dentre elas. Nela se encontra o *prius* absoluto de cada uma, nela está a unidade, a infinitude e a identidade das duas, cada uma sem mistura na mesma clareza e, todavia, em uma unidade eterna. [...] A natureza que se esforça com toda a sua aplicação e toda a sua arte para criar plantas de espécie divina, aspira, através de todas as formas, à unificar, tanto quanto possível, a unidade essencial com a unidade contingente”.²⁹ Ora, os textos de Hegel parecem, por sua vez, multiplicar as menções a um objetivo e a um fim da natureza considerada como um organismo. Segundo o § 251 da *Enciclopédia*, “a natureza é *em si* um todo vivo”.³⁰ A *Lição* de 1821/22 precisa: “O sistema dos níveis [...] deve ter um objetivo determinado e um fim último”.³¹ O problema da articulação dos momentos da filosofia da natureza parece, assim, resolvido: a natureza seria viva, o seu desenvolvimento responderia a um *télos* imanente, ela seria, nesse sentido, racional e teria por objetivo produzir-se como espírito.³²

Imediatamente, contudo, objeções se apresentam. Se a natureza constituísse uma

²⁹ Schelling, *Aforismos para introduzir à Filosofia da Natureza*, SW. 7, 181-183.

³⁰ *Enciclopédia* II, § 251 (Hegel, 1997, p. 38; 1970, vol. 9, p. 36).

³¹ Hegel, 2002, p. 20. Cf. *ibid.*, p. 4: “poderíamos evocar no homem o sentido do inesperado da natureza para expor a insuficiência desta maneira [reflexiva] de considerar a natureza. Todo sentido não esperado apreende a natureza como um todo vivo, pressentindo que ela é uma unidade”.

³² Cf. Fillion, 2007, p. 139-143.

totalidade que visa um objetivo unitário, a alienação da lógica como natureza não seria uma simples aparência? A natureza não conservaria, então, uma plena logicidade ou – ponto de vista oposto, mas, igualmente incômodo – não revelaria já, mais ou menos sub-repticiamente, a esfera espiritual? De resto, como admitir que a natureza seja viva, no seu conjunto, enquanto que a vida é apenas o seu momento último? Na própria física orgânica, constata-se que não há vida em geral, mas somente uma multiplicidade de vivos. Aliás, o conceito de alma do mundo, posto anteriormente por Schelling, brilha pela sua ausência na filosofia hegeliana da natureza. Significativamente, a alma do mundo apresenta-se apenas na filosofia do espírito, e com um sentido muito desvalorizado, uma vez que ali designa a receptividade indeterminada da alma humana em relação à natureza exterior.³³ Contudo, há mais: se lermos rigorosamente os textos evocados acima, constatamos que eles determinam a natureza como viva *em si* ou de tal maneira que o seu fim último é um *dever-ser*. Estes textos, longe de resolverem o problema, apenas o tornam mais agudo.

Uma metamorfose apenas interna

Com novos recursos, tentemos compreender o princípio de desenvolvimento da natureza lendo o § 249 da *Enciclopédia*. Este texto, que retoma afirmações já formuladas no § 97 da *Enciclopédia* de Nuremberg,³⁴ concentra, com efeito, as explicações e as dificuldades do pensamento da passagem ao seio da natureza:

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 *naturalmente* gerado pelo outro, mas na idéia 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 limitada a metamorfose *existente*.³⁵

Na verdade, este texto parece afirmar coisas contrárias. Por um lado, os momentos

³³Cf. *Enciclopédia* III, § 389, Adendo (Hegel, 1995b, p. 45; 1970, vol. 10, p. 46).

³⁴Cf. *Propedêutica Filosófica* (Hegel, 1970, vol. 4, p. 33).

³⁵*Enciclopédia* II, § 249 (Hegel, 1997, p. 33; 1970, vol. 9, p. 31).

ocorreriam uns a partir dos outros. Por outro lado, contudo, a metamorfose dos momentos teria validade apenas “conceitual”. Como conciliar estes dois conjuntos de afirmações?

A hipótese que gostaria de defender é a seguinte. Haveria uma relação genética objetiva dos diferentes momentos da natureza, entretanto, estes não resultariam de um fim comum e não concerniriam de modo algum a um só e mesmo ser. Em outras palavras, os seres naturais seriam uns para os outros, mas a natureza não poderia ser pensada como um organismo que apresenta um fim universal. Os momentos ocorreriam uns através dos outros, mas sem ligação unitária: eles não teriam uma base substancial comum e não corresponderiam à atualização de um *télos* geral imanente. A força da teoria hegeliana seria, então, a de asseverar que a alteridade constitui, nela mesma, o princípio do advento dos momentos da natureza. Haveria condicionamento recíproco dos seres múltiplos, mas não metamorfose de uma só e mesma Ideia.

Em primeiro lugar, é necessário esclarecer estas afirmações enigmáticas segundo as quais a passagem não é natural, mas revela apenas o conceito interior da natureza. Pode-se concluir destas considerações a ideia de que os momentos da natureza seriam objetivamente indiferentes uns dos outros e que haveria relatividade mútua apenas de acordo com o ponto de vista do filósofo? Com efeito, a sequência do texto, e os desenvolvimentos correspondentes das *Lições*, mostram que se trata aqui de uma crítica do transformismo: “Tem havido uma inepta representação dentro da filosofia da natureza, tanto na mais antiga como na mais moderna: ver o progredir e a passagem de uma forma ou esfera da natureza para [outra] mais elevada como produção exteriormente-efetivada, que, entretanto, as pessoas relegam para a *escuridão* do passado, com a intenção de tornar essa produção *mais clara* [e compreensível]”.³⁶ O transformismo, tal como é criticado por Hegel, significa que um momento qualquer da natureza resultaria da transformação de outro momento. Por exemplo, ao longo das gerações, os peixes tornar-se-iam animais anfíbios, que se tornariam pássaros, etc. “Esta idéia há muito tempo tem assombrado a filosofia da natureza e ainda reina”.³⁷ O transformismo é inaceitável para Hegel, especialmente porque a temporalidade natural é aquela da repetição e não do progresso. Portanto, as coisas naturais são sempre já isto

³⁶ *Ibid.*, § 249, Observação (Hegel, 1997, p. 33; 1970, vol. 9, p. 31).

³⁷ Hegel, 2000, p. 93.

que elas são, e não sua obra própria.³⁸ Uma coisa pode progredir apenas na medida em que é capaz de transcender as suas determinações dadas, resumidamente, onde ela é idealizante. Ora, tal é o caso do espírito, mas não da natureza.

Objetar-se-á, contudo: na natureza muitos seres, especialmente os organismos vivos, são caracterizados por uma autotransformação. Isso é certo, mas o desenvolvimento dos organismos naturais permanece, com efeito, apenas formal. Como se disse acima, a gênese do ser vivo, com efeito, consiste num crescimento ou numa multiplicação, isto é, num vir-a-ser simplesmente quantitativo. Os seres naturais são fundamentalmente imediatos, no sentido de que são como são dados e não tais como se produzem a si mesmos. Para retornar a um exemplo evocado previamente, os leões são todos conformes a um tipo, dado que, como tal, ele é incapaz de evoluir qualitativamente. De um modo mais geral, a representação transformista vai contra a concepção hegeliana da natureza, na medida em que postula uma unidade fundamental dos seres naturais. Com efeito, se há transformação de um gênero no outro, certa identidade é conservada de um gênero ao outro, o que é contraditório com o tema da natureza como multiplicidade radical, e o que vem a apagar a diferença entre a natureza e o espírito. Finalmente, o balanço é o seguinte: a recusa do “engendramento natural”, no § 249, não serve para desqualificar toda ideia de advento dos momentos em virtude do seu condicionamento recíproco, mas simplesmente a tese segundo a qual a gênese da natureza deveria ser compreendida de um modo transformista.

Como compreender, então, a ideia da metamorfose “apenas interior”? Importa, de fato, distinguir o interior e o *somente* interior. A interioridade é apenas interior, unilateral, quando não chega a exteriorizar-se numa existência que lhe corresponderia. Isto tem duas consequências correlatas: por um lado, “como algo de interior, [o princípio existe apenas] como disposição, vocação, etc.”.³⁹ Por outro lado, a existência exterior não sendo atualmente determinada pelo princípio interior, o é por um ser que é ele mesmo exterior. Em uma palavra, ela é heterônoma. Este ponto é afirmado na Doutrina da Essência da *Ciência da lógica*: “O germe da planta, a criança, não são inicialmente senão planta interior, homem interior. Mas, por esta razão, a planta ou o

³⁸ Cf. Bonsiepen, 1986, p. 157.

³⁹ *Enciclopédia* I, § 140, Adendo (Hegel, 1995a, p. 263; 1970, vol. 8, p. 276) [“Assim, por exemplo, a criança, enquanto homem em geral, na verdade é um ser racional; só que a razão da criança como tal é inicialmente só como um interior, isto é, como disposição, vocação etc.”; p. 263].

homem são, como germe, algo de imediato, algo de exterior que ainda não se deu a relação negativa consigo mesmo, algo de passivo, de entregue ao ser-outro”.⁴⁰ O desenvolvimento do germe é condicionado pela terra que lhe serve de matriz e a criança vê a sua vontade sujeita à autoridade dos seus pais ou de seus mestres.⁴¹ Assim, quando Hegel afirma que, na natureza, o conceito é apenas interno ou que a metamorfose ocorre apenas no conceito, ele entende que os seres naturais são fundamentalmente passivos e a cada vez mediatizados, não por uma essência interior, mas por um dado exterior, ou seja, por um outro ser natural. De modo mais geral, o desenvolvimento da natureza pode ser explicado somente a partir do conflito recíproco de seus componentes. No entanto, como este desenvolvimento passivo provém do mau infinito, ela é ao mesmo tempo a procura de uma processualidade autônoma. A autodeterminação está presente “em si”, como termo de um progresso nunca realizado.

A relatividade dos momentos, princípio do progresso sistemático

Finalmente, o desafio argumentativo do § 249 é duplo: refutar a tese comum do transformismo natural e mostrar a especificidade da natureza negando-lhe um tipo de desenvolvimento que é verificado, na esfera real, apenas pelo espírito, a saber, o desenvolvimento autônomo de um sujeito. Como compreender, então, a dinâmica sistemática da natureza? Os momentos não se produzem uns pelos outros, mas pressupõem-se reciprocamente. Eles já estão todos desde sempre lá, mas a sua vida consiste em se reproduzirem ao negarem-se mutuamente. O vir-a-ser da natureza não é a autotransformação de uma entidade que continuaria a ser fundamentalmente idêntica a si mesma, como no espírito, mas o conflito repetitivo de uma multiplicidade de entidades dadas, e que se contentam, no seu conflito, em proliferar de maneira monótona. Por exemplo, qual é a relação entre o tempo e o espaço? Um e outro, como sequência indefinida de seus componentes próprios, já estão sempre lá: são fundamentalmente dados. Contudo, existem a título de opostos recíprocos. O tempo é

⁴⁰ *Ciência da Lógica II*, Hegel, 1970, vol. 6, p. 184.

⁴¹ Já foi corretamente apontado o caráter autoritário da pedagogia hegeliana, expresso, por exemplo, na seguinte sentença: “Assim como a vontade, também o pensamento deve começar pela obediência” (*Textos Pedagógicos*, Hegel, 1970, vol. 4, p. 332). Esta concepção está associada a uma precisa análise metafísica: o que é incoativo é incapaz de se desenvolver por si e requer uma mediação exterior.

dado, mas é dado a título de negação do espaço e vive-versa. Mesmo quando os dois momentos não se produzem um ao outro, se um não fosse, o outro não seria. O mesmo ocorre, para tomar outro exemplo, na relação das espécies animais: estas não se geram mutuamente, mas desenvolvem-se umas contra as outras, em relações de concorrência e predação. A concepção hegeliana da gênese da natureza associa assim a *imediatidade*, a *relatividade* e a *repetição*.

Pode-se, no entanto, falar da “Idéia interior da natureza” no singular, na medida em que cada ser natural é habitado por uma mesma tendência. Trata-se do se fazer valer em detrimento dos outros e, assim, de unificar a alteridade sob sua lei particular. Há, por conseguinte, “em si” uma identidade fundamental dos seres naturais: “A vida eterna da natureza é [...] que a idéia se apresente em cada esfera da maneira como pode apresentar-se em tal finitude, assim como cada gota de água dá uma imagem do sol”.⁴² A proliferação dos seres naturais não permite, então, que alguns dentre eles realizem de forma adequada esta tendência. Por exemplo, por que existe uma extensão interminável do espaço? Porque nenhum ponto do espaço é total. Por que há uma sequência sempiterna de gerações animais sempre novas? Porque nenhum animal chega a ser por si. O paradoxo da natureza é que ela procura o seu remédio na sua doença, a saber, a multiplicidade.

A especificidade da filosofia da natureza de Hegel consiste em dar conta da origem dos momentos sem pressupor a sua unidade genérica. Os momentos não são “autistas”, pois estão em relação recíproca. Contudo, não há princípio positivo de identificação. Eles são realmente relativos, mas é pelos seus conflitos multiformes que se explica a sua atividade. A originalidade da natureza, no ciclo lógica-natureza-espírito, concerne ao fato de que nela os seres não remontam de um princípio comum, mas, no entanto, se determinam mutuamente. Em razão disso, a natureza constitui um encadeamento de fenômenos que permanece desprovido de razão. A natureza é uma gênese perpétua (o sentido antigo do *physis*: “nascimento”, é retomado), entretanto não é a gênese de *um* ser, mas a de uma multidão de seres mutuamente hostis. Porque não há *télos* geral da natureza, esta não é um sujeito. Certamente, há subjetividade na natureza, por exemplo, nos organismos vivos, mas a natureza, como tal, não é subjetiva. A natureza é sem finalidade, tanto em relação à outra coisa quanto a seu próprio respeito. Ela é habitada

⁴² *Enciclopédia* II, § 252, Adendo (Hegel, 1997, p. 42; 1970, vol. 9, pp. 39-40).

por uma tendência, mas esta é cega: a natureza visa simplesmente sua reprodução ao idêntico. Nesse sentido, não se poderia identificá-la com a natureza schopenhaueriana? Não, porque a natureza, de acordo com Schopenhauer, reporta à vontade una, imutável, e incondicionada. Pelo contrário, a natureza hegeliana não se reporta a nenhuma entidade supranatural, ela é estritamente múltipla e variável, e tudo nela é condicionado. Para Schopenhauer, a vontade como coisa em si é a substância oculta da natureza fenomenal; para Hegel, em contrapartida, a natureza não é outra coisa senão a multiplicidade dos seus fenômenos.

Há, por conseguinte uma gênese da natureza, no sentido de que os momentos se produzem uns contra os outros. No entanto, a vida destes momentos não é nunca inovadora, mas constitui a simples repetição daquilo que já teve lugar. A natureza, para Hegel, não evolui de nenhuma maneira. Sabe-se que a noção de Ideia designa uma totalidade. Ora, há totalidade *verdadeira* apenas se ela possui um princípio universal que dá conta da série das suas determinações particulares. Tal não é, seguramente, o caso da natureza. No entanto, esta tende a se desfazer de sua exterioridade, ainda que esta luta seja vã, dado que se opera apenas sobre um modo exterior. Por exemplo, um animal qualquer é, certamente, gerado por seus congêneres e depende do seu ambiente: no entanto, a violência que ele desenvolve em relação aos seus semelhantes e ao seu meio constitui, sob a forma do mau infinito, uma atividade de autonomização. De um modo mais geral, a dependência recíproca dos fenômenos da natureza significa que esta última é caracterizada por uma infinidade de ligações finitas: se não é uma totalidade efetiva, em si e para si, é, no entanto, uma totalidade *em si*, como adição dos seres naturais justapostos, e é precisamente isto que Hegel exprime, ao dizer que a natureza é a Ideia fora de si ou a Ideia na forma do ser-outro. Desse ponto de vista, o autor da *Enciclopédia* está do lado dos Antigos ou dos Modernos? Não se pode responder de maneira simples. (a) A natureza é, de fato, no entender de Hegel, como dos Antigos, uma ordem hierarquizada e dinâmica. Contra os Modernos, ele se recusa a fazer da natureza o meio inerte dos movimentos que se produzem nela, e considera que o ser natural é caracterizado por uma tendência imanente à supressão de sua exterioridade. Além disso, se considerarmos que a ciência moderna caracteriza-se não pela sua fidelidade aos dados da observação ingênua, mas, ao contrário, pelas abstrações que opera (abandono do estudo da causa, estudo de casos limites, geometrização dos

fenômenos, produção de um espaço experimental *sui generis...*), Hegel está mais próximo dos Antigos do que dos Modernos. (b) Em contrapartida, como estes últimos, o autor da *Enciclopédia* coloca em primeiro plano as determinações quantitativas dos seres naturais, bem como sua exterioridade e sua relatividade recíproca. Além disso, contra os Antigos, ele distingue estritamente a ordem natural e a ordem humana e nega à natureza qualquer normatividade em relação ao espírito, considerando, pelo contrário, que aquela está destinada a ser instrumentalizada por este. (c) De certa maneira, o autor da *Enciclopédia* tende, então, a operar a síntese das duas épocas. Pode-se fazer aqui uma analogia com o seu pensamento político. Hegel permanece próximo dos Antigos ao definir o Estado como uma unidade integrativa que triunfa sobre os indivíduos. Em contrapartida, ele é moderno nisto que faz da liberdade o desafio da atividade política. De maneira análoga, a propósito da natureza, continua a ser próximo dos Antigos pela sua denúncia do sensível múltiplo. Em contrapartida, é moderno negando à natureza qualquer razão de ser interna, e fazendo do encadeamento exterior dos fenômenos a sua característica própria.

Referências bibliográficas

HEGEL, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*, org. por E. Moldenhauer e K.M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970

_____. *Die Vernunft in der Geschichte*, org. por J. Hoffmeister, Hamburg: Meiner 1955

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas I: A Ciência da Lógica*, tradução de Paulo Meneses, São Paulo: Loyola 1995 (= 1995a)

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas III: Filosofia do Espírito*, tradução de Paulo Meneses, São Paulo: Loyola 1995 (=1995b)

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas II: Filosofia da Natureza*, tradução de José Nogueira Machado, São Paulo: Loyola 1997

_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, org. por W. Jaeschke, Hamburg: Meiner 1983-1995

_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, org. por K.H. Ilting, K. Brehmer e H.N. Seelmann, Hamburg: Meiner 1996

_____. *Vorlesungen über Naturphilosophie, Berlin 1823/24*, org. por G. Marmasse, Frankfurt am Main: Peter Lang 2000

_____. *Vorlesungen über Naturphilosophie, Berlin 1821/22*, org. por G. Marmasse e Th. Posch, Frankfurt am Main: Peter Lang 2002

_____. *Fenomenologia do Espírito*, tradução de Paulo Meneses, Petrópolis: Vozes 2005

SCHLEIERMACHER, Fr. *Der christliche Glaube*, Berlin 1821/1822

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *A Monadologia*, São Paulo: Abril Cultural 1979

FILION, Jean-François. *Dialectique e matière. La conceptualité inconsciente des processus inorganiques dans la Philosophie de la nature de Hegel*, Laval: PUF 2007

BONSIEPEN, W. “*Hegels kritische Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Evolutionstheorie*”, in: *Hegels Philosophie der Natur*, org. por M.J. Petry e R.P. Horstmann, Stuttgart: Klett-Cotta 1986

Artigo recebido em setembro de 2009
Artigo aceito para publicação em abril de 2010