

O sistema da Filosofia da natureza em Hegel

Manfredo Araújo de Oliveira*

Resumo: O presente trabalho objetiva demonstrar a relevância da filosofia da natureza no sistema hegeliano, e para tanto e em primeiro lugar mostrará como Hegel enfrenta teoricamente a *filosofia da subjetividade*, que constitui para ele o grande obstáculo para a realização de seu projeto de filosofia, para em seguida apresentar as linhas gerais da proposta de sistema de Hegel, e por fim, apresentar sua concepção sistemática de filosofia da natureza.

Palavras chaves: Filosofia da natureza, Subjetividade, Sistema

Abstract: This paper aims to demonstrate the relevance of philosophy of nature within the Hegelian system. For this, it is first shown how Hegel's theory faces the challenge of philosophy of subjectivity, which he considers to be the major obstacle to his project of philosophy. Then we present an outline of the system proposed by Hegel, and finally his systematic conception of philosophy of nature.

Key words: Philosophy of nature, Subjectivity, System

Introdução

Ernst-Otto Onnasch¹ inicia um estudo recente sobre os conceitos de sistema e método na filosofia de Hegel com afirmações pelo menos surpreendentes: por um lado, afirma ele, ninguém duvida de que Hegel pretendia expor um sistema científico da filosofia, mas, por outro lado, até hoje não existe entre as diversas correntes de interpretação nem mesmo um consenso mínimo a respeito da finalidade, do objetivo, da tarefa, do método e da estrutura do sistema hegeliano. Na minha forma de compreender a grande discussão, a primeira questão é que não se apresenta normalmente o conceito de sistema a partir de onde se pretende interpretar o pensamento de Hegel como um sistema filosófico.

De um modo geral, se pressupõe o conceito de sistema axiomático-dedutivo

* Doutor em Filosofia pela Ludwig Maximilians-Universität de Munique; Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará. E-mail: manfredo.oliveira@uol.com.br.

¹Cf. ONNASCH, 2004, p.79-80.

normalmente considerado como o método mais rigoroso em termos lógicos. W. Stegmüller² distinguiu cinco formas diferentes de axiomatização e uma primeira questão aqui seria perguntar se o projeto hegeliano se enquadra em alguma destas formas. Embora admita que dificilmente uma resposta fosse positiva em relação a qualquer uma destas formas, pretendo trabalhar aqui com um conceito mais leve de sistema.

Trata-se de dizer pelo menos duas coisas: (i) Hegel não reduz a filosofia a uma simples exposição de suas diferentes articulações através da história sem nenhum interesse sistemático. Para ele a consideração da história da filosofia só é verdadeiramente filosófica quando é capaz de captar os graus de desenvolvimento da ideia, único objeto da filosofia, em sua sucessão contingente na história. Por esta razão ele pode afirmar que “a filosofia última no tempo é o resultado de todas as filosofias precedentes, e deve por isso conter os princípios de todas” (*Enz*³ § 13). Numa palavra, a história da filosofia é a tematização da própria filosofia em seu desenvolvimento, portanto, é sistemática; (ii) a filosofia pretende expor a totalidade das esferas do real, o ser sem seu todo⁴, e suas conexões essenciais e, neste sentido, dizer que em Hegel há uma retomada e uma reconfiguração daquela pretensão que marcou o empreendimento filosófico desde suas origens. Numa palavra, trata-se do caráter metafísico do pensamento da tradição.

Em Hegel a metafísica é todo o sistema da filosofia e não apenas seu primeiro momento, ou seja, a lógica⁵. Neste sentido, Hegel não tem problema de já identificar a lógica com a metafísica, entendida esta como a ciência das coisas captadas em pensamento, cuja tarefa é exprimir as essencialidades das coisas⁶. Neste texto, apresento em primeiro lugar como Hegel enfrenta teoricamente o que constitui para ele o grande obstáculo para a realização de seu projeto de filosofia, ou seja, a filosofia moderna da subjetividade (1). Em segundo lugar, apresento em grandes linhas a proposta de sistema como Hegel o concebe (2) e, por fim, a sua concepção sistemática de filosofia da natureza (3).

²Cf. STEGMÜLLER, 1973, p. 34 e ss.

³G.W.F. Hegel, HEGEL G. W. F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften 1830* (1959), § 13 [Enciclopédia das Ciências Filosóficas, doravante, apenas *Enz*.].

⁴Cf. MORAES A. de OLIVEIRA, 2003, p.13: “... um saber que abrange a totalidade do que é possível conhecer e/ ou pensar, ou ainda, um saber cuja pretensão é a de ser capaz de traduzir no conceito o real e a realidade efetiva”.

⁵Cf. *ibid.*, p. 19.

1) A superação da Filosofia Transcendental como condição para a construção da Filosofia enquanto sistema

Para Hegel a filosofia moderna da subjetividade enquanto filosofia transcendental constitui um grande obstáculo para a realização de seu projeto. Trata-se aqui daquela grande questão que, de uma forma ou de outra, foi posta e formulada pela grande tradição do pensamento ocidental e que foi articulada em formulações como: como é a relação ou a conexão entre pensamento e ser (por exemplo, a célebre formulação de Parmênides: *pensar e ser são o mesmo*) ou, qual é a conexão entre espírito e mundo, hoje: entre linguagem e mundo, entre teoria e realidade, etc. A modernidade em sua articulação enquanto filosofia transcendental se caracterizou por uma posição fundamentalmente oposta à grande tradição metafísica do ocidente.

Kant diferencia sua postura básica da metafísica ocidental na medida em que, segundo sua interpretação, a metafísica se caracterizava por afirmar que nosso conhecimento se orienta pelo objeto, uma posição extremante problemática e que origina posições insustentáveis. Em contraposição às teses tradicionais ele demarca sua própria proposta: são os objetos que se determinam segundo nosso aparato cognitivo. Numa palavra, numa postura transcendental tudo o que é formalmente necessário para a compreensão de algo provém da instância da compreensão e não da coisa compreendida.

O fruto teórico desta nova orientação do pensamento é a limitação do conhecimento humano ao mundo dos fenômenos (*KrV*⁷ B XIX-XX), consolidando-se de forma definitiva o abismo insuperável entre a subjetividade e a coisa em si mesma, que é e permanece inacessível as nossas faculdades cognitivas (*KrV* B XIX). Esta nova postura na realidade significa o estabelecimento de outra tese fundamental diametralmente contraposta à tese tradicional: a da cesura, da separação, da dicotomia, entre a dimensão do pensar e a do ser, do sujeito e do objeto, da teoria e do mundo, que ainda hoje é hegemônica.

Pode-se certamente dizer que esta tese da heterogeneidade radical entre o subjetivo e o objetivo começou a articular-se com o pensamento do nominalismo do fim

⁶Cf. *Enz.*, § 24, p. 58.

da Idade Média⁸. Hegel, já em “*Fé e Saber*”, critica no pensamento transcendental precisamente esta contraposição entre o pensamento puro e a realidade, que nesta filosofia é considerada algo insuperável⁹.

Transcendental em Kant significa, segundo Hegel, um termo que contém a explicitação da tarefa específica da filosofia: demonstrar tais determinações no pensamento subjetivo. Segundo sua interpretação, Kant explica a relação entre o conceituar e a coisa conceituada de tal modo que o conceituar fornece todos os elementos formais, e a coisa conceituada apenas o material puramente sensível, o que significa dizer, que as determinações de pensamento são consideradas de acordo com a contraposição entre a subjetividade e a objetividade enquanto tais.

Desta forma, as determinações são somente nosso pensamento e diferem do que a coisa é em si por um abismo intransponível (*Enz* § 41). O conhecimento se constitui mediante a aplicação dos conceitos puros *a priori* ao material que nos é dado pela sensibilidade através da mediação das formas puras da intuição, o espaço e o tempo. Para Hegel, a filosofia transcendental na realidade não cumpre a tarefa proposta por não considerar as categorias em si mesmas, seu conteúdo e suas relações entre si, mas apenas em sua relação ao eu transcendental dentro do horizonte da contraposição entre o subjetivo e o objetivo que caracteriza a filosofia moderna. Para ele, a postura de Kant é medrosa e incompleta. A razão é que ela não só não questiona, mas leva às últimas consequências o abismo entre o sujeito e o objeto que caracteriza o pensamento moderno¹⁰.

Numa palavra, a consideração das categorias no pensamento de Kant é para Hegel exclusivamente funcional no sentido de que ele considera apenas a função por elas exercida enquanto momentos da atividade do entendimento na medida em que este

⁷ *Crítica da Razão Pura*, doravante apenas *KrV*.

⁸ Cf. OLIVEIRA M. A., 1973, p. 27-37. FENATI, 1998, p. 170: “Essa posição de Berkeley colide com uma pressuposição tacitamente aceita por uma grande parte da filosofia moderna: a que afirma a heterogeneidade entre o material e o mental (ou entre o objetivo e o subjetivo). De fato essa afirmação de heterogeneidade...deve ser creditada ao movimento nominalista medieval. Foram esses nominalistas medievais, ciosos da necessidade de uma crítica ao ideal grego de racionalidade, que estabeleceram uma cisão entre razão e experiência. Para eles, invertendo o lema hegeliano, o racional não é real e o real não é racional”.

⁹ Cf. HEGEL, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jakobische und Fichtische Philosophie* (1962), p. 92.

¹⁰ Cf. HEGEL G. W. F, *Wissenschaft der Logik I* (1967), p. 32. Este abismo constitui no pensamento de Kant a grande herança do empirismo. Cf. *Enz.*, § 60, p. 85.

é a instância de constituição do conhecimento humano¹¹. Neste caso as determinações do pensamento são apenas algo subjetivo e por isto a lógica transcendental é na realidade uma lógica do sujeito, isto, uma busca das condições subjetivas *a priori* do conhecimento dos fatos empíricos, portanto, ela tematiza a estrutura *a priori* do pensamento subjetivo. As coisas em si mesmas, ou seja, as coisas a serem conceituadas, nos permanecem inacessíveis o que implica que o sujeito, a consciência constituinte, e o objeto se situam na esfera fenomenológica a que se contrapõe a esfera da *coisa-em-si* que é inatingível pelo conhecimento finito do ser humano, portanto, é algo completamente indeterminado. O dado, que é o material múltiplo da sensibilidade, se transforma em objeto pela mediação da atividade categorial do entendimento, cujo centro é constituído pela identidade originária do eu penso, isto é, pela identidade transcendental da autoconsciência.

Para Hegel, contudo, há uma condição que constitui a pressuposição necessária sem a qual a filosofia não pode realizar-se: “a liberação da oposição da consciência” enquanto elevação para além deste modo crítico, porém unilateral, medroso e incompleto¹² de pensar da filosofia transcendental que para ele é propriamente o ponto de vista da consciência, ou seja, da cisão não pensada entre o pensamento e o real, o sujeito e o objeto, que faz deste tipo de filosofia um dualismo essencial. É precisamente isto que lhe permite afirmar que a tarefa da filosofia é conceituar, ou seja, tematizar as determinações do que é, pois o que é, é a razão¹³.

Hegel articula sua posição filosófica a partir de uma confrontação com esta forma de pensar e de entrada aceita a tese de que a dimensão do conceituar é ineliminável, pois, tudo o que empreendemos teoricamente já se situa necessariamente nesta esfera, o que implica dizer que tudo o que deve valer, deve receber sua validade através do pensamento. A questão primeira da filosofia é, portanto, a tematização desta esfera, ou seja, em sua linguagem, trata-se da tematização do pensar puro¹⁴, do pensamento conceitual, do sistema de todas as determinações do pensar enquanto tal, isto é, dos conceitos fundamentais com os quais toda e qualquer entidade é pensada, portanto, que expressam a estrutura de tudo o que é pensado (*Enz* § 28). Isto torna

¹¹ Cf. HEGEL G. W. F., *Wissenschaft der Logik I* (1967), p. 46.

¹² Cf. *ibid.*, p. 32.

¹³ Cf. HEGEL G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1955), p. 16.

¹⁴ Cf. HEGEL G. W. F., *Wissenschaft der Logik I* (1967), p. 23 e ss.

possível uma consideração conceitual das estruturas fundamentais em sua sequência sistemática¹⁵, suas constelações singulares¹⁶ e seus diferentes níveis, de todas as esferas do universo uma vez que o pensamento enquanto tal já é sempre pensamento do todo no sentido objetivo e subjetivo, ou seja, nele já está contido o todo, cuja exposição constitui precisamente a tarefa da filosofia enquanto sistema. Assim, o pensamento pressuposto é co-extensivo a toda a “coisa” da filosofia¹⁷ e as diferentes constelações de determinações expõem um determinado ponto de vista a partir de onde a realidade em seu todo pode ser articulada. Assim, por exemplo, Hegel interpreta a filosofia de Espinosa como a filosofia a partir do ponto de vista da substância¹⁸.

A superação da contraposição entre subjetividade e objetividade é o ponto de partida da filosofia enquanto sistema, isto é, enquanto expressão do ser em seu todo. Consequentemente Hegel levanta a pretensão de pensar as categorias como expressão da identidade entre sujeito e objeto, o que ele considera o princípio fundamental de uma filosofia especulativa. Sem dúvida a filosofia transcendental dá um passo importantíssimo para além da filosofia da tradição: ela transformou a filosofia primeira em lógica, porém, esta lógica ainda se radica na separação pressuposta entre forma e conteúdo, sujeito e objeto, etc.

O caráter unilateral da filosofia transcendental de Kant consiste em ele ter concebido esta unidade como algo situado unicamente no pólo subjetivo e consequentemente ter dado às determinações lógicas uma significação essencialmente subjetiva: são precisamente as determinações de pensamento ou os conceitos do entendimento que constituem a objetividade dos conhecimentos da experiência. É por esta razão que a crítica à que Kant submete as categorias da metafísica não considera propriamente o conteúdo destas categorias e suas relações entre si, mas, as examina de acordo com a contraposição entre subjetividade e objetividade enquanto tal¹⁹.

Para Hegel, tal identidade subjetiva e formal tem imediatamente contraposta a si uma não-identidade infinita com a qual deve coincidir de uma maneira incompreensível.

¹⁵ Uma questão básica aqui é sobre a forma de conexão das constelações entre si. Para D. Henrich Hegel nunca tratou expressamente desta questão que é apenas uma entre as inúmeras questões da problemática do progresso na exposição categorial Cf. HENRICH, 1971, p. 140.

¹⁶ O que significa dizer que as determinações lógicas emergem em unidades específicas. Cf. HENRICH, 1971, p. 139-140.

¹⁷ Cf. PUNTEL, 1981, p. 302-303.

¹⁸ Cf. PUNTEL, 2007, p. 167.

Tal filosofia, em última instância significa o estabelecimento da não identidade como princípio de todo pensar e, é a partir daqui que se tornam compreensíveis as afirmações de Kant sobre a *coisa-em-si*²⁰, pois a filosofia crítica para Hegel amplia esta contraposição de tal modo que a totalidade da experiência está do lado da subjetividade que nada tem contraposta a si a não ser a "*coisa-em-si*", que é o completamente abstrato e totalmente vazio, precisamente o negativo do pensamento determinado²¹.

A nova lógica, o primeiro momento do sistema, supera estes dualismos na medida em que ela não carece da matéria do verdadeiro conhecimento²², mas antes seu conteúdo é o único absolutamente verdadeiro, ou seja, a matéria que não tem a forma exterior a si, mas que é ela mesma a forma absoluta²³. Neste sentido deve-se falar aqui de uma co-extensividade entre lógica e o ser em seu todo enquanto resultado da superação da cisão que caracteriza a filosofia moderna²⁴ e que por isto entende o pensar como um apreender compreensivo do ser (*Enz* § 24), uma exposição de sua estrutura inteligível.

A lógica é por esta razão o método, ou seja, o movimento e a estrutura, isto é, a determinidade do todo. A verdadeira ciência, diz Hegel, contém o pensamento enquanto este é igualmente a coisa em si mesma ou a coisa em si mesma enquanto ela é igualmente o pensamento puro²⁵. Numa palavra, a primeira tarefa da filosofia é "desfenomenalizar-se" o que significa superar a cisão subjetividade-objetividade enquanto princípio fundamental do pensar. Isto vai ser cumprido em primeiro lugar na *Fenomenologia do Espírito*, cuja tarefa específica consiste em fazer a passagem da certeza para a verdade²⁶.

O acordo entre Kant e Hegel está em que para ambos a primeira tarefa da filosofia consiste em tematizar e explicitar a dimensão do conceituar. A contraposição, que gera dois tipos muito diferentes de pensamento filosófico, se situa no fato de que

¹⁹Cf. *Enz.*, § 40, p.67.

²⁰Cf. a respeito desta problemática: BONACCINI, 2003.

²¹Cf. *Enz.*, § 44, p. 69.

²²As determinações do pensamento "são, desse modo, algo como pensamentos objetivos que expressam e contêm a própria realidade na forma conceitual". Cf. MORAES A de OLIVEIRA, 2003, p. 88.

²³Cf. HEGEL, *Wissenschaft der Logik I* (1967), p. 31.# Cf. PUNTEL, 1981, p. 51.# Cf. HEGEL, *Wissenschaft der Logik I* (1967), p. 31.

²⁴Cf. PUNTEL, 1981, p. 51.

²⁵Cf. HEGEL, *Wissenschaft der Logik I* (1967), op. cit., p. 31-32.

²⁶Cf. HEGEL G.W. F. *Phänomenologie des Geistes* (1952), p. 32-33.

para Hegel, superada a tese da dicotomia absoluta entre ser e pensar²⁷, explicitar e investigar a dimensão do conceituar significa explicitar o quadro de compreensão da própria coisa, do próprio ser, numa palavra, trata-se de explicitar a dimensão no seio da qual algo pode ser pensado como algo determinado.

Aqui, se repõe a dimensão ontológica perdida na concepção kantiana, o que significa dizer que as determinações do pensamento, o objeto da investigação, não são apenas determinações do pensamento, mas determinações fundamentais dos entes. Esta é a razão pela qual Hegel considera a metafísica dos antigos uma filosofia muito mais adequada do que o pensamento crítico posterior, ou seja, a filosofia moderna, justamente em virtude de sua pressuposição fundamental, a saber, o que é, na medida mesma em que é pensado, é conhecido como ele é em si mesmo²⁸.

Isto significa dizer que a lógica tem a "*Fenomenologia do Espírito*" como seu "pressuposto genético", uma vez que nela se dá a liberação do ponto de vista da consciência, ou seja, precisamente da contraposição entre ser e pensar. Para Hegel isto implica tematizar a identidade entre pensar e ser²⁹ como o pressuposto de todo nosso agir. Hegel chama atenção para a diferenciação entre nós sermos só pensantes (o que sempre somos) ou também sabermos que somos pensantes. A segunda posição pressupõe a elevação ao pensamento puro, que não é o saber abstrato ou formal, mas o *pensamento concreto*, o conhecimento conceitual, isto é, aquele que consegue captar a verdade das coisas. É por isto que a ciência é sistema diz Hegel, isto é, o verdadeiro é concreto, desenvolve-se em si mesmo e se conserva em si mesmo, portanto, é totalidade³⁰.

Neste nível, o pensamento é o conceito da coisa se desenvolvendo, diferenciando-se em si mesma, ele é objeto de si mesmo. No entanto, a identidade entre ser e pensar não é aqui ainda plena, pois é ela não é concreta em sentido pleno. Só a história de sua autodeterminação constitui a identidade entre ser e pensar realizando-se, numa palavra, a identidade entre ser e pensar é uma identidade histórico-dialética. O ser é dito através de uma infinita mediação dialética de fases e degraus³¹.

²⁷O que constituiu seu objetivo básico na Fenomenologia do Espírito. Cf. HEGEL, 1952, p. 69.

²⁸Cf. *Enz.*, § 28, p. 60.

²⁹Cf. *Enz.*, § 465, p. 378.

³⁰Cf. *Enz.*, § 14, p. 47-48.

³¹Cf. PUNTEL, 1969, p. 392.

Dai sua demarcação clara em relação à filosofia transcendental: todo o interesse de Kant estava voltado para o que ele denominou o transcendental das determinações de pensamento e sua investigação terminou vazia, pois ele não considerou sua determinidade em si mesma e suas relações recíprocas, mas apenas a relação abstrata e igual de todas elas ao eu³². Esta contraposição se explicita antes de tudo na medida em que a lógica de Hegel não se reduz à investigação das condições de possibilidade e validade do conhecimento dos objetos da experiência, mas é uma lógica do absoluto, da totalidade do em todos os seus momentos. Enquanto tal, Hegel a entende como auto-apresentação do absoluto compreendido como uma totalidade orgânica que desdobra suas determinações de acordo com uma necessidade imanente. Assim, ela é a apresentação do processo imanente pelo qual o absoluto se diferencia e retoma sua identidade originária em cada uma de suas diferenças.

Numa palavra, para Hegel, a coisa a ser conceituada só pode ser conceituada na medida em que é considerada e trabalhada a dimensão do conceituar enquanto tal. Sem isto, o pensamento não se orienta em seu princípio fundamental, ou seja, que só o que é determinado é cognoscível. A filosofia de Hegel enquanto radicalização do pensamento transcendental se alicerça no princípio básico do caráter ineliminável do pensamento, da esfera do conceituar, daí por que afirma a cognoscibilidade originária do ente: o ente é enquanto ente inteligível, aberto necessariamente a uma captação pelo pensamento.

Ora, se todo conhecimento é conceitual, os conceitos se articulam linguisticamente³³ de tal forma que a filosofia é em primeiro lugar “lógica”, ou seja, investigação dos conceitos fundamentais de toda e qualquer compreensão. Numa palavra, a filosofia é antes de tudo uma crítica da linguagem enquanto explicitação das “estruturas básicas do conceituar enquanto tal”, isto é, é em seu cerne uma “lógica da determinação³⁴”, uma lógica que busca explicitar a “forma geral do determinar e da compreensão conceitual” como diz Utz³⁵.

Isto significa dizer que Hegel, tendo passado pela transformação em Kant³⁶ da metafísica clássica em lógica transcendental, retoma o problema central do pensamento

³²Cf. HEGEL, *Wissenschaft der Logik I* (1967), p. 46.

³³Cf. *ibid.*, p. 9.

³⁴É neste sentido que Konrad Utz afirma que a lógica de Hegel procura as “condições e as possibilidades do determinar ou dos conceitos”. Cf. UTZ, 2005, p. 174.

³⁵*Ibid.*

clássico para repensá-lo à luz do que se ganhou com a concepção explicitada pela filosofia transcendental de que filosofia é no seu cerne uma “teoria das categorias”, mas ao mesmo tempo entende as categorias no sentido de sua relevância ontológica como era o caso no pensamento clássico. É neste sentido que Hegel define sua Lógica como o sistema de todas as determinações do pensamento e, assim, ela se identifica com a “metafísica” entendida enquanto a ciência das coisas captadas em pensamentos considerados capazes de exprimir suas essencialidades³⁷.

Para Hegel, esta teoria tinha que se articular a partir de um método absoluto, isto é, as categorias não podem ser simplesmente descritas, como em Aristóteles ou Kant, mas, de acordo com a reivindicação expressa por Fichte, elas precisam ser deduzidas e rigorosamente legitimadas. Por esta razão, a lógica e a ontologia que estão aqui em jogo de nenhuma forma podem ser interpretadas como se se tratasse de ciências empíricas. A pretensão aqui é de um conhecimento *a priori*, estritamente legitimado, de todas estas determinações. Isto não impede a Hegel de afirmar que as determinações de pensamento, tratadas na lógica, se encontram em primeiro lugar na própria linguagem natural. Elas constituem o quadro estrutural sem o qual não há conhecimento, mesmo quando não há consciência, como é o caso na consciência não filosófica, da dependência de tais categorias. Poder-se-ia, então, dizer que a lógica, entendida como metafísica, isto é, como teoria das determinações universais de pensamento, que toda consciência necessariamente pressupõe. Neste sentido, o ser humano, enquanto ser pensante é um metafísico nato.

2) O nível sistemático-global

É a partir daqui que se podem compreender as afirmações de Hegel no plano sistemático-global³⁸, que é o nível em que nos colocamos na medida em que nos situamos na articulação de uma teoria da totalidade. O plano interno da lógica se completa com a apresentação da ideia absoluta, o conceito adequado, que para Hegel é

³⁶Cf. OLIVEIRA M. A. de, 2001, p. 29-40.

³⁷Cf. *Enz.*, § 24, p. 58.

³⁸Cf. WANDSCHNEIDER D./HÖSLE, 1983, pp. 173-199.

o pensamento em sua totalidade³⁹, a razão como o universal que se particulariza e se reencontra em sua particularização, portanto, como totalidade no desenvolvimento de suas determinações. A ideia absoluta é, então, aquela unidade ou constelação maior em que todas as determinações confluem e por isto constitui a estrutura que subjaz a todo ser e a todo pensar.

Enquanto tal ela é a estrutura inteligível de tudo, portanto, o pressuposto de todo ato espiritual. Ela, no entanto, é totalidade somente enquanto determinada em si, isto é, na concretude de suas múltiplas diferenças. É neste sentido que Hegel afirma que não se deve considerar a ideia como uma ideia de qualquer coisa como o conceito que também não é simplesmente um conceito determinado. O absoluto é a ideia universal e única que diferenciando a si mesma se particulariza enquanto sistema de ideias determinadas que, contudo, somente são isto enquanto confluem para a única ideia, sua verdade (*Enz* § 213).

Desta forma, ela só pode ser isto enquanto mediação, isto é, enquanto posição e supressão de suas diferenças: o real é mediação absoluta de si consigo mesmo, o fundamento de si mesmo, autorelação, atividade, universalidade, autonomia plena, o processo dialético através de que ele se torna ele mesmo. Neste sentido a filosofia de Hegel é a tematização da ideia universal e única e das ideias.

A ideia é em si mesma concreta, diferente, portadora de múltiplas determinações e, enquanto totalidade, ela é igualmente unidade simples. Portanto, é simples e, diferente. É precisamente esta contradição interna o que impulsiona para o desenvolvimento e, assim, para a existência das diferenças. Na medida, porém, em que a ideia é a categoria plena no nível da lógica que é a ciência da ideia em e para si mesma⁴⁰, ela não pode mais tornar-se mais rica neste nível, isto é, não pode haver mais diferenciação lógica. Tem que ser agora a ideia como um todo que se medeia consigo mesmo: A ideia tem que partir para sua expressão, sua determinação é manifestar-se⁴¹.

As diferenças têm que ser postas enquanto tais e a ideia tende em si mesma à sua expressão, à sua exteriorização, ao pôr suas determinidades na existência de tal modo que todo real, enquanto é verdadeiro, é a ideia e possui sua verdade unicamente através

³⁹O verdadeiro conteúdo da ideia absoluta é todo o sistema. Cf. *Enz.*, § 237.

⁴⁰A respeito da divisão do sistema como ele se expõe na Enciclopédia Cf. *Enz.*, § 18, p. 51.

⁴¹A respeito de uma interpretação semelhante no horizonte da articulação de uma dialética materialista cf. HOLZ, 1992, pp. 24 e ss.

e por força da ideia. “A ideia é o verdadeiro em e para si, a unidade absoluta do conceito e da objetividade” (*Enz* § 213). A natureza e o espírito finito são assim duas formas de apresentação de sua existência, suas configurações reais e a arte, a religião e a filosofia as diferentes formas de sua captação (*WL*⁴² II 484): a ideia se contrapõe, assim, a seu outro, a natureza (a filosofia da natureza e a ciência da ideia em seu outro), e deste outro retorna a si enquanto espírito (a filosofia do espírito é a ciência da ideia enquanto retorno de seu outro a si mesma) de tal modo que as ciências filosóficas além da lógica têm como tarefa captar as verdadeiras formas do conceito nas coisas naturais e históricas. Somente através deste retorno mediado por si mesmo a ideia é verdadeira segundo sua natureza dialética: ela é então enquanto resultado de uma mediação dialética, cujos passos - ideia lógica, natureza e espírito - são a própria ideia de diferentes formas. Por esta razão a filosofia é sistema: seu objeto único, a ideia, é tematizado enquanto totalidade diferenciada articulada em suas conexões.

O universo todo se manifesta então como o processo necessário de auto-realização, de autoprodução (*R* II 227), de auto-revelação da ideia, identidade de sujeito e objeto, pensamento e ser, atividade pura (*R* I 65), ação que o espírito absoluto executa precisamente para poder entrar em si mesmo e ser ele mesmo para si mesmo⁴³, a única realidade verdadeira, estritamente necessária, pois sem ela o espírito absoluto não seria absoluto, não chegaria a si mesmo. Para Hegel, o infinito tem que ser pensado de tal modo que ele mesmo se encaminha para o finito, para o outro de si, se contrapõe a si pondo algo frente a si para poder chegar a si mesmo (*Enz* § 118), de tal modo que o infinito é igualmente essência e aparência, ele tem que se cindir de sua identidade e aparecer⁴⁴, pôr sua própria mediação. No entanto, o contrapor-se e o “ser um” estão nele.

Neste contexto, a natureza emerge como espírito absoluto feito outro, convertido em outro, enquanto estágio da realização do espírito, a ideia efetiva que sabe de si mesma, que, superando as exterioridades naturais, se põe como idealidade, isto é, como a autopresença da ideia, sua autoconsciência, que põe seu objeto e nele se encontra. Ser em si mesmo no outro é para Hegel a definição da liberdade, que assim constitui a essência do espírito (*Enz* § 382), cuja determinação última é a realização da ideia, a

⁴²*Wissenschaft der Logik*, doravante: *WL*.

⁴³Cf. ZUBIRI, 1995, p. 299.

liberdade efetiva. Esta não é algo imediato, mas algo produzido por sua atividade.

O desenvolvimento do conceito do espírito manifesta o libertar-se do espírito de tudo o que não corresponde a seu conceito. Este se tornar, imanente ao espírito, possui um caráter essencialmente histórico, processual, o que levanta um problema uma vez que para Hegel processualidade é uma categoria do ser natural enquanto este é uma existência espaço-temporal. O espírito não pertence mais a este nível de ser, então se põe a questão por que ele deve necessariamente aparecer no tempo. Por que a ideia é essencialmente desenvolvimento temporal, por que razão ela é essencialmente história?⁴⁵ A ideia só pode ser ideia enquanto põe suas diferenças e isto é o que compete ao espírito, pois ele é o para si da ideia e enquanto tal põe a ideia como seu objeto, a pensa, isto é, põe suas diferenças enquanto tais. Pensar é sempre pensar algo determinado, isto é, ao mesmo tempo separar as determinações em suas relações e conservá-las em sua particularidade. Esta atividade separadora do entendimento é pressuposição irrecusável da razão e nisto se revela o caráter temporal do espírito: o espírito, enquanto se faz objeto de si mesmo, se põe enquanto exterior a si, põe-se na exterioridade, que é o modo universal de existência da natureza. Uma das formas de exterioridade da natureza é precisamente o tempo, que é o próprio processo das coisas reais e enquanto tal constitui a finitude do finito. Então o espírito emerge em primeiro lugar numa configuração natural e enquanto libertação progressiva da natureza ele empreende um processo de desenvolvimento.

É o próprio espírito que se tem que determinar, portanto, finitizar-se: a necessidade absoluta inclui necessariamente o seu outro, a contingência⁴⁶. Daí porque sem a categoria da contingência não podemos pensar a necessidade absoluta, sem o finito não podemos pensar o infinito e o finito, expressão do infinito (*WL* II, 159), é antes de tudo, o natural. O espírito tem que pôr, então, as determinações da ideia na forma de natureza, o que ocorre não num ato, mas num processo continuado de formação⁴⁷. Nesta atividade do vir a ser da ideia enquanto totalidade, a natureza é o

⁴⁴Cf. WEISCHEDEL, 1985, p. 291.

⁴⁵Wandschneider e Hösle afirmam que Hegel propriamente não trabalhou esta questão explicitamente, mas é possível fazê-lo a partir de suas afirmações fundamentais o que eles tentam neste texto. Cf. WANDSCHNEIDER/HÖSLE, 1983, p. 186 e ss.

⁴⁶Cf. BORGES, 1998, p. 40: “O Absoluto só pode ser sujeito ao guardar em si as diferenças, é exatamente essa diferenciação interna que o impele a desdobrar-se, a auto-expor-se no mundo finito.”

⁴⁷Para Zubiri é isto que Hegel chama “unidade viva”. Cf. ZUBIRI, 1995, p. 275: “La unidad viva

meio necessário para levar a cabo a realização da dialética imanente à ideia. Numa palavra, é o próprio caráter dialético da ideia que obriga o espírito a assumir formas naturais. Daí porque ele tem que se determinar pôr finitude em si mesmo (*Enz* § 386)⁴⁸.

A finitude emerge assim como condição necessária para a realização do espírito que, por um lado, tem que pôr a finitude, gestá-la em si mesmo, mas, por outro, não pode permanecer nela. Hegel não chama este processo de criação, pois, para ele, quando Deus é determinado como criador, então sua atividade é considerada somente como fluindo dele sem retorno a si. O produto é então outro que ele mesmo, o mundo⁴⁹. Isto revela a grande diferença da concepção do absoluto enquanto substância em Espinosa, pois aqui o mundo não é gestado a partir da substância, portanto ele não é expressão da substância. Para Hegel, a identidade absoluta da substância é somente a necessidade rígida, fria, sem movimento⁵⁰.

Na lógica da essência já havia sido dito que nada existe na finitude que pudesse manter sua diferença frente ao absoluto. Assim, ela é o “*medium*”, que é absorvido por aquilo que aparece através dela (*WL* II, 159-160). No entanto, neste nível não se mostra ainda que a ideia gesta necessariamente o outro de si para realizar-se. Com a posição do limite já está também posta sua superação⁵¹ e neste processo ele se manifesta e se confirma para si mesmo enquanto espírito⁵²: somente através do progredir e ir além de sua facticidade, consegue o espírito a consciência da liberdade que lhe é própria. A natureza é o eterno retorno do mesmo, o espírito é, ao contrário, essencialmente progresso no tempo, história, de tal modo que a historicidade é uma dimensão constitutiva do espírito enquanto tal.

Por esta razão, a categoria de absoluto é uma categoria inadequada para exprimir

consiste en que la unidad, por su própria e interna índole, hace “di-ferir” desde ella, desde sí misma, los términos en que se ditingue y en que se diferencia.”

⁴⁸Cf. BORGES, 1998, p. 38: “Hegel pretende reintegrar ao Absoluto, a reflexão: é exatamente por conter em si diferenças qualitativas, por não ser este calmo vazio indistinto, que o Absoluto perfaz sua exposição enquanto mundo finito.”

⁴⁹Cf. HEGEL G. W. F. *Vorlesungen über die Beweise des Daseins Gottes* (1930), p. 27. Daí porque, para Hegel, a criação é o manifestar-se, revelar-se de Deus de tal modo o que Deus cria é ele mesmo (*R I* 200).

⁵⁰Cf. WEISCHEDEL, 1985, p. 293.

⁵¹Isto corresponde exatamente à estrutura da prova da absolutidade do absoluto enquanto superação de toda finitude e contingência: justamente porque o finito e o contingente não são, o absoluto é necessariamente.

⁵²Cf. ZUBIRI, 1995, p. 288: “El movimiento dialéctico es una autoconformación, una especie de gigantesco automorfismo en el qual una forma se va autoconformando y, por tanto, no resulta de aquellos términos en que se conforma; pero sin ellos no tendría la plenitud de lo que efectivamente es.”

a compreensão da realidade enquanto totalidade em sua verdade e a categoria propriamente adequada é a de “espírito absoluto”, que é a verdade concreta, última e suprema de todo ser (*WL I 55*) enquanto atividade que se produz a si mesma, ou seja, importa conceituar Deus não simplesmente como o absoluto, mas enquanto “espírito absoluto” ou conceituar a substância una e universal enquanto substância espiritual⁵³.

No entanto, para Hegel, este progredir histórico, que se realiza como desenvolvimento necessário da ideia, não é nunca um desenvolvimento completo da ideia, uma espécie de regresso ao infinito, mas o espírito se liberta absolutamente de toda limitação e chega assim a seu “para si” absoluto, fazendo-se verdadeiramente infinito (*Enz § 386*), pois, ele realiza em si mesmo o círculo eterno de exteriorização e retorno: o desenvolvimento da ideia, o movimento absoluto, chega a seu fim quando o espírito se capta a si mesmo na totalidade de seus momentos.

Então, o espírito cumpriu sua determinação, realizou a ideia e com isto se encontrou a si mesmo, efetivou a reconciliação do seu em si com sua exteriorização, tornou-se outro e conheceu este outro enquanto si mesmo⁵⁴. Na medida em que a razão se conhece absolutamente a si mesma, ou seja, se concebe como manifestação da ideia e se fundamenta a si mesma, portanto, supera o ponto de vista do entendimento que separa da ideia sua manifestação e a fixa como autônoma, então emerge a filosofia (*Enz § 571*), cuja tarefa primeira é captar as manifestações como posições da ideia e enquanto tal é serviço divino.

Significa isto a eliminação da finitude, da contingência, da natureza e do espírito finito, do tempo e da história? Como conciliar o caráter essencialmente histórico do espírito com sua plenificação? O espírito põe enquanto tais as determinações da ideia e somente assim pode levar a cabo sua natureza dialética. Ele realiza a dialética da ideia enquanto põe suas determinações numa existência natural e assim revela a ideia enquanto desenvolvimento, processo, progresso no tempo. Portanto, a ideia precisa do finito, da natureza, do tempo para sua realização e é o espírito que realiza esta sua determinação implícita. Neste sentido, a finitude, a naturalidade, a temporalidade e a historicidade se revelam em última instância como implicações da dialética da ideia e,

⁵³Cf. THEUNISSEN, 1970, p. 123.

⁵⁴É neste sentido que a história mundial é para Hegel o caminho da libertação da substância espiritual. Este caminho conduz à libertação do homem para si mesmo, que é igualmente sua libertação para Deus. Cf. THEUNISSEN, 1970, p.111.

portanto, não podem ser pensadas como isoladas dela⁵⁵.

A ideia é *em si* fora do tempo, mas precisa do tempo para a realização de suas determinações de tal modo que sua cisão não é obra humana, mas manifestação da própria ideia: a ideia é *em si mesma* identidade originária que se cinde a si mesma pondo o finito e por fim o reconduz a si mesma, portanto, uma identidade que se desenvolve dialeticamente⁵⁶. Numa palavra, a ideia é tanto princípio como resultado. Sendo assim, a realização da ideia pertence necessariamente ao tempo e enquanto tal ela é a mundanização de Deus ou a elevação do mundo a Deus, o círculo necessário do infinito e do finito. A superação do finito no infinito é ao mesmo tempo a conservação do finito no infinito, portanto, unidade negativa do finito e do infinito (*Enz* §§ 564, 569) de tal modo que o vínculo entre o infinito e o finito é uma necessidade inerente à essência do infinito.

3) O nível sistemático da Filosofia da Natureza.

Segundo Angélica Nuzzo⁵⁷, o método da filosofia do real se distingue, em dois pontos fundamentais, do método da lógica: (i) na lógica o começo é um momento absolutamente primeiro, sem pressupostos, já que ele é o pressuposto de tudo, enquanto que na filosofia do real o começo é um conceito derivado, fundamentado e condicionado pelo movimento anterior; (ii) enquanto na lógica a dedução ou gênese ou também exposição do conceito enquanto momento do movimento puramente dialético é imanente a ele mesmo, na filosofia do real, a dedução e exposição do conceito determinado não pertence a sua dialética interna, mas, ao movimento de determinação da esfera que a precede.

⁵⁵Cf. BRITO, 1983, p. 262: “..o Deus-Espírito (R., IV, 131 a; cfr. R., IV, 38c), que só é absoluto além de si na unidade negativa com seu outro finito; ele é, como Espírito vivo, o fato de se diferenciar de si, o fato de colocar um outro efetivo e de permanecer neste outro idêntico a si (cfr. R., IV, 139c). Deus não é somente a abstrata identidade consigo, mas a negação é a sua própria determinação (cfr. R., IV, 140b): toda finitude, ainda que passageira, é “seu momento” (R., IV, 131 a, Ph. 534 a).”

⁵⁶E. Brito tenta determinar a distinção entre a concepção hegeliana e o cristianismo. Cf. BRITO, 1983, p. 297: “Todavia, dada sua Carência natural, este Deus se vê forçado a “procurar-se a si mesmo” na “Economia”; para a fé cristã, pelo contrário, Deus não é no começo Avidéz “teológica” de sua ascensão “econômica”, mas desinteresse capaz de uma Obra na qual ele por assim dizer nada tem a ganhar: de uma História que é fruto da soberana Liberdade e do Amor gratuito”

⁵⁷ Cf. NUZZO, 1992, p. 67.

No nível específico da *Filosofia do Real*, Vittorio Hösle⁵⁸ fez uma tentativa de articular a proposta fundamental de Hegel de uma filosofia sistemática da natureza. A filosofia hegeliana do real de que a filosofia da natureza constitui um dos momentos, possui para Hösle o objetivo de executar o programa da *Doutrina da Ciência* de Fichte. Ele concebe a filosofia como uma espécie de meta-ciência, cuja tarefa básica consiste em fundamentar os princípios básicos e as pressuposições fundamentais das ciências particulares. Nesta perspectiva compete à filosofia da natureza fundamentar os princípios básicos das ciências da natureza, ou seja, da física, da química e da biologia. A partir daqui a filosofia do real deve articular uma conexão entre as ciências particulares o que significa dizer que ela se articula como *sistema* do saber por duas razões básicas.

Em primeiro lugar, a partir da perspectiva da fundamentação: para Hegel, só o todo é o verdadeiro, somente enquanto momento de um todo um conteúdo pode ser justificado. Fora do todo ele é apenas uma pressuposição não fundamentada, uma certeza subjetiva (*Enz* § 14).

Em segundo lugar, o caráter sistemático da filosofia do real se explica a partir da própria concepção do Absoluto enquanto espírito absoluto uma vez que o Absoluto é princípio concreto de unidade, que nada pode ter fora de si, em contraposição a si, mas no mundo só se expõe a si mesmo. Neste sentido, as filosofias transcendentais (o idealismo subjetivo) são fundamentalmente dualistas porque marcadas por muitas cisões todas elas radicadas na cisão entre ser e pensar, enquanto que o idealismo objetivo é fundamentalmente monista. Sua tese básica é que o ser no sentido estrito é o reino ideal dos significados e das categorias a priori, cuja “exteriorização” é a natureza que enquanto tal é configurada por suas determinações objetivas e imanentes.

A Filosofia do Real tem assim como função mostrar que a esfera da realidade efetiva não é alógica, mas antes que é logicamente estruturada. Está em jogo aqui outra concepção de razão: ela não se reduz a uma realidade simplesmente relativa a uma consciência finita como é o caso no idealismo subjetivo das filosofias transcendentais modernas, mas é uma realidade objetiva, o autodesenvolvimento do ser absoluto⁵⁹. Numa palavra, a natureza é um momento deste processo e enquanto tal é logicamente

⁵⁸Cf. HÖSLE, 1990, p. 123-124.

⁵⁹Cf. HÖSLE, 1990, p. 123.

estruturada.

Neste nível o que compete à filosofia é explicitar a “logicidade do real”, exibir no real a identidade originária entre ser e pensar, a conciliação entre a razão autoconsciente e a razão efetiva (*Enz* § 6), portanto, a conciliação entre subjetividade e objetividade, ideal e real, a presença da ideia única na realidade efetiva. Isto significa afirmar que o saber das ciências filosóficas do real, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito, tem que ser mediado pelo princípio absoluto⁶⁰, pela Ideia Absoluta, que enquanto tal é necessariamente totalidade. Na medida mesma da relação entre saber específico (aqui a filosofia da natureza) e seu princípio (a Ideia Absoluta) é que se pode determinar seu lugar na totalidade, portanto, no sistema do saber.

Para Hegel os princípios básicos das ciências particulares não podem ser apreendidos através da experiência já que constituem sua pressuposição necessária. Neste contexto, Wandschneider defende a tese de que sempre foi claro para a tradição filosófica que as ciências empíricas contêm elementos não-empíricos, sem os quais elas não poderiam ser ciência, e que são objeto da reflexão filosófica. Ele cita alguns exemplos: a legalidade dos processos naturais, as perguntas cosmológicas fundamentais entre as quais está a questão básica: por que existe natureza, a teoria da evolução e a questão de um *telos* dos processos naturais, o problema corpo-alma, matéria-espírito. Estes são para Wandschneider exemplos que revelam a necessidade de um conceito filosófico da natureza, o que pressupõe um quadro filosófico abrangente, ou seja, uma filosofia da natureza só é possível no seio de um projeto filosófico de sistema ⁶¹.

Para Hegel além da impossibilidade de captação de seus princípios através da experiência as ciências possuem um limite formal intransponível: o tipo de saber nelas vigente não lhes permite fundamentar seus princípios. Isto tem como consequência que não podem mediar o universal com o particular e que, portanto, seu conteúdo é hipotético. Nas ciências particulares o universal e o particular são exteriores um ao outro e contingentes.

Estas ciências que são produto do entendimento não apreendem que o conceito se autodiferencia primeiramente na forma de universalidade, particularidade e

⁶⁰Para H. Krämer esta já é a posição de Platão. Cf. KRÄMER, 1982, p. 274: “Il processo di costituzione dell’essere, in Platone, è primariamente concepito come strutturazione della realtà a partire dai suoi principi supremi, in cui la relazione fra principio e principiato è vista in maniera assai più stretta che non nel processo de sussunzione dello schema genere-specie”.

singularidade e que ele é enquanto totalidade concreta a unidade destes momentos. A consequência é que cada um destes momentos só pode ser pensado a partir do outro e com o outro (*Enz* § 164).

Na esfera do conceito, o último nível categorial da *Ciência da Lógica*, todas as diferenças são diferenças imanentes, a autonomia e a alteridade das determinações são apenas aparência, pois já que o conceito é o princípio de toda determinação, todas elas provêm do “poder criador” do conceito (*Enz* § 6). Nesta perspectiva o particular manifesta o universal e o desenvolve, mas o conceito permanece plenamente idêntico a si neste desenvolvimento. O especificamente filosófico das disciplinas da filosofia do real está precisamente na mediação de seu conteúdo pela Ideia absoluta.

Além disto, Hegel distingue o princípio de uma filosofia e sua exposição como sistema. Nesta exposição, a filosofia depende das ciências particulares, pois elas não se situam unicamente no campo da percepção, mas através de sua articulação teórica preparam o material para a filosofia uma vez que se põem na esfera do pensamento trabalhando a partir de princípios a pluralidade dos fenômenos sensíveis através de determinações universais, dos gêneros e da lei universal.

Esta dependência se dá unicamente no que concerne à gênese e não à validade dos conhecimentos filosóficos. Isto significa dizer que em princípio não há impossibilidade de uma filosofia *apriórica* da natureza como pensam os empiristas; contudo, a mediação da filosofia da natureza através das ciências particulares é para um pensamento finito irrenunciável do ponto de vista genético. Para as ciências particulares a experiência permanece a única fonte de legitimação de seus axiomas e isto constitui uma diferença fundamental entre as ciências e as filosofias do real.

Para A. Nuzzo⁶², na filosofia do real não está propriamente em jogo a dedução e a exposição genética do próprio conceito, mas somente a realização deste conceito. Por esta razão, a consideração dos objetos existentes na filosofia do real tem dois momentos: em primeiro lugar, ocorre a captação do objeto a partir do conceito (o aspecto lógico) e num segundo momento (o aspecto da existência) é *a forma da representação* que exerce a função de trazer para a reflexão filosófica os conteúdos do entendimento comum dos seres humanos. Na filosofia do real, temos sempre algo

⁶¹ Cf. WANDSCHNEIDER, 1993, p. 153-155.

⁶² Cf. NUZZO, 1992, p. 66-72.

“objetivo”, que é um substrato da representação. Na definição do real é necessário indicar este substrato com sua representação adequada. É por esta razão que o método da filosofia do real implica um vai e vem entre representação e conceito, conceito e representação.

Para Hegel, segundo Höhle, a filosofia do real principia na experiência (gênese) e termina na experiência (interpretação), pois é desejável que a filosofia *apriórica* do real mostre na experiência a comprovação de suas teses. Para ele a filosofia sistemática de Hegel defende a tese de que pertence à constituição interna do real que ele não seja unicamente conceito, como se dá na esfera da exposição das categorias lógicas, mas que ele tenha um correspondente espaço-temporal, cujo acesso se dá unicamente através da mediação da experiência empírica⁶³.

Então, nesta perspectiva, a filosofia do real não só aplica determinadas categorias lógicas, mas mostra o que a elas corresponde na experiência. Neste sentido se deve dizer que uma filosofia do real possui uma tarefa dupla: em primeiro lugar, trata-se de articular a determinação conceitual de sua esfera específica; em seguida, identificar na experiência o que corresponde a esta conceituação.

A estruturação conceitual não é devedora da experiência, porém o caso é diferente quando a questão é articular a correspondência desta estrutura com a experiência. Trata-se neste segundo momento de encontrar uma forma de expressão do conceitual na esfera das representações direcionadas para a experiência.

Desta forma, o trabalho da filosofia implica para Hegel um movimento circular entre conceito e representação, pois, por um lado, o filósofo do real tem que passar da representação à esfera do conceito para poder situar-se propriamente na filosofia. Assim, a filosofia da natureza é em seu primeiro momento uma consideração estritamente conceitual, isto é, sem referência à experiência, do objeto das ciências empíricas da natureza. Portanto, a tarefa da filosofia da natureza neste nível consiste em apreender a necessidade imanente própria aos resultados das ciências empíricas em tela; num segundo momento, faz-se necessário expressar sua conceituação na esfera das representações, o que abre o espaço para possíveis erros de expressão.

Para Hegel, pertence ao conceito de natureza, enquanto ideia na forma da alteridade que nela, não a liberdade, mas a necessidade e a contingência dominem o

⁶³Cf. WANDSCHNEIDER, 1993, p. 158.

que, aliás, gera a contradição entre a necessidade gerada pelo conceito e as contingências indiferentes a ela. Hegel fala, neste contexto, da impotência da natureza para segurar o conceito, o que significa dizer que há uma esfera que se subtrai à conceituação. A contingência é, assim, um momento presente na natureza e não totalmente estranho ao conceito, mas é determinado por ele, de alguma forma, embora não plenamente.

A partir desta reflexão, é possível indicar as características das categorias da filosofia do real em sua diferença em relação às categorias lógicas:

a) em primeiro lugar, elas são mais concretas do que as lógicas, já que mediadas pela categoria lógica suprema;

b) enquanto concretas, elas se referem a esferas particulares do ser, em contraposição às categorias lógicas universais;

c) mesmo as duas primeiras categorias da filosofia do real, espaço e tempo, que valem para todo o real, devem ser vistas como categorias ontológicas especiais, porque não podem ser ditas do lógico. As categorias da filosofia do real não são autoreferenciais;

d) Às categorias da filosofia do real corresponde algo real, isto é, algo, que pode ser objeto da experiência e da representação. Esta diferença entre os dois tipos de categorias não deve, contudo, esconder uma qualidade que lhes é comum: elas estão numa relação de correspondência. A lógica é um programa da filosofia real, a filosofia real é uma lógica explicitada.

No entanto, neste contexto se faz necessário fazer algumas considerações que são centrais para entender a proposta hegeliana. A lógica é a exposição sistemática das determinações do pensar e do ser que inicia com a mais pobre das determinações - a imediatidade indeterminada, pura, abstrata, o ser. Só se pode falar de algo de acordo com uma determinação, uma coisa “nua”, isto é, destituída de qualquer determinação não existe. Neste sentido ser nomeada significa para qualquer coisa ser determinada⁶⁴. Neste contexto ser, como a determinação inicial, constitui aquela determinação mínima sem a qual seria impossível nomear qualquer coisa, ele é o primeiro momento do processo de determinação que prossegue na tematização de categorias e constelações de categorias cada vez mais ricas articulando sua sequência sistemática até chegar a seu

⁶⁴Cf. PUNTEL, 2007, p.165.

ponto final: a ideia absoluta, cujo conteúdo verdadeiro nada mais é do que o sistema do lógico (*Enz* § 237). Desta forma se revela que a ideia absoluta constitui a estrutura interna de todas as esferas do real, conseqüentemente também da natureza: todo o real na medida em que é um verdadeiro é a ideia e tem sua verdade unicamente através da ideia em virtude da ideia (*Enz* § 213).

Desta forma, a ideia emerge como o conceito adequado enquanto unidade de subjetividade e objetividade, conceito e realidade. Enquanto tal ela é a unidade do verdadeiro e do bem⁶⁵, ou seja, ela é a unidade da ideia teórica (a ideia do verdadeiro) e da ideia prática (a ideia do bem), portanto, unidade de teoria e práxis e enquanto tal a unidade suprema ou constelação em que todas as determinações confluem, a soma de todas as determinações (*Enz* § 236) A lógica pretende mostrar sistematicamente como e com que implicações todas as determinações confluem na ideia absoluta.

Se a ideia é o sumo de todas as determinações em que tudo é pensado, a fórmula originária do conceituar qualquer coisa, a pergunta que se põe aqui é: como se mostra a realidade em seu todo na medida em que ela é pensada a partir da ideia absoluta? Esta pergunta diz respeito à totalidade das esferas do real e a cada uma delas em si mesma. Neste sentido ela constitui do ponto de vista sistemático a pergunta central da filosofia da natureza: como se revela a natureza pensada a partir da ideia absoluta? Noutras palavras, como pensar a relação entre a única ideia e a ideia da natureza?

A primeira afirmação de Hegel é que a natureza é a ideia em seu ser-outro, ou seja, ocorre na natureza uma realização exterior da ideia. Uma vez que a ideia enquanto o negativo de si mesma, ou seja, na medida em que ela é exterior a si mesma, então ela não é apenas exterior a esta ideia, mas a exterioridade constitui sua determinação específica (*Enz* § 247). A tarefa específica da filosofia da natureza consiste justamente em expor esta realização exterior da ideia em todas as esferas da natureza.

A ideia única em Hegel é o conteúdo supremo e a expressão da liberdade enquanto unidade da ideia da verdade e a ideia do bem. Isto significa dizer que pensar a relação entre a ideia única e as ideias implicaria em pensar a relação a liberdade e as liberdades. A pergunta que nos devemos pôr aqui é se a execução da tarefa da elaboração da filosofia da natureza na Enciclopédia é de fato o desenvolvimento coerente destas concepções fundamentais. De qualquer modo para além da aceitação ou

⁶⁵Cf. HEGEL, *WL II* (1966), p. 413.

não do resultado da tentativa de Hegel de executar esta tarefa o que importa aqui em primeiro lugar do ponto de vista de uma filosofia sistemática é a própria concepção sistemática por ele articulada de uma filosofia da natureza que continua desafiando⁶⁶ nosso pensamento hoje.

Referências bibliográficas

BONACCINI J. A., *Kant e o Problema da Coisa-em-si no Idealismo Alemão. Sua atualidade e relevância para compreensão do problema da Filosofia*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

BORGES M. de L. A., *História e Metafísica em Hegel: sobre a noção de espírito do mundo*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

BRITO E. S.J., *Hegel e a tarefa atual da Cristologia*, São Paulo: Ed. Loyola, 1983.

FENATI R., *Realismo e Anti-Realismo*, in: *Pragmatismo, Filosofia analítica, e ciência*. Org. Paulo Margutti Pinto, Belo Horizonte: UFMG, 1998.

HEGEL, G. W. F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften 1830*, ed, por Nicolin F/ Pöggeler O., Hamburg Felix Meiner Verlag, 1959.

_____ *Wissenschaft der Logik I*, Ed. LASSON, G. Hamburg: Felix Meiner, 1967

_____ *Wissenschaft der Logik II*, ed. por LASSON G., Hamburg: Felix Meiner, 1966.

_____ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. Por Hoffmeister J., 4a, ed., Hamburg: Felix Meiner, 1955.

_____ *Phänomenologie des Geistes*, ed. por Hoffmeister, J., 6a. ed., Hamburg: Felix Meiner 1952.

_____ *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jakobische und Fichtische Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner, 1962, p. 92.

_____ *Vorlesungen über die Beweise des Daseins Gottes*, ed, por G. Lasson, Leipzig, 1930.

HENRICH D., *Hegel im Kontext*: Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

HÖSLE, Vittorio, *Über die Unmöglichkeit einer naturalistischen Begründung der Ethik*, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 22 (1990).

HOLZ H. H., *Gegensatz und Reflexion. Zum Grundmuster einer materialistischen*

⁶⁶Cf.: Nuzzo A, op. cit., pg. 66-72.

Dialektik, in: HOLZ H.H. (ed.), *Strukturen der Dialektik*, Hamburg: Meiner, 1992.

KRÄMER H., *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano: Vita e Pensiero, 1982.

NUZZO Angélica, *Logica e Sistema sull' Idea Hegeliana di Filosofia*, Genova, 1992.

OLIVEIRA, Manfredo A., *Subjektivität und Vermittlung. Studien zur Entwicklung des transzendentalen Denkens bei I. Kant, E. Husserl und H. Wagner*, München: Fink Verlag, 1973.

_____, *Lógica transcendental e lógica especulativa*, in: *Filosofia na crise da modernidade*, 3ª. Ed., São Paulo: Loyola, 2001, p. 29-40.

OLIVEIRA, Moraes A de, *A Metafísica do Conceito Sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*, Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

ONNASCH E-O., *System und Methode in der Philosophie Hegels*, in: NEUSER W./HÖSLE V. (orgs.), *Logik, Mathematik und Naturphilosophie*. Festschrift für Dieter Wandschneider zum 65. Geburtstag, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.

PUNTEL L. B., *Darstellung, Methode und Struktur Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels*, Bonn: Bouvier Verlag, 2a. ed., 1981.

_____, *Die Seinsmetaphysik Thomas Von Aquins und die dialektisch-spekulative Logik Hegels*, in: *Auf der Suche nach dem Gegenstand und dem Theoriestatus der Philosophie. Philosophiegeschichtlich-kritische Studien*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

_____, *Analogie und Geschichtlichkeit I, philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik*, Freiburg/ Basel/ Wien: Herder, 1969.

STEGMÜLLER W., *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie V II-2*, Berlin/ Heidelberg/ New York: Springer, 1973.

THEUNISSEN Michael., *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-praktischer Traktat*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1970.

UTZ, Konrad, *O método dialético de Hegel*, in: *Veritas* v. 50, n. 1 (2005).

ZUBIRI X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid: Alianza Editorial S. A, 1995.

WANDSCHNEIDER D./HÖSLE V., *Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel*, in: *Hegel-Studien* 18 (1983) .

WANDSCHNEIDER D., *Von der Unverzichtbarkeit einer systematischen Naturphilosophie*, in: hg. von Hans-Dieter Klein, *Systeme im Denken der Gegenwart*, Bonn (Bouvier) 1993.

WEISCHEDEL W., *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen*

Theologie im Zeitalter des Nihilismus, vol 1, seg. ed., München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, 1985.

Artigo recebido em julho de 2010
Artigo aceito para publicação em setembro de 2010