

Do *Logos* à *Physis*: O problema da passagem da lógica para a filosofia da natureza no sistema filosófico de Hegel

Márcia Cristina Ferreira Gonçalves¹

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ABSTRACT: The aim of this paper is to clarify the need for the transition from Logic to the Philosophy of Nature in Hegel's system and, consequently, to understand the necessary connection of the *absolute idea* with the nature. The hypothesis to be demonstrated is about the need to manifest the idea in an immediate form of unification between the concept and its effective reality. To better demonstrate this hypothesis, this paper is divided into three parts. In the first two parts, it is intended to demonstrate the influences on Hegel (1) of the Aristotelian concepts of *nous* and *physis* and (2) of the Schellingian concepts of *absolute* and nature. The third and last part deals with the relation itself between *idea* and nature in Hegel's system.

KEYWORDS: Nature, Idea, Logic, System

Introdução

O objetivo desse trabalho é compreender a relação entre o conceito hegeliano de ideia absoluta, tal como apresentado por Hegel ao fim de sua *Ciência da Lógica*, e seu conceito de natureza, desenvolvido por ele em sua *Filosofia da Natureza*. A hipótese interpretativa que gostaria de demonstrar é que a necessidade da passagem da *Ciência da Lógica* para a *Filosofia da Natureza* de Hegel se funda em sua tese sobre a necessidade da manifestação da ideia absoluta na natureza enquanto forma imediata da unificação entre o conceito e sua realidade efetiva. Esta tese é expressa por Hegel na última página do último capítulo da *Wissenschaft der Logik*, intitulado *Die absolute Idee*, onde ele argumenta que: “Na medida em que a ideia se põe expressamente como *unidade* absoluta do puro conceito e sua realidade, recolhendo-se assim na imediatidade do *ser*, então ela é enquanto *totalidade* nesta forma, – *natureza*.”²

A fim de compreender o problema da relação entre a ideia absoluta e a natureza, como chave para a compreensão do próprio conceito hegeliano de absoluto, é necessário inicialmente esclarecer alguns de seus desdobramentos. O primeiro e mais importante desdobramento deste

¹ Professora titular do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UERJ e bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq.

² No original: “Indem die Idee sich nemlich als absolute *Einheit* des reinen Begriffs und seiner Realität setzt, somit in die Unmittelbarkeit des *Seyns* zusammennimmt, so ist sie als die *Totalität* in dieser Form, – *Natur*”. HEGEL, G.W.F. **Wissenschaft der Logik II**. GW 12, p. 253.



problema, que originou o título deste artigo, pode ser expresso com a seguinte questão: Qual seria a relação entre o *logos*³ ou uma racionalidade que constitui o conteúdo último da *Ciência da Lógica* de Hegel, com a *physis*⁴, enquanto organização da totalidade natural, que constitui o conteúdo próprio de sua *Filosofia da Natureza*? O segundo desdobramento se expressa no problema da necessidade da transição da Lógica para a Filosofia da Natureza no interior do sistema de Hegel. Esse problema pode ainda ser desdobrado nas seguintes questões: Pode-se fundamentar a necessidade de uma transição do saber do *logos* para o saber da *physis* sobre a possibilidade de uma conexão imanente entre ambos? Essa transição se daria como um desenvolvimento ou uma evolução gradual do *logos* para a *physis*, ou se daria, ao contrário, como um salto imediato?

Para tentar demonstrar minha hipótese interpretativa e responder às questões por ela suscitadas, eu dividirei este trabalho em três etapas: (1) Na primeira, eu pretendo mostrar a influência do conceito aristotélico de *nous* e de *physis* sobre as concepções hegeliana de ideia e de natureza; (2) na segunda parte, eu pretendo mostrar a influência da filosofia da natureza de Schelling sobre os conceitos hegelianos de natureza e também de ideia; (3) na terceira e última parte eu pretendo tratar da relação entre ideia e natureza no sistema de Hegel propriamente dito.

1. A influência das concepções aristotélicas de *nous* e de *physis* sobre os conceitos hegelianos de ideia e de natureza

Em uma das versões das *Lições sobre a Filosofia da História* de Hegel, pode-se encontrar uma passagem sobre a relação dos antigos filósofos gregos com o conceito de natureza, que

³ O conceito de *logos* é aqui usado com o mesmo sentido empregado por Hegel em seu Prefácio à segunda edição da *Ciência da Lógica*, como “o conceito [que] não é sensivelmente intuído nem representado; ele é apenas objeto, produto e conteúdo do pensar e a coisa que é em e para si, o *logos*, a razão disso o que é, a verdade disso que conduz ao nome das coisas; o *logos* é o que menos deve ser deixado fora da ciência lógica” (grifo meu). (No original: “der bestimmten Begriffe [...] wird nicht sinnlich angeschaut oder vorgestellt; er ist nur Gegenstand, Product und Inhalt des Denkens, und die an und für sich seyende Sache, der Logos, die Vernunft dessen, was ist, die Wahrheit dessen, was den Nahmen der Dinge führt; am wenigsten ist es der Logos, was ausserhalb der logischen Wissenschaft gelassen werden sol”). HEGEL. **Wissenschaft der Logik I**. GW 21, p. 17.

⁴ O conceito de *physis* é aqui usado como contraponto para o termo grego *logos* e tem o significado de natureza no sentido mais universal possível, tal como usado pelos filósofos jônicos antigos. Como podemos ler nas *Lições sobre a filosofia da história* de Hegel: “A *physis* constitui ainda o principal título da filosofia grega jônica” (No original: “die *Physis* machte noch die Haupttitel der griechischen ionischen *Philosophie* aus”). HEGEL, G.W.F. **Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte**. GW 27,1, p. 221. É importante lembrar que a interpretação de Hegel dos filósofos jônicos bem como do conceito grego de *physis* é bastante influenciada pela leitura de Aristóteles, como mostraremos mais adiante, na primeira parte desse trabalho.

reinterpreta uma imagem utilizada tanto por Kant⁵ quanto por Schelling⁶ – a de que o espírito humano, por meio de suas investigações e experimentos científicos, faria perguntas à natureza, às quais esta seria *obrigada* a responder:

A natureza respondeu ao grego suas perguntas: isso é verdadeiro no sentido de que o ser humano respondeu a partir de seu espírito às perguntas da natureza. Por meio disso, a intuição torna-se puramente poética, pois nisso o espírito constitui o sentido que a configuração natural expressa. Em todos os lugares os gregos exigem uma interpretação e significação do natural.⁷

Essa interpretação hegeliana sobre a importância fundamental do conceito de natureza na filosofia grega antiga é diretamente influenciada pela interpretação aristotélica dos filósofos pré-socráticos. A própria leitura de Hegel da obra de Aristóteles não apenas valoriza o conceito de natureza, como também reconhece a presença de um importante conceito de ideia. Como observa Ludwig Siep, Hegel faz uma leitura “antidualista” da filosofia de Aristóteles, ou seja, segundo Hegel, não existe em Aristóteles nenhuma “separação” entre “ideia e realidade efetiva (*Wirklichkeit*)”, nem sob uma perspectiva “ontológica”, nem sob uma perspectiva “normativa”.⁸

De fato, em suas *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Hegel reconhece em Aristóteles o que descreve como “verdadeiro conceito de natureza”⁹ – um conceito que teria sido perdido ao longo da história da filosofia por meio do que denomina “filosofia mecânica”, ou seja, por meio de um pensamento que apreenderia apenas as causas externas ou a necessidade externa da natureza. Outro responsável por esta perda do conceito aristotélico de natureza seria, segundo Hegel, a chamada “física teológica”, a qual situaria os pensamentos (*Gedanken*) fora da natureza (*außerhalb der Natur*)¹⁰. Segundo Hegel, a concepção aristotélica de uma necessidade e finalidade interiores da natureza só foi recuperada na modernidade por Kant, em sua

⁵ Cf. KANT, I. **Kritik der reinen Vernunft**, Vorrede, B XVIII, XIV. Werke 1, p. 23. Sobre essa afirmação de Kant veja comentário abaixo indicado na nota 18.

⁶ Cf. SCHELLING, F. W. J. **Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, oder, Ueber den Begriff der speculativen Physik und die innere Organization eines Systems dieser Wissenschaft**. SW I, 3, p. 276. Sobre essa afirmação de Schelling veja comentário abaixo indicado na nota 19.

⁷ No original: “Die Natur hat dem Griechen auf seine Fragen geantwortet: das ist in dem Sinne wahr, daß der Mensch aus seinem Geiste die Fragen der Natur beantwortet hat. Die Anschauung wird dadurch rein poetisch, denn der Geist macht darin den Sinn, den das natürliche Gebilde ausdrückt. Überall verlangen die Griechen nach einer Auslegung und Deutung des Natürlichen”. HEGEL, G. W. F. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**. Werke 12, p. 290.

⁸ Cf. SIEP, L. **Deutscher Idealismus: G. W. F. Hegel**. In: Horn C., Neschke-Hentschke A. (Org.). **Politischer Aristotelismus**. Stuttgart: J. B. Metzler, 2008, p. 277.

⁹ HEGEL. **Geschichte der Philosophie II**, Werke 19, p. 177.

¹⁰ HEGEL. **Geschichte der Philosophie II**, Werke 19, p. 179.

descrição dinâmica e teleológica da natureza. Nas palavras de Hegel: “Kant despertou novamente entre nós estes conceitos, ao menos para o orgânico”.¹¹ O conceito aristotélico de natureza é caracterizado por Hegel como um conceito vivo (*lebendig*) exatamente por pensar a natureza em sua vitalidade (*Lebendigkeit*). Segundo essa concepção aristotélica, o pensamento da natureza, ou sua racionalidade, não se encontraria fora da natureza, como ocorre em uma perspectiva teológica criacionista. Ao compreender a teleologia da natureza não como uma causalidade exterior, mas como uma finalidade (*Zweck*) interior, Aristóteles teria, muito antes de Kant e de Schelling, apreendido na natureza uma forma de inteligibilidade interior. Essa racionalidade na *physis* é exatamente o que os gregos denominavam de *logos*: “A natureza tem seus próprios meios em si mesma e esses meios são também seu fim (*Zweck*). Este fim na natureza é seu *λόγος*, o verdadeiramente racional”.¹²

Os gregos, e especialmente Aristóteles – fonte principal para a interpretação de Hegel acerca da história da filosofia grega antiga –, pensam a natureza ainda como um processo de organização. Essa organização possuiria uma hierarquia, segundo a qual a natureza orgânica ou os chamados seres vivos se dividiriam em três níveis: o vegetal, o animal e o ser inteligível ou humano. Hegel reinterpreta essa hierarquia utilizando como parâmetro de superioridade não apenas a razão, mas sobretudo a liberdade, na medida em que compreende que, no ser vivo mais básico da natureza, a ideia, a razão, ou (utilizando um termo aristotélico) o *νοῦς*, existiria apenas “em si”, enquanto na vida humana, caracterizada sobretudo pelo pensamento, o *νοῦς* torna-se autoconsciente ou também “para si”.¹³ Com essa reinterpretação de Aristóteles, Hegel reconhece na evolução da natureza uma espécie de substituição gradativa da passividade natural, presente nos seres vivos menos complexos, pela liberdade que se realizaria completamente apenas no espírito (*Geist*).

Sob influência da filosofia aristotélica, Hegel explicita no § 251 de sua *Filosofia da Natureza* a seguinte concepção sobre o desenvolvimento gradual da natureza que se iniciaria com a auto posição da ideia e se efetivaria como espírito:

A natureza é *em si* um todo vivo; o movimento através de seu gradativo percurso é mais precisamente este no qual a ideia se poria como o que ela é *em si*; ou – o que é o mesmo – no qual ela partiria de sua imediatidade e

¹¹ “Kant hat diese Begriffe wenigstens fürs Organische unter uns wieder aufgeweckt”. HEGEL. *Geschichte der Philosophie* II, Werke 19, p. 179.

¹² No original: “Die Natur hat ihre Mittel an ihr selbst, und diese Mittel sind auch Zweck. Dieser Zweck in der Natur ist ihr *λόγος* das wahrhaft Vernünftige.” HEGEL. *Geschichte der Philosophie* II, Werke 19, p. 180.

¹³ Cf. HEGEL. *Geschichte der Philosophie* II, Werke 19, p. 212-221.

exterioridade, que é a *morte*, em direção *a si*, para ser pela primeira vez como um [ser] *vivo*, mas, ulteriormente também, ela suspenderia essa determinidade na qual ela é apenas vida e se produziria para a existência do espírito, que é a verdade e o fim último da natureza e a verdadeira realidade efetiva da ideia.¹⁴

Podemos nos questionar aqui se essa reinterpretação de Hegel sobre a tese aristotélica de uma hierarquia da natureza significa uma gradativa passagem da natureza em direção ao espírito – ou seja, da natureza que já é em si voûç, para o espírito, que é o voûç que se pensa a si mesmo –, ou se haveria entre ambos os lados um salto. Para compreendermos melhor a tese hegeliana sobre o processo evolutivo da natureza como partindo da auto posição da ideia absoluta até a efetivação real do espírito e tentar responder a questão aqui colocada, é necessário reconhecer também sobre esta tese a influência da Filosofia da Natureza de Schelling.

2. A influência do conceito schellinguiano de natureza e de absoluto sobre os conceitos hegelianos de natureza e de ideia

“A natureza deve ser o espírito visível, o espírito, a natureza invisível. Aqui, portanto, na absoluta identidade do espírito em nós e da natureza fora de nós, o problema de como seria possível uma natureza fora de nós tem que ser resolvido”.¹⁵ Com essa frase, o jovem filósofo Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) anuncia em sua primeira obra de filosofia da natureza, publicada em 1797, a solução para um problema peculiar: “como é possível uma natureza fora de nós”? A linguagem do jovem Schelling, ainda influenciada pela filosofia transcendental de Kant e Fichte, reflete criticamente a situação de separação e de dicotomia entre subjetivo e objetivo, racional e natural, estabelecida especialmente pela filosofia moderna, denominada alguns anos depois por seu colega na Universidade de Tübingen, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) de filosofia da reflexão¹⁶. O jovem Schelling admite que a

¹⁴ No original: “Die Natur ist *an sich* ein lebendiges Ganzes; die Bewegung durch ihren Stufengang ist näher dies, daß die Idee sich als das *setze*, was sie *an sich* ist; oder, was dasselbe ist, daß sie aus ihrer Unmittelbarkeit und Äußerlichkeit, welche der *Tod* ist, *in sich* gehe, um zunächst als *Lebendiges* zu sein, aber ferner auch diese Bestimmtheit, in welcher sie nur Leben ist, aufhebe und sich zur Existenz des Geistes hervorbringe, der die Wahrheit und der Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der Idee ist”. HEGEL, G. W. F. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften** II, Werke 9, p. 36.

¹⁵ No original: “Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich seyn, auflösen”. SCHELLING, F. W. J. **Idee zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft**. In: SW I, 2, p. 56.

¹⁶ Hegel cunha pela primeira vez o termo *philosophische Reflexion* em sua primeira obra, publicada em 1801 e conhecida como *Differenzschrift*. Cf. HEGEL, G. W.F. **Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie. In Beziehung auf Reinhold’s Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts**. GW 4, p. 4-92. No ano seguinte, Hegel volta a utilizar essa

especulação filosófica (como denomina na primeira edição desta obra) ou a reflexão (como retifica, influenciado por Hegel, em sua segunda edição, de 1803) seja responsável por romper a identidade entre espírito e natureza que ele pressupõe como originária.

A solução para o problema acima descrito consiste para Schelling na reconstrução daquilo que ele denomina na passagem acima citada “absoluta identidade do espírito dentro de nós e da natureza fora de nós”, relativizando, portanto, os domínios que tradicionalmente se costuma entender respectivamente como interior subjetivo (ou mente) e exterior objetivo (ou mundo). Diante da cisão, da oposição e da fixação em polos opostos, postos pelo pensamento reflexivo, a solução de Schelling recebe a forma de um apelo quase moral, ou seja, de um dever – como se encontra expresso no início da frase acima citada: “A natureza *deve* ser o espírito visível, o espírito [*deve* ser] a natureza invisível” (grifo nosso). Essa máxima lembra também uma outra passagem, de um manuscrito datado entre 1796 e 1797, intitulado *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, de autoria provável dos três colegas de Tübingen: Hegel, Hölderlin e Schelling. Trata-se de um manifesto que já anuncia o projeto de uma filosofia da natureza que será desenvolvido pouco depois por Schelling. Esse anúncio encontra-se subentendido na seguinte passagem do fragmento, que contém ao mesmo tempo uma questão especulativa de caráter ético e a expressão poética de um desejo de superação da clássica dicotomia entre espírito e natureza: “Como tem que ser criado um mundo para um ser moral? Eu gostaria de mais uma vez dar asas à nossa lenta física, que caminha com dificuldade, presa a experimentos”.¹⁷ Essa imagem poética revela muito do que Schelling tentará realizar em sua filosofia da natureza, a qual chamará também de “física especulativa”, uma física que finalmente recebe as asas que lhe permite alçar voos especulativos, ao contrário da física mecanicista, que se arrasta pesada, acorrentada aos trabalhosos experimentos.

expressão de forma mais explícita, como *Reflexionsphilosophie*, no subtítulo e no conteúdo de sua obra *Glauben und Wissen (Fé e Saber)*, publicada em *Kritisches Journal der Philosophie*, editado por ele e por Schelling. Cf. HEGEL, G. W. F. **Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie.** GW 4, p. 315-414.

¹⁷ O trecho completo no original diz: “Da die ganze Metaphysik künftig in die Moral fällt - wovon Kant mit seinen beiden praktischen Postulaten nur ein Beispiel gegeben, nichts erschöpft hat -, so wird diese Ethik nichts anderes als ein vollständiges System aller Ideen oder, was dasselbe ist, aller praktischen Postulate sein. Die erste Idee ist natürlich die Vorstellung von mir selbst als einem absolut freien Wesen. Mit dem freien, selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze Welt – aus dem Nichts hervor – die einzig wahre und gedenkbare Schöpfung aus Nichts. - Hier werde ich auf die Felder der Physik herabsteigen; die Frage ist diese: Wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein? Ich möchte unserer langsamen, an Experimenten mühsam schreitenden Physik einmal wieder Flügel geben”. HEGEL, G. W. F. **Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus.** Werke 1, p. 234.

Mas isso não significa que a física especulativa de Schelling ignore ou despreze o lado prático da ciência, em especial, os seus experimentos. Ao contrário. Schelling reinterpreta o papel do experimento na ciência da natureza e conseqüentemente na filosofia da natureza. Trata-se em última instância de compreender o diálogo entre o espírito e a natureza, ou seja, de compreender como são feitas as suas perguntas e como são dadas as suas respostas.

No prefácio à segunda edição de sua *Crítica da Razão Pura* Kant havia dito que: “A natureza teria que ser obrigada a responder às suas perguntas”¹⁸, referindo-se às perguntas dos pesquisadores da natureza. Parodiando Kant, Schelling afirma em sua *Introdução para um esboço de um sistema de filosofia da natureza*, de 1799:

A natureza tem que ser obrigada a agir sob determinadas condições que nela costumeiramente não existem de modo algum ou que só existem modificadas por meio de outro. Uma tal intervenção na natureza se chama experimento. – Todo experimento é uma pergunta à natureza, à qual ela se vê obrigada a responder.¹⁹

Por meio do experimento, se constituem as condições necessárias para conceber aquilo que Schelling denomina de *construção* da natureza, posto que uma intuição sensível imediata da organização ou da construção imanente da natureza não seria possível. Como esclarece Schelling no mesmo texto citado anteriormente, no parágrafo 4, intitulado *Da possibilidade de uma física especulativa*: “Olhar para a construção interior da natureza seria certamente impossível. A natureza age sim aberta e livremente, mas ela não age isoladamente, ao contrário, (ela age) sob o afluxo de uma porção de causas, que precisam ser excluídas somente para obter um resultado puro”.²⁰

Para esclarecer essa tese da interservação do experimento sobre a natureza, Schelling afirma em continuidade à passagem anteriormente citada:

¹⁸ No original: “Die Natur nötigen müsse, auf ihre Frage (der Naturforschern) zu antworten”. KANT, I. **Kritik der reinen Vernunft**, Vorrede, B XVIII, XIV. Werke 1, p. 23.

¹⁹ No original: “Die Natur muß also gezwungen werden, unter bestimmten Bedingungen, die in ihr gewöhnlich entweder gar nicht, oder nur durch andere modificirt existiren, zu handeln. – Ein solcher Eingriff in der Natur heißt Experiment. Jedes Experiment ist eine Frage an die Natur, auf welche zu antworten sie gezwungen wird”. SCHELLING, F.W.J. **Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Oder Ueber den Begriff der speculativen Physik und die innere Organization eines Systems dieser Wissenschaft**. SW I, 3, p. 276.

²⁰ No original: “In die innere Konstruktion der Natur zu blicken wäre nun freilich unmöglich, wenn nicht ein Eingriff durch Freiheit in die Natur möglich wäre. Die Natur handelt zwar offen und frei, aber sie handelt nie isolirt, sondern unter dem Zuströmen einer Menge von Ursachen, die erst ausgeschlossen werden müssen, um ein reines Resultat zu erhalten”. SCHELLING. **Einleitung zu dem Entwurf eines Systems**. SW I, 3, p. 275.

mas toda pergunta contém escondido um juízo a priori; todo experimento, que é experimento, é profecia; o próprio experimentar [é] um produzir dos fenômenos. – O primeiro passo para a ciência ocorre, portanto, na física, ao menos pelo fato de que se começa a produzir os objetos dessa mesma ciência.²¹

Essa compreensão crítica e, ao mesmo tempo, esse reconhecimento do processo científico de investigação como um processo criativo e construtivo da natureza antecipam muitas das conclusões mais recentes acerca do papel da ciência em geral e da física em particular. Mas a filosofia da natureza de Schelling tem como grande pressuposto a ideia de que o espírito humano é capaz de intuir intelectualmente a totalidade da natureza, a qual Schelling também denomina de absoluto.

A principal crítica de Hegel à filosofia da natureza de Schelling diz respeito a essa pretensão do conhecimento do absoluto por meio de uma “intuição intelectual”, a qual Hegel julga ser uma forma ainda imediata de conhecimento e, conseqüentemente, incapaz de se adequar a esse objeto absoluto.

Já em *Glauben und Wissen*, texto publicado em 1802 no *Kritischen Journal der Philosophie*, periódico editado conjuntamente por Schelling e Hegel em Jena, Hegel critica o conceito de intuição intelectual em Fichte como algo meramente formal e incapaz de superar realmente a dicotomia entre pensamento e realidade.²² O alvo principal da crítica de Hegel, que permanecerá até sua maturidade, é a pretensão de um saber imediato:

O que concerne à forma da intuição intelectual, já foi dito antes; é a maneira mais confortável de pôr o conhecimento sobre isso – sobre isso que vem à mente de alguém [ou que alguém intui] (*was einem einfällt*). Mas o saber imediato de deus enquanto um saber espiritual existe apenas para os povos cristãos, não para outros, não na consciência de outros povos. Ainda mais contingente aparece o saber imediato enquanto intuição intelectual do concreto, mais precisamente identidade da subjetividade e da objetividade.²³

²¹ No original: “Aber jede Frage enthält ein verstecktes Urtheil a priori; jedes Experiment, das Experiment ist, ist Prophezeiung; das Experimentiren selbst ein Hervorbringen der Erscheinungen. Der Erste Schritt zur Wissenschaft geschieht also in der Physik wenigstens dadurch, daß man die Objekte dieser Wissenschaft selbst hervorzubringen anfängt”. SCHELLING. **Einleitung zu dem Entwurf eines Systems**. SW I, 3, p. 275.

²² No original: “Es ist oben erinnert worden, wie das System sich zur negativen Seite des Absoluten, der Unendlichkeit, Ich als absolutem Denken erhebt; und insofern ist es reiner Idealismus; der aber, weil jene negative Seite selbst als das absolut Positive gesetzt wird, formell wird, und einen Realismus sich gegenüberstehen hat; dadurch, daß er die Gegensätze nur im Unendlichen gleichsetzt, d. h. das abstrahierende Denken, die reine Tätigkeit dem Sein entgegengesetzt, zum Absoluten macht, vernichtet er sie nicht wahrhaftig, sondern diese intellektuelle Anschauung ist etwas formelles so wie der Idealismus, und dem Denken gegenüber tritt die Realität, jener Identität der intellektuellen Anschauung gegenüber der Gegensatz auf, und alle Identität ist die relative des Kausalzusammenhangs in einem Bestimmen des einen durch das andere”. HEGEL. **Glauben und Wissen**. GW 2, p. 387-388.

²³ No original: “Was die Form der intellektuellen Anschauung anbetrifft, so ist darüber schon gesprochen; es ist die bequemste Manier, die Erkenntnis darauf zu setzen, - auf das, was einem einfällt. Aber das unmittelbare Wissen

Em suas *Lições sobre a História da Filosofia*, ministrada em Heidelberg em 1817, Hegel ainda considera a filosofia de Schelling como partindo dessa pretensão de um saber imediato, mas já reconhece nela um *conceito concreto de absoluto*:

A filosofia de Schelling constitui o começo do saber imediato, da intuição intelectual. Mas em segundo lugar há o fato de que seu conteúdo não é mais o indeterminado, a essência da essência, mas sim o *absoluto como concreto* (grifo nosso).²⁴

Hegel interpreta então a intuição intelectual em Schelling como se fosse uma projeção do próprio espírito sobre a exterioridade natural. É como se, através da filosofia da natureza, o ser humano pudesse ver-se refletido no grande espelho que é a natureza. Nesse sentido, a filosofia da natureza de Schelling seria uma filosofia que visa não propriamente conhecer a natureza em sua exterioridade, mas apenas reafirmar o próprio espírito ou a própria interioridade de seu pensamento na e através da natureza.

Essa interpretação mais idealista de Hegel sobre a filosofia da natureza de Schelling baseia-se principalmente no *Sistema do Idealismo Transcendental*. Nesta obra de 1800, Schelling descreve a “intuição intelectual” (*intellektuellen Anschauung*) como “um agir absolutamente livre”, como uma intuição que “não pode ser demonstrada”, mas “apenas exigida”.²⁵

Na versão de suas *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* do semestre de inverno de 1820/21, Hegel reitera sua interpretação do conceito schellinguiano de intuição intelectual como “puro pensamento” (*reines Denken*) que é ao mesmo tempo “imóvel” (*unbewegt*) e imediato, porém ele reconhece na concepção schellinguiana de arte um “modo objetivo” dessa intuição intelectual, reponsável por realizar o que descreve como “interpenetração (*Durchdringung*) de subjetivo e objetivo”. Hegel interpreta então a identidade

von Gott als einem geistigen ist nur für christliche Völker, nicht für andere, nicht im Bewußtsein anderer Völker. Noch zufälliger erscheint dies unmittelbare Wissen als intellektuelle Anschauung des Konkreten, näher Identität der Subjektivität und Objektivität”. HEGEL. **Geschichte der Philosophie**, GW 2, p. 85-86.

²⁴ No original: “Die Schellingsche Philosophie macht also den Anfang unmittelbaren Wissen, von der intellektuellen Anschauung; aber das Zweite ist, daß ihr Inhalt nicht mehr das Unbestimmte, das Wesen der Wesen ist, sondern das Absolute als konkret”. HEGEL. **Geschichte der Philosophie** III. Werke 20, p. 448.

²⁵ No original: “Nun ist aber diese intellektuelle Anschauung selbst ein absolut freies Handeln, diese Anschauung kann nicht demonstrirt, sie kann nur gefordert werden; aber das Ich ist selbst nur diese Anschauung, also ist das Ich, als Prinzip der Philosophie, selbst nur etwas, das postulirt wird”. (Ora, mas esta intuição intelectual é um agir absolutamente livre, esta intuição não pode ser demonstrada, ela pode apenas ser exigida; mas o eu é ele mesmo somente esta intuição, portanto é o eu, enquanto princípio da filosofia, ele mesmo apenas o que é postulado). SCHELLING. **System des transcendentalen Idealismus**. SW I, 3, p. 370.

entre sujeito e objeto pensada por Schelling não mais como uma indiferença abstrata ou como um absoluto abstrato, mas a denomina agora de “ideia”, a qual se objetivaria na forma mais elevada de produção do espírito que é a obra de arte.²⁶ A intuição intelectual objetivada consiste assim na imaginação produtiva da arte, capaz de sintetizar e conciliar a figura subjetiva do absoluto, exposta na filosofia transcendental, com a figura objetiva do absoluto, exposta na filosofia da natureza de Schelling. Essa solução apresentada no *Sistema do Idealismo Transcendental* de Schelling é considerada então por Hegel como “o começo de uma perspectiva verdadeiramente digna” (*den Anfang einer wahrhaft gediegenen Ansicht*), faltando a Schelling apenas alcançar a Lógica, que Hegel concebe como “o auge de uma filosofia” (*die Spitze einer Philosophie*)²⁷, por ser a única capaz de demonstrar verdadeiramente o absoluto, não mais por meio de uma reflexão, mas sim por meio de uma razão dialética e especulativa.

Hegel também critica Schelling por não ter ainda realizado a transição para uma filosofia do espírito. Entretanto na filosofia da natureza de Schelling, especialmente na *Exposição do seu Sistema da Filosofia* (*Darstellung meines Systems der Philosophie*) publicada em 1801 no volume 2 do *Zeitschrift der spekulativen Physik*, Hegel reconhece a tese da identidade entre espírito e natureza como se ambos fossem ramos surgidos de uma única raiz: *o absoluto*. Por fim, Hegel interpreta a teoria schellinguina sobre as três potências da natureza (matéria, luz e organismo) e as três potências do espírito (o saber teórico, a ação prática e a imaginação da arte) como uma espécie de coroamento de toda a história da filosofia, como seu nível mais elevado, no qual o saber e o espírito se tornam consciente de si na âmbito da verdade. Portanto, ainda que não tenha se desenvolvido logicamente, a ideia do absoluto ou a absoluta ideia foi, segundo Hegel, estabelecida por Schelling de modo verdadeiro.

A grande diferença entre Hegel e Schelling está no fato de que, para Hegel, a ideia, em sua origem interior, só pode ser conceituada de forma lógica, enquanto para Schelling, a absolutidade ou organicidade da natureza acaba sendo considerada como uma realidade ontológica e não apenas lógica. Em outras palavras: a natureza é para Schelling a ideia objetivada, mas essa objetivação da ideia não se pode deduzir logicamente – como em Hegel – da própria ideia.²⁸

²⁶ HEGEL. *Geschichte der Philosophie*. GW 30, 1, p. 454

²⁷ HEGEL. *Geschichte der Philosophie*. GW 30,1, p. 455.

²⁸ Wolfgang Neuser, interpreta do seguinte modo a diferença entre a filosofia da natureza de Schelling e de Hegel: “Na obra de Schelling, a construção da natureza está sempre materialmente ligada aos fenômenos. Hegel vê, ao contrário, nesse questionamento e nas respostas a essas perguntas, apenas as leis que constituem a essência da natureza, ou seja, o logos”. No original: “Die Konstruktion der Natur ist bei Schelling als immer materialiter an die Erscheinungen gebunden. Hegel hingegen sieht in diesem Zurückfragen und den Antworten auf diese Fragen

O fato é que a crítica de Hegel e sua defesa da lógica como fundamento último da filosofia o impede de reconhecer a circularidade infinita presente na tese schellinguiana da identidade entre espírito e natureza.

Na *Introdução do Projeto de um Sistema da Filosofia da Natureza*, de 1799, Schelling apresenta uma solução para o problema da relação entre o *logos* e a *physis*, ou entre espírito e natureza, por meio da tese de que haveria uma única inteligência produtiva originando duplamente tanto o mundo sensível da natureza quanto o mundo ideal do espírito. A diferença entre os dois é posta apenas no modo como esta inteligência produz cada um. Ora ela produz de modo “cego” e “sem consciência” (*bewußtlos*), originando assim o que Schelling denomina de “intuição do mundo” (*Weltanschauung*), ora essa inteligência produz “com consciência”, criando assim o mundo das ideias, da cultura e dos produtos propriamente espirituais da natureza. Essa distinção é, contudo, apenas formal, pois, originalmente, há apenas uma única e mesma inteligência, a qual também poderia ser descrita pelo bom e velho conceito aristotélico de *nous* ou pelo conceito grego ainda mais antigo e mais amplo de *logos*. Esse *logos* não apenas está contido na *physis*, na natureza, como a produz de modo imanente, revelando-se assim verdadeiramente como uma autoprodução ou autoformação da própria matéria. De fato, essa expressão *imanente* não é mais totalmente adequada na filosofia da identidade de Schelling, pois nela já não é mais possível falar de uma natureza apenas exterior nem de um espírito apenas subjetivo. Nesse sentido, Schelling dá um passo adiante em relação à concepção grega de *physis*, ao reconhecer não exatamente uma passagem gradual e evolutiva da inteligência cega da natureza em direção à inteligência consciente do espírito. Pois se trata agora de uma e da mesma inteligência natural, que pode e deve ser desperta no mundo das produções culturais, mas que, desde sempre, coexiste a partir de uma identidade originária e absoluta de espírito e natureza.

Hegel interpreta essa concepção schellinguiana exposta no *Sistema do Idealismo Transcendental* sobre uma produtividade cega e sem consciência da natureza, cujos produtos seriam normalmente designados como “natureza morta”, como “uma inteligência imatura” (*eine unreife Intelligenz*) ou ainda como uma “inteligência petrificada” (*versteinerte Intelligenz*), ou seja, como uma inteligência apenas “em si”, pois permaneceria ainda na “exterioridade”. Para

umner nur die Gesetze auftachen, die das Wesen der Natur ausmachen, also den Logos”. NEUSER, W. N *Natur und Begriff*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 1995, p. 175.

Hegel, a “tendência” e (podemos também dizer) o esforço de Schelling para “tornar a natureza inteligência” se revelaria como uma necessidade de elevar a ciência da natureza até a “filosofia da natureza”.²⁹

Neste sentido, apesar de considerar a filosofia da natureza de Schelling como a mais completa teoria da natureza de toda história da filosofia, cujo conteúdo já é concreto, Hegel ainda considera pouco dialética a forma com que Schelling apresenta a identidade subjetivo-objetivo ou natureza-espírito, enquanto “indiferença”. E discorda ainda do modo de apreensão possível e efetiva do espírito sobre esta identidade, o qual seria descrito por Schelling como “intuição intelectual”. Segundo Hegel, estas formas indicam que essa identidade ainda não teria atingido por completo a forma lógica e especulativa do conceito.³⁰

De fato, ao longo da construção de seu sistema filosófico, Schelling experimenta diferentes modos de descrever a identidade entre espírito e natureza, enfrentando sempre os limites de uma linguagem que imediatamente tende a separar sujeito de objeto. No início de seu sistema de filosofia da natureza, Schelling fala de uma “imaginação do infinito no finito” como um processo de autoformação da matéria ou de autoorganização da natureza. Principalmente em sua filosofia da identidade, Schelling descreve uma diferença apenas formal entre “*natura naturans*”, como produtividade subjetiva da natureza, e “*natura naturata*”, como produtos objetivos desta produtividade. A diferença é apenas formal, visto que um aspecto não exclui o outro. A produtividade infinita da *natura naturans* permanece presente em seus produtos finitos. A estrutura dialética pensada por Schelling tanto em sua filosofia da natureza quanto em sua filosofia da identidade se difere da lógica dialética de Hegel. Porém, em sua filosofia da natureza, Schelling esforça-se para resolver o problema da transição do finito para o infinito e do finito para o infinito, que desde suas cartas filosóficas de 1796 foi apresentado por ele como o problema central de todos os sistemas filosóficos possíveis. O seu sistema de filosofia da identidade é apenas a radicalização da tese da identidade entre espírito e natureza, já presente em sua filosofia da natureza.

Em 1804, entretanto, Schelling realiza uma espécie de virada, com sua *Philosophie der Religion*. Nesta obra, considerada por muitos como uma espécie de recuo dogmático, Schelling torna a descrição da identidade entre espírito e natureza no mínimo problemática, na medida em que afirma haver uma espécie de salto (*Sprung*) entre o infinito e o finito na origem do

²⁹ Cf. HEGEL. *Geschichte der Philosophie* III Werke 20, p. 425.

³⁰ Cf. HEGEL. *Geschichte der Philosophie* III Werke 20, p. 428.

chamado mundo sensível: “do absoluto para o real não existe qualquer passagem contínua, a origem do mundo sensível só é pensável como uma completa ruptura da absolutidade, através de um salto”.³¹

Essa ideia de um salto do absoluto para a natureza é de fato o problema central persistente e permanente que Hegel precisa enfrentar não apenas em sua filosofia da natureza, mas também na filosofia do espírito de sua maturidade.

3. Natureza da Ideia e Ideia de Natureza no sistema de Hegel

O conceito hegeliano de ideia absoluta, tal como apresentado em sua *Ciência da Lógica* pretende exatamente superar as limitações que Hegel ainda reconhece na filosofia (da natureza e da identidade) de Schelling, embora estas constituam de fato o seu ponto de partida para a construção deste conceito. A tese schellinguiana de que a ideia absoluta se realiza efetivamente na natureza é reinterpretada e complementada por Hegel com a tese da efetivação da autoconsciência do espírito que suspende a forma imediatamente alienada da ideia na natureza. Esse processo que parte da ideia absoluta, passa por sua efetivação na natureza, de modo ainda alienado, e culmina na efetivação do espírito é resumido por Hegel no início de sua *Filosofia do Espírito*, exposta na edição de 1817 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, com a afirmação de que “O espírito tem para nós a natureza por seu pressuposto”, pois o espírito é a “verdade” da natureza.³² Isto significa, por um lado, que a natureza é *em si* espírito ou que o espírito se encontra na natureza na forma latente de um *em-si* (*Ansich*), mas, por outro lado, significa também que, imediatamente, o espírito na natureza ainda não é *para si* (*für sich*) mesmo, ou seja, ainda não se sabe como tal, encontrando-se assim em um estado de alienação e, por conseguinte, de não-liberdade.

É importante observar que a liberdade é o que propriamente define o conceito hegeliano de espírito enquanto essência do mesmo: “A essência do espírito é, portanto, a liberdade, identidade da negatividade absoluta do conceito consigo”.³³ Essa primeira liberdade formal do espírito, em seu afastamento do mundo objetivo, não é definitiva, nem tampouco a mais perfeita,

³¹ “Mit einem Wort, vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Übergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar”. SCHELLING, **Philosophie der Religion** (1804). SW II, 4, p. 38.

³² No original: “Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit er ist.” HEGEL, **Enzyklopädie**. GW 13, p. 179.

³³ No original: “Das Wesen des Geistes ist deswegen die *Freiheit*, die Identität der absoluten Negativität des Begriffes mit sich.” HEGEL, **Enzyklopädie** § 301 GW 13, p. 179.

pois ao desenvolver-se, o espírito descobre que a verdadeira liberdade consiste em sua unificação como o mundo objetivo, até alcançar a absolutidade. Na natureza, entretanto, segundo Hegel, nem mesmo esta liberdade formal o espírito possui, pois, no estado natural imediato, o espírito ainda não alcançou a consciência de si. Em outras palavras: o processo de desenvolvimento do espírito, que é também conquista de sua verdadeira liberdade, é de fato o processo de auto-conscientização de que se é espírito. Por isso, inicialmente, na natureza imediata, a espiritualidade se encontra apenas *em si*. O conceito hegeliano de *em-si*, diferentemente do conceito kantiano de *coisa em si*, diz respeito tão somente ao aspecto de não-desenvolvimento do próprio conceito na coisa, à sua falta de concretude ou à sua abstração, na medida em que ainda não se efetivou a unidade entre conceito e realidade. Afirmar que a natureza tem o espírito apenas em si significa afirmar que na natureza o espírito ainda não se encontra de forma manifesta ou clara. Ao mesmo tempo, esse espírito ainda não se sabe enquanto tal na natureza. A natureza, em sua forma imediata, exterior e puramente objetiva, conteria assim o espírito apenas como uma interioridade não manifesta, não a florada, não aparente.

Nas *Vorlesungen über die Philosophie der Natur*, ministradas por Hegel no semestre de inverno de 1819/1820, podemos encontrar a clara afirmação de uma oposição entre espírito e natureza: “A natureza, enquanto ideia, se opõe ao espírito” (*Die Natur steht als Idee dem Geist gegenüber*).³⁴ Por estar inicialmente no nível da imediatidade, a natureza é posta por Hegel como o “outro” do espírito. Essa oposição se reflete imediatamente nas determinações de necessidade e liberdade, sendo que apenas o espírito é considerado efetivamente livre.³⁵ É exatamente essa clássica oposição entre natureza e espírito que é responsável pela compreensão da evolução da natureza como uma transição ou uma “passagem” para a consciência ou para a liberdade: “Por isso o devir na natureza é uma passagem” (*Deßwegen ist das Werden in der Natur ein Übergehn*).³⁶

Contudo, a verdadeira tarefa da filosofia da natureza é, para Hegel, assim como para Schelling, superar a oposição imediata entre espírito e natureza, a partir da compreensão de que essa alteridade se faz presente apenas para um pensamento abstrato. A primeira tarefa da filosofia da natureza de Hegel é então compreender que a oposição entre espírito e natureza não é propriamente uma oposição, mas é, na verdade, uma contradição dialética. E a contradição,

³⁴ HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Natur*. GW 24,1, p. 10.

³⁵ Cf. HEGEL. *Philosophie der Natur*. GW 24,1, p. 10.

³⁶ HEGEL. *Philosophie der Natur*. GW 24,1, p. 10.

como sabemos, ao contrário de ser um erro lógico constitui a origem mesmo de todo processo dialético. Hegel nos fala de uma contradição da própria “ideia originária”, na qual “tudo está contido em germen”.³⁷ É essa perspectiva dialética presente de modo definitivo na filosofia da natureza, capaz de transformar a oposição em contradição, que possibilita também superar a visão abstrata de que a evolução da natureza seria apenas uma mera passagem da natureza inconsciente para o espírito consciente. O desenvolvimento da natureza é, muito mais, um processo progressivo, movido pelo princípio dialético de contradição, cuja origem se encontra desde sempre na própria da ideia: “O sistema todo da natureza é a continuidade (ou o progredir) (*Fortgang*) da totalidade deste princípio”.³⁸

Hegel descreve então esse desenvolvimento contínuo da natureza como uma “obra” (*Werk*), usando assim uma linguagem que lembra não apenas a analogia aristotélica entre natureza e arte ou *techné*, mas também e principalmente a tese schellinguiana da produtividade da natureza. A descrição de Hegel, assim como a de Schelling, inverte e subverte a relação entre dentro e fora, interior e exterior: “A obra da natureza é desvelar (*enthüllen*) o interior e, inversamente, ela tem que sair de sua exterioridade para entrar dentro si”.³⁹

Se, inicialmente, a natureza é apenas em si a ideia, mostrando-se somente em sua exterioridade, o objetivo último da natureza e, conseqüentemente também, da filosofia da natureza, é pôr essa exterioridade “idealmente”, de modo a compreender a natureza – tal como o fez Aristóteles, mas principalmente tal como o fez Schelling – como “vitalidade” (*Lebendigkeit*). Segundo Hegel, a “ideia de vida” não apenas descreve o último e mais elevado grau de desenvolvimento da natureza, mas já significa de fato a “emergência do espírito” (*das hervortreten des Geistes*).⁴⁰

Nesse sentido, o outro da natureza imediata, que é o espírito, é, contudo, ao mesmo tempo, a sua “verdade”, enquanto resultado de um autodesenvolvimento. Em outras palavras: a racionalidade imanente da natureza, seu *em-si* espiritual, precisa necessariamente desenvolver-se. O espírito, que se encontra na natureza imediata em estado de alienação, tende – segundo a compreensão hegeliana dialética de evolução – pouco a pouco a revelar-se, na medida em que

³⁷ No original: “Alles ist in der ursprünglichen Idee im Keim enthalten”. HEGEL. **Philosophie der Natur**. GW 24,1, p. 10.

³⁸ No original: “Das Ganze System der natur ist der Fortgang der Totalität dieses Princips”. HEGEL. **Philosophie der Natur**. GW 24,1, p. 12.

³⁹ No original: “Das Werk der Natur ist : das Innere zu enthüllen und umgekehrt muß sie aus ihrer Äußerlichkeit in sich gehen”. HEGEL. **Philosophie der Natur**. GW 24,1, p. 10-11.

⁴⁰ No original: “Die Idee des Lebens ist das hervortreten des Geistes – bis zu diesem Punkt haben wir die Natur überhaupt zu betrachten”. HEGEL. **Philosophie der Natur**. GW 24,1, p. 12.

a natureza imediata evolui em direção ao seu próprio conceito ou à sua própria verdade. Essa espiritualidade revelada tem seu início no momento mesmo da natureza animada, ou seja, no momento em que a natureza se mostra em seu movimento autônomo da vida. A concepção hegeliana de natureza se funda assim em um processo dialético circular que envolve necessariamente o momento da negatividade.

Na edição de Hotho das *Vorlesungen über die Ästhetik* encontramos essa concepção dialética de natureza novamente conectada ao movimento da vida. Vida e morte se complementam como momentos dialéticos do todo, não só, imediatamente, em um organismo vivo, mas na vida em geral, em sua continuidade infinita no mundo:

O processo da vida comporta uma dupla atividade: por um lado a diferença real de todos os membros e a determinação do organismo leva sempre à existência, por outro lado, porém, se eles culminam na singularidade independente e querem fechar-se uns contra os outros, em uma diferença fixa, se faz valer neles a idealidade universal, que é a sua vivificação. Este é o idealismo da vitalidade.⁴¹

Na versão de Hotho das *Vorlesungen über die Ästhetik* publicada na edição crítica das obras de Hegel, essa mesma descrição sobre o idealismo da vida é feita de forma muito mais concreta e materialista, enfatizando muito mais a aparência de idealidade ou de unidade negativa das diferenças dos membros de cada ser vivo. O conceito de idealidade da vida equivale então à unidade subjetiva que se mostraria em um indivíduo. Pois é a idealidade que “nos apresenta o ser vivo” como tendo uma “alma, um conceito” e uma “corporalidade”. Mas, segundo essa versão da *Estética*, é a corporalidade de um ser vivo que “se mostra como idealismo da vitalidade” ou como “idealismo objetivo”. Esse idealismo objetivo – expressão cunhada por Schelling para descrever sua filosofia da natureza – é que vai possibilitar que um ser vivo “apareça como um indivíduo”. Mas, apesar de sua materialidade ou de sua corporeidade – a qual se revela dialeticamente como sua idealidade ou individualidade –, o ser orgânico ou vivo se encontraria sempre em um “processo contínuo”, cujo motor encontra-se não apenas na afirmação da vida, mas também em sua negação, um processo descrito assim como um “constante perecer e surgir” (*im steten Vergehen und Entstehen*). Nesse sentido, a materialidade mais dura de um indivíduo vivo,

⁴¹ No original: “Der Lebensprozeß umfaßt die gedoppelte Tätigkeit: einerseits stets die realen Unterschiede aller Glieder und Bestimmtheit des Organismus zur sinnlichen Existenz zu bringen, andererseits aber, wenn sie in selbständiger Besonderung erstarren und gegeneinander zu festes Unterschieden sich abschließen wollen, an ihnen ihre allgemeine Idealität, welche ihre Belebung ist, geltend zu machen. Das ist der Idealismus der Lebendigkeit”. HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Ästhetik* I, Werke 13, p. 162-163.

manifesta, por exemplo, na estrutura que sustenta sua corporeidade, em seu esqueleto, em seus ossos, por parecerem o lado mais estático ou em repouso de um organismo, é descrito por Hegel como o aspecto de “ser-morto” (*Todsein*). Mas, na verdade, observado como um todo, o organismo está, segundo Hegel, sempre em “processo”.⁴²

A questão que precisamos por fim, recolocar agora é se esse processo natureza envolve sempre um progredir constante ou, ao contrário, é feito de saltos. Podemos encontrar uma primeira resposta para essa questão na seguinte passagem de sua *Ciência da Lógica* que parece dialogar diretamente com Schelling:

*Não há nenhum salto na natureza. É o que dizem. E a representação usual, quando visa conceber um surgir ou um desaparecer, significa, como lembrado, ter compreendido que ela os representa como um surgir ou desaparecer gradativos. Foi demonstrado, entretanto, que as alterações do ser não são apenas a passagem de uma quantidade a outra, mas uma passagem do qualitativo para o quantitativo e vice-versa, um tornar-se-outro, a ruptura do gradativo e um qualitativamente-outro, em contraposição ao ser-aí precedente.*⁴³

Como interpreta Wandschneider, Hegel concebe, em seu capítulo sobre a medida (*Mass*), na *Ciência da Lógica*, a variação (*Veränderung*) gradual apenas sob o aspecto quantitativo ou exterior da mudança. Qualitativamente, entretanto, haveria sim um salto.⁴⁴ Um dos principais exemplos de Hegel para demonstrar essa tese de um salto qualitativo nos processos da natureza encontra-se nas “ligações químicas” (*chemischen Verbindungen*), por que elas envolvem progressivamente uma mudança quantitativa, mas, em um determinado ponto

⁴² No original: “Wir haben nun den Begriff des Lebens so bestimmt, das er sei: Aussereinandersein der Theile, und Idealität, negative Einheit dieses Ausereinanders, das nur ein Scheinen ist des Subsistirens. dasjenige was nun zu betrachten ist betrifft das woran, an welchem man das Dasein dieser Idealität in einem Individuum erkennt, oder wodurch das Individuum als subjective Einheit sich kund gibt, als ein Gegliedertes; oder wir haben zu fragen: woran erkennt sich die Idealität der Unterschiede, die zu existieren scheinen? diese Idealität stellt uns das Lebendige dar; es hat eine Seele, einen Begriff, der Dasein, Körperlichkeit hat, und zwar nicht als ein Beharrendes, Feststehendes, von Aussen Verändertes; sondern diese Körperlichkeit wird immer ideell, immer als ein Schein gesetzt; diese Körperlichkeit, also die so immer als ideelles gesetzt wird zeigt sich als Idealismus der Lebendigkeit, als objectiver Idealismus. dieser erscheint so, das ein Lebendiges ein Individuum ist, Glieder hat, Materialität, die aber im fortgehenden Proces ist, im steten Vergehen und Entstehen; der Organismus setzt sich in der einen Seite, in den Knochen auch als Todtsein, als Ruhe, aber im Ganzen ist er immer Proces”. HEGEL. **Vorlesungen über die Ästhetik**. GW 28,1, p. 261.

⁴³ No original: “Es gibt keinen Sprung in der Natur, wird gesagt; und die gewöhnliche Vorstellung, wenn sie ein Entstehen oder Vergehen begreifen soll, meynt, wie erinnert, es damit begriffen zu haben, daß sie es als ein allmähliges Hervorgehen oder Verschwinden vorstellt. Es hat sich aber gezeigt, daß die Veränderungen des Seyns überhaupt nicht nur das Uebergehen einer Größe in eine andere Größe, sondern Uebergang vom Qualitativen in das Quantitative und umgekehrt sind, ein Anderswerden, das ein Abbrechen des Allmähliges und ein Qualitativ-Anderes gegen das vorhergehende Daseyn ist”. HEGEL. **Wissenschaft der Logik I**. GW 21, p. 368.

⁴⁴ WANDSCHNEIDER, D. **Raum, Zeit, Relativität**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1982, p. 97.

de virada, essa mudança de massa ou medida provoca um salto qualitativo.⁴⁵ Porém, é na natureza orgânica que Hegel encontra seu principal argumento para a tese sobre o salto: “*Todo nascimento e morte, em vez de ser uma gradualidade, são, muito mais, uma ruptura da mesma, e o salto da mudança quantitativa para a qualitativa*”.⁴⁶ De fato, Hegel pretende não apenas contrapor essas duas perspectivas – quantitativa e qualitativa – sobre o desenvolvimento da natureza, mas pretende sim conciliá-las dialeticamente em uma concepção mais concreta sobre o processo da vida.

Em suas *Lições sobre a Filosofia da Natureza*, podemos encontrar a descrição de diferentes processos, desde os processos geológicos e atmosféricos, passando pelos processos químicos, pelo processo de transformação do inorgânico em orgânico, até os processos de individuação e de reprodução dos organismos. Contudo, a concepção mais dialética de sua filosofia da natureza, encontra-se na ideia de vida como um processo constante e infinito:

(...) a atividade da vida é o processo que sempre retorna a si mesmo – e isso é autopreservação. Quando falamos em unidade, não se trata de uma matéria inerte, mas de uma atividade viva e eternamente ativa, que só existe na medida em que se produz a si mesma.⁴⁷

Portanto, no contínuo processo que é a natureza da vida ou a vida da natureza, negativo e positivo, ideal e real, finito e infinito estão sempre presentes em sua relação absolutamente dialética. A vida, inicialmente simples e natural, mostra-se, pouco a pouco, como um processo ideal, como um movimento dialético próprio da ideia. Pois o conceito hegeliano de ideia corresponde à unidade entre esses dois momentos: entre o momento da unidade (universal) e o momento da diferença (individual).

Portanto, a natureza orgânica ou viva eleva-se em sua racionalidade acima da mera natureza inorgânica. Plantas e animais, células, tecidos e seres pulsantes e ativos da natureza são superiores dialeticamente às pedras e cristais, porque nas estruturas vivas o processo de nascimento, crescimento e morte se realiza de forma plena, afirmando a contradição originária que

⁴⁵ Cf. HEGEL. *Wissenschaft der Logik I*. GW 21, p. 367.

⁴⁶ No original: “Alle Geburt und Tod, sind, statt eine fortgesetzte Allmähligkeit zu seyn, vielmehr ein Abbrechen derselben, und 30 der Sprung aus quantitativer Veränderung in qualitative”. HEGEL. *Wissenschaft der Logik I*. GW 21, p. 367.

⁴⁷ No original: “die Thätigkeit des Lebendigen ist der Proceß der immer in sich selbst zurückkehrt – und diß ist die Selbsterhaltung. es ist nicht eine träge Masse, wenn wir Einheit sagen, sondern es ist eine Lebendige ewig rege Thätigkeit, die nur ist, indem sie sich hervorbringt.” HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Natur II (Nachschrift Hueck, 1828)*. GW 24,2, p. 949.

acompanhará também o ser humano em sua existência intelectual. Negativo e positivo se reúnem neste movimento constante e infinito. E a finitude revela-se como parte desse processo vital circular e infinito de constante geração e perecimento. Esse é o verdadeiro sentido do *Logos* na *Physis*.

Conclusão

Podemos interpretar o sistema filosófico hegeliano como fundado sobre um pressuposto evolucionista, tanto no que diz respeito à sua compreensão sobre o desenvolvimento da consciência, enquanto processo de autorrealização em direção ao espírito, quanto em relação à sua compreensão própria sobre a evolução histórica do mundo, como sendo a própria manifestação ou realização do espírito em sua forma mais universal ou supraindividual. O conceito de natureza é imediatamente posto como momento inicial nessa cadeia do desenvolvimento tanto da consciência e suas formas de conhecer ou saber quanto do ser da ideia no mundo. A relação dialética de espírito e natureza pensada por Hegel tem, portanto, como parâmetro o nível de autoconsciência e conseqüentemente de liberdade. Este suposto pressuposto evolucionista possibilita a interpretação de uma superioridade do espírito sobre a natureza, o que, por sua vez, autorizaria interpretações hierarquizantes sobre o próprio desenvolvimento histórico do espírito humano, incluindo a possibilidade de projeção em um futuro, no qual o ser humano seria capaz de superar todos os limites impostos pela natureza imediata. Segundo essa interpretação, o espírito humano evoluiria, em sua busca teórica e prática por alcançar a infinitude e a imortalidade, por um caminho sem volta e cada vez mais distante do imposto inicialmente por uma mera naturalidade.

Creio, entretanto, ser possível e necessário encontrar na filosofia de Hegel um meio importante para reavaliar nossa relação com a natureza e nossa condição de seres racionais e autoconscientes, especialmente em nosso momento histórico atual, no qual o mundo enfrenta não apenas uma crise ecológica, mas também uma crise política, que coloca em risco importantes valores éticos pensados por Hegel, como o reconhecimento e a liberdade.

Pensar a relação entre o ser humano e a natureza deixou de ser em nosso século uma questão exclusivamente filosófica e passou a ser um tema constante de discussão entre seres humanos minimamente inteligentes, principalmente nos últimos anos, a partir da constatação de um processo crescente de devastação de nosso meio ambiente, manifesto principalmente como mudança climática e suas conseqüências a curto, médio e longo prazos, como o

derretimento de geleiras polares, o aquecimento global, o escasseamento das águas e o surgimento de epidemias.

Tornou-se urgente reconhecer a necessidade de preservar a natureza como condição fundamental para a própria existência humana. Essa urgência se deve ao fato de termos passado séculos acreditando que o ser humano deveria dominar a natureza, seja para fins de um progresso científico ou tecnológico, seja para a realização moral do próprio ser humano.

Tanto do ponto de vista prático, moral ou ético, quanto do ponto de vista teórico ou científico, a questão da relação entre o ser humano e a natureza foi e continua sendo uma das questões fundamentais da filosofia. A filosofia precisa não apenas refletir sobre as causas políticas e econômicas da oposição entre o ser humano e a natureza que se constituiu ao longo de todos os séculos da história da humanidade. A filosofia precisa intervir com sua racionalidade unificadora para a superação desta oposição, a começar com a formação das novas gerações e de novas perspectivas e práticas que possibilitem superar essa histórica dicotomia.

Para respeitarmos a natureza como um imenso ser vivo, cuja existência é cada vez mais ameaçada por crimes ambientais – baseados no círculo vicioso e irracional do mercado de consumo, da exploração dos chamados recursos naturais e de outros seres considerados irracionais, assim como da ganância e do acúmulo egoísta de riquezas – é preciso atingir um nível superior de racionalidade, não de uma racionalidade meramente subjetiva, imediata e egoísta, mas de uma racionalidade propriamente universal, ética e fundada no reconhecimento do outro como um mesmo. Uma racionalidade capaz de compreender a relação, e mesmo a dependência, que o ser humano mantém com seu ecossistema, incluindo as florestas, as águas, o ar e os outros habitantes não humanos do planeta. É preciso compreender, por exemplo, a diferença entre a fragilidade da vida orgânica e a quase indestrutibilidade dos minérios e dos combustíveis fósseis, que alimentam a insaciável sede de enriquecimento e de exploração. Ao mesmo tempo, é preciso compreender que nesta fragilidade da natureza viva se fundamenta exatamente a sua infinita superioridade.

Apenas uma razão dialética universal e viva é capaz de conceber a conexão entre ideia e natureza, assim como a conexão entre todos os membros de nosso planeta. O ser humano parece ser o único desses membros que, com seu egoísmo e vontade de poder, é capaz de destruir o equilíbrio da natureza. Mas ele é também o único capaz de desenvolver sua autoconsciência sobre a verdadeira liberdade: a liberdade alcançada apenas por meio da saúde e da recuperação deste equilíbrio.

Nos dias atuais, a filosofia precisa assumir cada vez mais a tarefa de elevar o nível de espiritualidade dos seres humanos. Não se trata de crença otimista, mas do trabalho paciente e árduo do conceito e da razão, que, ao contrário de se opor à natureza, compreende o mundo natural e ideal como uma unidade, como uma totalidade e como a única realidade efetiva da ideia.

*Márcia Cristina Ferreira Gonçalves
Universidade Estadual do Rio de Janeiro
Rua São Francisco Xavier nº 524, 9º andar - Sala 9020 Bloco B
Maracanã - Rio de Janeiro
marciacfgoncalves@gmail.com*

BIBLIOGRAFIA

BREIDBACH, Olav; ENGELHARDT, Dietrich von (Org.). **Hegel und die Lebenswissenschaft**. Berlin: VWB, Verl. Für Wiss. Und Bildung, 2001.

ENGELHARDT, Dietrich von. **Hegel und die Chemie. Studie zur Philosophie und Wissenschaft der Natur um 1800**. Wiesbaden: Guido Pressler Verlag, 1976.

GALLAND-SZYMKOWIAK, Mildred (Org.). **Das Problem der Endlichkeit in der Philosophie Schellings. Le problème de la finitude dans la philosophie de Schelling**. Berlin/Zürich : Lit Verlag, 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Cursos de Estética**. Volume I. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 2015.

_____. **Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus**. In: Werke in 20 Bände (Werke), Werke 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas. A Ciência da Lógica**. Volume I. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

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

_____. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften.** Werke 8, 9, 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

_____. **Vorlesungen über die Philosophie der Natur.** In: Gesammelte Werke (GW) 24,1. Hamburg : Felix Meiner, 2012.

_____. **Vorlesungen über die Ästhetik.** Werke 13, 14, 15. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

_____. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.** Werke 18, 19, 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

_____. **Vorlesungen über die Philosophie der Kunst.** Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1820/1821 und 1823. Org. por Nicklas Hebing. In: Gesammelte Werke (GW) 28,1. Hamburg: Felix Meiner, 2015b.

_____. **Wissenschaft der Logik.** Werke 5, 6, 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

KANT, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft.** In: Werkeausgabe Band III. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

_____. **Crítica da razão pura.** Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

KÜPPERS, Bern-Olaf. **Natur als Organism. Schellings frühe Bedeutung für die moderne Biologie.** Frankfurt am Main: Klostermann, 1992.

NEUSER, Wolfgang. **Natur und Begriff. Zur Theorienkonstitution und Begriffsgeschichte von Newton bis Hegel.** Stuttgart/Weimar: Metzler, 1995.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. **Aforismos para introdução à filosofia da natureza e Aforismos sobre filosofia da natureza**. Tradução, introdução e notas de Márcia C. F. Gonçalves. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora da PUC/Loyola, 2010.

_____. **Darstellung meines Systems der Philosophie**. In: F. W. J. von Schellings sämtliche Werke (SW), I. Abtheilung, Vierter Band (1800-1802). Stuttgart: Cotta, 1856-1861 (CD-ROM. Ed. E. Hahn. Total Verlag: Berlin, 1997).

_____. **Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie**. In: SW I, 3 (1799-1800). Total Verlag: Berlin, 1997.

_____. **Ideias para uma filosofia da natureza**. Tradução de *Carlos Morujão*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2001.

_____. **Idee zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft**. In: SW I, 2 (1797-1798). Total Verlag: Berlin, 1997.

_____. **System des transcendentalen Idealismus**. In: SW I, 3 (1799-1800). Total Verlag: Berlin, 1997.

_____. **Introdução ao Projeto de um Sistema de Filosofia da Natureza ou Sobre o Conceito da Física Especulativa e a Organização interna de um Sistema desta Ciência (1799)**. Tradução de Kleber Carneiro Amora. In: *Princípios*. Natal, v. 17, n. 28, jul./dez. 2010, p. 257-307.

SIEP, Ludwig. **Deutscher Idealismus: G.W.F. Hegel**. In: Horn C., Neschke-Hentschke A. (Eds.) **Politischer Aristotelismus**. Stuttgart: J.B. Metzler, 2008.

WANDSCHNEIDER, Dieter. **Raum, Zeit, Relativität**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1982.

ZEBINA, Márcia. **Vida e finalismo na Ciência da Lógica**. Campinas: Phi, 2018.