

A VIDA E O BELO NO SISTEMA DE HEGEL

LIFE AND BEAUTY IN HEGEL'S SYSTEM

Fábio Pereira Bonafini*

RESUMO: A relação entre a vida e o belo no sistema de Hegel é afirmada em suas obras mais importantes e é essencial para compreender tanto a filosofia da natureza como a filosofia da arte hegeliana. Ela tem papel central, por exemplo, na problemática incorporação parcial da fisionomia em jogo na interpretação de Hegel da estátua grega. Apesar disso, os contornos específicos dessa relação se encontram dispersos ao longo dos textos em que Hegel trata de ambos os temas. O artigo visa reconstruir as categorias lógicas que estruturam essa relação bem como sua significação concreta para a arte e o organismo a partir de uma leitura cruzada dos textos em que o filósofo tematiza tais objetos. A partir dessa leitura, propõe-se que a adequação entre o conceito e o aparecimento, que para Hegel é essencial ao belo, tem que ser compreendida como a adequação entre a conformidade interna a fins da vida e o equilíbrio do organismo no corpo humano saudável.

PALAVRAS-CHAVE: Hegel; Filosofia da Natureza; Estética; Vida; Estátua

ABSTRACT: The relation between life and beauty in Hegel's system is stated in his most important works and is essential to comprehend both the Hegelian philosophy of nature and of art. It assumes a central role, for example, in Hegel's problematic partial incorporation of physiognomy and phrenology in the interpretation of the Greek statue. Nevertheless, the specific outline of that relation is dispersed through the texts in which Hegel deals with those topics. The article aims at piecing together the logical categories that structure this relation, as well as its concrete signification for art and the organism, based on a cross-reading of the texts in which the philosopher deals with those objects. From that reading, it is put forward that the adequacy between the concept and appearance, which for Hegel is essential to beauty, must be understood as the adequacy between the inner purposiveness of life and the equilibrium of the organism in the healthy human body.

KEYWORDS: Hegel; Philosophy of Nature; Aesthetics; Life; Statue

1. Introdução

A relação entre, de um lado, o belo e sua realização na arte e, de outro, a vida em suas determinações lógicas e naturais é central para compreender o sentido de ambos os conceitos no sistema de G. W. F. Hegel. Tal relação atravessa toda a obra madura do autor; já na *Lógica para a classe intermediária* [*Logik für die Mittelklasse*] de 1810/11, Hegel afirma:

§ 130. A ideia, enquanto é o conceito unido imediatamente com sua realidade e simultaneamente não se diferencia nem se destaca para fora, é a vida; a

* Bacharel em Letras pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: bonafini@hotmail.com. ORCID: 0009-0009-4534-3879.



mesma exposta [como] liberada das condições [*Bedingungen*] e limitações [*Beschränkungen*] do ser-aí contingente é o belo.¹

A relação segue indicada no terceiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, cuja última edição preparada por Hegel é de 1830:

A arte, para as intuições a serem produzidas por ela, necessita não só de um material exterior dado, a que também pertencem as imagens e representações subjetivas, [precisa] também das formas dadas pela natureza quanto à sua significação que a arte deve pressentir e possuir. Entre as configurações, a humana é a mais alta e a verdadeira, porque somente nela o espírito pode ter sua corporeidade, e assim sua expressão contemplável.²

É verdade que a maior parte dos *Cursos de Estética* se dedicam a temas nos quais a referência às determinações reais da vida natural parecem recuar diante das determinações espirituais, e pode parecer que, contrariamente ao afirmado por Hegel, a natureza é relevante exclusivamente no que fornece o material, não as formas, da arte.³ No entanto, ela assume importância especial na discussão hegeliana sobre a estátua grega, um momento crucial para compreender o todo do sistema estético de Hegel. Isso porque, para o autor, “a escultura permanece mais do que qualquer outra arte referida de modo peculiar ao ideal. [...] Por isso ela forma o ponto central da arte clássica.”⁴ É na escultura, plenamente realizada no estatuário

¹ HEGEL, G. W. F. *Nürnberger und Heidelberger Schriften* (1808-1817). Frankfurt: Suhrkamp, 1970. p. 202, tradução nossa. A maior parte das citações de Hegel são referenciadas a partir das edições brasileiras, nas quais são baseadas, mas sua tradução foi frequentemente alterada a partir de cotejamento com o texto original presente nas edições Suhrkamp indicadas na bibliografia. As citações de Hegel referenciadas a partir das edições alemãs são de tradução nossa.

² HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1830): v. III. A filosofia do espírito. Tradução de Paulo Meneses e José Machado. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2011., § 558.

³ Isso conduziu um grupo de comentadores a minorar a importância das relações entre a filosofia da arte de Hegel e sua concepção da vida, considerando que a referência principal da estética à lógica deve ser buscada na ideia do conhecimento e não na ideia da vida. Para um extrato desse debate, cf. KELLER, P. W. *Estrutura da obra de arte na filosofia de Hegel: Análise da estrutura da arte nos cursos de Berlim com relação aos conceitos de organismo, ação e conceito*. Orientador: Prof. Dr. Márcio Suzuki. 2011. 122 f. Tese (Doutorado) — Curso de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

⁴ HEGEL, G. W. F. *Cursos de Estética III*. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 2014b., p. 119. É verdade que, para Hegel, a forma de arte clássica, a qual é associada à arte greco-romana e é o princípio da escultura, é apenas uma das particularidades do ideal e tem a sua verdade na forma de arte romântica, associada à arte cristã e moderna. Como veremos, isso significa que a escultura, como todo o ideal enquanto tal, está presa a um conteúdo limitado, pois só pode expor aquilo que do espírito aparece na sua corporeidade sem expor a subjetividade interior, na qual o espírito está em seu elemento e a qual ganha preponderância no romântico. Razão pela qual Hegel afirma que “parece [*scheint*] que é apenas neste estágio [o romântico] que o *ideal* pela primeira vez está completamente [*vollständig*] em casa.” (HEGEL, G. W. F. *Cursos de Estética II*. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 2014a, p. 265) Isto é, não se pode generalizar as determinações particulares da estátua para as outras formas históricas da arte e para as outras artes singulares sem negligenciar as nuances com as quais Hegel absorve as ideias classicistas de seus contemporâneos. No entanto, justamente por essa preponderância da interioridade, no romântico, “a arte se preocupa pouco pelo exterior” (ibid., p. 266): surge o momento da contraposição entre interior e exterior e se desmancha a adequação entre ambos, essencial ao ideal (cf. nota 32). Só a filosofia poderá restabelecer essa adequação enquanto identidade do conteúdo

grego, que o ideal enquanto tal realiza-se de modo pleno, sem passar para a sua diferença e se enredar com o não-belo do sofrimento inerente às lutas e colisões humanas. Ao dedicar-se à figura [*Gestalt*] da escultura na qual o belo tem seu ser aí mais adequado, o autor afirma:

Que o conceito e a figura [*Gestalt*] corporal ou, mais precisamente, que a alma e o corpo correspondam um ao outro, compreender isso é questão da filosofia da natureza. Nela deveria ser mostrado que os diferentes sistemas do corpo animal [...] concordam com os momentos conceituais, de modo que se tornaria claro em que medida apenas os lados particulares necessários da alma mesma se tornam aqui reais.⁵

Essa importância do natural é acionada em parte para justificar que, na subsequente análise das particularidades da forma escultórica, opere-se uma incorporação parcial da *fisiognomia*. Essa pseudo-ciência que remonta à antiguidade e que fora reavivada pelo escritor Johann Kaspar Lavater afirma haver uma relação expressiva entre a formação do rosto e do corpo e o caráter dos indivíduos e das raças. Hegel a havia criticado duramente na *Fenomenologia do Espírito*, ao ponto de afirmar que o soco na cara é a melhor refutação dos fisiognomistas.⁶ Na versão final do sistema, contudo, ensaia-se uma justificação sistemática da fisiognomia em dois pontos cruciais: no final da *antropologia*, em que constitui o ponto de passagem para a consciência, e na extensa análise fisiognômica da estátua, em cuja formação do rosto deveria estar concentrada a expressão sensível do espírito. Retomando temas presentes na obra de J. J. Winckelmann e na biologia da época⁷, Hegel põe-se a medir ângulos cranianos e traços faciais e conclui que, a despeito de cada povo considerar configurações do rosto diferentes como belas, o perfil grego “não pode ser visto como uma Forma apenas exterior e arbitrária, mas convém ao ideal da beleza em si e para si”.⁸ Sem dúvida, Hegel nunca deixou

absoluto com sua forma infinita, a do pensamento — para o qual a verdade está acima da beleza. Por isso, no romântico, começa a suprassunção da arte enquanto forma privilegiada da autoexposição do espírito. O clássico, por essa razão, não é apenas uma entre outras particularidades do ideal, mas é a espécie universal a qual dá seu *princípio* (cf. nota 28), cuja compreensão é essencial para a compreensão do sistema estético de Hegel, sua justificação interna e sua posição no todo do sistema filosófico. Devemos essa observação temperante às sugestões dos pareceristas, cujos cuidadosos comentários, os quais agradecemos, contribuíram para melhor esclarecer o alcance das questões levantadas pelo artigo.

⁵ *Ibid.*, p. 114-115.

⁶ HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 9ª ed., 4ª reimpressão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018b, p. 227.

⁷ Grande parte dos conteúdos da seção sobre a estátua, ainda que remanejados segundo a exposição dialético-especulativa, parece ser diretamente extraída da obra principal do historiador da arte: WINCKELMANN, J. J. **Geschichte der Kunst des Altertums**. Viena: Phaidon Verlag, 1934, p. 174-177. Para uma delimitação e contextualização das ideias fisiognômicas apropriadas por Hegel, cf. DECAROLI, S. The Greek Profile: Hegel's Aesthetics and the Implications of a Pseudo-science. **Philosophical Forum**, 37, 2, pp. 113–151, maio, 2006. Disponível em: <<https://philarchive.org/rec/DECTGP>>.

⁸ HEGEL, G. W. F. **Cursos de Estética III**, p. 129.

de marcar sua rejeição da “consideração exagerada” de Lavater pela fisiognomia⁹, e ainda mais da frenologia de Franz Joseph Gall, “que torna o espírito um mero crânio”¹⁰. No entanto, tampouco pode passar despercebida a insistência com a qual Hegel posiciona a fisiognomia como fornecendo o “tom espiritual [*geistige Ton*]” ou “cunhagem espiritual [*geistige Gepräge*]”¹¹ que opõe os humanos aos animais, uma oposição que assume papel central na exposição da estátua¹².

Se é verdade que o *topos* da comparação entre a obra de arte e o organismo vivo se estende por toda a tradição filosófica, não se pode ignorar que sua significação é alterada pelo remanejamento sistemático por meio do método dialético-especulativo. Inversamente, uma crítica exterior das ideias biológicas em Hegel que se restringisse a apontar suas fontes problemáticas e consequências nefastas não poderia decidir em que medida sua adoção é um desvio localizado ou afeta o todo altamente sistemático da filosofia hegeliana.¹³ Para construir as bases de uma interpretação do problema a partir de uma análise imanente dos textos de Hegel, nos dedicaremos a reconstruir as relações categoriais que determinam a relação entre o belo e a vida a partir de uma leitura cruzada de momentos sensíveis da *Cursos de Estética*, da *Filosofia da Natureza* e da *Ciência da Lógica*. Partindo de uma reconstrução do esquema lógico segundo a qual a ideia do belo se refere à ideia da vida, iniciaremos com uma comparação entre esta última e a concepção hegeliana do belo natural, com que visamos mostrar que, para Hegel, as deficiências da natureza como bela são suas deficiências em constituir o *aparecimento* da ideia da vida. Em seguida, buscaremos determinar a significação para as determinações do organismo de tais deficiências com uma leitura da *Filosofia da Natureza*, na qual buscaremos mostrar que o *completo* aparecimento da vida, no qual tem-se o belo enquanto tal, só pode se dar na figura do *corpo humano saudável*. Por fim, teremos por objetivo a demonstração de que tal figura do homem saudável se encontra antecipada logicamente na relação entre o *equilíbrio da relação*

⁹ id. *Enciclopédia III*, §411

¹⁰ id. *Cursos de Estética III*, p. 117

¹¹ *ibid.*; HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes* (vol. 25.1, 25.2, 25.3). In: _____. *Gesammelte Werke*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008b, pp. 407, 742.

¹² cf. id. *Cursos de Estética III*, p. 127

¹³ Para uma defesa de Hegel quanto à relação entre raça e caráter contra seus detratores mais intensos, cf. BONETTO, S. Race and racism in Hegel: An analysis. *Minerva - An Internet Journal of Philosophy*, 10, pp. 35-64, 2006.. Para uma revisão crítica das posições dos principais comentadores sobre a questão racial em Hegel, bem como uma crítica do autor, cf. SANGUINETTI, F. Ratio and race: On humanity and racism in Hegel. *Revista Estudos Hegelianos*, v. 18, 32, pp. 35-64, 2022. Contudo, esses autores não acompanham a elaboração dialética dos conceitos abordados, única maneira pela qual o sentido das proposições com as quais se descreve as posições de Hegel poderia ser esgotado.

inversa de fatores, que é a completude da imediatidade, e a *conformidade interna a fins* da vida. A partir de tal reconstrução, a análise hegeliana da estátua grega deve ser posta nos seus próprios termos e pode ser julgada segundo seus critérios imanentes.

2. A ideia da vida, o belo natural e a bela individualidade

A conhecida definição hegeliana do belo como “aparência sensível da ideia”, que para a filosofia da arte é tomada lematicamente, reúne dois momentos: “Na medida em que [1] o verdadeiro neste seu ser-aí exterior é imediatamente para a consciência e [2] o conceito permanece imediatamente em unidade com seu aparecimento [*Erscheinung*] exterior, a ideia não é apenas verdadeira, mas também *bela*.”¹⁴ O primeiro momento diz respeito ao *ser-para-si* do belo, o modo segundo o qual o belo deve ser considerado, o que conta como um momento essencial seu, pois a autocontemplação do espírito como belo é sua relação consigo mesmo. Ela deve ser *imediate*, um tipo de relação entre o espírito e a objetividade que pode ser denominada de modo geral como *sensível* [*sinnlich*].¹⁵ Já por meio da sua relação à *consciência*, isto é, ao Eu como “o próprio conceito puro, que, enquanto conceito, chegou ao *ser aí*”¹⁶, o belo também está determinado a ser aí e a ser objeto da filosofia real.

O segundo momento diz respeito à relação entre o ser-em-si e a determinidade do belo, que devem estar em unidade imediata. Na ideia em geral, o conceito está em unidade com a *objetividade* [*Objektivität*]. Mas o *aparecimento* [*Erscheinung*] da ideia pode ser tal como, por exemplo, é na ideia do conhecimento, em que seu ser-para-si subjetivo está contraposto à objetividade, a qual está sob a forma da necessidade indiferente ao sujeito, na qual ele não se reconhece.¹⁷ O belo, no entanto, “é sempre o conceito que não faz frente [*gegenübertritt*] à sua objetividade [*Objektivität*] [...], mas se une com sua objetividade [*Gegenständlichkeit*] e por meio desta unidade e perfeição imanentes é em si mesmo infinito”¹⁸. A imediatidade entre a ideia e seu aparecimento é restabelecida apenas na e para a *ideia absoluta*, na qual “a objetividade do conceito é igualmente uma objetividade *dada*, imediatamente *presente* para o

¹⁴ HEGEL, G. W. F., **Cursos de Estética I**. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp, 2001, p. 126.

¹⁵ Aqui é importante distinguir entre a mera consciência sensível, que ainda determina o objeto como um autônomo frente a ela, e a intuição e a representação sensível, as quais têm presente a unidade racional entre sujeito e objeto; apenas como tais é possível a verdadeira consideração do belo porque apenas elas pertencem ao espírito livre, que é o espírito absoluto em seu conceito, como ser-para-si ainda interior. (cf. Id., **Enciclopédia III**, §446, §448 ad.; Id., **Cursos de Estética I**, p. 116.)

¹⁶ HEGEL, G. W. F., **Ciência da Lógica 3**: A Doutrina do Conceito. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. A Doutrina da Essência. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018a, p. 44.

¹⁷ cf. HEGEL, G. W. F., **Ciência da Lógica 3**, pp. 261-262.

¹⁸ Id., **Cursos de Estética I**, p. 126.

mesmo, enquanto ele se sabe como o conceito determinado em si e para si”¹⁹. É verdade que a ideia absoluta tem sua exterioridade própria, com a qual é absolutamente idêntica, apenas na “palavra originária, que é uma *externação*, mas uma tal que imediatamente de novo desapareceu como exterior enquanto ela é”²⁰; e tal exterioridade ela encontra apenas no modo lógico de apreensão que ela tem na filosofia. No entanto, ela é o conteúdo supremo, de modo que, juntamente à filosofia,

a arte e a religião são seus modos diversos de se apreender e de dar-se um ser-aí adequado [*angemessenes Dasein*]: a filosofia tem com a arte e com a religião o mesmo conteúdo e a mesma finalidade; mas ela é o modo supremo de apreender a ideia absoluta, porque seu modo é o modo supremo, o conceito.²¹

Ainda que tenha a ideia absoluta por seu conteúdo, diferentemente da filosofia, a arte não a apreende no modo lógico, mas na forma de um imediato, isto é, como um ser-aí sensível. O significado dessa diferença no modo de apreensão do conteúdo deve ser estabelecido inicialmente a partir da relação lógica entre o belo e a vida. A ideia como unidade *imediate* do conceito e da *objetividade* [*Objektivität*] é a *ideia da vida*. Esta é a ideia “apenas em seu conceito; a realidade objetiva é, decerto, adequada [*angemessen*] ao conceito, mas ainda não liberta até o conceito, e ele não existe *para si como o conceito*”, portanto, “sua determinidade não é como ela mesma”²². No belo, a ideia tem seu ser-aí *adequado* na forma da imediatidade, o que é a mesma determinação da objetividade da ideia da vida. Isto é, o belo tem a forma da vida e, por isso, é *aparência sensível* da ideia, mas não a ideia em seu modo supremo de apreender-se. A ideia do belo ou o ideal tem por conteúdo a ideia absoluta e por forma a vida; mas, que a ideia absoluta esteja determinada como um conteúdo que não está em identidade absoluta com sua forma, como um ser-em-si que não é para si como é em si, significa que a ideia absoluta está presente apenas em si, apenas no seu conceito. Ora, a ideia absoluta apenas em seu conceito, sem ter se efetivado plenamente, é a própria ideia da vida. Mas a ideia do belo não é pura e simplesmente a mesma que a ideia da vida, pois a ideia do belo possui, além da determinação da imediatidade entre o conceito e o *objeto*, a da imediatidade entre o conceito e

¹⁹ Id. *Ciência da Lógica* 3, p. 312.

²⁰ Ibid., p. 314.

²¹ Idem. Na primeira parte dos *Cursos de Estética*, Hegel dirá o mesmo acerca do “conceito do belo e da arte”, no qual “encontraremos um duplo aspecto: *em primeiro lugar*, um conteúdo, uma finalidade, um significado; *a seguir*, a expressão, o aparecimento e a realidade deste conteúdo; *em terceiro lugar*, os dois aspectos de tal modo interpenetrados que o exterior e particular aparecem exclusivamente como exposição do interior.” Id., *Cursos de Estética I*, pp. 110-1.

²² Ibid., p. 242.

o *aparecimento* na figura do ideal. Esta última, como veremos a seguir, não está presente em todas as figuras nas quais a ideia da vida enquanto tal tem realidade, isto é, em todo ser vivo. Por meio dessa diferença, seu conteúdo não é apenas uma determinidade particular do corpo do ser vivo finito, que é em geral imediatamente idêntico à universalidade refletida para dentro de si da alma; mas tal particularidade, por meio da qual o universal alcança o ser aí, está em unidade imediata com o conceito da vida universal enquanto tal, com a alma universal. Há na ideia do belo uma relação que Hegel denomina a *adequação* ou o *estar sob medida* [*Angemessenheit*] entre o interior e o exterior. Mas isso deve significar, de um lado, a adequação *entre o conceito e o objeto* [*Objekt*], como na vida em geral; de outro lado, também a adequação *entre o conceito e o aparecimento* ou também *entre o conteúdo e a forma* [*Inhalt e Form*], como no belo. Nos dedicamos a seguir a estabelecer o significado concreto dessa adequação.

Porque a ideia é a unidade do conceito e da sua efetividade, Hegel se volta a sua primeira efetivação na natureza. Acompanhemos, a partir do esquema apresentado, as determinações pela qual a figura na qual o belo tem sua forma adequada se determina como a *figura humana*. Na seção sobre o belo natural, Hegel passa em revista todas as figuras da natureza, a qual é a realidade inicial da ideia, e conclui por sua deficiência. Estabelecemos que a determinidade do belo, na qual ele tem sua forma, é a da vida; no entanto, a vida animal, a qual “é um ser-aí da ideia”²³ e é o “ápice da beleza natural”²⁴, é dita deficiente segundo três aspectos, que dão as determinações a serem suprassumidas no ideal autêntico, o belo artístico. Passamos a seguir a apontar as determinações segundo as quais essa tríplice deficiência [*Mangelhaftigkeit*], exposta nos *Cursos de Estética*, consiste justamente na inadequação entre a ideia da vida e o ser-aí real da vida animal.

Primeiramente, consideremos o animal enquanto *indivíduo vivo*. O conceito da vida enquanto o “conceito ao qual sua objetividade é adequada” se divide imediatamente no silogismo da alma com o corpo que é o indivíduo lógico²⁵. A alma, como a *universalidade*, o conceito de si mesma “totalmente determinado dentro de si” também “contém em sua simplicidade a exterioridade determinada como momento *simples* incluído [*einschließt*] dentro de si”: contém sua *particularização*. “Mas além disso, *em sua imediatidade*, esta alma é imediatamente externa e tem um ser objetivo nela mesma”; isto é, seu corpo, seu “*meio*

²³ Id., *Cursos de Estética I*, p. 133.

²⁴ Ibid., p. 145.

²⁵ Id., *Ciência da Lógica 3*, p. 249.

imediatamente” como objeto conforme a fins, é sua particularidade imanente.²⁶ Ainda, “esse meio e essa ferramenta são eles mesmos o fim executado em que o fim subjetivo está, portanto, silogizado imediatamente consigo mesmo”; e enquanto fim executado é o *singular*, a alma retornada para dentro de si no corpo. Dada a unidade do corpo com a alma, a própria figura do ser-vivo é um silogismo cujos três momentos se realizam nos sistemas orgânicos; isto será melhor explorado adiante. Em suma, a *ideia lógica* do indivíduo está determinada de tal modo que nela o *conceito* é adequado ao *objeto* porque este é “perfeitamente [vollkommen]²⁷ conforme a fins, já que o conceito constitui sua substância”²⁸. Na vida em geral, o lado da adequação entre interior e exterior que está presente se determina no conceito lógico apenas como tal adequação entre o conceito e o *objeto* ou, o que é o mesmo, como *conformidade a fins interior* [innere Zweckmäßigkeit], pela qual o vivo é diferenciado do morto: “o conceito está dentro dele como determinado, diferenciado da sua exterioridade e como tal que, dentro de seu diferenciar, compenetra [durchdringender] a exterioridade e é idêntico consigo.”²⁹

No indivíduo animal real, no entanto, “porque o interior permanece *apenas* um interior, o exterior também aparece *apenas* como um *exterior* e não completamente penetrado [völlig

²⁶ Ibid., p. 250.

²⁷ Aqui será preciso dispor da significação dos termos *completude* [Vollständigkeit], *princípio* [Prinzip] e *perfeição* [Vollkommenheit], os quais caracterizam formas da totalidade. O primeiro se refere à apresentação do conteúdo total do universal como totalidade de determinidades diversas: “Enquanto a determinidade do particular é tomada como mera *diversidade*, essa totalidade [dos diversos particulares] aparece como *completude* [Vollständigkeit].” (Id., **Ciência da Lógica 3**, p. 71) A particularidade enquanto a unidade imediata com o universal, a determinação que é o padrão de medida das diversas espécies, é o *princípio*. Se a *completude* é a totalidade do particular na forma da diversidade, o *princípio* é a mesma totalidade do particular, mas na forma de um simples: “a particularidade, enquanto universalidade, é em si e para si mesma uma tal relação imanente [dos diversos], não através de um passar; ela é totalidade nela mesma como determinidade *simples*, essencialmente *princípio*.” (ibid., pp. 71-72) A diversidade, sob cuja forma está a totalidade como completude, enquanto tal “passa para a contraposição, para uma relação imanente dos diversos.” No entanto, “não está presente nenhum outro do qual o particular seria diferente senão o próprio universal.” (Ibid., pp. 71-72). Isto é, o próprio princípio é aí como uma espécie determinada do universal, contraposta à outra espécie, o particular. Enquanto está nessa forma de uma determinidade imediata, fora das outras, é o singular como totalidade concreta, o determinado perfeito. A perfeição aparece na *Lógica* primeiramente como o aparente exaurimento da referência produzido pela designação, como o “vollkommen Bestimmtes” que é o “isto”; a verdade desse determinado perfeito é, no entanto, o singular não como imediato mas como totalidade concreta, como o universal retornado para dentro de si. (cf. HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica 1: A Doutrina do Ser**. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016., p. 122; HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica 2: A Doutrina da Essência**. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017., p. 148; HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica 3**, p. 115) Essa relação será importante para apreender a relação do homem como espécie animal com as outras espécies.

²⁸ Id., **Ciência da Lógica 3**, p. 251. Isto é, não se pode pensar a adequação entre conceito e objeto em Hegel, por exemplo, como um paralelismo e correspondência entre pensamento e coisa concebidos como substâncias distintas; essa adequação tem o sentido da *teleologia*, ou seja, da adequação entre a objetividade como *meio* e o conceito da sua *finalidade*.

²⁹ Ibid., pp. 250-1.

durchdrungen] em cada parte pela alma”³⁰. A primeira deficiência do belo natural é, justamente, que não se chega à adequação *entre interior e exterior*. Vimos que a perfeita conformidade a fins entre alma e corpo é o que constitui a vitalidade do animal, sem o que ele adoece e morre. Mas, assim como o conteúdo da alma não é necessariamente *todo* o conteúdo da ideia da vida, a particularidade da alma no corpo não é necessariamente a totalidade da particularização da vida universal, isto é, não alcança a *completude* da vida. Como se comprovará adiante, isso significa que o animal não tem todo o conteúdo da natureza exterior dentro de si na sensação, mas apenas aqueles que dizem respeito a sua forma de vida determinada. Há adequação do conceito ao objeto sem adequação completa do interior ao exterior porque o conceito, a alma, não é o verdadeiro interior, mas é *apenas* interior, um ser-dentro-de-si determinado.³¹ Tal inadequação se determina aqui em dois aspectos: como da alma ao corpo e como do próprio lado interior da figura ao lado exterior. Sob o primeiro aspecto, a alma — o ser-dentro-de-si do animal, o “sujeito pontual singular” que nega o ser-um-fora-do-outro da exterioridade imediata — não pode enquanto tal “levar-se ao aparecimento [*Erscheinung*] contra o estar fora [*das Ausgelassensein*] da realidade exterior de seus membros”³², não pode tornar presente completamente o fato de que o indivíduo animal é a unidade negativa dos seus membros, a atividade infinita de autodeterminação na alma, cujo ser-aí espiritual é a sensação. Sob o segundo aspecto, pelo fato de que a pele é coberta de escamas, cabelos, etc, tampouco se dá a ver o processo da individualidade viva dentro de si mesmo como o silogismo da conformidade interna a fins da figura, a atividade orgânica autoproducente da interação dos seus sistemas.³³

Em segundo lugar, assim como na lógica passamos do indivíduo para o *processo vital* com o mundo objetivo, passamos na estética à relação do animal com a natureza exterior

³⁰ Id., **Cursos de Estética I**, p. 157.

³¹ A relação do interior com o exterior é tematizada na *Doutrina da Essência*, na qual sua identidade resulta no absoluto, o ser-em-si-para-si substancial: “O interior está determinado como a forma da *imediatidade refletida* ou da essência frente ao *exterior* como a forma do *ser*, mas ambos são somente *uma* identidade. — Essa identidade é, *em primeiro lugar*, a unidade sólida de ambos os lados como base cheia de conteúdo ou a *Coisa absoluta*, na qual as determinações são momentos exteriores, indiferentes.” (Id., **Ciência da Lógica 2**, p. 185) Mas enquanto interioridade e exterioridade se contrapõem como determinações de forma *diversas* do conteúdo — como a interioridade subjetiva da alma à exterioridade sensível do corpo — o conteúdo dessa identidade é limitado: “Assim, o interior é imediatamente *apenas* o exterior, e é a *determinidade* da *exterioridade* pelo fato de que ele é o interior; inversamente, o exterior é *apenas* um interior. — Precisamente, na medida em que essa unidade de forma contém ambas suas determinações, sua identidade é apenas este passar e, nisso, apenas a *outra* de ambas, não sua identidade *cheia de conteúdo*.” (Ibid., p. 186) Justamente a arte paralisa esse passar: “fica presa no ponto médio, no qual coincidem o apenas exterior e o apenas interior” (Id., **Cursos de Estética I**, p. 168). A adequação do interior e do exterior na arte não é, portanto, sua identidade absoluta, mas apenas essa identidade imediata.

³² Id., **Cursos de Estética I**, p. 157.

³³ Ibid., p. 157. Como se verá a seguir, a diferença entre esses dois aspectos é importante na determinação da diferença entre a escultura e as artes românticas.

indiferente a ele. Na vida lógica, “o objeto não age como causa, mas sim estimula [*erregt*] o ser vivo”³⁴: pelo fato de que a objetividade exterior, mecânica e química, não tem substancialidade própria pela qual resistisse como potência contra o indivíduo, sua indiferença ao ser-vivo não é senão sua docilidade em ser seu *meio*. O estímulo não é causa do processo porque o ser vivo já tem dentro de si a falta do objeto como *carecimento* e *dor*, com os quais a assimilação do objeto se inicia.³⁵ É verdade que o ser vivo também inicialmente dispõe de si mesmo como meio para a dominação do objeto e, com isso, aparece como rompendo sua conformidade interna a fins orientando-se a um fim externo. Não obstante, essa conformidade exterior é imediatamente suprassumida porque o objeto logo é despido de sua determinação enquanto meramente mecânico ou químico e entra no circuito da conformidade interna a fins do indivíduo: “o indivíduo se *apropria* [*aneignet*] do objeto de tal modo que lhe subtrai sua constituição peculiar, faz dele seu meio e lhe dá como substância sua subjetividade”, assimilação que “vem, portanto, a coincidir com o processo de reprodução do indivíduo”.³⁶

No entanto, enquanto o sujeito está determinado como meio para a assimilação e, portanto, como objeto exterior em meio ao jogo da causalidade, seu *aparecimento* é como o de uma potência ativa violenta contraposta à passividade do objeto, como causa de um efeito: “Seu caráter particular, sua finitude em geral, cai no aparecimento mais determinado dessa relação.”³⁷ Já na consideração lógica do processo vital, a unidade imediata está rompida e o conceito está determinado como contraposto ao aparecimento. No indivíduo animal real, aparece a dependência, isto é, o comprometimento com “a *condicionalidade* às circunstâncias externas assim como à relatividade de fins e meios”.³⁸ O animal está “imediatamente preso a um elemento da natureza determinado — ar, água ou terra — pelo qual é determinado o conjunto de seu modo de vida”³⁹. Esse elemento natural, enquanto é *em si* a particularidade para a qual a vida universal se desenvolve de modo imanente, não *aparece* como tal, mas como *condição* cuja ausência cessaria o processo de assimilação do animal. Isto é, aqui a ideia permanece “apenas a potência *interior* que relaciona as existências singulares umas às outras” e “[e]sta relação é nas existências singulares mesmas exterior e também aparece nelas como

³⁴ Id., **Ciência da Lógica 3**, p. 256.

³⁵ Ibid., p. 255.

³⁶ Ibid., p. 256.

³⁷ Ibid., p. 256.

³⁸ Id., **Cursos de Estética I**, p. 159.

³⁹ Ibid., p. 159.

uma *necessidade exterior* das dependências recíprocas as mais variadas e do ser determinado por meio de outro.”⁴⁰

Em terceiro lugar, assim como na lógica passamos do processo vital ao processo do *gênero*, aqui passamos à consideração do animal determinado como gênero. Enquanto gênero, o indivíduo está como idêntico ao seu ser outro; isto é, o que no processo vital estava como a objetividade exterior indiferente agora está determinado como outro indivíduo vivo. A primeira das formas reais desse processo, tratada no belo natural, é a particularização em espécies, na qual um indivíduo é o gênero que rebaixa o outro à singularidade na morte violenta. O gênero, sendo-aí imediatamente em um indivíduo de espécie determinada, é em si “a particularização de si mesmo”, “a duplicação do indivíduo” em outro indivíduo que, no entanto, permanece exterior ao primeiro. Nesse outro indivíduo, todavia, ele “tem a certeza de si mesmo não como *suprassumido*, mas como *subsistente [bestehender]*.”⁴¹

Mas aqui também falta ao animal real “a autossubsistência [*Selbständigkeit*] absoluta [...] porque é *limitado [beschränkt]* e, mais proximamente, porque é particularizado dentro de si mesmo”⁴². Só para o conceito a determinidade está como o desenvolvimento imanente do universal e deixa de ser posta como limitação e acidentalidade, como um outro para o qual o ser-aí do animal *passa* ou no qual apenas *aparece* o ser-em-si-para-si substancial do gênero. No animal enquanto ser-aí sensível — *intuído* —, sua determinidade não está posta como a autodeterminação do gênero enquanto princípio — apenas apreendida pelo *pensamento*⁴³ — mas está na forma da diversidade de espécies e em seu modo de vida condicionado previamente discutido. No indivíduo animal, o gênero, que é sua substância, só se efetiva como “um reino de particularidades”; o animal é de “espécie determinada, e por isso, limitada e firme, cujas fronteiras [*Grenze*] não pode ultrapassar”⁴⁴. “Esta deficiência da existência imediata” de que sua determinidade está sob a forma da barreira [*Schrank*]⁴⁵ “deve ser apreendida essencialmente

⁴⁰ Ibid, p. 159.

⁴¹ Id., **Ciência da Lógica 3**, p. 258.

⁴² Id., **Cursos de Estética I**, p. 161.

⁴³ “[A] *beleza* se refere ao aparecer [*Scheinen*] da forma singular em seu repouso como em seu movimento [...]. A beleza, porém, pode apenas entrar na *forma* [da vitalidade natural] porque esta é unicamente o fenômeno exterior no qual o idealismo objetivo da vitalidade se torna para nós algo intuído e observado sensivelmente. O pensamento apreende este idealismo em seu *conceito* e o transforma para si segundo sua *universalidade*, ao passo que a consideração da beleza o transforma para si segundo sua *realidade que aparece*.” (Ibid., p. 139)

⁴⁴ Ibid., p. 161.

⁴⁵ A finitude, uma determinação do *ser*, é justamente que “[o] ser dentro de si idêntico a si se relaciona deste modo consigo mesmo como seu próprio não ser” (Id., **Ciência da Lógica 1**, p. 136), em que o externo está como ser-outro do interno e como negado por este. Esse externo inicialmente está como o limite/fronteira [*Grenze*] do algo, como o não-ser deste; posto como essencial ao algo, é seu limite/barreira [*Schrank*]. O conceito universal, contudo,

como uma *finitude* e, mais precisamente, como uma finitude que não corresponde ao seu conceito e que, por meio desta não correspondência, anuncia justamente sua finitude.”⁴⁶ Mesmo determinado como gênero, o conceito está na vida natural apenas como *universalidade externa* e está em unidade com o singular apenas enquanto o nega imediatamente: pela morte, na qual este é recolhido para dentro do gênero.

Com isso, o belo natural se mostrou incapaz de dar o aparecimento adequado à ideia da vida porque é deficiente, isto é, porque o ser vivo singular é inadequado à ideia da vida. Quanto ao corpo humano, Hegel afirma que “[o] espírito encontra certamente o conceito completo [*vollen*] da vitalidade natural efetivado de modo autônomo em seu organismo corporal próprio, de tal modo que, em comparação com este organismo, as espécies animais [...] podem aparecer como seres vivos miseráveis.”⁴⁷ Ao longo da exposição de tais deficiências, estas são, contudo, atribuídas igualmente às figuras do espírito finito em seu ser-aí singular imediato, ainda que “não na mesma medida”⁴⁸ e “num grau menor”⁴⁹. Essa diferença de grau não deveria representar uma mera alteração quantitativa, pois deveria significar a diferença entre o espírito na forma do ser-aí imediato e a natureza; isto é, aqui se lançaria mão da diferença de graus para designar uma diferença essencial, como quando Hegel fala dos “três graus [...] da elevação da consciência à razão”⁵⁰. Contudo, salta aos olhos que Hegel não oferece, para a distinção entre o aparecimento da vida animal e do corpo humano, senão um mais ou um menos, seja de diferenciação racial, de submissão à natureza ou de cabelos sobre a pele. Ressaltamos, por enquanto, que uma determinidade quantitativa que é momento essencial da qualidade, é uma *medida*. Tal determinação será essencial para apreender também a diferença entre o ser vivo humano e o belo artístico.

De qualquer modo, a tarefa do belo artístico será, com isso, suprir as deficiências discutidas, no que também afetam o indivíduo humano, produzindo um aparecimento adequado à vida: o belo artístico tem “a vocação de também expor no exterior, em sua liberdade, o aparecimento da vitalidade [*Erscheinung der Lebendigkeit*], e especialmente da animação

é como reflexão dupla, para dentro e para fora; e enquanto contraposto à determinidade particular, a pervade. (cf. Id., *Ciência da Lógica* 3, p. 69-72)

⁴⁶ Id., *Cursos de Estética I*, p. 162.

⁴⁷ Ibid., p. 161. Isto é, “o belo natural aparece [*erscheint*] somente como um reflexo do belo pertencente ao espírito, como um modo incompleto e imperfeito [*eine unvollkommene, unvollständige Weise*]” (Ibid., p. 28).

⁴⁸ Ibid., p. 159.

⁴⁹ Ibid., p. 161.

⁵⁰ Id., *Enciclopédia III*, §417, ad.

espiritual [*geistigen Beseelung*], e fazer o exterior adequado ao seu conceito”⁵¹. A purificação a ser realizada pela arte resultará na “recondução do ser-aí exterior ao espiritual, de tal modo que o aparecimento exterior, como adequado [*gemäß*] ao espírito, torne-se a revelação dele”. No entanto, ela não poderá prosseguir “até o universal na Forma abstrata, até o extremo do *pensamento*”, ficando “presa no ponto médio, no qual coincidem o apenas exterior e o apenas interior”⁵². Para atingir a unidade imediata entre o conceito e o aparecimento, a arte precisará restringir-se a um “conteúdo substancial [*Gehalt*] em si mesmo nulo, [...] limitadamente substancial e fechado”, pois “o ser-aí alcança por meio disso, a possibilidade de ser ao mesmo tempo, na limitação de seu próprio conteúdo [*Inhalt*], manifestada como universalidade e como alma essente junto a si”⁵³. Para compreender a que se refere esse conteúdo substancial limitado, deve-se compreender “o conceito como a substância da vida”. “O conceito de vida ou a vida universal é a ideia imediata, o conceito ao qual sua objetividade é adequada [*angemessen*]”. A ideia da vida apreendida na forma da imediatidade é a “*alma universal criadora [schöpferische allgemeine Seele]*”⁵⁴, o universal abstrato que tem dentro de si *todo* o conteúdo da sua particularização nas almas particulares, isto é, todo o conteúdo das diferentes formas de vida. A alma universal também deve ser apreendida como a figura mais imediata do espírito, como

⁵¹ Id., **Cursos de Estética I**, p. 163. Note-se aqui desde já que o aparecimento da vitalidade é aproximado da alma [*Seele*] não enquanto animal, mas enquanto espírito.

⁵² Ibid., p. 168

⁵³ Ibid., p. 167. Nesse ponto, é importante ter presente os conceitos de *forma* e *conteúdo*, os quais são determinações do fundamento. O fundamento é “a essência que é idêntica consigo dentro do seu ser posto”, isto é, dentro do fundamentado. (Id., **Ciência da Lógica 2**, p. 106) O conteúdo aparece inicialmente como a unidade entre a forma, o ser-posto ou a determinidade posta como suprassumida, e a matéria, o subsistir abstrato desse ser-posto. Enquanto essa unidade, o conteúdo está contraposto a esse ser-posto que é forma e matéria; mas o conteúdo não é o fundamento como a mera essência indeterminada, e sim tem determinidade. Esta determinidade é a própria relação de fundamento, a “forma *essencial*”, enquanto o conteúdo é “a identidade formada”. O fundamento, com isso, se determinou e “a própria determinidade é a determinidade duplicada: em primeiro lugar, da forma, e, em segundo lugar, do conteúdo. Aquela é sua determinidade, de ser externo ao conteúdo, que é indiferente frente à relação. Esta é a determinidade do conteúdo que o fundamento tem.” (Ibid., p. 107) Nesse resultado imediato, o conteúdo e a forma são o mesmo, uma vez na forma da interioridade refletida e outra na forma da exterioridade imediata, o que é explorado na seção seguinte sobre o fundamento formal. Determinada como existente, essa identidade *imediata* do conteúdo e da forma, na qual a mesma determinidade está presente sob a forma do interior (conteúdo) e do exterior (forma), é a da Coisa absoluta substancial (cf. nota 32). Mas a identidade *absoluta, negativa*, do interior e do exterior tem sua verdade na identidade entre o conteúdo absoluto e a forma infinita, a universalidade substancial do conceito e sua efetividade. Essa relação entre o conteúdo como identidade formada e a forma como essencial está posta no conceito como relação entre a universalidade abstrata, como uma das particularidades, e a totalidade dos particulares contrapostos, completude: “O particular tem a universalidade dentro dele mesmo como sua essência; mas, na medida em que a determinidade da diferença está *posta* e, através disso, tem um ser, ela é *forma* no mesmo, e a determinidade enquanto tal é o *conteúdo*.” (Id., **Ciência da Lógica 3**, p. 74). A unidade imediata dos dois é o singular perfeito.

⁵⁴ Ibid., p. 248-9

a “*substância* universal” dentro da qual está todo o conteúdo do espírito; nessa medida, a alma universal constitui o conteúdo substancial da arte.⁵⁵

Mas tal substância universal “só tem sua verdade efetiva como *singularidade*, subjetividade”.⁵⁶ Pois a objetividade da vida é adequada a seu conceito “somente na medida em que o conceito é a unidade negativa dessa exterioridade”⁵⁷; isto é, na medida em que a alma universal se particulariza e apresenta seu conteúdo na forma da diversidade, e, a partir dessa sua exterioridade, retorna para dentro de si. Para que um ser vivo seja a forma idêntica a esse conteúdo, sua figura deve 1) ser a *particularização completa* da alma universal e 2) apresentar seu *retorno para dentro de si na singularidade* como espírito.⁵⁸ Hegel afirma que na figura humana encontram-se as “Formas naturais presentes do conteúdo [*Gehalt*] espiritual”, que “são um aparecer [*Erscheinen*] do interior e do espiritual que elas exprimem. Já em sua efetividade fora da arte, isso constitui sua idealidade, à diferença da natureza enquanto tal, que não expõe nada de espiritual.”⁵⁹ Desse modo, “o interior aparece como *individualidade viva*”⁶⁰: a bela individualidade, na qual a alma universal substancial enquanto tal deve aparecer, é “o ser-aí em seu aparecimento [*Erscheinung*] enquanto verdadeiro, isto é, em sua adequação [*Angemessenheit*] ao conteúdo adequado [*gemäßen*] a si mesmo e essente em si e para si”.⁶¹ Esse conteúdo é dito limitado porque, enquanto é alma, tem a forma de um indivíduo vivo, de uma singularidade imediata, e pode apresentar apenas aquilo que do espírito se deixa expor na corporeidade.

Que a ideia absoluta constitua o conteúdo da arte e tenha sua forma na vida deve ser compreendido, portanto, desse modo: enquanto a ideia absoluta está na forma da imediatidade — da alma universal, a qual é a ideia em seu conceito ainda não desenvolvido — ela é o conteúdo que tem sua forma adequada na bela individualidade. A unidade imediata do conceito e do aparecimento, que falta ao ser vivo em geral e que está na determinação do belo, deve ser

⁵⁵ Id., **Enciclopédia III**, §391. Retraçar as mediações entre a alma universal e as determinações ulteriores do espírito, segundo as quais a substância se determina como substancialidade ética, foge aos objetivos do artigo. Indicamos apenas que, como alma, o espírito está sob a forma da imediatidade ou como universalidade abstrata, dentro da qual esses conteúdos encontram-se reunidos. Id., **Enciclopédia III**, §387. É o caso do “caráter nacional”, o qual “contém o gérmen do qual se desenvolve a história das nações”. Id., **Enciclopédia III**, §394.

⁵⁶ Idem.

⁵⁷ Ibid., p. 249

⁵⁸ Ou, nas palavras de Hegel, essa figura deve “surgir visivelmente na realidade exterior, como a própria correspondência plena, e chamar de volta as milhares de singularidades de sua dispersão para concentrá-las numa expressão e numa forma”. Id., **Cursos de Estética I**, p. 163.

⁵⁹ Id., **Cursos de Estética I**, p. 183.

⁶⁰ Id., **Cursos de Estética I**, p. 168.

⁶¹ Ibid., p. 167.

buscada na figura humana, que deve ser o ponto de partida da purificação da arte. Apenas devido à completude da vitalidade na figura humana se realiza a plena adequação do interior ao exterior, tanto como adequação do conceito ao objeto como do conteúdo à forma ou do conceito ao aparecimento. Cabe agora precisar a significação concreta de tal completude e, com isso, da adequação entre o interior e o exterior.

3. A ideia da vida e o organismo animal

Para melhor compará-los com as deficiências do belo natural, apresentamos os três momentos da ideia da vida como determinidades fixas, sem sua dialética. Seguindo agora a *Filosofia da Natureza*, acompanhemos essa dialética, pela qual a conformidade interna a fins da ideia da vida, em seus três momentos, aparece na vida natural por meio de três processos, cada um dos quais é esse silogismo: o processo de figuração, o processo de assimilação e o processo do gênero. Neste último, a adequação entre o interior e o exterior será apreendida como a completude da ideia da vida no *equilíbrio* entre a orientação para dentro e para fora presente nos dois primeiros, que tem sua determinação mais alta na natureza apenas no *corpo humano saudável*.

O conceito da vida, determinado como unidade imediata do conceito e da objetividade, se divide imediatamente dentro de si mesmo no silogismo da alma com o corpo. A alma, como conceito de fim, se determina imediatamente no corpo como meio, sua primeira realidade; como sua finalidade executada é essa própria unidade com o corpo, e este se determina dentro de si pelas três determinações do conceito — respectivamente universal, particular, singular. Elas estão no corpo como *sensibilidade*, “*ser-em-si* em sua exterioridade”; *irritabilidade*, “susceptibilidade para o de fora e reação [...] contrária para fora”; e *reprodução*, “o retorno *negativo* a si mesmo a partir da relação da exterioridade”⁶². Esses momentos, por sua vez, “tem sua realidade em três sistemas, o *nervoso*, o *sanguíneo*, o *digestivo*”⁶³. Essas funções orgânicas se interpenetram e se interdependem de modo que “o organismo transforma seus próprios membros em sua natureza inorgânica, em meios, consome de si e se produz a si mesmo [...] de modo que cada membro, reciprocamente, dos outros e perante os outros se mantém como fim e como meio”⁶⁴. Na vitalidade natural, esse processo da individualidade dentro de si mesma é

⁶² HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): v. II**. Filosofia da natureza. Tradução de Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1997, §353. Cf. Id., **Ciência da Lógica 3**, p. 252.

⁶³ Id., **Enciclopédia II**, §354.

⁶⁴ Ibid., §356.

descrito por Hegel como o *processo de figuração* [*Gestaltung*]. Já nessa interdependência dos membros do corpo, o ser vivo “se faz de sua corporeidade seu objeto, sua *natureza inorgânica*”, na qual “entra na diferença e contradição de seus momentos”⁶⁵. O caráter abstrato da consideração do indivíduo vivo em relação à natureza exterior fica explícito se considerado seu isolamento efetivo: “Se o organismo fica limitado a este processo, como por exemplo na *doença*, onde a atividade para fora é interrompida, então o homem se consome a si próprio, transforma-se em meio de vida.”⁶⁶

Aqui o conceito da vida em si mesmo já está novamente diferenciado do corpo, o objeto exterior, o qual é para ele um *meio* de vida. Concluindo-se consigo mesmo na singularidade imediata, o ser vivo se põe como “um ser para si que se relaciona consigo, mas é, ao mesmo tempo, *relação real para fora* — a reflexão da *particularidade* ou irritabilidade *frente a um outro*, frente ao mundo objetivo”⁶⁷. Como tal, é “imediatamente excludente e se está tensionando ante uma natureza inorgânica como ante sua condição *externa* e material.”⁶⁸ Isto é, pela dialética do próprio processo da figuração, o indivíduo se contrapõe à exterioridade pressuposta e, com isso, *aparece* na condicionalidade e limitação. “Por ser esse seu negativo, igualmente, momento-do-conceito do ser-vivo, está nele — que é ao mesmo tempo universal concreto — como uma *deficiência* [*Mangel*].”⁶⁹ A deficiência anteriormente examinada do belo natural aparece por consequência da direção para fora do indivíduo, que no *processo de assimilação* está posta como totalidade.

Seu primeiro momento é o *processo teórico*, a própria “*sensibilidade* como processo exterior”⁷⁰: “A sensibilidade era justamente este desaparecer da determinidade na pura idealidade, que como alma do Eu permanece no outro em si mesmo; o senciante [*Empfindende*] é portanto o Si que é para o Si.” Esse processo é, portanto, o momento da universalidade no interior do silogismo do processo de assimilação e constitui a passagem desde o processo de figuração. “O processo teórico é o que há de livre e sem avidez [*Begierdelose*] na sensação, é o processo que deixa subsistir também o exterior.”⁷¹ A supressão da exterioridade através da sensação, pela qual a individualidade é sentimento-*de-si*, é a reflexão para dentro de si posta

⁶⁵ Ibid., §218.

⁶⁶ Ibid., §356 ad., grifo nosso.

⁶⁷ Id., **Ciência da Lógica** 3, p. 254.

⁶⁸ Id., **Enciclopédia II**, §357.

⁶⁹ Id., **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): v. I**. A ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995, §219.

⁷⁰ Id., **Enciclopédia II**, §357.

⁷¹ Ibid., §357 ad. 2.

como imediatamente idêntica à reflexão para fora na determinidade exterior. Mas já na sensação está a *dor*, o “sentimento da *falta* [*Mangel*]”, “o sentimento da exterioridade como a *negação* do sujeito”, pela qual se inicia o *processo prático*, o segundo momento do processo de assimilação.⁷²

É crucial para Hegel que, na consideração da relação prática, apreenda-se “que para o organismo a determinação de ser excitado [*Erregtwerden*] por potências externas chegou em lugar da *atuação de causas externas*”⁷³. Mesmo *aparecendo* como condicionada, a vida deve ser apreendida no conceito como a potência verdadeira da objetividade exterior, porque o ser vivo já tem seu conteúdo dentro de si. O sentimento da falta é a certeza da nulidade em-si da objetividade exterior que o animal tem nele: “A carência na cadeira, quando ela tem três pernas, está em nós, mas na vida está a própria falta, e contudo do mesmo modo é também suprasumida, porque conhece a limitação como falta.”⁷⁴ Isso tem o significado concreto de que a conformidade a fins interior que caracteriza a vida *em geral* está *particularizada* nas espécies animais em um *habitus*, de modo que, por exemplo, por seu regime alimentar próprio, o animal já tem dentro de si o conteúdo do ser-aí que falta a ele, o que se expressa no impulso *determinado*: “o impulso [*Trieb*] é tão imanente que dentro do próprio animal esta determinidade específica da erva, e certamente desta erva, destes grãos etc. está presente, todo o resto porém para o animal não está presente”⁷⁵. Por meio dessa particularização da vida, ela ganha sua primeira realidade e determinidade na figura.

Aparece aqui o primeiro sentido segundo o qual, no ser humano, a ideia da vida encontra sua *determinação completa*: “O homem, como animal geral, pensante, tem um círculo muito mais vasto, e faz para si todos os objetos à sua natureza inorgânica, também para seu conhecimento. Animais não desenvolvidos têm só um elementar — água — para sua natureza inorgânica.”⁷⁶ Por meio do pensamento, o *habitus* humano dispõe de *todos* os conteúdos da natureza dentro de si.

Pelo processo real prático, o indivíduo animal suprassume o ser-aí singular e nega a autossubsistência deste: pelo seu consumo. Na sensação de falta, o objeto exterior era apenas *em si* a vida; na digestão, ele está *posto* como tal, pois sua determinidade própria enquanto

⁷² Ibid., §359.

⁷³ Ibid., §359.

⁷⁴ Ibid., §359 ad.

⁷⁵ Ibid., §361 ad.

⁷⁶ Ibid., §361 ad. Por isso, na Antropologia, Hegel dirá que: “*Tudo está na sensação*” (Id., **Enciclopédia III**, §400).

objeto mecânico é aniquilada e ele é determinado pela finalidade que assume na figura. Mas essa negação não incide na exterioridade enquanto tal, mas apenas em *um* ser-aí exterior imediato.⁷⁷ O conceito da vida — determinado agora como a unidade *negativa* do indivíduo com o ser-aí exterior — não ganha uma realidade adequada por essa particularização, mas se conserva *como conceito interior* porque é diverso dessa sua primeira realidade na figura como ser-aí exterior *imediato*. No animal, a vida enquanto tal é apenas interior, pois é exterior ao processo mesmo da exterioridade natural; inversamente, esta é exterior a si mesma, isto é, exterior a seu conceito, que é seu ser-em-si. Na digestão, “esse deixar entrar do externo, a excitação [*Erregung*] e o processo mesmo, tem, *contra a universalidade e simples* relação do vivente consigo, a determinação da exterioridade”⁷⁸. Justamente por essa exterioridade, a vida se conserva enquanto conceito interior — como o *gênero* — no retorno reiterado do animal ao carecimento [*Bedürfnis*]. “É a *astúcia* da razão que o fim subjetivo — enquanto é a potência desses processos, em que o *objetivo* se desgasta e se suprassume um no outro — a si mesmo se conserva *fora desses processos*, e seja o que neles se conserva.”⁷⁹

De qualquer modo, o objeto exterior agora não é apenas *em si* a vida, mas, por sua suprassunção real, está *posto* para a vida como seu ser-para-si real. Mas um objeto exterior só pode ser assim determinado frente ao indivíduo se for outro indivíduo vivo: “o conceito, assim às voltas junto consigo mesmo, é determinado como *universal concreto*, *gênero* que entra em relação e processo com a singularidade da objetividade.”⁸⁰ A totalidade verdadeira do processo teórico e do processo prático será então a relação a si do indivíduo como gênero, o *processo do gênero*, que constitui com isso a unidade do processo de figuração e de assimilação, o terceiro processo da vida natural.⁸¹ O processo do gênero tem três formas: a particularização do gênero em espécies, a relação sexual, e a doença.

⁷⁷ “[S]ó no singular segundo todas as determinações da singularidade (deste lugar, deste tempo etc.), por isso esta realização dele não é adequada [angemessen] a seu conceito e ele continuamente retorna da satisfação ao estado de necessidade [Bedürfnis].” Id., **Enciclopédia II**, §362.

⁷⁸ Ibid., §365.

⁷⁹ Id., **Enciclopédia I**, §209.

⁸⁰ Id., **Enciclopédia II**, §366.

⁸¹ Vimos que o processo de assimilação tem por primeiro momento o processo teórico e por segundo o processo prático. Quanto ao terceiro momento, Hegel o nomeia inicialmente “processo ideal-real [*ideell-reelle Prozeß*]” e o identifica com “o instinto e impulso de formação [*der Instinkt und der Bildungstrieb*]” (Ibid., §357, ad. 1). Este se refere à produção de ninhos ou de armas. Em seguida, parece apresentar uma nova divisão do terceiro momento em três formas: “ α) a forma do repelir [*Abstoßens*] abstrato formal”, que se refere à excreção como subproduto da digestão, “ β) o impulso de formação, e γ) a propagação da espécie [*Gattung*]” (ibid., §365, ad.). Por fim, tematizando diretamente o impulso de formação, chamando-o também impulso de arte [*Kunsttrieb*], novamente afirma que é “o terceiro, a unidade do processo — processo ideal teórico e real — da digestão, porém primeiramente só a totalidade relativa, pois a verdadeiramente íntima totalidade é o terceiro no todo, é o processo

Na primeira forma, já mencionada, o gênero tem sua particularização completa nos *degraus de desenvolvimento* das diversas espécies, as quais progredem até a singularidade imediata no ser-aí do indivíduo, que é negado imediatamente por outra espécie na morte violenta; assim se dá o retorno para dentro de si do gênero como universal concreto. A primeira premissa desse processo é o mesmo que havia sido considerado há pouco como a particularização do conceito interior da vida em uma espécie com um *habitus* determinado. Agora, todavia, o conceito interior da vida está posto não mais como a alma, que se particulariza no corpo, mas se determinou ulteriormente como o gênero, que se particulariza em diversas espécies. Para Hegel, há dois princípios que determinam o degrau da espécie no desenvolvimento: o primeiro é “que o degrau ulterior é somente um desenvolvimento ulterior do primeiro tipo do animal”; o segundo é “que o escadote do desenvolvimento do tipo orgânico essencialmente está conexo com os elementos em que foi lançada a vida animal.”⁸² O primeiro princípio, que dá a forma geral da divisão, é a diferenciação interna progressiva das espécies quanto às diferentes funções orgânicas, que por sua vez são reguladas pela maior *direção para dentro ou para fora* do corpo:

enquanto o animal é primeiramente produção não-mediada de si mesmo (na formação [*Ausbildung*] interior), em seguida é uma produção mediada da natureza inorgânica (na articulação para fora) — repousa a diferença das formas do mundo animal sobre isto que ou ambos estes lados estão em equilíbrio [*Gleichgewicht*], ou o animal existe ou mais para [*nach*] um ou mais para outro lado, de modo que enquanto um lado é mais formado, o outro está para trás. [...] No homem, como tipo capital de organismo, já que ele é usado como instrumento do espírito, todos os lados chegaram ao mais perfeito desenvolvimento.⁸³

Uma das espécies é, no entanto, a espécie genérica, o próprio *princípio* da divisão posto como particularidade, e esta é o *homem* como tipo universal do animal:

Só há um tipo do animal, e todo o diverso é só modificação do mesmo. [...] O homem é então, como o mais perfeito organismo da vitalidade, o mais excelso degrau do desenvolvimento. [...] Mas, para entender os degraus inferiores, deve-se reconhecer o organismo desenvolvido, já que ele é a medida ou o protótipo zoológico [*Urtier*] para os menos desenvolvidos, pois como nele

genérico.” (Idem) Como a desambiguação excederia nossos propósitos, nos restringimos a opinar que este impulso, sobre o qual é dito que é “imaginação [*Einbildung*] da forma do organismo no mundo exterior” (idem), parece estar sob uma determinação semelhante à da própria ideia do belo, constituindo uma espécie de antecedente seu na natureza animal.

⁸² Id., **Enciclopédia II**, §368 ad., p. 522

⁸³ Ibid., §368 ad., p. 526.

tudo chegou a sua atividade desenvolvida então é claro que só a partir dele se conhece o não desenvolvido.⁸⁴

A particularização do gênero em espécies aparece como a *totalidade* da vida sob dois aspectos. Primeiramente, porque as determinações do conceito da vida ganham cada uma realidade própria na *completude* das espécies enquanto orientação para dentro (universalidade), orientação para fora (particularidade) e equilíbrio (singularidade). Em segundo lugar, porque na espécie que alcança o pleno equilíbrio, o homem, o próprio *princípio* da divisão é posto como totalidade concreta, retornada a si, como animal *perfeito*.

A adequação do conceito e do aparecimento ganha, com isso, maior concretude: ela é o “*equilíbrio [Gleichgewicht]*”⁸⁵ presente no corpo do indivíduo como diferenciação completa e harmonia entre a orientação para dentro e a orientação para fora do organismo.⁸⁶ Assim, nos vermes, moluscos e conchas “o organismo interior é mais acabado, mas eles para o exterior são informes”; os insetos, ao contrário, “estão nos órgãos do movimento muito mais alto do que os moluscos [...]. Mas no interior deles parece ainda menos desenvolvido”⁸⁷. O equilíbrio é alcançado pelos animais com vértebras, mas nestes prevalece a particularização segundo o elemento natural: para os peixes, a água, para as aves, o ar etc. Os mamíferos, por meio da amamentação, e também as aves que chocam, são os “animais perfeitos [*vollkommenen Tiere*]” porque chegam ao “sentimento da unidade de um indivíduo com um outro, ao sentimento do gênero, que atinge a existência no gerado ou procriado, onde justamente os dois indivíduos são gênero, ainda que esta unidade do indivíduo com o gênero na natureza de novo decaia para a singularidade.”⁸⁸ O cuidado com a prole como sentimento-de-si do gênero em outro indivíduo constitui a passagem para a segunda forma do processo do gênero, a *relação sexual*. Que a própria diferença entre universal e particular, enquanto diferença sexual, ganhe realidade ao lado da unidade imediata do gênero com a particularidade da espécie no indivíduo singular deve indicar que essas espécies têm toda a determinidade dentro de si e nelas está presente o princípio das outras espécies.

⁸⁴ Ibid., §368, ad.

⁸⁵ Ibid., §368 ad., p. 526.

⁸⁶ “Pois somente o vivente é a Idéia e somente a Idéia é o verdadeiro. Esta verdade pode certamente também ser abalada no orgânico, na medida em que o corpo não realiza de modo completo [*vollständig*] sua idealidade e animação, como, por exemplo, na doença. [...] Tal existência, porém, é então também uma vitalidade ruim e atrofiada, que apenas vive porque a inadequação [*Unangemessenheit*] do conceito e da realidade não é absolutamente rigorosa, apenas relativa.” (Id., *Cursos de Estética I*, p. 134)

⁸⁷ Id., *Enciclopédia II*, §368, p. 528

⁸⁸ Ibid., §368, ad., p. 352

Quanto à relação sexual, cabe apenas afirmar que, de um lado, no instinto sexual, o sentimento da falta do outro indivíduo enquanto um idêntico, o objeto está na determinação do ser-para-si real do gênero e a cópula é a própria existência do gênero enquanto diferenciado do particular e retornado a si.⁸⁹ Mas, de outro lado, a identidade negativa que é o produto da cópula — a unidade dos dois indivíduos na prole — é isso apenas em si, sendo imediatamente apenas um outro indivíduo singular que é a unidade imediata, a neutralização dos dois primeiros, que, portanto, cai fora deles e, por sua vez, produzirá outro indivíduo num progresso ao infinito. Nisso está presente que a verdade da exterioridade dos indivíduos um ao outro é a universalidade interior do gênero, sua unidade *negativa*; não mais, portanto, a continuidade *imediata* na vida universal. Isto é, diferentemente do que se passa no processo de assimilação, aqui é a própria exterioridade enquanto tal que deve ser supracumida.

Essa supracumida se dá, finalmente, com a *doença*. Assim como o gênero se particulariza nas diversas espécies e “a divisão do mundo animal é o tipo do animal se particularizando, está agora na doença o organismo singular capaz de uma particularização, a qual não é adequada [*angemessen*] a seu conceito, isto é, a sua particularidade total.”⁹⁰ Na doença, o Si interior do animal, determinado como a unidade negativa do gênero, se volta contra seu ser-aí exterior. Há, portanto, uma diferença crucial entre a autodeterminação do gênero a se particularizar nas formas anteriores e no processo da doença. Anteriormente, o gênero se determinava frente ao singular como objetos exteriores, como dois indivíduos. Na doença é o próprio indivíduo que se faz um outro de si mesmo, que diferencia seu Si genérico *interior* da sua determinidade no ser-aí *exterior*; é o mesmo que se havia visto na passagem do processo de figuração para a assimilação, na qual o corpo se torna meio de vida. A saúde, para Hegel, é com isso “a *proporção* [*Proportion*] do Si orgânico para o seu ser-aí, de modo que todos os órgãos no geral sejam fluentes; ela consiste na relação equilibrada [*gleichmäßigen*] do orgânico com o inorgânico de modo que não haja para um organismo um inorgânico que ele não possa dominar.”⁹¹ A doença, inversamente, é “uma desproporção entre excitação e capacidade de ação [*Disproportion zwischen Reizen und Wirkungsvermögen*]. Porque o organismo é um singular, por isso pode ele tornar-se fixo num lado exterior, e segundo outro lado particular exceder sua medida [*sein Maß überschreiten*].”⁹² Na morte pela doença, a supracumida da exterioridade é

⁸⁹ Ibid., §369.

⁹⁰ Ibid., §371 ad.

⁹¹ Ibid., §371, ad.

⁹² Ibid., §371, ad.

imane a própria vida e a verdade da vida e da natureza em geral está posta, com isso, como supressão da exterioridade enquanto tal: “a universalidade interior permanece diante da singularidade natural do vivente como o poder *negativo*, do qual o vivente sofre violência e opressão, porque seu ser-aí como tal não tem em si esta universalidade, assim não é sua correspondente realidade.”⁹³

Vimos que, no desenvolvimento das espécies, o homem contava como espécie particular e como o tipo universal, o princípio. É na determinação da saúde, portanto, que ele alcança essa adequação da universalidade genérica à particularidade. Ou seja, a proporção do Si e do ser-aí na saúde é a última determinação da adequação entre conceito e o aparecimento na vida, na qual têm sua verdade as figuras anteriores. Isto é, no *homem saudável*, o aparecimento alcança a máxima adequação ao conceito, sendo todo outro ser natural deficiente com respeito a ele. No entanto, também o corpo humano vivo é essencialmente deficiente: sobre sua superfície

se expressa, contudo igualmente a indigência [*Bedürftigkeit*] da natureza na singularização da pele, nos cortes, nas rugas, nos poros, nos cabelos, nos pequenos vasos e assim por diante. A própria pele, que deixa aparecer a vida interior por meio de si mesma, é uma cobertura para a autoconservação em vista do exterior, um meio apenas conforme a fins à serviço da indigência natural.⁹⁴

Além disso, o indivíduo humano está exposto, ainda que num grau menor, à mesma condicionalidade que o animal; e também à particularização em “diferenças de raças e em sua gradação de belas configurações”, “às peculiaridades do modo de ocupação nos círculos de vida finitos, na indústria e na profissão” o que, por fim, está relacionado à singularidade “do caráter e do temperamento específicos, com a comitiva de outras deformações e perturbações”⁹⁵. A plena adequação do interior ao exterior não pode se realizar na esfera da naturalidade, pois “a dominação e o ser-transitório de uma inadequação [*Unangemessenheit*] singular não suprassume a inadequação geral que o indivíduo tem nisto de que sua ideia é a *imediate*.”⁹⁶

⁹³ Ibid., §374.

⁹⁴ Id., **Cursos de Estética I**, p. 158.

⁹⁵ Ibid., pp. 161-2. Na *Fenomenologia do Espírito*, contudo, Hegel ainda parece conceder a realização de tal saúde completa na “obra de arte viva” que é o ginasta. “O homem coloca, pois, no lugar da estátua, a si mesmo como figura produzida e elaborada para o *movimento* perfeitamente livre”, a qual “é o movimento figurado, a serena elaboração e força fluida de todos os membros: uma obra de arte inspirada e viva, que une a potência com sua beleza”. É notável que está ainda acima da estátua enquanto “a mais alta apresentação corpórea da sua essência, em vez do deus de pedra.” Ao ginasta, falta apenas “a essência espiritual”, isto é, a interioridade subjetiva em sua forma própria, a ser encontrada nas bacantes. (Id., **Ciência da Lógica 3**, p. 476) Se isso é falta com relação ao saber absoluto, no entanto, para o Hegel dos *Cursos de estética*, a interioridade subjetiva na sua forma própria já diz respeito aos conteúdos particulares do ideal na sua diferença, não ao conteúdo substancial ao qual se atém o ideal enquanto tal.

⁹⁶ Id., **Enciclopédia II**, §374.

Essa inadequação é a da própria exterioridade sensível em concretizar *completamente* o conceito da vida, porque a completude do conceito da vida suprassume a própria forma da diversidade, o ser-fora-um-do-outro sensível, na *perfeição* do singular, na qual a unidade negativa já está retornada para dentro de si e está presente apenas como interior, isto é, no conceito.⁹⁷

No final da seção anterior, havíamos indicado que a figura na qual se dá a plena adequação do interior e do exterior deveria: 1) ser a particularização *completa* da vida e 2) apresentar seu retorno para dentro de si a partir desse exterior. Mas, quanto ao ser vivo natural, essa suprassunção da exterioridade só se realiza como a morte.⁹⁸ A morte, no entanto, porque é o próprio Si do animal como gênero que nega sua objetividade exterior, a qual retorna à identidade com ele, “é a imediatidade suprassumida da singularidade, a *universalidade concreta* de modo que está posto o conceito, que tem sua realidade correspondente o conceito para seu *ser-aí — o espírito*”⁹⁹. Com a arte, o espírito é então chamado a produzir um aparecimento verdadeiramente adequado ao conceito.

4. A alma universal e a medida de seu corpo

Ao rejeitar a compreensão da relação prática como relação causal em favor do conceito de estímulo, Hegel critica também “a introdução de relações formais e materiais na *teoria da excitação [Erregungstheorie]*”, como

a oposição totalmente abstrata de *receptividade e faculdade de ação [Rezeptivität und Wirkungsermögen]*, as quais devem estar entre si como fatores em razão inversa de grandeza [*Faktoren in umgekehrtem Verhältnisse der Größe*], de modo que toda diferença a conceber no organismo tenha caído no *formalismo de diversidade* meramente *quantitativa de alteamento e*

⁹⁷ “Pois o germe do vivo é a concreção completa [vollständige] da individualidade, na qual todos os lados diversos do ser vivo, todas as propriedades e as diferenças articuladas, estão contidas em sua determinidade total, e a totalidade, inicialmente imaterial, subjetiva, é não desenvolvida, simples e não sensível; o germe é, assim, o ser vivo total na forma interna do conceito.” (Id., *Ciência da Lógica* 3, p. 259.)

⁹⁸ “Sua inadequação à universalidade é sua doença originária [ursprüngliche Krankheit] e o congênito germen da morte.” (Id., *Enciclopédia II*, §375.)

⁹⁹ Ibid., §376. Ou, como é dito de modo mais geral no trecho da *Doutrina do Conceito* que expõe a passagem do particular ao singular: “a dissolução do finito está expressa dentro [da forma mesma do imperecível] e numa proximidade infinita. Essa universalidade demonstra imediatamente a determinidade do finito e expressa a inadequação [*Unangemessenheit*] do finito a ela.” (Id., *Ciência da Lógica* 3, p. 77) Mas nisso a “adequação [*Angemessenheit*]” do finito à universalidade “já está presente; o determinado abstrato está posto como um com a universalidade — justamente por isso não posto como para si, pois nesse respeito ele seria apenas algo determinado, mas somente como unidade de si e do universal, isto é, como conceito.” (Ibid., pp. 77-8) A significação mesma dessa unidade entre adequação e inadequação, por meio da qual o particular passa para o singular, está no centro do que exploramos a seguir.

diminuição, fortalecimento e enfraquecimento, isto é, na *carência de conceito* [*Begrifflosigkeit*] mais alta possível.¹⁰⁰

Ao tratar da doença, Hegel volta a enfatizar que seu conceito é

uma *desproporção* do seu ser e do seu Si — nada de desproporção entre fatores [*Faktoren*] que entre si divergem. Pois fatores são momentos abstratos e não podem emergir para fora um dos outros [*auseinandertreten*]. Quando se fala de elevação da excitação [*Erregung*] e diminuição da excitabilidade [*Erregbarkeit*] — de modo que quanto maior uma coisa, tanto menos a outra, e quanto uma subir, [tanto] a outra caia —, então deve esta oposição das grandezas imediatamente ser suspeita.¹⁰¹

Neste parágrafo §359 da *Enciclopédia*, trata-se também da mesma crítica à filosofia de inspiração spinozista feita na observação da *Doutrina do Ser* sobre a força centrípeta e centrífuga, uma observação que trata da última categoria do *ser*: a *indiferença como relação inversa dos fatores*. Nessa mesma observação, diz-se: “também a relação inversa da sensibilidade e da irritabilidade deve ter servido para compreender, a partir do tornar-se desigual destes fatores [*Faktoren*] da *vida*, as diversas determinações do todo, da saúde, bem como a diversidade dos gêneros do ser vivo.”¹⁰² Por dizerem respeito tanto à diversidade de espécies como à saúde, sensibilidade e irritabilidade valem aqui como os nomes gerais da direção para dentro da universalidade e da direção para fora da particularidade, cuja significação no aparecimento da vida animal examinamos em todos os níveis. Tomadas abstratamente como autossubsistentes, essas determinações aparecem, no entanto, sob a determinação em questão do *ser*, cuja imediatidade constitui a dita carência de conceito. Seria preciso, por isso, resguardar-se do “uso acríptico dessas determinações do conceito”.¹⁰³

Pretendemos, por fim, precisar o que Hegel compreende como o uso crítico da relação entre a sensibilidade e a irritabilidade como relação inversa por meio do “aparecimento [*Erscheinung*] da doença”, que é “a identidade do processo orgânico total se apresenta[ndo] como decorrer *sucessivo* do movimento vital ao longo de seus diferentes momentos, a sensibilidade, irritabilidade e reprodução, isto é, como febre”¹⁰⁴. Havíamos visto que a *relação*

¹⁰⁰ Id., *Enciclopédia II*, §359, nota.

¹⁰¹ Ibid., §371, p. 539.

¹⁰² Id., *Ciência da Lógica I*, p. 410. Hegel já havia afirmado, igualmente, que “Os membros do organismo animal têm uma medida, que, como um quantum simples, está em relação [*Verhältnis*] com outros quanta de outros membros; as proporções [*Proportionen*] do corpo humano são as relações fixas de tais quanta; a ciência natural tem ainda algo a compreender da conexão de tais grandezas com as funções orgânicas, das quais elas são inteiramente dependentes.” (Ibid., p. 354.)

¹⁰³ Ibid., p. 410.

¹⁰⁴ Id., *Enciclopédia II*, §372.

entre o interior e o exterior, uma determinação da essência, enquanto adequação entre o conceito e o objeto é a conformidade a fins interior, a determinação do conceito pela qual está posta a ideia. Também vimos que no animal, tal relação não chega à adequação entre o conceito e o aparecimento porque, apesar de sua objetividade ser adequada a seu conceito, este não era o conteúdo substancial da vida, não era a alma universal, mas apenas um conteúdo particular, e isso porque as determinações da vida não se realizam completamente no seu corpo. No corpo humano, a completude da vitalidade é alcançada justamente pelo equilíbrio da orientação para dentro e para fora; havia sido indicado, também, que tal diferença do homem com o animal aparece por uma diferença de medida. Nos deparamos agora com que a alma universal tem a completude da sua particularização no equilíbrio entre a sensibilidade e a irritabilidade no corpo; esta é a forma do ser que a particularidade tem, é o aparecimento do conceito. Com a determinação lógica desse equilíbrio na saúde, portanto, exaure-se a significação da determinação essencial ao belo que é a adequação, o estar sob medida [Angemessenheit], entre o conceito — a conformidade a fins [Zweckmäßigkeit] interior da vida — e o aparecimento — o equilíbrio da sensibilidade e da irritabilidade. Esse é o sentido da caracterização da bela individualidade: “o ser-aí em seu aparecimento [Erscheinung] enquanto verdadeiro, isto é, em sua adequação [Angemessenheit] ao conteúdo adequado [gemäßen] a si mesmo e essente em si e para si”¹⁰⁵

Iniciemos com uma exposição da indiferença absoluta tratada na *Doutrina do Ser*. O ser enquanto tal já é indiferença [Gleichgültigkeit] como abstrata, pois seu conceito é o da ausência de determinidade; a quantidade pura é “a indiferença como capaz de todas as determinações, mas de modo que estas lhe são externas”, isto é, é a exterioridade pura como a possibilidade da determinação. Com a dialética da quantidade e da qualidade, sua unidade foi posta na medida, a qual, por sua vez, se determinou ulteriormente como a indiferença [Indifferenz] absoluta, isto é, a indiferença “que se medeia consigo, com vistas à unidade simples, pela negação de todas as determinidades do ser, da qualidade e da quantidade, e da unidade inicialmente imediata delas, da medida”¹⁰⁶. Inicialmente, a indiferença absoluta está como um substrato [Substrat] interior indiferente à determinidade em geral; esta está como um “externo qualitativo” que está posto como estado, como uma determinidade tal cuja alteração é uma variação exterior, com a qual o substrato permanece o mesmo. Mas esse diferenciar vazio de estados cambiantes não é

¹⁰⁵ Id., *Cursos de Estética I*, p. 167.

¹⁰⁶ Id., *Ciência da Lógica I*, p. 403.

senão a própria indiferença absoluta posta como resultado dessa alteração; assim, ela está posta como tal que o diferenciar mesmo não é para ela um externo, mas lhe é imanente. Esse *ser-posto*, no entanto, ainda se distingue do *ser-em-si*, que permanece como a *mediação*, a qual “ainda não está posta *nele* como tal, através do que o mesmo é inicialmente substrato e, com respeito à determinidade, como a *indiferença*”¹⁰⁷. Pois se a imediatidade já estivesse *posta* como referida à mediação, posta como suprasumida, já seria *aparência* da *essência*.

Determinemos melhor o ser-posto na indiferença. 1) Como ele ainda está sob a forma do ser, está como “diferença quantitativa externa”, isto é, como dois quanta, e sua unidade no substrato está posta apenas como a *soma* dos dois quanta alteráveis que se limitam reciprocamente¹⁰⁸. Assim como na relação inversa formal, isto é, a quantitativa, ambas as determinidades estão postas como um quantum que, portanto, é autossustentado e indiferente ao outro; igualmente, postas como momento da relação inversa e, portanto, como referindo-se ao limite fixo da soma. 2) No entanto, diferentemente da relação inversa formal, eles também estão postos como se relacionando imediatamente um com o outro “não de modo externo, mas de modo negativo”. Por essa oposição, os lados são *qualidades*, um é o outro *do* outro, está posto como referindo-se ao outro e têm dentro de si a diferença com o outro. 3) Essa diferença com o outro dentro deles também está posta como determinação quantitativa, e do seguinte modo: “Cada lado é, nele mesmo uma relação inversa; essa relação retorna como *formal* nos lados diferentes”¹⁰⁹. Porque cada lado está determinado como *uma* qualidade *oposta* à outra, a relação com o outro posta dentro deles não pode ser a própria oposição qualitativa; está posta, então como a relação inversa *formal*. A diferença que eles obtêm pela relação quantitativa é o ser-posto nos lados da própria unidade da indiferença que eles são em si. Desse modo, os lados da relação inversa *real* “continuam-se, assim, um para dentro do outro também conforme suas determinações qualitativas” e “uma qualidade é apenas a *preponderante* [*überwiegende*] em um lado pelo seu quantum, a outra, no outro lado”, e apenas por isso se diferencia um lado do outro. Com isso, a continuidade abstrata da soma, o ser-posto da indiferença absoluta, é essa mesma continuação “como mesmidade das qualidades em cada uma de ambas as unidades”: em cada um dos lados, deve estar presente ambas as qualidades em maior ou menor quantidade. A soma, unidade do qualitativo com o quantitativo, é o ser-posto como medida. Mas porque

¹⁰⁷ Ibid., p. 404.

¹⁰⁸ Ibid., p. 404.

¹⁰⁹ Ibid., p. 405, grifo nosso.

cada lado contêm o todo das determinações dentro de si como a relação formal em que uma das qualidades prepondera, “são, assim, ao mesmo tempo, postos como autossubsistentes um frente ao outro”¹¹⁰.

Consideremos a relação dessas determinações do ser com seu conceito. A totalidade do *ser-posto* da indiferença como relação inversa como descrito agora é a “totalidade da realização posta”¹¹¹; isto é, nele estão todas as determinações do ser uma fora da outra — qualidade, quantidade e medida —, de modo que chegamos à *completude* do ser. No entanto, seu *ser-em-si* não é esse agregado de determinações imediatas uma fora da outra, mas é a mediação, “o todo das determinações do ser que estão *dissolvidas* em direção a essa unidade”¹¹²; seu conceito é o da totalidade não sob a forma da diversidade de particulares, mas como a unidade negativa. Tal contraposição entre o *ser-posto* e o *ser-em-si* tem por consequência que os lados não estão postos neles mesmos como *singularidade concreta mas imediata*: “os momentos ainda não estão determinados como *tais que são para si*, isto é, como tais que ainda não se supressumem neles mesmos e *uns pelos outros* para a unidade”¹¹³.

A indiferença se determinou de modo tal que é o *ser-em-si* imanente a cada um de seus momentos, os quais, por sua vez, se determinam um frente ao outro como lados autossubsistentes. O *ser-em-si* tem as determinidades supressumidas dentro dela e, como estas são a determinidade *dessa* totalidade, a indiferença “é inteiramente em cada uma das mesmas”¹¹⁴. Consideremos sua dialética. Vimos que esse *ser-supressumido* da diferença das determinidades está posto nos lados autossubsistentes como a relação inversa formal que eles têm dentro de si: $x=a.b$. Como expoente x da relação formal, o todo da relação é a unidade abstrata quantitativa, a composição de determinidades quantitativas a e b que, por isso, estão postas como indiferentes uma frente à outra e tem sua unidade apenas no todo. Mas α) a indiferença absoluta, a qual deveria ser inteiramente nesse todo, não é a mera unidade quantitativa exterior das determinidades indiferente à sua variação; ela é a negação da determinidade, razão pela qual os lados dessa relação formal deveriam estar relacionados um ao outro pela oposição qualitativa. Assim, as determinidades surgem [*hervortreten*] sem relação com seu *ser-em-si*, o “*em si* da indiferença e este seu *ser aí* estão desconectados”¹¹⁵. Em

¹¹⁰ Ibid., p. 405.

¹¹¹ Ibid., p. 405.

¹¹² Ibid., p. 405, grifo nosso.

¹¹³ Ibid., p. 405.

¹¹⁴ Ibid., p. 406.

¹¹⁵ Ibid., p. 406.

segundo lugar, β) o todo como unidade abstrata dos dois lados é indiferente à determinidade dos lados de tal relação: x não determina o quantum de a , mas deixa que este varie livremente dentro do seu limite. Por fim, γ) os lados da relação inversa quantitativa tem seu subsistir apenas no todo da relação, pelo qual estão em continuidade com o outro lado e, apenas por isso, se subtraem ao passar — a não pode ser determinado como zero, pois isso nulificaria o expoente x . Mas a indiferença absoluta deveria estar inteiramente em cada lado, isto é, eles deveriam subsistir em si mesmos.

Por essas razões, a relação inversa *real* deve estar inteiramente em cada um dos seus lados autossubsistentes: “Cada uma de ambas as qualidades, tomada singularmente por si, permanece igualmente a mesma soma que é a indiferença”.¹¹⁶ Isto é: α) um lado autossubsistente não deve ser indiferente ao outro, mas deve ser determinado como o mesmo quantum; β) o todo não é mais indiferente aos lados, mas também é o mesmo quantum que eles; e γ) o quantum do todo no qual os lados têm sua subsistência é o mesmo que a sua autossubsistência em si. Ou seja, “*a quantitatividade delas é pura e simplesmente dessa natureza qualitativa, cada uma tem apenas o mesmo alcance do que a outra*”¹¹⁷ (ibid., p. 407): na relação inversa tomada como quantitativa, um lado não pode preponderar sobre o outro. “Daqui se segue que elas estão *em equilíbrio* [*Gleichgewicht*], pois, tanto quanto uma se aumentasse ou se diminuísse, a outra igualmente cresceria ou decresceria na mesma relação.”¹¹⁸ Na representação do equilíbrio, a forma quantitativa da relação inversa é preservada de modo que um lado é o mesmo que o outro e, portanto, o mesmo que o todo.

Com o equilíbrio entre os lados, têm-se um diferenciar de dois que são o mesmo; isto é, diferenciar nenhum. Mas é apenas por esse diferenciar que a indiferença deveria ser imanente à determinidade como a soma, a unidade dos fatores em relação inversa. Esse diferenciar vazio é muito mais a indiferença absoluta da qual partimos, o substrato indiferente a sua determinidade. “Cada um desses, que deveriam ser fatores, igualmente desaparece, uma vez que um deve ser para *além* do outro, ao passo que deve ser *igual* a ele.”¹¹⁹ Esse desaparecer dos fatores como a determinidade do substrato, que ocorreu aqui no seu conceito, “aparece [*erscheint*] de modo que, a partir da representação quantitativa, o equilíbrio é perturbado e um fator é tomado como maior que outro”. Mas essa perturbação do equilíbrio é o *aparecimento*

¹¹⁶ Ibid., p. 406.

¹¹⁷ Ibid., p. 407.

¹¹⁸ Ibid., p. 407.

¹¹⁹ Ibid., p. 407.

da suprassunção da relação inversa, isto é, o aparecimento daquilo que o equilíbrio é em si: “o suprassumir da qualidade do outro e insubsistência dela estão postos; o primeiro fator se torna o preponderante [...], se torna o único autossustentado; mas, com isso, não são mais dois específicos e fatores, mas apenas o único todo.”¹²⁰ Com isso, se fecha o círculo dialético entre a determinidade imediata e a mediação absoluta, que aparecem como caindo uma fora da outra; mas, porque na representação a relação inversa entre fatores é tomada como autossustentada e não se apreendeu sua contradição, a passagem da indiferença absoluta de volta à indiferença como relação inversa é apreendida como um retorno do desequilíbrio ao equilíbrio.

Com a positivação especulativa dessa contradição posta, tem-se a unidade de ambas na *essência*, cuja determinidade, como imediatidade suprassumida é a uma só vez como outro dela e como igual a ela, isto é, como *aparência*. No entanto, o *conceito* da indiferença não se perde nessa contradição: o conceito da indiferença é tal que, como mediação abstrata interior na diferença absoluta, que tem dentro de si a determinidade suprassumida — a universalidade como reflexão para dentro —, havia se *desenvolvido* para a completude da exterioridade imediata como diversidade na relação inversa em equilíbrio — a completude da particularidade. O conceito dessa exterioridade completa, no entanto, se desenvolveu para sua autonegação no *equilíbrio*, o qual contradiz o conceito da indiferença como relação inversa. A autonegação da particularidade que está presente nessa contradição é o ser-para-si que lhe faltava, a singularidade concreta, na qual o conceito está retornado para dentro de si: temos aqui a completude que nega a si mesma como diversidade. Na *inadequação* da totalidade das determinações do ser à mediação interior para a qual elas retornaram, está presente a autonegação da finitude, isto é, sua *adequação* ao conceito, como o próprio retorno para dentro de si da mediação. Mas ao paralisar-se o *passar* do equilíbrio, ao tomá-lo abstratamente em seu caráter de ser, o universal como a negatividade absoluta do *interior* está em unidade *imediate* com o *exterior* como completude das determinações. A conformidade a fins interior *do conceito* está em unidade imediata com seu *aparecimento* no equilíbrio da relação inversa, pois o equilíbrio é a forma da imediatidade que apresenta a autonegação da imediatidade.

Vejam agora como essas determinações lógicas da indiferença como relação inversa de fatores entram em jogo na doença e na saúde. O aparecimento da doença como “decorrer *sucessivo* [*sukzessiver Verlauf*]”¹²¹ é descrito em três momentos cuja progressão tem a forma

¹²⁰ Ibid., p. 407.

¹²¹ Id., **Enciclopédia II**, §372.

da dialética da indiferença. Sendo a saúde o ponto de partida, temos inicialmente a proporção entre o Si e o ser-aí do indivíduo. Para o conceito, está posto que trata-se aqui da adequação do conceito e do objeto, a conformidade a fins interior do gênero, em que a universalidade genérica está determinada como o Si e seu ser-aí como a particularização dela. Mas, como visto, essa identidade do universal e do particular está presente apenas para o *pensamento*, não para a *intuição sensível*, para a qual essa proporção *aparece* como a indiferença como relação inversa da sensibilidade e da irritabilidade no equilíbrio da saúde.

O ser-aí do indivíduo é em sua verdade a objetividade do Si como o processo da alma com o corpo, o processo da individualidade dentro de si mesma; como processo da figura, ele está diferenciado dentro de si a partir das determinações conceituais: a *sensibilidade*, como o universal, — “identidade simples da subjetividade universal do conceito consigo mesmo” — se desenvolve para a *irritabilidade* a ela oposta — para a “subjetividade, mas na forma da relação [*Verhältnis*]”. A *reprodução* — “negatividade infinita de fazer-me exterioridade e fazer de mim o exterior”¹²² — é o momento da singularidade, a “totalidade concreta do todo”¹²³. Enquanto determinações conceituais, esses momentos “não são para serem tomados como propriedades [*Eigenschaften*]”, apesar de que “a natureza também desdobra e desmonta tão indiferentemente os momentos uns dos outros, mas isto só, exclusivamente na figura, isto é, no ser — que é morto — do organismo”¹²⁴: tomados como um fora do outro, perde-se a silogização desses momentos como conformidade a fins interior.

Na representação da indiferença como relação inversa, essas determinações conceituais são reduzidas a qualidades; e de fato, tais determinações conceituais têm realidade imediata respectivamente como *sistema nervoso*, *sanguíneo* e *digestivo*. Enquanto o sistema nervoso e o sanguíneo estão postos como qualidades opostas em equilíbrio, o sistema digestivo é a unidade abstrata dos dois, seu todo formal — a determinação da *soma* na relação inversa: “enquanto os sistemas da sensibilidade e da irritabilidade pertencem ao diferente do desenvolvimento, a reprodução não faz nenhuma figura; também não é toda a figura, exceto só formalmente” razão pela qual o sistema reprodutivo “só pode aqui ser chamado de abstrato, pois sua função pertence à assimilação”¹²⁵. O ser-aí do organismo é tal que esses sistemas aparecem no ser-um-fora-do-outro do espaço como lados autossubsistentes, “separadas umas das outras

¹²² Ibid., §353 ad.

¹²³ Id., *Ciência da Lógica* 3, p. 253.

¹²⁴ Ibid., p. 253.

¹²⁵ Id., *Enciclopédia* II, §354 ad.

[*auseinandergeschnitten*]]¹²⁶, e tem um centro próprio: “A cabeça é assim o centro da sensibilidade, o peito da irritabilidade, o abdome da reprodução”¹²⁷. Mas, além disso, esses centros são “totalidades desenvolvidas”, de modo que “cada sistema abstrato atravessa-os todos e se conecta com eles, cada um expõe a figura total”: “um se transborda [*verschränkt*] no outro dominante [*herrschende*] ao mesmo tempo que no seu próprio interior mantém a coesão”¹²⁸, como o sistema nervoso penetra toda a figura com os nervos, o sanguíneo com as veias e artérias, etc. Como na indiferença como relação inversa, cada lado se continua para dentro do outro, mas um está como o preponderante, pelo qual aparecem como autossubsistentes e reciprocamente indiferentes — a cabeça, apesar de ter artérias, é autossubsistente como centro do sistema nervoso frente ao sistema sanguíneo etc.

Mas esse *aparecimento* da saúde como relação inversa entre sensibilidade e irritabilidade levará à representação da doença como o desequilíbrio, o que, como vimos, contradiz seu conceito. A contradição dessa representação aparecerá, portanto, como a passagem da indiferença como relação inversa para a indiferença absoluta; mas tal passagem deve ser apreendida *no conceito* a partir do processo do gênero. Na *primeira fase*, a doença “em si está presente, sem o mal-estar”, isto é, os fatores aparecem como em equilíbrio e o Si como sua unidade imediata: a contradição está apenas no conceito.

Na *segunda fase*, que corresponde ao desequilíbrio dos fatores, “a doença vem-a-ser para o Si; isto é, contra o Si, como algo universal, se fixa uma determinidade nele, a qual se torna a si mesma num fixo Si, ou o Si do organismo torna-se um fixo ser-aí, uma parte determinada do todo.” Aqui, um dos sistemas do corpo, que contam como um lado autossubsistente da relação inversa real, parece preponderar sobre os outros como um Si contraposto, como um outro todo da relação: “Portanto, se os sistemas do organismo tinham até agora um subsistir sem-si [*Selbstlose*], então é agora o *começo efetivo* da doença, a saber, que enquanto o organismo é excitado [*gereizt*] acima de seu poder de efetividade [*Wirkungsvermögen*], agora, de todo lado, a parte, o sistema singular, ganha subsistência contra o Si.” Retornam aqui as mesmas determinações do processo do gênero enquanto diversidade entre espécies, pela qual o retorno para dentro de si do gênero se dá pela morte violenta: o Si

¹²⁶ Ibid., §355 ad.

¹²⁷ Ibid., §355 ad.

¹²⁸ Ibid., §355 ad.

do indivíduo se contrapõe a outro que também tem a determinação de um si e faz valer sua universalidade pela suprassunção do outro.¹²⁹

Mas, para o indivíduo vivo total, essa suprassunção não pode ser como a suprassunção imediata do sistema particularizado, sua eliminação, porque ele ainda está determinado em si como o próprio Si do indivíduo, como sendo em si o *substrato*. Por isso, na *terceira fase*, “a doença transfere-se para a vida universal do organismo”, isto é, torna-se o próprio Si. Este está posto como o substrato indiferente ao ser-aí do seu corpo, isto é, indiferente à determinidade que aparece como um *diferenciar vazio de estados*: “No que o organismo todo é infectado com alguma particularidade, começa a ser posta uma *dupla vida*. Defronte do quieto Si universal vem a ser o todo como *movimento diversificante*. O organismo põe-se como um todo contra a determinidade”¹³⁰. O restabelecimento da saúde, que para Hegel corresponde ao processo da *febre*, aparece, então, como passagem da indiferença absoluta de volta para a relação inversa em equilíbrio. Na febre, está posto como uma sucessão de *estados* o processo orgânico, o qual

se prolonga nesta figura fixada, neste consistir [*Bestehen*], isto é, que os processos harmônicos do organismo agora formam um seguir-se-um-sobre-o-outro [*Aufeinanderfolgen*] e os sistemas gerais, dilacerados-um-do-outro, não mais são imediatamente uma unidade, mas expõem esta unidade mediante a passagem de um para o outro.¹³¹

Hegel divide a febre em três momentos: primeiro, ela é “frio, peso na cabeça, dor de cabeça, tração na espinha dorsal, crispação da pele e calafrio”, isto é, trata-se de “atividade do sistema nervoso”; em seguida, “passa esse organismo nervudo para o feroso organismo sanguíneo — o delirar [*Phantasieren*]”; por fim, “o organismo decai para a linfa na reprodução; é o *suor*. Esse produto tem a significação de que o isolar, o singular, a determinidade cessa, enquanto o organismo, como todo, se produziu, em geral se digeriu”¹³². Mas esse um-depois-do-outro das funções orgânicas como atividade de cada sistema singular sucessivamente — o diferenciar vazio dos estados — é o próprio Si do indivíduo, antes determinado como substrato indiferente, apresentado como resultado: “O processo total, a saúde, não é anormal em si, segundo a espécie ou o sistema, mas somente por meio desta sucessão. Este movimento é a febre agora. Isto é pois

¹²⁹ Para Hegel, o isolamento de uma parte do indivíduo “pode ir tão longe que nos intestinos surjam animais” e, por isso, na opinião do autor, “é uma hipótese falsa que tênia no homem sejam provenientes da deglutição de ovos de tais animais. O restabelecimento da saúde só pode consistir na suprassunção desta particularização.” (Ibid., §371, ad., p. 540)

¹³⁰ Ibid., §372, ad., p. 544.

¹³¹ Ibid., §372, ad., p. 545.

¹³² Ibid., §372, ad., pp. 545-6

a própria doença pura ou o organismo individual doente, que se liberta de sua doença determinada, como o sadio de seus processos determinados”¹³³. O diferenciar vazio dos estados como sucedendo-se uns aos outros é o diferenciar pelo qual o substrato ganha determinidade e, porque esse diferenciar vazio é o próprio substrato apresentado como resultado, “a febre é a pura vida do organismo doente”: “a febre é a fluidização das [funções], de modo que mediante este movimento juntamente a doença é suprassumida, digerida”¹³⁴. Com isso, retorna-se à aparência do equilíbrio entre os sistemas, o que permite a representação de todo o processo como uma passagem do equilíbrio ao desequilíbrio e de volta ao equilíbrio.

A imanência do processo da doença à vida não pode ser *concebida* a partir da relação inversa de fatores; no entanto, é assim que a conformidade interna a fins da vida *aparece*. Por essa razão, o corpo saudável — e em especial o corpo do ser humano, no qual os sistemas aparecem como completamente diferenciados, dentro do qual estão todos os elementos naturais, no qual há o pleno equilíbrio da orientação para fora e da orientação para dentro — é a figura real na qual o aparecimento e o conceito estão em unidade imediata porque nela está presente a completude do conceito da vida no equilíbrio da saúde, uma completude tal que é sua autonegação como exterioridade. Como vimos, na vida natural, essa autonegação é posta na morte. Ao que parece, no entanto, bastaria retirar o corpo humano saudável da morte e da alteração para que tal unidade imediata fosse mantida e o conceito aparecesse na imediatidade.

5. Conclusão: para uma crítica da fisionomia hegeliana

A purificação operada na obra de arte ideal se encarregará de “reconduzir às fronteiras [*Grenze*] o aparato que o aparecimento [*Erscheinung*] exterior necessita para a sua autoconservação, no seio de cujas fronteiras o exterior pode ser a manifestação da liberdade espiritual”¹³⁵. Uma vez que as marcas da condicionalidade e da limitação são retiradas de seu corpo e este está retirado da contraposição e do envolvimento com o mundo exterior, o corpo humano saudável é a unidade imediata, sensível, do conceito e do aparecimento, porque nela o conceito da vida se realiza completamente. Vê-se especialmente que a escultura, já por não ser uma corporeidade *viva*, está retirada do retorno para dentro de si do gênero por meio da morte e, por meio disso, estaria liberada para a adequação entre o conceito da vida e seu aparecimento:

¹³³ Ibid., §372, ad., p. 545

¹³⁴ Ibid., §372, ad.

¹³⁵ Id., *Cursos de Estética I*, p. 169.

Nesta exterioridade [própria à estátua] que não permanece mais um mero oposto, a individualidade espiritual deve ser exposta, mas não como corporeidade viva, isto é, como corporeidade sempre reconduzida ao ponto de unidade da singularidade espiritual, todavia como Forma exposta e representada exteriormente, na qual certamente o espírito foi vertido [*ergossen*], mas sem que [o espírito] chegue à aparição fora deste fora-um-do-outro [próprio à exterioridade corporal da estátua] em seu retorno para dentro de si mesmo enquanto interior para o aparecimento.¹³⁶

O espírito não tem ser-aí próprio fora do corpo porque a unidade negativa do conceito não está posta como tal, como só poderia sê-lo no conceito a partir da morte, na unidade anímica da sensação ou na consciência. Essa é a razão geral pela qual Hegel justifica que, nas estátuas gregas, a mirada dos olhos seja retirada, enquanto na pintura ela se torna central: “A escultura tem como finalidade a totalidade da forma exterior, na qual deve despedaçar a alma e expô-la por meio desta multiplicidade, de modo que a ela não é permitido o retorno ao único ponto simples da alma”¹³⁷. Isto é, a primeira das formas da adequação do interior e do exterior mencionadas anteriormente na discussão da primeira deficiência do belo natural não está presente na estátua; forma na qual, de qualquer modo, apareceria a contraposição da alma ao corpo, do conceito à sua objetividade. Por outro lado, desde o exposto previamente, entende-se que o espírito está vertido sobre a figura, a alma está despedaçada por sobre o corpo, porque o gênero está como a completude das determinações no corpo humano saudável, que equilibra a orientação para dentro e a orientação para fora em uma unidade.

Como mencionado, no centro da seção sobre a escultura dos *Cursos de Estética*, Hegel se dedicará a demonstrar que

a expressão espiritual, embora deva ser vertida [*ausgegossen*] sobre o aparecimento corporal inteiro, concentra-se, na maioria das vezes, na formação do rosto [*Gesichtsbildung*], enquanto os membros restantes estão em condição de refletir o que é espiritual em si mesmo apenas por meio de sua *posição*, na medida em que ela provém do espírito livre dentro de si. [...] Na formação ideal da cabeça humana, encontramos sobretudo o assim chamado *perfil grego*.¹³⁸

¹³⁶ Id., *Cursos de Estética III*, p. 107. Dada a torção linguística imprimida ao período para que acomode o conceito, reproduzimos o texto original para que o leitor o coteje com nossa solução: “*In dieser Äußerlichkeit, welche dem Innern kein bloßes Gegenüber mehr bleibt, soll die geistige Individualität dargestellt werden, doch nicht als lebendige, d. h. als stets auf den Einheitspunkt geistiger Einzelheit zurückgeführte Körperlichkeit, sondern als äußerlich vor- und dargestellte Form, in welche der Geist zwar ergossen ist, ohne jedoch aus diesem Außereinander in seiner Zurücknahme in sich als Inneres zur Erscheinung zu kommen.*” (HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Ästhetik I, II und III* (vol. 13, 14, 15). In: Id., *Werke* [in 20 Bänden]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986b., p. 356-7)

¹³⁷ Id., *Cursos de Estética III*, p. 107.

¹³⁸ Id., *Cursos de Estética III*, pp. 126-7. Esse privilégio do rosto é corroborado quando Hegel afirma: “A expressão espiritual recai no ser humano especialmente no rosto e na posição. A cabeça é a sede do sistema

A exposição do perfil grego se dedicará, num geral, a mostrar que, nele, há um equilíbrio do prático e do teórico, do natural e do espiritual. Ao contrário da formação da cabeça dos animais, “o que sobressai [*das Hervorragende*] é a boca, como aparelho de comer, [...] a mera conformidade a fins para as funções naturais.”¹³⁹ No rosto humano, ao contrário, “por meio do ressaltar [*das Hervortreten*] da testa, [...] o semblante humano alcança o caráter *espiritual*”¹⁴⁰. O pleno equilíbrio entre os dois é alcançado no perfil grego, em que a transição da testa para o nariz não é cavada: “na suavização e no equilíbrio [*Ausgleichung*], na bela harmonia, que o perfil grego produz na relação ininterrupta suave da testa espiritual e do nariz entre as partes do rosto superior e inferior”¹⁴¹.

Não é evidente a razão pela qual o aparecimento da conformidade a fins interior do corpo na saúde encontraria-se concentrado no rosto. Uma consideração mais detida desse texto deveria interrogar-se sobre essas mediações considerando, de um lado, o papel da cabeça como sede do sistema nervoso e, de outro, aquilo que, segundo Hegel, é acrescentado na estátua pelo “lampejo do gênio” do artista, o mencionado “tom espiritual [*der geistige Ton*]”¹⁴²). Na *Filosofia do Espírito*, a fisionomia aparece como uma determinação do espírito subjetivo, a qual envolve “o tom espiritual vertido sobre o todo [*der über das Ganze ausgegossene geistige Ton*], que faz conhecer o corpo imediatamente como exterioridade de uma mais alta natureza”¹⁴³. Esse tom espiritual aparece nesta obra como resultado do trabalho do hábito e é o momento no qual a alma restabelece sua unidade imediata como “identidade do interior com o exterior”¹⁴⁴, cuja suprassunção resulta no juízo da consciência: é o pressuposto da fenomenologia. Uma hipótese é a de que o tom espiritual é a presença da autonegação da completude do corpo que falta à determinação meramente orgânica-natural: pelo tom espiritual do rosto, o vivo é retirado da morte para a imortalidade do espírito. Isso parece se relacionar com o fato de que, na obra de arte clássica, em especial na escultura, deve estar presente de modo sensível a elevação sobre o sensível do espírito, razão pela qual nasce “um conflito

nervoso, o restante do corpo (peito, abdome) pertence à irritabilidade e à reprodução. Ao rosto pertence a expressão. Ao restante do corpo pertence principalmente a natureza corpórea do ser humano, e portanto é certo que ele o encubra e vele, porque ele não constitui propriamente a expressão da alma.” Id. **Philosophie des Subjektives Geistes**, p. 98, tradução nossa.

¹³⁹ Ibid., p. 127.

¹⁴⁰ Ibid., p. 128.

¹⁴¹ Ibid., p. 128.

¹⁴² Ibid., 122.

¹⁴³ Id., **Enciclopédia III**, §411.

¹⁴⁴ Ibid., §411.

[*Widerstreit*] entre sua grandeza beata, que é um ser-dentro-de-si espiritual, e a sua beleza, que é exterior e corporal”. Como esse conflito não é ressaltado e permanece imanente ao corporal, ele assume a forma da “tristeza [*Trauer*]” própria às estátuas gregas.¹⁴⁵

O tratamento hegeliano da fisionomia e da beleza ideal da raça grega encontra-se em um ponto nodal do sistema: na antropologia, reúne e separa a consciência humana do sentimento-de-si animal, bem como, na estética, os ditos ocidente e oriente por meio da superação da forma de arte simbólica pela clássica. É preciso avaliar até que ponto tal tese está esquematizada pela filosofia da história e pela filosofia da natureza hegelianas e, inversamente, até que ponto esses esquemas se instabilizam na falta de um rosto para o conceito.

BIBLIOGRAFIA

BONETTO, S. Race and racism in Hegel: An analysis. **Minerva - An Internet Journal of Philosophy**, 10, pp. 35-64, 2006.

DECAROLI, S. The Greek Profile: Hegel's Aesthetics and the Implications of a Pseudo-science. **Philosophical Forum**, 37, 2, pp. 113–151, maio, 2006. Disponível em: <<https://philarchive.org/rec/DECTGP>>. Acesso em: 18/05/2023.

HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica**: 1. A Doutrina do Ser. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

_____. **Ciência da Lógica**: 2. A Doutrina da Essência. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. A Doutrina da Essência. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

_____. **Ciência da Lógica**: 3. A Doutrina do Conceito. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. A Doutrina da Essência. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018a.

_____. **Cursos de Estética I**. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. **Cursos de Estética II**. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 2014a.

_____. **Cursos de Estética III**. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 2014b.

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio** (1830): v. I. A ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio** (1830): v. II. Filosofia da natureza. Tradução de Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1997.

¹⁴⁵ Id., **Cursos de Estética II**, p. 214-216. “Os deuses beatos se entristecem como que por sua beatitude ou corporalidade”; lê-se na sua configuração [*Gestaltung*] o destino [*Schicksal*] que os espera enquanto surgimento efetivo daquela contradição da grandeza com a particularidade, da espiritualidade com a existência sensível, a arte clássica mesma conduzida ao encontro de seu declínio.” Idem.

- _____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio** (1830): v. III. A filosofia do espírito. Tradução de Paulo Meneses e José Machado. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2011.
- _____. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 9ª ed., 4ª reimpressão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018b.
- _____. **Nürnberger und Heidelberger Schriften** (1808-1817). Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
- _____. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse** (vol. 8, 9 e 10). In: _____. Werke [in 20 Bänden]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986a.
- _____. **Vorlesungen über die Ästhetik I, II und III** (vol. 13, 14, 15). In: _____. Werke [in 20 Bänden]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986b.
- _____. **Wissenschaft der Logik** (vol. 5 e 6). In: _____. Werke [in 20 Bänden]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986c.
- _____. **Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes** (vol. 25.1, 25.2, 25.3). In: _____. Gesammelte Werke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008b.
- KELLER, P. W. **Estrutura da obra de arte na filosofia de Hegel**: Análise da estrutura da arte nos cursos de Berlim com relação aos conceitos de organismo, ação e conceito. Orientador: Prof. Dr. Márcio Suzuki. 2011. 122 f. Tese (Doutorado) — Curso de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- WINCKELMANN, J. J. **Geschichte der Kunst des Altertums**. Viena: Phaidon Verlag, 1934.

RECEBIDO EM 06/06/2023
ACEITO EM 07/08/2023