

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DOUTORADO EM FILOSOFIA

**A TELEOLOGIA ESPECULATIVA DE HEGEL: VIDA LÓGICA
E VIDA DO ESPÍRITO**

Campinas
2006

C1

MÁRCIA ZEBINA ARAÚJO DA SILVA

A TELEOLOGIA ESPECULATIVA DE HEGEL: VIDA LÓGICA E VIDA DO ESPÍRITO.

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do (a) Prof. Dr. Marcos Lutz Muller.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 11/12/2006

BANCA

Prof. Dr. (orientador): Marcos Lutz Müller *marcos l. z. muller*

Prof. Dr. (membro): Enéas Forlin *Enéas Forlin*

Profa. Dra. (membro): Márcia Cristina Ferreira Gonçalves *Márcia Cristina Ferreira Gonçalves*

Prof. Dr. (membro): Eduardo Luft *Eduardo Luft*

Prof. Dr. (membro): José Eduardo Marques Baioni *José Eduardo M. Baioni*

Prof. Dr. (suplente): Eduardo Brandão

Prof. Dr. (suplente): Konrad Utz

Dezembro/2006

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Si38t **Silva, Márcia Zebina Araújo da**
A teleologia especulativa de Hegel: vida lógica e vida do espírito
/ Márcia Zebina Araújo da Silva. - - Campinas, SP : [s. n.],
2006.

Orientador: Marcos Lutz Müller.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 2. Teleologia.
3. Lógica. 4. Vida. 5. Espírito. I. Müller, Marcos Lutz.
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.

(cc/ifch)

Título em inglês: Hegel's speculative teleology: logical life and life of the mind

Palavras – chave em inglês (Keywords): Teleology
Logical
Life
Mind

Área de concentração : História da Filosofia Contemporânea

Titulação : Doutor em Filosofia

Banca examinadora : Marcos Lutz Müller, Enéas Forlin, Márcia Cristina
Ferreira Gonçalves, Eduardo Luft, José Eduardo Marques
Baioni

Data da defesa : 11-12-2006

Programa de Pós-Graduação :- Filosofia

RESUMO

A TELEOLOGIA ESPECULATIVA DE HEGEL: VIDA LÓGICA E VIDA DO ESPÍRITO.

O trabalho é uma análise do conceito de teleologia na *Ciência da Lógica* de Hegel, com o intuito de esclarecer as diferenciações entre teleologia externa e interna em sua correlação com o espírito, ou seja, esclarecer o percurso teleológico da Lógica Subjetiva até a Idéia Absoluta. O conceito de vida, a finalidade interna, está presente na *Ciência da Lógica* como idéia lógica da vida, que é a idéia imediata. O acabamento da vida lógica é a emergência da vida do espírito, enquanto idéia lógica do espírito, que é exposta na Idéia do Conhecer, o momento intermediário da idéia. O fio condutor da análise, portanto, é o duplo movimento teleológico, externo e interno, que culmina com a Idéia Absoluta, o pensamento de pensamento, cuja matriz estrutural é a idéia lógica da vida.

ABSTRACT

THE HEGEL'S SPECULATIVE THELEOLOGY: LOGIC LIFE AND LIFE OF THE MIND.

This thesis comprises an analysis of the concept of teleology in the Hegel's *Science of the Logic*, intended as a clarification of the differentiations between external and internal teleology in its correlation with the spirit, that is, to clarify the teleological path from the Subjective Logic all the way to the Absolute Idea. The concept of life, of internal intention, is present in the *Science of the Logic* as logical idea of life, which is the immediate idea. The terminus of the logical life is the emergence of the life of the mind, as a logical idea of the mind, which is presented in the Idea of Knowing, the intermediate moment of the idea. Thus, the conducting thread of analysis is the double teleological movement, external and internal, which culminates with the Absolute Idea, the thought of 'thought', whose structural matrix is the logical idea of the life.

Para o Luciano, pelo apoio incondicional;
Para os meus filhos Iporã e Bolívar, pela paciência;
Para Bonifácio José da Silva, pelo amor à filosofia, in memoriam.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Marcos Muller, pela postura íntegra, pela paciência ao longo desta travessia, pelo auxílio inestimável que permitiu a conclusão deste trabalho.

Ao DAAD, pela bolsa de estudos de alemão em Bremen.

Ao CNPq, pela bolsa de doutorado sanduíche que me proporcionou um ano de pesquisa no HEGEL-ARCHIV da Ruhr-Universität Bochum, sob a orientação do Prof. Dr. Walter Jaeschke.

Aos amigos das horas difíceis.

Aos colegas da UFG, pelo apoio.

Aos meus alunos, que em diferentes tempos ajudaram nestes questionamentos, mesmo sem saber.

Viver – não é? É muito perigoso. Porque ainda não se sabe. Porque aprender -a-viver é que é o viver, mesmo.

João Guimarães Rosa

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIATURAS.....	xix
INTRODUÇÃO	23
A TOTALIDADE DA IDÉIA COMO LÓGICA, NATUREZA E ESPÍRITO.....	23
1 O encadeamento do sistema em Hegel	25
2 A Lógica no sistema	27
3 Lógica e ontologia	29
4 A objetividade e o absoluto	32
5 A totalidade sistemática da idéia	33
6 Do conceito à idéia: a rota da travessia	39
CAPÍTULO 1	45
O VERDADEIRO É O TODO	45
1.1 Acerca do conhecimento absoluto.....	45
1.1.1 O absoluto é sujeito	49
1.2 O esforço tenso do conceito.....	55
1.2.1 A gênese lógica do conceito	57
1.2.2 A unificação da substância e do sujeito.....	59
1.2.3 O conceito especulativo do conceito	61
1.2.4 Em busca de uma unidade originária do Eu	63
1.2.5 O conceito como o Eu: a identidade manifesta	68
1.2.6 O mundo perdido	71
1.3 Os domínios do real no âmbito do conceito	73
1.3.1 Conceito e objetividade	74
1.4 Acerca de Deus e a sua relação com a Objetividade	78
1.4.1 Acerca da ‘bárbara’ refutação do argumento ontológico	81
1.4.2 Acerca dos limites do argumento ontológico	87
1.4.3 A verdadeira crítica do argumento ontológico, o percurso Lógico: Ser, Essência e Conceito.....	88
1.4.4 O argumento ontológico e a objetividade.....	97
1.4.5 Acerca do objeto da objetividade	100
1.4.6 Objeto absoluto: ontologia e epistemologia na objetividade.....	102
CAPÍTULO 2	107
TELEOLOGIA EXTERNA, MECANISMO E LIBERDADE	107
2.1 Finalismo e unidade da filosofia em Kant e Hegel.....	108

2.1.1 O problema da causalidade em Kant e Hegel.....	111
2.2 Finalidade e mecanismo	115
2.2.1 Finalidade e mecanismo em Kant.....	115
2.2.3 Finalidade subjetiva: o trabalho humano.....	125
2.2.4 A inserção da finalidade no mecanismo: o instrumento, o desejo e o trabalho e a astúcia da razão.....	132
2.3 As críticas de Hegel à teleologia kantiana.....	136
CAPÍTULO 3.....	145
TELEOLOGIA INTERNA: O CONCEITO DE VIDA.....	145
3.1 O alcance especulativo da vida em Hegel	145
3.1.1 Acerca das incongruências da vida lógica.....	147
3.1.2 Acerca do alcance especulativo da vida lógica	150
3.2 A finalidade interna da vida	157
3.2.1 O emergir da finalidade interna.....	157
3.3 A idéia da vida na filosofia kantiana: a aporia da finalidade interna	159
3.4 A retomada de Aristóteles por Hegel	162
3.4.1 A retomada da idéia da vida na filosofia de Aristóteles	164
3.5 Do conceito de fim à idéia da vida na filosofia hegeliana.....	169
3.5.1 Do conceito de fim	169
3.5.2 A idéia da vida.....	173
3.6 A vida em três dimensões com a primazia do orgânico	175
3.6.1 Conceito e vida: a respeito da vida como categoria lógica.....	179
CAPÍTULO 4.....	181
O ESTATUTO DA VIDA LÓGICA.....	181
4.1 O mapa conceitual do mundo	183
4.1.1 A totalidade em desenvolvimento	186
4.1.2 Idéia e verdade.....	190
4.2 Os rastros da vida lógica: o percurso mediante o qual a idéia se põe e se repõe.....	196
4.2.1 Sobre a alma e a vida lógica.....	198
4.2.2 A unicidade da vida na multiplicidade exterior.....	201
4.2.3 O indivíduo vivo.....	204
4.3 Da polissemia do vivo à ontologia da vida.....	208
4.3.1 Relações entre vida orgânica e vida especulativa.....	208
4.3.2. A polissemia do vivo	211
4.3.3 A ontologia da vida	214
4.4 O movimento da vida: labirintos circulares.....	217
4.4.1 A teleologia do organismo em Kant e do indivíduo vivo em Hegel	218
4.4.2 A metáfora do organismo como unidade originária do conhecer.....	221
4.4.3 A vida como fundamento ontológico do conhecimento.....	222
4.5 Conhecendo o absoluto: o holismo hegeliano e a unidade das coisas existentes	224
4.5.1 Vida e absoluto: metafísica, não-metafísica, ou nova metafísica?	224
4.5.2 A vida como um conceito necessário para o conhecimento.....	226

CAPÍTULO 5	233
A VIDA DO ESPÍRITO	233
5.1 A vida embrionária do espírito	235
5.1.1 A dupla via da duplicação do vivo no <i>Gattung</i>	236
5.1.2 O limite da finalidade interna do vivo: o espírito	239
5.2 A idéia está em casa	242
5.3 O espírito lógico como subjetividade da idéia	244
5.3.1 A genealogia viva da subjetividade da idéia	244
5.3.2 Espírito lógico e fenomenológico	247
5.3.3 A subjetividade da lógica subjetiva	249
5.3.4. O conhecer e o atuar finitos	252
5.4 A metafísica da modernidade e o idealismo da subjetividade	254
5.4.1 A metafísica da modernidade	254
5.4.2 O idealismo subjetivo como crítica à metafísica: Kant e a psicologia racional	258
5.4.3 Os paralogismos: Hegel crítico de Kant	263
5.4.4 A ‘bárbara’ refutação do Eu	263
5.4.5 O círculo necessário da autoconsciência	267
5.4.6 A natureza do Eu na Lógica	270
5.5 A ontologia especulativa da vida e do espírito	272
5.5.1 O sujeito do pensar	274
5.5.2 O pensar sem sujeito	277
5.6 Holismo ontológico: o Lógico e a teleologia interna	279
CONCLUSÃO	285
REFERÊNCIAS	289

LISTA DE ABREVIATURAS

- (WdL I e II)** G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, In: *Werke*, eds. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993. Neste texto a obra é sucintamente designada (WdL) *Ciência da Lógica*, e será citada pelo Tomo correspondente: I, v. 5 e II, v. 6, seguidos da página da edição alemã.
- (PhG)** G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, werke 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993, p. 144. Seguimos a tradução brasileira: G. W. F. Hegel, *Fenomenologia do espírito I*, Petrópolis: Vozes, 1992, citada sucintamente por (FE) e seguida do parágrafo correspondente a essa edição.
- (GPh)** Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (I, II, III).
(HF) Lecciones sobre la historia de la filosofía (I, II, III).
- (KpV)** Kant, I. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1989. A obra será citada sucintamente por ‘KpV’, seguida da indicação A ou B da Akademie Text- Ausgabe, com a sua paginação oficial.
- (E I, §)** G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, eds. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993. A obra será citada sucintamente por (E) *Enciclopédia*, seguido dos numerais romanos I, II, III que designam, respectivamente: E I, Lógica; E II, Filosofia da Natureza e E III, Filosofia do Espírito, seguida do número do respectivo parágrafo, quando se tratar do *caput* ou, ainda, seguido da abreviação ‘A’, quando se tratar da *Anotação (Anmerkung)*, ou de ‘Z’, quando se referir ao *Adendo (Zusatz)*.
- (KU, §)** Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1997. Indicaremos esta obra com as iniciais ‘KU’, seguida do parágrafo correspondente. Quando tiver apenas ‘KU’ e números romanos, ou o número sem parágrafo, indica a segunda edição (B) da Akademie Text-Ausgabe.
- (FD)**
(PhR) G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. In: *Werke*, eds. Eva Moldenhauer e Karl Markus Mihel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995, v. 7. A obra será designada por *Filosofia do Direito*, e citada com as iniciais ‘FD’, seguidas do número do respectivo parágrafo, quando se tratar do *caput* ou, ainda, seguida da abreviação ‘A’ quando se reportar à *Anotação*, ou ‘Z’, quando se reportar aos *Adendos (Zusats)*. O prefácio será citado conforme a edição alemã, por não estar dividido em parágrafos.

- (PhPr.)** G. W. F. Hegel, *Nürnberg und Heidelberger Schriften 1808-1817* (v. 4). As citações indicam o parágrafo: § 125-126, seguido da página da edição alemã, e, em seguida, da página da edição portuguesa.

PARA AS OBRAS DE HEGEL:

Da edição Suhrkamp, Werke in zwanzig Bände, ed. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993.

- WdL I e II** *Wissenschaft der Logik* (I, v. 5 e II, v. 6)
PhG *Phänomenologie des Geistes* (v. 3)
E *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, (I, v. 8; II, v. 9; III, v. 10)
GPh *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (I, v 18; II, v. 19; III, v. 20)
PhR *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (v. 7)
PGh *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (v. 12)
PhPr. *Nürnberg und Heidelberger Schriften 1808-1817* (v. 4)

Outras edições:

- SL** *Science de la Logique*, (I, II, III) 3 v., trad. P. J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris: Aubier, 1972, 76, 81.
E *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, (**E I**, *A Ciência da Lógica*), e (**E II**, *A Filosofia da Natureza*). São Paulo: Ed. Loyola, 1995; 1997.
CdL *Ciência de la Lógica (I e II)*. Buenos Aires: Ed. Solar, 1982.
PhPr *Propedêutica Filosófica*, Lisboa: Edições 70, 1989.
FR *El Concepto de Religión*. México: F.C.E., 1986.
LHF *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (v. **II** e v. **III**). México: F.C.E., 1997; 2005.

PARA AS OBRAS DE KANT:

Da edição Suhrkamp, 1997. Hsrg. Von Wilhelm Weischedel.

KrV *Kritik der reinen Vernunft.*
KpV *Kritik der praktischen Vernunft.*
KU *Kritik der Urteilskraft.*

Outras edições:

KrV *Crítica da razão pura.* Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
KpV *Crítica da razão prática.* Lisboa: Edições 70, 1989.
KU *Crítica da Faculdade do Juízo.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

INTRODUÇÃO

A TOTALIDADE DA IDÉIA COMO LÓGICA, NATUREZA E ESPÍRITO

O sertão é bom. Tudo aqui é perdido, tudo aqui é achado...

O sertão é confusão em grande demasiado sossego...

João Guimarães Rosa

Ao nos propormos investigar a Lógica Subjetiva de Hegel sob o viés do movimento teleológico, temos em mente o problema do círculo e da reta. Se o todo filosófico é circular, como um círculo de círculos que não tem começo e nem fim, como poderíamos colocar, na imagem do círculo, a idéia de um *télos*, de uma finalidade? Se o movimento do *télos* é retilíneo e aponta para um fim, como pode ser introduzido no movimento circular do sistema? Não estaria aqui evidenciada uma contradição insuperável?

A *Ciência da Lógica*, como ciência do pensamento na forma abstrata do pensar, anuncia o desenvolvimento posterior do sistema em seus domínios específicos, os outros círculos, segundo a célebre visão hegeliana da filosofia como um círculo de círculos.

Cada uma das partes da filosofia é um todo filosófico, um círculo que se fecha sobre si mesmo, mas a idéia filosófica está ali em uma particular determinidade ou elemento. O círculo singular, por ser em si totalidade, rompe também a barreira de seu elemento e funda uma esfera ulterior. Por conseguinte, o todo se apresenta como um círculo de círculos, cada um dos quais é um momento necessário, de modo que o sistema de seus elementos próprios constitui a idéia completa, que igualmente aparece em cada elemento singular. (E I, § 15)

A primeira parte da Filosofia da Natureza é a Mecânica que trata, especificamente, do espaço e do tempo como momentos mais imediatos e abstratos do real. A esfera mais elevada do real é o espírito, que surge da negação da natureza, através da alma que está imersa nela em um sono profundo e se acorda com consciência e razão (Cf. E III, § 387; 398). O espírito absoluto em

sua forma mais elevada é a filosofia, que completa a circularidade do sistema, pois tem a lógica como o seu elemento primeiro de investigação. Com isso, Hegel fecha o seu círculo de círculos e completa o sistema. No entanto, é necessário tratar destes momentos da totalidade do sistema dentro da própria Lógica e, mais especificamente, na doutrina do conceito com a teoria da idéia enquanto *conceito adequado* (*adäquate Begriff*) (WdL II, p. 462; SL III, p. 273)¹.

Com efeito, Hegel dedica-se ao tema da teleologia na Lógica e, além disso, entende a natureza, a vida lógica e a vida do espírito como teleologia. Logo, devemos levar a sério as suas afirmações e empreender uma busca de informações acerca destes conceitos. De início, nos deparamos com a distinção, de cunho aristotélico, entre teleologia externa e teleologia interna. Com ela, podemos perceber que o *télos* fixo do movimento retilíneo e externo ao material no qual se realiza é o *télos* externo. O *télos* interno que caracteriza os organismos vivos e o espírito aparece como um retorno a si, e seu movimento, ao contrário do sentido da reta, é um movimento circular. É o movimento retilíneo que aponta para o mau-infinito que está sempre mais além. O *télos* interno está ancorado no primado do movimento cíclico, que exclui a idéia de um final de percurso absoluto.

Todavia, neste movimento teleológico circular haveria espaço para a liberdade? Hegel não vê progresso ou história na natureza, a linha do tempo é, para ela, insignificante. Os organismos vivos, regidos por sua finalidade interna, repetem, incessante, a forma universal do gênero ao qual pertencem, em um processo repetitivo que redundando em um mau-infinito da progressão do mesmo no outro. Neste sentido, se o movimento interno do vivo está ancorado no *télos* interno, a repetição incessante do mesmo é um limite que lhe é intrínseco, pois a natureza é livre apenas em si, e não tem a potência de transformar em exterioridade a sua liberdade. Apenas ao espírito tal capacidade pode ser acrescentada. Assim, a esse mundo hierarquicamente ordenado e cíclico dos gregos, temos que incluir o devir do espírito, que a modernidade instaura com o *cogito*. O *cogito* é o pensamento que abstrai de tudo o que é finito e se mantém junto de si em sua infinidade. Porém, Hegel não adere incondicionalmente ao *cogito* cartesiano, que apenas antecipa a idéia do espírito, mas não é capaz de realizar a autoconsciência verdadeira. O espírito é a consciência que se auto-produz, que se tem como fim, mas é essencialmente fazer e, em sua ação, não apenas depende das circunstâncias do tempo em que aparece, como depende da resistência dos materiais e dos outros homens para a sua realização. Neste sentido, se o espírito é

¹ “Die Idee ist der *adäquate Begriff*, das objektive *Wahre* oder das *Wahre als solches*”.

livre e não totalmente submetido às circunstâncias da natureza, por outro lado, precisa estar no mundo e agir e, dessa forma, está submetido, ainda que parcialmente, às circunstâncias do tempo. Deste modo, ele é livre, mas a sua liberdade é limitada. Contudo, encarar o limite e realizar-se nele, é, de fato, a sua suprema liberdade.

Assim, o percurso da Lógica Subjetiva é o percurso da subjetividade que se exterioriza na vida e que a supera com a atividade livre do espírito. O que melhor explicita esta presença da natureza e do espírito na idéia é o conceito de vida, cujo acabamento é o gênero (*Gattung*). A vida surge como teleologia interna e condensa, enquanto vida lógica, a totalidade do sistema. A vida lógica é um tema da Doutrina do Conceito, e aparece como o primeiro momento da Idéia, a idéia imediata, cujo movimento advém do desenvolvimento e também, de certa forma, do impasse da teleologia externa.

Tal movimento pode ser condensado ao movimento da idéia, que contém estes momentos em sua interioridade. É sobre o desvelamento deste movimento que trata este trabalho, perseguindo o percurso hegeliano da Lógica do Conceito, privilegiando alguns momentos específicos, para tentar mostrar, no resultado da idéia, a condensação do modelo da teleologia interna, presente no movimento da vida do espírito vivo, cuja reconciliação é dada pelo homem, que se duplica e se pensa em sua atividade. Portanto, nos propomos adentrar no inóspito sertão da Lógica do Conceito, para extrairmos dela o seu maior tesouro, o movimento da vida, o logos vivo. A seguir, algumas considerações acerca da rota desta travessia.

1 O encadeamento do sistema em Hegel

É sempre arriscado propor-se a falar do sistema em Hegel, dada a vastidão e a controvérsia que o tema implica. Deveríamos considerar a *Fenomenologia do Espírito*, por exemplo, como uma escada para o sistema, como uma introdução? Deveríamos considerá-la como uma obra pronta e acabada, com uma unidade interna que abarcaria a totalidade do sistema, como sugere Labarrière²? Ou deveríamos assumir a proposta de Hegel na *Enciclopédia*, que se

² Labarrière (1968) considera que a *Fenomenologia* tem uma unidade interna que a torna completa, uma coerência que é um movimento. Nesta primeira obra dedicada ao estudo da *Fenomenologia*, o autor investiga os paralelismos internos da obra, tendo em mente esta velha questão de saber se esta é uma introdução ao sistema ou a primeira parte

mantém até a sua morte, desconsiderando a posição inicial da *Fenomenologia*? Na *Enciclopédia*, reeditada em vida por Hegel, a *Fenomenologia* aparece reduzida ao âmbito da consciência, na Filosofia do Espírito Subjetivo, como etapa intermediária entre a Antropologia e a Psicologia, ainda que Hegel ressalte a sua importância, tanto no prefácio da edição de 1827, quanto no de 1830 (CHIEREGHIN, 1998)³. Estes são temas controversos, pois é sabido que a discussão da função da *Fenomenologia* no sistema de Hegel é vasta e variada. Por si só, o tratamento do sistema hegeliano poderia constituir-se em uma tese, com todas as dúvidas e reticências que as passagens de uma esfera à outra suscitam. Nosso objetivo, contudo, não é tratar exaustivamente deste tema e nem tomar posição em relação à função epistêmica da *Fenomenologia*, mas abordá-lo de modo a introduzir o objeto que efetivamente pretendemos tratar: o conceito de teleologia em Hegel e a sua compreensão de teleologia interna e externa em suas relações com o espírito.

Encadear a Lógica, a Natureza e o Espírito torna-se uma tarefa necessária para abordar a teleologia hegeliana e, sobretudo, a sua compreensão de teleologia interna, que consiste no conceito de vida, não apenas como vida biológica (orgânica), mas como vida lógica, ou vida enquanto idéia. Portanto, tão somente para explicar nosso propósito referimo-nos, necessariamente, a um conceito próprio da filosofia da natureza encadeado com outro conceito próprio da Lógica: vida e idéia. Se quisermos ir mais além e tratar da vida humana, ou da consciência do indivíduo, então já estaremos no domínio do espírito. As três esferas do sistema podem ser resumidas ao conceito de vida do indivíduo vivo, que nada mais é do que o conceito de teleologia interna⁴. Sendo assim, a abordagem do sistema aqui pretendida refere-se

do mesmo. Defende a tese da unidade da *Fenomenologia*, principalmente em face do sistema tardio da *Enciclopédia*. Contudo, no confronto entre a *Lógica* e a *Fenomenologia*, a considera como uma introdução e como a primeira parte do sistema, que também apresenta, de modo concentrado, a antecipação do mesmo. Em sua mais recente obra dedicada à *Fenomenologia*, Labarrière (2002) volta a discutir o lugar que ela ocupa no sistema hegeliano e sustenta a tese de que é uma introdução científica ao sistema da ciência, ao mesmo tempo em que mostra que a *Lógica* constitui o mais profundo da consciência como sistema da razão. Apóia-se em uma nota redigida por Hegel em 1831, pouco antes de sua morte, onde se encontra um esboço de uma nova versão da *Fenomenologia* em que estaria trabalhando. Hegel não estaria somente empenhado em reescrever a *Lógica*, paralelamente empreendia a reescrita da *Fenomenologia* (p. 53-54).

³ Na introdução do seu livro, Chiereghin (1998, p. 3-11) dedica-se a analisar os vários aspectos da *Fenomenologia*, tanto aqueles que se referem ao lugar que esta ocupa no sistema, quanto os aspectos historiográficos e biográficos que procura mostrar o contexto intelectual em que a obra foi composta, bem como os diversos momentos em que Hegel refere-se a ela ao longo de sua vida e de seus escritos, além das controvérsias que surgiram ao longo do tempo entre os seus estudiosos. Chiereghin avalia os vários aspectos de importância da *Fenomenologia* como introdução ao sistema, mas também como uma obra com sua própria auto-suficiência, pois por um lado ela torna-se independente do sistema e, por outro, acaba tendo uma função totalmente alterada, tal como aparece na *Enciclopédia*. Porém, como obra autônoma, exerceria a função especulativa de procurar uma justificação para a filosofia enquanto saber absoluto, o que os prefácios da *Enciclopédia* atestariam.

⁴ O tema da vida lógica como teleologia interna será abordado cuidadosamente nos capítulos 3 e 4.

exclusivamente à necessidade de encaminhar os passos de constituição deste conceito e de como ele é enriquecido nas suas diferentes esferas. Deste modo, o ponto de vista assumido neste trabalho exclui a pretensão hegeliana inicial de apresentar a *Fenomenologia* como uma introdução ao sistema da ciência⁵, privilegiando a idéia de sistema tal como aparece nas três edições da *Enciclopédia*⁶. Na verdade, a discussão sobre o sistema reduzir-se-á a discussão da Idéia como contendo toda a sistemática hegeliana. É a partir deste ponto que pretendo desenvolver esta questão, visto que tudo aquilo que virá a externar-se na filosofia real encontra-se, enquanto categoria, na *Ciência da Lógica* e, mais precisamente, na Idéia.

2 A Lógica no sistema

Podemos afirmar que a Lógica de Hegel constitui-se em uma totalidade filosófica na medida que contém o sistema em todas as suas partes. Ao mesmo tempo, é também uma parte determinada do sistema relacionando-se, em sua especificidade, com a Natureza e o Espírito, tal como aparece na estruturação da *Enciclopédia*⁷. Mostrar a relação da lógica com as outras esferas do sistema, de acordo com o desenvolvimento da *Enciclopédia*, não é tarefa difícil, pois o próprio Hegel tratou de esclarecer estas relações nas três edições da obra. O que, portanto, merece ser analisado e explicitado, é a afirmação de que a Lógica contém em si a expressão de todo o sistema e em que medida podemos fazer tal afirmação.

Afirmar que a Lógica constitui-se em uma totalidade e, ao mesmo tempo, afirmar que é uma parte do sistema parece contraditório: ou é um todo ou é uma parte. Mas, na verdade, dentro da logicidade dialética de Hegel, é ambos: o todo e a parte. A Lógica contém as outras esferas da filosofia (natureza e espírito), porém em suas formas lógicas, ou seja, apenas enquanto estrutura de pensamento. Neste sentido, é uma totalidade: a estrutura *a priori* do pensar que tem por objeto

⁵ Cf. HEGEL, G. W. F., *Wissenschaft der Logik I*, werke 5 (in 20 Bände), Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt an Main: Suhrkamp, 1993. p. 43. A obra será citada com as iniciais em alemão: WdL seguida dos numerais romanos I e II, referentes à edição alemã, I (werke 5, doutrina do ser), II (werke 6, doutrina da essência e do conceito), e do número da página.

⁶ As discussões sobre o significado e a posição da *Fenomenologia* não serão aqui abordados, ainda que algumas passagens desta obra sejam utilizadas de modo a elucidar algumas questões.

⁷ Klaus Hartmann, em seu livro, *Hegels Logik* (1999), mostra esta compreensão da Lógica e a tarefa que ele pretende em seu livro: “Die Hegelsche Logik ist Teil einer umfassenden Philosophie, eines ‘Systems’, und ihr Verhältnis zu den anderen Systemteilen – aber auch ihre Thematisierbarkeit – bedarf der Klärung”.

e pensamento. Como parte, porém, ela tem um caráter gnosiológico e ontológico, na medida que trata do conhecimento absoluto enquanto idéia absoluta, mas em sua forma conceitual. A idéia deve exteriorizar-se no mundo real para ganhar efetividade. Deste modo, a Lógica contém a abertura que permite a passagem para as demais esferas: natureza e espírito, que aparecem na realidade do tempo e do espaço, como fenômenos ou acontecimentos. Marcuse (1991), ao analisar a ontologia de Hegel enquanto teoria da historicidade, se detém na análise da Lógica, por considerá-la a história do aparecimento do ser em seu acontecer no tempo. O movimento dialético da Lógica, que vai do ser ao conceito, é visto como uma teoria da mobilidade histórica, onde o ser aparece, por fim, como a categoria fundamental da Vida, ou vida lógica.

Para tornar clara as linhas esboçadas anteriormente, revelou-se necessário empreender uma nova interpretação da *Lógica* de Hegel, pois a interpretação tradicional que prevalecia no seio da velha escola buscou, antes de tudo, o fundamento da historicidade nas lições de Hegel sobre a *Filosofia da História* (que, de fato, eliminam ou tendem a congelar as descobertas da *Fenomenologia* e da *Lógica*) e, em nosso ponto de vista, ela não quis reexaminar a Lógica hegeliana tomando por centro o conceito de ser novamente adquirido e se prendendo ao fundamento mais original onde a Lógica se enraíza, fundamento dado pelo conceito ontológico da “Vida” e de sua historicidade. Assim, é verdade que ela somente prolongava a tendência mesma de Hegel, a metamorfosear sua posição inicial. (Marcuse, 1991, p. 15-16)

Portanto, ao analisar o ser através do conceito de Vida, como um conceito ontológico, Marcuse nos permite dizer que a Lógica contém todas as partes do sistema em suas determinações categoriais, pois o conceito de Vida em sua historicidade é, ele mesmo, uma totalidade que engloba tanto os elementos de uma filosofia da natureza (a vida biológica), quanto os elementos de uma filosofia do espírito (o ser humano como sujeito histórico). Ao tratar da vida como um conceito ontológico, na sua especificidade do humano, como o único ser capaz de atuar com consciência, de ser sujeito histórico, resgata um conceito fundamental da Doutrina do Conceito que é o conceito de Vida lógica, mas, ao mesmo tempo, ultrapassa as determinações da Lógica, ao analisá-lo numa vertente fenomenológica, visto que tratará do ser em sua mobilidade dialética, em seu devir, não como um devir lógico, mas como um devir acontecendo no tempo histórico.

Nosso propósito, no entanto, não é seguir os passos da análise marcusiana⁸ de Hegel, embora concordemos com a importância por ele dada ao conceito de vida. Ainda que partilhando a opinião de que o conceito de vida, tal como é tratado na *Ciência da Lógica*, é de suma importância para o desenvolvimento ulterior do sistema, não nos deteremos em sua análise da historicidade. A compreensão da vida que nos interessa é a vida lógica em sua definição de teleologia interna, dentro dos limites da própria Lógica, e não a noção fenomenológica da vida em sua historicidade.

3 Lógica e ontologia

Hegel afirma que a sua lógica objetiva é uma ontologia (WdL I, p. 61), uma totalidade cujo objeto é o absoluto. A lógica objetiva (Doutrina do Ser e Doutrina da Essência) ocupa o lugar da ontologia na antiga metafísica, que pretendia mostrar a natureza do ser em geral, mas de um modo apenas imediato. Além disso, também observa que o seu conteúdo corresponderia à lógica transcendental kantiana (WdL I, p. 59), uma vez que esta trata dos conceitos que se referem, *a priori*, aos objetos e é diferenciada, pelo próprio Kant, da lógica geral. Todavia, a lógica objetiva em si mesma compreende também as outras partes da antiga metafísica na medida em que trata do pensar puro em substratos particulares: a alma, o mundo e Deus, que são objetos, respectivamente, de uma psicologia, uma cosmologia e uma teologia racionais. No entanto, embora Hegel divirja da posição kantiana, também critica as formulações da antiga metafísica⁹. O que pretende, é investigar as categorias do pensamento que permitem pensar a totalidade, o que só será possível a partir de um pensamento também absoluto. No entanto, não se trata de um sujeito (a consciência) que apreende este objeto (o absoluto), mas trata-se da apreensão e exposição do movimento absoluto em sua unidade originária. Deste modo, a relação que a Lógica

⁸ A análise de Marcuse procura ver o caráter da historicidade na mobilidade inerente à *Ciência da Lógica* para mostrar que este domínio pertence ao sistema de Hegel como um todo, e não apenas à *Filosofia da História*. Na sequência deste trabalho abordaremos o conceito de vida para mostrar as implicações da teleologia interna em seu desenvolvimento imanente, portanto, não pretendemos partilhar da análise de Marcuse, mas tão somente salientar o valor que ele dá, ainda que para fins diversos, ao conceito de Vida e à *Ciência da Lógica*, esta como uma obra completa.

⁹ Hegel trata detalhadamente desta questão na *Enciclopédia* I, § 26-36 A, “Primeira posição do pensamento a respeito da objetividade metafísica”.

estabelece não é a relação de um sujeito estranho ao objeto que busca apreendê-lo, no sentido fenomenológico do conhecer, mas a de um conceito ou sujeito que constitui o seu próprio objeto e que só chega a sua verdade ao final do percurso. A idéia absoluta é o conhecimento que o pensamento absoluto tem de si mesmo enquanto ser-pensado, enquanto autoconsciência. O homem continua sendo um ser finito, mas o pensamento que pode produzir contém uma dimensão maior que ele próprio. As categorias da Lógica procuram mostrar o percurso de construção e auto-exposição do absoluto a partir das categorias infinitas do pensar.

Poderíamos afirmar, então, que este seria um dos sentidos da *Ciência da Lógica*, uma posição do mundo (Ser) pelo pensamento (Conceito), o que vem a ser a única maneira possível, segundo Hegel, de se falar do mundo. Se isto estiver correto, poderíamos dizer que a *Ciência da Lógica* é, de fato, uma epistemologia, porém ontológica. Inwood¹⁰, ao referir-se ao problema das provas da existência de Deus e, especificamente, à prova ontológica¹¹, retoma a interpretação que Hegel faz desta problemática, afirmando que “ontologia e epistemologia coincidem, em última instância” (INWOOD, 1997, p. 263). A *Ciência da Lógica* demonstraria que o ser só pode ser conhecido a partir de uma posição lógico-ontológica de si, o que optamos por designar como gnosiologia, pois o conhecimento do processo constitutivo do pensar absoluto implica em uma instância de conhecimento que supera a dimensão epistemológica.

A *Ciência da Lógica* não pode ser tomada como um método cujas categorias seriam aplicadas, posteriormente, à totalidade do sistema. Nas demais esferas há somente uma ampliação destas categorias. A Lógica põe a totalidade do mundo com o conceito de Idéia Absoluta e, portanto, todo o sistema está implícito nela. Porém, os desdobramentos do espírito obedecem às determinações próprias da sua matéria, que é o seu objeto específico. Todavia, Hegel fez o acabamento da Filosofia e tomou todas as esferas do saber a partir do seu olhar retrospectivo, mas não fez nenhuma afirmação para o futuro, apenas mostrou a verdade absoluta a partir da verdade do seu tempo. A questão é que o nosso autor não seria tão ingênuo de dizer que a filosofia morria ali, ou a história, ou a religião, ou a arte etc. Como fica então o pensamento destas esferas para um mundo que se constitui de um modo distinto do mundo de Hegel? Se a lógica não pode ser alterada, se esta coloca em-si (em sua estrutura categorial) a totalidade do mundo, então o que se

¹⁰ Esta questão é tratada no verbete Prova (INWOOD, 1997, p. 263).

¹¹ A questão das provas da existência de Deus e, especificamente, da prova ontológica, será objeto de análise no tratamento da Objetividade, pois Hegel inicia esta parte intermediária da Doutrina do Conceito, referindo-se explicitamente a este tema. Trataremos deste tema no primeiro capítulo.

apresenta depois dela nada mais é do que a repetição de alguma forma estrutural já posta, ou a repetição das categorias que ali já se encontram. Contudo, é preciso salientar que, em Hegel, a idéia não pode ser confundida com uma pura Forma sem conteúdo, mas muito mais com o *Eidos* aristotélico¹². A idéia absoluta é “a unidade da idéia subjetiva e objetiva” (E I, § 236). Portanto, há uma interdependência entre o conceito e a objetividade para produzir a idéia. Com isso, Hegel crê ter revelado o que é o verdadeiro, visto que o que surgir depois dele será a efetivação, por um lado, e o aprimoramento, por outro, do que ele já é em-si, “o fim último do mundo tanto é realizado, como se realiza eternamente” (E I, § 234 Z) e a dialética é este verdadeiro. Ela implica, necessariamente, no movimento e, por isso, não se pode pensar em acabamento, em algo estático e fixado para sempre. Se pensarmos na espiral dialética, poderíamos dizer que a descoberta ou revelação hegeliana nada mais é do que a percepção desta intersecção de conceito e mundo dentro de uma estruturação categorial-dialética, onde o método está de tal modo imbricado com o conteúdo que é, ele mesmo, “o conceito do conteúdo”.

O método é, dessa maneira, não uma forma exterior, mas a alma e o conceito do conteúdo, do qual só difere enquanto os momentos do *conceito* vêm também *neles mesmos*, em sua *determinidade*, a aparecer como totalidade do conceito. Enquanto essa determinidade, ou o conteúdo se reconduz com a forma à idéia, esta se expõe como totalidade *sistemática*, que é somente *uma* idéia, cujos momentos particulares tanto são *em si* a mesma idéia, como produzem pela dialética do conceito o ser-para-si simples da idéia. A ciência conclui desse modo, apreendendo o conceito dela mesma como conceito da idéia pura, para a qual é a idéia. (E I, § 243)

A pretensão deste objeto categorial, ou objeto conceitual, é a demonstração de que aquilo que é, só é enquanto conceito, ou seja, tudo o que apreendemos, enquanto objeto de conhecimento ou objeto para nós, já é conceito. Para o nosso modo de ser, enquanto ser pensante e discursivo, o mundo é desde sempre conceito e, por isso, o que existe é o conceito. Por isso, também, a terceira e última parte da Lógica Objetiva é a Efetividade¹³, o momento de explicitação e diferenciação entre o contingente e o necessário, o real e o efetivo. Nela, o fenômeno compenetrado de reflexão aparece como totalidade verdadeira. Somente aquilo dotado

¹² Ilting (1987, p. 355): “Aristoteles faßt die Form oder das Eidos nicht in derselben Weise wie Platon als etwas jenseits aller zeitlichen Veränderung sich gleich Bleibendes auf: Die immanente Form eines Lebewesens entwickelt sich; d. h. sie existiert in einem Individuum zuerst als bloße Anlage oder als Vermögen oder Möglichkeit und realisiert sich dann erst im Verlaufe des Aentwicklungsprozesses zur voll ausgebildeten Form oder Wirklichkeit Erst wenn der Entwicklungsprozeß vollendet ist, erscheint die Form oder das Eidos als das, was sie wirklich ist”.

¹³ A efetividade a que me refiro aqui diz respeito à terceira seção da doutrina da essência e trata do absoluto, da realidade, da necessidade, da contingência e da causalidade.

de determinações conceituais é necessário e, portanto, efetivo. O resto permanece no plano da contingência e inefetividade, o que Hegel denomina de *Realität*. Assim, não há uma dicotomia entre mundo e pensamento, ou entre ser e conceito. Este é o verdadeiro sentido de uma lógica ontológica. Dessa forma, este pensamento só pode ser adequadamente compreendido a partir do absoluto¹⁴.

4 A objetividade e o absoluto

Na Objetividade, Hegel aborda as determinações do objeto, em primeiro lugar, do ponto de vista mecânico; em segundo lugar, químico e, em terceiro lugar, teleológico. O momento da Teleologia envolve um estágio superior onde o conceito, ou o Eu, deve superar e, de certo modo, recriar a objetividade posta frente a ele. O conceito independente supera (*aufheben*) o universo múltiplo em sua existência imediata. Por isso, o conceito é propósito, ou intenção, ou finalidade, que se desliga do objeto em sua imediatidade e procura determiná-lo segundo as suas prerrogativas ou características.

O movimento teleológico pode ser visto como característico deste movimento da objetividade, mas aparece em outros momentos ou domínios do Espírito, como no domínio ético. Na *Filosofia do Direito* em ‘O Propósito (intenção) e o Bem-próprio’, vemos a determinação da ação do sujeito relacionada com uma meta que este traça ao agir e que deve ser amplamente refletida por ele, pois existe uma contingência residual, ou o que Hegel chama de o Direito da objetividade da ação (PhR, § 120) que é o direito do universal de se afirmar como conhecido e desejado pelo sujeito. Assim, a intenção, ou a meta da ação, deve ser amplamente refletida, uma vez que a objetividade se lança como algo ainda independente do propósito do agente. Estamos, aqui, no domínio do Espírito, mas no âmbito da Moralidade, que será superada pela Eticidade, no Estado¹⁵.

¹⁴ Todavia, se as categorias lógicas podem ou poderiam ser alteradas é uma questão que não nos propomos a tratar aqui, embora reconheçamos que ela envolve inúmeros problemas e um amplo debate.

¹⁵ Hegel pensa o Estado como o modelo do Sistema Solar, dentro da estrutura do Mecanismo (E I, § 198). Portanto, creio que não podemos ver nele nem um finalismo de tipo aristotélico: o homem como *zoom politicom*, e o Estado, agora moderno, o seu destino; e, tampouco vê-lo como obra do artifício, assim como queriam os teóricos jusnaturalistas. O exemplo do Estado no mecanismo, como um movimento mecânico do tipo do sistema solar, o coloca como algo que está aí simplesmente, e que tem uma origem que é própria do movimento das coisas, mas não

Vittorio Hösle (1998, p. 239-250)¹⁶ critica o tratamento hegeliano da Objetividade, por considerá-la redundante, visto que o tema nela implícito já teria sido suficientemente tratado na terceira seção da Doutrina da Essência: a Efetividade. Além disso, também questiona se o mecanismo, o quimismo, a teleologia e a vida são, de fato, categorias lógicas; pergunta se existe mesmo um progresso na passagem da teleologia à vida, posto que a teleologia conteria o espírito, ao passo que a vida o excluiria. A questão é candente e implica o sentido que se dá a Lógica, ou à compreensão que se tem da mesma. Nos moldes que Hegel pretende, uma estruturação categorial do todo, o “esqueleto do universo”, o pensamento de Deus antes da criação etc., não seria incoerente colocar estas categorias enquanto categorias lógicas. Se Hegel assim não o fizesse, não teria como abordar, posteriormente, a Filosofia na Natureza e a Filosofia do Espírito. Este plano intermediário em que se constitui a Objetividade, na Doutrina do Conceito da *Ciência da Lógica*, poderia ser visto como o momento da natureza, ou a natureza em sua estruturação categorial, tanto que a Idéia imediata surge como vida, mas vida lógica simplesmente, sem consciência. É no *Gattung*, portanto, no momento do impasse da progressão infinita da repetição natural, que surge o universal abstrato do gênero, que dará surgimento ao outro plano, o do Espírito. Poderíamos dizer que este momento corresponde ao surgimento da alma na Antropologia. O final da Idéia absoluta, enquanto Idéia do Conhecimento e Idéia do Bem, são os domínios próprios do espírito, os campos com os quais ele terá que doravante tomar conta sem nenhum conhecimento prévio. É a liberdade suprema do espírito que se liberta da natureza puramente orgânica e ganha a interioridade da reflexão de si e do mundo com a sua consciência.

5 A totalidade sistemática da idéia

No final da exposição da Objetividade, Hegel afirma que “o fim é o conceito que está posto, por isso, ao referir-se à objetividade, refere-se a si mesmo e tem, necessariamente, que eliminar o seu defeito de ser subjetivo” (WdL II, p. 409; SL III, 215), ou seja, a finalidade

tem um caráter natural ou artificial como termos opostos entre os modelos aristotélico e jusnaturalista. Todavia, a discussão sobre a origem do Estado em Hegel e a sua contraposição a outros modelos não é propriamente o objeto deste trabalho.

¹⁶ Hösle (1998, p. 240) ressalta que a maioria dos intérpretes de Hegel questiona estas categorias da natureza em uma Lógica, até mesmo um de seus mais fiéis alunos, Rosenkranz, já fizera essa observação. Ilting (1987) também aborda esta questão, porém em outra perspectiva.

externa. Por meio da realização do fim surge a finalidade interna, ou a finalidade externa torna-se interna e assim torna-se também a Idéia ou em seu primeiro momento, vida lógica.

A vida humana, ou a vida com a consciência da vida, não pode ser reduzida à vivacidade de um ser vivo igual a tantos outros na natureza, pois além de seu caráter natural é também vida espiritual. Por isso, a vida humana condensa em si os domínios da natureza e do espírito, na medida que sabe de si enquanto ser e, poderíamos acrescentar, que sabe de si enquanto perecer. O homem não vive apenas, mas reconhece e cria a sua própria vida, nos domínios do conhecimento e da cultura, da teoria e da prática, ou o que Hegel chama de Idéia teórica e Idéia do bem. Portanto, a totalidade do sistema que a Lógica apresenta pode ser abarcada pela Doutrina do Conceito e, mais especificamente, pela teoria da Idéia, uma vez que esta contém, em seus desdobramentos, todo o sistema, explicitamente posto, ou posto enquanto idéia. Isso significa que não há, ainda, a passagem para a exterioridade da natureza e para o retorno da unidade através da filosofia do espírito. Porém, estes momentos todos estão contidos como que na sua forma ideal na teoria da Idéia.

A idéia, como processo, percorre três graus em seu desenvolvimento. A primeira forma da idéia é a *vida*, isto é, a idéia na forma da imediatidade (*Unmittelbarkeit*). A segunda forma é a da mediação ou da diferença, e isso é a idéia enquanto *conhecimento*, que aparece na dupla figura de idéia *teórica* e de idéia *prática*. O processo do conhecimento tem por seu resultado a restauração da unidade enriquecida pela diferença; e isso dá a terceira forma da *idéia*, por isso *absoluta* – último grau do processo lógico que se demonstra, ao mesmo tempo, como o verdadeiramente primeiro, e o sendo só por si mesmo. (E I, § 215 Z)

A idéia, que é uma totalidade, aparece em sua forma imediata como vida e, neste primeiro momento, corresponderia ao universal abstrato. A idéia mediada é o conhecimento, e corresponderia à forma da particularização ou da diferença. A mediação ou a diferença aparece de dois modos, que correspondem às duas esferas de atuação do conhecer, a idéia teórica e a idéia prática. O resultado da mediação é a idéia absoluta, a idéia como o universal concreto que repõe a unidade a partir da diferença e, deste modo, deixa de ser uma unidade simples e passa a conter a totalidade do movimento nela mesma.

Para Hegel a Idéia, em seu primeiro momento, se constitui como vida lógica, ou a vida simples, comum a todo ser vivo. Em seguida, ganha a universalidade do gênero e se constitui em conhecimento teórico e prático, que são os âmbitos do espírito enquanto capacidade de conhecer e de agir bem, sem que isso seja uma determinação do instinto, mas da escolha; o que resulta na

idéia absoluta, que é o universal concreto, a unidade dos momentos anteriores, da vida simples ou orgânica, e da consciência de si. Assim, a vida é o universal abstrato, o conhecimento é o momento da particularização e diferença, o que envolve a escolha (ou o querer racional), e a idéia absoluta é o momento do singular, ou o universal concreto, a unidade posta através da diferença, para contê-la em si, para ser uma totalidade. É mister entender a Idéia como vida em sua totalidade, em seu acabamento perfeito, pois a idéia absoluta como unidade da vida imediata e da consciência nada mais é do que a vida em sua totalidade. Portanto, não deveria causar espanto algum a passagem da idéia absoluta para a natureza. O que ocorre é apenas uma externalização no tempo do que ela já é em si, visto que mesmo que todas as esferas já estejam contidas na estrutura categorial da Idéia, ainda assim, trata-se de uma lógica, uma lógica especulativa, que discute o conhecimento do todo a partir das categorias com as quais podemos conhecer o absoluto. Por isso, ao chegar à última categoria, o ser inicial é revelado em sua completude como Idéia Absoluta. Todavia, o fechamento do círculo lógico é como a morte da Idéia, mas uma morte que não é fim, mas recomeço. Deste modo, a Idéia renasce em uma outra esfera, sem nenhuma lembrança de sua antiga forma, uma vez que se torna necessário que ela saia de si para retornar a si e, dessa forma, completar o périplo dialético. Na verdade, mesmo que do ponto de vista conceitual a Lógica seja a primeira parte do sistema, do ponto de vista real é a última. No mundo, a partir do simples movimento, primeiro surgiram elementos químicos que originaram a vida a partir da molécula de carbono. Depois de um longo desenvolvimento surge o homem e, depois de mais um longo processo civilizatório, surge a filosofia. Esta representa o momento em que o homem começa a fazer do próprio pensamento o seu objeto do pensar. Claro que este processo, mesmo na filosofia, leva um grande tempo até ocorrer, mas podemos observar este percurso na própria história da filosofia, que tem início com as filosofias cosmológicas e chega até nossos dias com a filosofia tendo por objeto a estrutura formal da linguagem. Portanto, a idéia, que para Hegel é pensamento de pensamento, é o momento mais elevado do sistema. Porém, na ordem da sua demonstração sistemática, ela é o fim do primeiro círculo, que originará os demais círculos e que chegará em seu acabamento no espírito absoluto, que é a própria filosofia. Com isso, Hegel pretende mostrar que a perfeição existente na natureza contém o saber absoluto em sua simplicidade, em sua inconsciência. O homem, por ser dotado de consciência, é aquele que conhece e sabe o saber do mundo, e o saber do mundo nada mais é do que aquilo que o homem dele sabe. Ao final da lógica da *Enciclopédia*, Hegel afirma:

Retornamos agora ao conceito da idéia, com o qual tínhamos começado. Ao mesmo tempo, esse retorno ao começo é um progresso. Aquilo por onde começamos era o ser, o ser abstrato, e agora temos a *idéia* enquanto *ser*; mas essa idéia sendo é a *natureza* (*diese seiende Idee aber ist die Natur*). (E I, § 244 Z)

Ao início da *Ciência da Lógica*, a idéia se põe enquanto ‘ser’ mas, ao final, este ser não é mais o abstrato e indeterminado inicial, pois foi preenchido, ao longo do percurso, pelas categorias lógicas. A idéia é, ao fim, o ser posto, total, absoluto, mas, enquanto ser totalmente posto, é a natureza. O ser último e absoluto a que chega a idéia contém todas as determinações e é, ao mesmo tempo, o ser que necessita ganhar realidade mundana. E nessa sua nova forma é o esquecimento de todas aquelas determinações, na pura irreflexão natural.

Neste sentido, podemos afirmar que a Idéia Absoluta é o objeto de estudo da Lógica. Ela aparece ao final como a exposição daquilo que foi pressuposto ao início. O ser puro, abstrato e indeterminado do início é a Idéia em si mesma que vai se exteriorizando enquanto estrutura categorial até o final da Lógica, em seu acabamento como idéia absoluta. Neste momento ela está completa e contém o pensamento em seu desenvolvimento próprio, que não pode ser descolado do pensamento das coisas, é a Idéia em-si e para-si. Portanto, a Idéia não é uma forma pura, mas contém não apenas as determinações do pensar, como também as determinações do ser. A idéia absoluta é a unidade do ser e do pensar, do conceito subjetivo e objetivo, do sujeito/objeto. É uma totalidade, ou melhor, é a totalidade e tem, necessariamente, que conter em si, enquanto forma categorial *a priori*, a natureza e o espírito. Em Hegel, assim, não existe separação entre a Lógica e o seu objeto de estudo, entre o método e o seu conteúdo e, por isso, a idéia absoluta é o pensamento que se pensa a si mesmo. Neste sentido, o conceito está em plena concordância com o seu objeto, ou seja, a verdade é atingida. A plenitude aparece na Idéia absoluta, como unidade total e a última das categorias que é constitutiva não apenas do pensar, mas também das coisas.

O mesmo desenvolvimento do pensar, que é exposto na história da filosofia, expõe-se na própria filosofia, mas liberto da sua exterioridade histórica, *puramente no elemento do pensar*. O pensamento livre e verdadeiro é em si *concreto*, e assim é *idéia*, e em sua universalidade total é a idéia ou o *absoluto*. A ciência (que trata) dele é essencialmente *sistema*, porque o verdadeiro, enquanto *concreto*, só é enquanto desdobrando-se em si mesmo, e recolhendo-se e mantendo-se junto na unidade – isto é, como *totalidade*, e só pela diferenciação e determinação de suas diferenças pode existir a necessidade delas e a liberdade do todo. (E I, § 14)

Se concordarmos com o que afirmamos anteriormente, que o objeto da lógica é a idéia, que é a Verdade, também podemos afirmar que o objeto da filosofia é, igualmente, a idéia ou o Verdadeiro (absoluto). Neste sentido, a *Ciência da Lógica* apresenta a totalidade do sistema, porém em sua unidade categorial, em sua estrutura de pensamento. As outras esferas são necessárias, mas estão contidas, necessariamente, na Lógica, pois esta é o ‘desenvolvimento do pensar’ exposto na ‘história da filosofia’ que agora é exposto no ‘elemento do puro pensar’, desprovido de toda exterioridade. No entanto, é necessário que a idéia se ponha na existência enquanto Natureza, na forma da pura alienação de si e, enquanto Espírito, na forma da compreensão desta estrutura e do retorno a si. Portanto, estes momentos da Filosofia do Real, Natureza e Espírito, estão postos na idéia lógica como estruturas categorias.

A natureza mostrou-se como a idéia na forma do *ser-outro*. Visto que a *idéia* é assim como o negativo de si mesma ou *exterior* a si, assim a natureza não é exterior apenas relativamente ante esta idéia (e ante a existência subjetiva da mesma, o espírito), mas a *exterioridade* constitui a determinação na qual ela está como natureza. (E II, § 247)

Esta passagem refere-se ao início da Filosofia da Natureza na *Enciclopédia*, portanto, ela pertence à filosofia do real e não à Lógica. Qual a origem do espírito neste começo da natureza? Ele não surge junto com a natureza ou a partir dela. O que vem a comprovar a tese de que na Idéia Absoluta já estão presentes, não apenas a natureza, mas também o espírito¹⁷. A Idéia Absoluta inclui a Lógica, a Natureza e o Espírito, mas cada um, respectivamente, na sua forma lógica ou conceitual. A *Ciência da Lógica* é, pois, uma totalidade do sistema e engloba tanto uma ontologia (Ser e Essência) quanto uma lógica (Conceito).

A Natureza é o outro da idéia porque é a pura irreflexão, a ausência da consciência, a imediatidade simples, mas a idéia está posta na natureza enquanto o que é negado, enquanto o seu ser-outro. O nascimento do Espírito efetivo, com a Antropologia (E III, § 388), põe em movimento a consciência do homem que sabe de si e que vai constituir o mundo enquanto mundo da cultura, e não mais enquanto mera repetição dada pela natureza, ao mesmo tempo em que vai constituir a filosofia, que é o saber mais alto, o saber de si da Idéia. Este momento do espírito

¹⁷ “Logo, o passar aqui é muito mais para se exprimir que a Idéia se libera ela-mesma livremente, absolutamente segura dela e em repouso de si. Em razão desta liberdade a forma da sua determinidade é puramente e simplesmente livre, - a exterioridade do espaço e do tempo absolutamente para si mesma sem subjetividade. Na medida em que esta é apenas segundo a imediatidade abstrata do ser e é tomada pela consciência, ela é como objetividade simples e vida exterior; mas na idéia ela permanece em-si e para-si a totalidade do conceito e a ciência na relação do conhecimento divino da natureza” (WdL II, p. 573).

também é caracterizado na idéia lógica da mesma maneira: “a morte da vitalidade singular somente imediata é o emergir do espírito” (E I, § 222). O emergir do espírito faz surgir o conhecimento (E I, § 223). Estes momentos estão colocados na Idéia lógica como puro pensamento. Na filosofia real, ganham exterioridade e efetividade e, assim, o círculo de círculos se completa, com a compreensão humana desta estrutura, que é feita pela filosofia.

A definição *do absoluto*, de que ele é a *idéia*, é agora, ela mesma, absoluta. Todas as definições anteriores voltam a essa. - A idéia é a *verdade*; pois a verdade é que a objetividade corresponda ao conceito, - não que as coisas exteriores correspondam a minhas representações; essas são somente representações *corretas*, que *Eu, este*, [aqui], tenho. Na idéia não se trata de um “este”, nem de representações nem de coisas exteriores. - Mas também *todo* efetivo, na medida em que é algo verdadeiro, é a idéia e só tem sua verdade por meio e por força da idéia. (E I, § 213 A)

O ser-vivo é o conceito fundamental de filosofia especulativa de Hegel¹⁸, é a primeira figura da Idéia Absoluta e surge deste movimento do conceito através da Objetividade, mas é também um tema do Orgânico na Filosofia da Natureza. Por isso, é necessário compreender a relação entre Lógica e Natureza porque, no sistema de Hegel, o Espírito, sob um aspecto sistemático-teórico, é mediado pela natureza¹⁹ que, ao mesmo tempo, já está incluída na *Ciência da Lógica*, enquanto objetividade e vida. Na estruturação sistemática da *Enciclopédia*, a Idéia se determina como um exterior a si mesma, essa exteriorização é a Natureza, frente a qual o Espírito está posto como existência subjetiva da Idéia.

O objetivo deste trabalho é tratar do conceito de Teleologia e, mais precisamente, de Teleologia interna ou vida lógica. Com isso, pretendemos defender a tese de que a vida é um conceito fundamental da filosofia especulativa de Hegel, não pelas razões de Marcuse, que a compreende como o aparecimento do ser no tempo, mas como o conceito que pré-figura o absoluto, pois o ser vivo só pode ser compreendido como um todo orgânico, o que permite unificar os opostos balizados pelo dualismo cartesiano e que foram mantidos no empirismo, na crítica kantiana e no idealismo subjetivo de Fichte. Como a Idéia contém todo o futuro desdobramento do sistema enquanto categoria lógica, poderíamos ver no conceito de Vida Lógica um todo acabado de elementos opostos e complementares: corpo e alma, sujeito e objeto, forma e matéria, além da unidade entre natureza e espírito, que é o homem. A vida lógica, ou idéia imediata, contém a completude da idéia em sua simples abstração, as outras esferas da idéia são

¹⁸ Ver Ilting (1987, p. 350-351).

¹⁹ Ver Höslé (1998, p. 277-278).

necessárias, porém elas irão apenas preencher de determinações categoriais a unidade inicial que é a vida. Dessa forma, a vida como o conceito adequado é a corporificação da unidade do sujeito e do objeto e, como a posição da unidade imediata, permite pensar o Eu que conhece, não como instância transcendental - o *Eu penso* - ou intelectual - a *Res Cogitans* - mas como uma unidade real da natureza e do espírito (a vida do sujeito humano) que contém em si também o objeto e a possibilidade de pensar o pensamento, como a idéia absoluta. Portanto, no âmbito da Lógica, o conceito de vida pretende dar uma resposta ao problema do conhecimento elaborado por Kant, enquanto conhecimento limitado ao fenômeno, uma vez que, para Hegel, o conhecimento só é tal se for absoluto. Caso fosse parcial, não seria o conhecimento verdadeiro, visto que “o verdadeiro é o todo” (PhG, p. 24; FE, § 20).

Ao tratar do tema da vida na lógica, Hegel encaminhará a questão para o espírito e as formas do conhecer, mostrando a realidade do sujeito cognoscente e a sua necessidade de conhecer de modo absoluto, pois, seria impossível deixarmos a coisa em si intacta para além dos limites do conhecimento humano e, ao mesmo tempo, anterior e independente da unidade do *Eu penso*. Os domínios do espírito surgem com a idéia do conhecer e a idéia do bem, que poderíamos tratar como uma epistemologia e uma ética que, para Hegel, não são planos distintos, mas se interpenetram mutuamente.

6 Do conceito à idéia: a rota da travessia

Hegel (WdL II, p. 243; SL III, p. 31) admite que os conteúdos das Doutrinas do Ser e da Essência não são facilmente reconhecidos como objetos de uma Lógica, diferentemente do que ocorre com a Doutrina do Conceito, cujos materiais já estão por demais “ossificados”²⁰ como elementos característicos da lógica, quais sejam: o juízo, o silogismo, as categorias etc. Ocorre, entretanto, que tais elementos figuram, mais especificamente, na primeira parte desta Doutrina: A Subjetividade; nas demais partes, os temas abordados por Hegel (que são nosso objeto de estudo) também não são facilmente reconhecidos como objetos lógicos, tais como a Objetividade:

²⁰ WdL II, p. 243, *Verknöchertes Material*. No adendo, § 160 da *Enciclopédia*, Hegel também comenta a diferença entre o conceito da lógica formal e o conceito especulativo, bem como o motivo para continuar a usar a palavra conceito para um conteúdo diverso daquele a que se está acostumado. Sobre esta questão, ver também *Enciclopédia*, § 162.

mecanismo, quimismo e teleologia; a Vida como idéia imediata e as suas divisões: o indivíduo vivo; o processo vital e o gênero. Portanto, se Hegel pedia indulgência aos seus leitores pelo material ontológico de sua lógica objetiva, para a lógica subjetiva deve também pedir tolerância. Todavia, segundo o autor, pelo motivo contrário, pois os materiais próprios da lógica nela são abordados, como afirmamos acima, porém com as características da dialética, para dar movimento, fluidez e “despertar (*entzünden*) novamente o conceito vivo em tal matéria morta” (WdL II, p. 243; SL III, p. 31). Esta metáfora explicita o ponto de vista hegeliano em relação ao conceito, o de acender a chama do calor vital nos materiais ossificados da lógica tradicional, dando-lhes vida. Daí a necessidade de incluir outros conteúdos na abordagem do conceito lógico, para que este deixe de ser uma marca que atribuímos às coisas e engendre a própria coisa, tornando-se uma unidade com ela: “o conceito é o imanente às coisas mesmas; por ele, as coisas são o que são” (E I §, 166 Z). Por isso, não pode ficar restrito aos conteúdos representacionais da subjetividade, mas tem que incorporar os conteúdos reais da objetividade mediados pelo sujeito, como conteúdos pressupostos, “conceituar um objeto, significa, por isso, ser (tornar-se) consciente de seu conceito” (E I §, 166 Z). A totalidade resultante deste movimento vem a ser a idéia. “O movimento do conceito, de certo modo, pode-se considerar como se fosse um jogo apenas; o Outro, que por ele é posto, de fato não é um Outro” (E I, § 161 Z), o mundo resultante deste processo é o mundo posto pelo próprio conceito, com a mesma estrutura categorial.

O conceito imediato, com o qual a Doutrina do Conceito inicia, tem que pressupor o ser e a essência como mediações suas (E I, § 159 A), de tal modo que o “ser-posto constitui a diferença do conceito em si mesmo”.(WdL II, p. 270; SL III, p. 61). Como conceito imediato, este ser-posto é uma diferença sua, uma vez que é o conceito em si e por si mesmo, onde estes momentos figuram como a sua diferenciação. Este é o todo do conceito, ou o conceito do conceito, mas mesmo assim é somente conceito e os momentos que são a sua pressuposição deverão ser repostos na forma do conceito como momentos do seu diferenciar interno e da sua necessária exposição progressiva.

A primeira parte do conceito é a subjetividade, o momento em que o conceito é apenas formal e aparece, primeiramente, na forma da simples universalidade, depois como conceito particular e, por fim, como o singular. O momento da posição de si como um outro ou objeto é a Objetividade. O retorno do conceito a si mesmo, como momento em que deixa de ser meramente subjetivo ou objetivo e torna-se a unidade de ambos, é a Idéia, o conceito em sua adequação

própria, a verdade da razão que aparece em sua posição inicial como idéia imediata ou vida. A vida contém em si a totalidade da qual surge e na qual se realiza e tem o conceito como sua determinação essencial, a alma, de tal modo que a vida é sempre uma totalidade que unifica o corpo e alma, a matéria e a forma, o conceito e a realidade como elementos indissociáveis. A separação da alma e do corpo significa a morte do indivíduo. O ser vivo, ao perder sua alma, perde uma determinação essencial que não lhe permite mais se manter na forma do vivo, “o homem, o ser-vivo está morto quando nele a alma e o corpo se separam” (WdL II, p. 464; SL III, p. 276). Por isso, a unidade da subjetividade e da objetividade é mantida na idéia imediata na forma da totalidade simples que é a vida, cuja alma é o conceito subjetivo e cujo corpo é a coisa ou a objetividade.

Como alma do ser-aí objetivo ele [o conceito] *tem* que *se* dar a forma da *subjetividade* que tinha de *modo imediato* como conceito *formal*; assim, se confronta a ela, *na forma do livre*, que ele não tinha, todavia, na objetividade, e faz disso a identidade com ela [a objetividade] que *ele* tem *em si e para si como* conceito *objetivo*, uma [identidade] também *posta*.

Neste acabamento, no qual o conceito em sua objetividade tem também a forma da liberdade, o *conceito adequado* é a *idéia*. (WdL II, p. 271, SL III, p. 63)

Em nossa travessia, mostraremos, no primeiro capítulo, que ‘O verdadeiro é o todo’, com o intuito de ratificar que o tema do conhecimento absoluto é central para Hegel. Este tema só pode ser desenvolvido por intermédio da relação do Conceito Subjetivo e da Objetividade, em estreita vinculação com a compreensão hegeliana do conhecimento como algo maior do que o idealismo transcendental pretendia admitir. Se podemos dizer que Hegel tem uma ‘epistemologia’, é certo que ela não se compara com as demais, visto que pretende tratar do conhecimento como conhecimento absoluto. Para isso, não pode separar o ser do pensar, uma vez que o absoluto não pode admitir algo fora dele para conhecê-lo. Deste modo, a Lógica se coloca como um processo de exposição das categorias últimas do pensamento que nos permitem pensar a totalidade e que constituem, por isso, o próprio pensamento absoluto. De fato, ao abordar a prova da existência de Deus na Doutrina da Essência, Hegel faz um breve comentário, indicando que a discussão acerca das provas, ou do sentido específico do provar, não pode ser demonstrada, ainda, na parte da Essência, mas que será devidamente abordada da ‘doutrina do conhecimento’, ou seja, na Doutrina do Conceito: “a natureza do provar mesmo será considerada na doutrina do conhecimento (*Lehre von Erkenntnis*)” (WdL II, p. 126; SL II, p. 150). Labarrière comenta esta

passagem, em nota da sua tradução, salientando a indicação hegeliana de que a questão do provar será retomada da Doutrina do Conceito, como sinônimo da doutrina do conhecer. Com efeito, Hegel tratará das diversas modalidades do provar, tanto na última parte da Subjetividade, no silogismo, quanto na parte intermediária da Idéia, no capítulo ‘Idéia do Conhecer’ (LABARRIÈRE, p. 150, nota 17).

No segundo capítulo, ‘Teleologia externa, mecanismo e liberdade’, trataremos da teleologia externa, abordando as várias faces destes conceitos na Lógica e as múltiplas interpretações que eles permitem, bem como das críticas que Hegel pretende evidenciar, acerca dos limites da teleologia kantiana. Para tanto, abordaremos o problema da causalidade, da liberdade, da contraposição kantiana entre mecanismo e finalidade e a conseqüente produtividade da teleologia como uma posição na ordem moral do mundo, sem qualquer produtividade teórica.

No terceiro capítulo abordaremos a ‘Teleologia Interna: o conceito de vida’, reconstruindo a passagem da teleologia externa para a teleologia interna sem, contudo, ficarmos restritos aos limites da *Ciência da Lógica*. Com efeito, trataremos das várias faces da vida no sistema de Hegel, bem como das diferentes interpretações deste conceito, apresentando as diferentes leituras suscitadas, para podermos delimitar o exato sentido do que Hegel pretende com o conceito de vida lógica.

No quarto capítulo trataremos do ‘Estatuto da vida lógica’, descrevendo, por um lado, o modo como a vida é desenvolvida na *Ciência da Lógica* e, por outro, perseguindo o alcance especulativo deste conceito no interior da Lógica, tentando lê-la como um *Holismo ontológico* que guarda uma profunda compreensão do todo, numa dimensão, ao mesmo tempo, especulativa e cognitiva, o que acabamos por chamar de dimensão gnosiológica da vida, dado que Hegel ressalta o valor do conceito de vida lógica em sua estreita relação com o tema do conhecimento, ou seja, com a vida do espírito.

No quinto capítulo, avançaremos na descrição dos passos lógicos da Idéia, abordando ‘A vida do espírito’, como a elevação da vida para o nível do espírito, ainda que nos limites da determinação lógica. Para tanto, mostraremos a passagem do Gênero ao Espírito, e retornaremos aos temas da apercepção transcendental de Kant, a partir da crítica aos paralogismos da metafísica, da relação conhecimento e vontade, para podermos compreender o sujeito que pensa como uma unidade capaz de compreender a totalidade, visto que também é uma unidade total. Com a vida do espírito abordaremos a dimensão do saber e da Idéia Absoluta, para mostrarmos o

quanto o conceito de vida é fundamental para compreender o pensamento de Hegel. Com efeito, discutiremos a questão da subjetividade moderna e da posição de Hegel diante dela, tentando expor a sua posição em um viés de ligação com a vida. Para tanto, pretendemos mostrar que Hegel não trata de uma subjetividade absoluta em um sentido onto-teológico, mas trata do sentido absoluto da subjetividade como a capacidade de pensar do pensamento, que se dá no universal concreto do espírito vivo: o homem.

Eu quase nada não sei. Mas desconfio de muita coisa. O
senhor concedendo, eu digo: para pensar longe, sou cão
mestre.

João Guimarães Rosa

CAPÍTULO 1

O VERDADEIRO É O TODO

1.1 Acerca do conhecimento absoluto

Esclarecer o que Hegel entende por absoluto não é tarefa fácil, mesmo porque nunca nos foi dada uma definição simples do termo. Sabemos que esta palavra é usada como adjetivo que caracteriza o modo de ser de cada uma das categorias com as quais conclui suas grandes obras: o saber absoluto da *Fenomenologia*, a idéia absoluta da *Lógica* e o espírito absoluto da *Enciclopédia*. Em todas, o absoluto representa a totalidade do objeto que foi desenvolvido ao longo da obra, indicando o ponto de chegada que inclui o movimento que lhe deu origem. Como acabamento, parece indicar o ponto final. Todavia, deve-se entender que o fim significa a completude de determinações correspondentes, em que uma esfera do conceito se completa e se abre para uma outra. Portanto, o saber, a idéia e o espírito absoluto não são categorias estáticas que se auto-destróem ao serem realizadas. O absoluto que as qualifica indica que o movimento de exposição daquilo que cada uma é foi concluído. Aquilo que ao início era pressuposto, ou apenas em si, foi desenvolvido ao longo do processo por intermédio de sucessivas mediações, até ser plenamente posto. Por isso, o absoluto é sempre um resultado que revela, ao final, aquilo que fora posto ao início de modo apenas imediato.

Mas o absoluto também é substantivo e, além disso, sujeito. Abordar o absoluto como substantivo não pode significar transformá-lo em uma entidade ou em um nome que define algo ou algum ser que se encontra fora do alcance do conhecimento, ou fora do mundo no qual nos encontramos. Neste sentido, o absoluto hegeliano não poderia ser compreendido como o

meramente incondicionado que pode ser conhecido por intermédio da razão. Sem dúvida, o absoluto tem que ser incondicionado, do contrário haveria fora dele algo maior ou igual que seria a sua causa. Todavia, isto não explica a compreensão hegeliana do absoluto, pois ele não é uma coisa, uma providência, ou uma causa, pelo contrário, é simplesmente o todo, no qual todas as coisas partem e findam, permanecendo nele incluídas. É neste sentido que o absoluto deveria ser compreendido como organismo, como um todo auto-gerado e auto-organizado que tem um impulso vital e que se adapta em seu desenvolvimento.

A concepção orgânica do absoluto de Hegel é defendida por Beiser (1993)²¹ em seu texto *Hegel and the Problem of Metaphysics*, que serve de introdução à coletânea de textos da publicação *The Cambridge Companion to Hegel*. Segundo Beiser, ainda que Hegel jamais tenha dado uma definição do absoluto, a sua concepção é herdeira do pensamento de Schelling, que também foi influenciado pelas descobertas científicas da época. Tal concepção contraria a visão mecanicista e dualista de Descartes e concebe a substância infinita em termos orgânicos e vitalistas, como a ‘força de todas as forças’.

De acordo com Schelling, o absoluto é aquilo que não depende de nada mais para existir ou ser concebido. Tanto em sua essência quanto em sua existência, o absoluto é independente de, ou não é condicionado por, quaisquer outras coisas. Em outras palavras, o absoluto é *causa sui*, aquilo cuja essência, necessariamente, envolve a existência. [...] Beiser cita Schelling: “O absoluto não é a causa do universo, mas o universo mesmo”. (BEISER, 1993, p. 4)

Como Beiser está preocupado em demonstrar a concepção de metafísica de Hegel e Schelling, ele aponta para a continuidade, por um lado, e a ruptura, por outro, da visão destes autores em relação ao resultado da filosofia crítica. Ambos concordam com a crítica de Kant, que interdita o conhecimento de entidades metafísicas (a alma, o mundo, Deus) da velha metafísica de Leibniz e Wolff. Ambos concebem uma metafísica estritamente em termos naturalistas, por isso concordam que o absoluto não é uma coisa específica sobrenatural por detrás da natureza. Pelo contrário, ambos discordam da função estritamente heurística que o organismo tem na filosofia de Kant²², pois partilham da idéia de que nós podemos conhecer a natureza como um organismo dotado de propósitos internos ao seu próprio desenvolvimento, sem necessidade de

²¹ Seguiremos a sua análise do absoluto de Hegel como organismo.

²² Trataremos da terceira crítica e da compreensão e função do organismo na filosofia de Kant, nos capítulos 2 e 3, bem como das diferentes concepções de teleologia que Hegel e Kant desenvolvem e os resultados a que chegam com suas visões da finalidade externa e interna.

qualquer desígnio externo para comandar os seus fins. Mas é Schelling quem primeiramente concebe a substância infinita em termos teleológicos e vitalistas, cujo princípio de finalidade é interno, “ao contrário da concepção de universo de Espinoza, rigidamente mecanicista”; é também Schelling quem “desenvolve a concepção do absoluto como identidade sujeito-objeto” (BEISER, 1993, p. 5).

A compreensão do absoluto como ‘identidade do sujeito e do objeto’ vai influenciar a adesão inicial de Hegel a Schelling, bem como a sua posterior ruptura com essa mesma concepção. Por um lado, essa visão do absoluto resolve o difícil problema posto pelo dualismo cartesiano, a interação entre duas substâncias distintas: o corpo e a mente, bem como permite a superação do dualismo transcendental com a interação entre sujeito e objeto. Schelling não considera o físico e o mental como duas entidades diferentes, mas apenas como níveis diferentes de organização de forças vivas: “A mente é a forma mais organizada e desenvolvida da matéria, e a matéria é a forma menos organizada e desenvolvida da mente” (BEISER, 1993, p. 6). Hegel está de acordo com a idéia de que o físico e o mental, o corpo e o espírito, não são entidades distintas uma da outra, mas possuem apenas um grau diferente de desenvolvimento na hierarquia da natureza. O início do período de Jena é marcado pela adesão de Hegel à concepção orgânica do absoluto de Schelling, que pode ser assinalada pela profícua colaboração entre ambos com a publicação do *Jornal crítico de filosofia* (1802-1804)²³. Mas Jena também marcará a ruptura com o antigo amigo, com a publicação da *Fenomenologia do Espírito* em 1807, que serve como demarcação do território específico da filosofia hegeliana.

Contudo, ainda no período de colaboração com Schelling, Hegel começa a discordar da concepção de absoluto de seu amigo²⁴, pois a mera identidade sujeito-objeto desconsidera a evidência factual da separação entre sujeito e objeto de nossa experiência ordinária. Hegel duvida de um absoluto como um infinito que não inclui em si mesmo o finito, é preciso pensar a diferença e o negativo como elemento constitutivo e necessário do absoluto. Nos escritos sobre a

²³ Beiser (1993, p. 6-10) analisa os detalhes desta colaboração e o momento em que Hegel começa a se distanciar da concepção de Schelling. Nesta mesma obra, o artigo de Harris (1993, p. 25-51), “Hegel’s intellectual development to 1807”, também traça um quadro detalhado desta colaboração e ruptura.

²⁴ Beiser (1993, p. 6) mostra que Hegel não pode aceitar a idéia de um absoluto que seja apenas a identidade entre o sujeito e o objeto. O autor assinala que os problemas começam a surgir com as publicações de Schelling, *Presentation of My System*, § 16, p. 33; *Werke III*, § 17, p. 25-26; *Bruno*, *Werke III*, § 140, p. 194; *Philosophy and Religion*, *Werke IV*, § 25 (apud BEISER, 1993). Sobre as divergências entre Hegel e Schelling, ver também o artigo de MULLER (2005, p. 6-7).

*Diferença*²⁵, Hegel aponta com clareza o problema com que seus pares se debatiam na tentativa de continuação e resolução da filosofia de Kant, considerando a posição de Schelling mais pertinente do que a de Fichte. Todavia, o autor não adere incondicionalmente ao pensamento de Schelling, iniciando um distanciamento que será selado com as duras palavras do poético prefácio da *Fenomenologia*.

Como o absoluto de Schelling é concebido na esteira da recepção da filosofia de Espinoza, exclui a mediação e permanece como uma substância infinita sem seus modos finitos, impossibilitando as coisas finitas e sua aparência. Por essa identidade abstrata e exclusão de todo negativo para o conhecimento especulativo do absoluto, Hegel irá questionar a posição do antigo amigo na *Fenomenologia*, insinuando que sua filosofia, como imersão em um absoluto indistinto torna-se “a noite em que todas as vacas são pretas”, ou, como prefere a tradução brasileira ao adaptar a idéia ao nosso ditado popular, “a noite em que todos os gatos são pardos” (PhG, p. 22; FE, § 16). O acesso a esse absoluto indistinto é a intuição intelectual, uma imersão indiferenciada na coisa, privilégio de algumas mentes superiores. Hegel passa a discordar também dessa concepção e, no mesmo prefácio, lhe dirige severas críticas, pois pretende mostrar o devir do saber em geral, o que não pode ser obtido de modo indistinto e imediato. O fundamento da ciência não tem nada a ver “com o entusiasmo que irrompe imediatamente com o saber absoluto – como num tiro de pistola” (PhG, p. 31; FE, § 27).

Contudo, é na *Ciência da Lógica* que encontraremos o pensamento maduro e definitivo do autor²⁶, na mesma linha de superação dos problemas da filosofia kantiana, a partir das interpretações e reformulações apresentadas por Fichte e Schelling. Se Kant, na dedução transcendental das categorias, pretendia deduzir os conceitos do entendimento como condições *a priori* de possibilidade de toda experiência, Hegel tentará fazer algo semelhante e, ao mesmo

²⁵ HEGEL, G. W. F. *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Madrid: Alianza editorial, 1989. O tradutor da versão espanhola, Juan Antonio Rodrigues Tous, observa, em sua longa introdução à obra, que Hegel deixa claro desde o início de seu escrito que pretende tratar da polêmica sobre quem deve ser o sucessor de Kant. Com isso, pretendia mostrar que a filosofia de seu amigo Schelling se constituía em um sistema mais acabado. Porém, logo de início, observa Juan Antonio (1989, p. XLII-XLIV), Hegel adota um ponto de vista débil, que deve ter surpreendido Schelling, distanciando-se deste em muitos aspectos e valorizando outros do sistema de Fichte.

²⁶ O lugar sistemático da *Ciência da Lógica* não será alterado nas diferentes edições da exposição sistemática da filosofia de Hegel nas três edições da *Enciclopédia*: 1817, 1827 e 1830, ao contrário da *Fenomenologia de Espírito*, obra publicada em 1807 com o intuito de ser uma introdução ao sistema da ciência. Primeiramente, a *Fenomenologia* estava dividida em Consciência, Razão e Espírito, abordando todas as esferas do pensamento sistemático de Hegel. Todavia, nas edições posteriores da *Enciclopédia*, será reduzida à consciência, ocupando o local intermediário do espírito subjetivo. Não nos propomos a discutir o papel da *Fenomenologia* no pensamento de Hegel, assumindo a divisão do sistema efetuada pelo autor, ainda em vida, embora saibamos que esta opção também é polêmica.

tempo, muito diferente. Ele pretende estabelecer a dedução ‘transcendental’ do conhecimento absoluto por intermédio do método dialético, que afirma ser ‘o verdadeiro método científico que é igual ao seu conteúdo e determina seu ritmo próprio por si mesmo’. Se na *Fenomenologia* o método dialético era a experiência da consciência, pois “[...] esse caminho para a ciência já é a ciência ele mesmo e, portanto, segundo o seu conteúdo é a ciência da experiência da consciência” (PhG, p. 80; FE, § 88), na *Lógica*, “o método não é outra coisa que a estrutura do todo, apresentada em sua pura essencialidade” (PhG, p. 47; FE, § 48). Hegel considera que o ponto de acabamento da *Fenomenologia* é a revelação de que a substância é o Eu ou o sujeito: “quando a substância tiver revelado isso completamente, o espírito terá tornado seu ser-aí igual à sua essência” (PhG, p. 39; FE, § 37). Por ser acabamento, essa verdade é um resultado que precisou ser apreendido no desenvolvimento mesmo do saber da consciência. Deste modo, o ser estará completamente mediado como conteúdo substancial, tornando-se conceito. O passo seguinte deve ser desenvolvido na *Lógica*, ou *Filosofia Especulativa*, e é o movimento do espírito que se organiza em um todo, sendo esse todo o absoluto e o ‘ritmo de todo orgânico’.

A natureza do que é está em ser, no seu próprio ser, seu conceito: nisso consiste a *necessidade lógica* em geral. Só ela é o racional ou o ritmo de todo orgânico: é tanto o saber do conteúdo quanto o conteúdo é conceito e essência; ou seja, só a necessidade lógica é o *especulativo*. (PhG, p. 54-55; FE, § 56)

1.1.1 O absoluto é sujeito

Charles Taylor, em sua obra sobre Hegel, também se preocupa em esclarecer alguns conceitos²⁷ fundamentais, tais como ‘sujeito’ e ‘absoluto’, que se contrapõem numa relação de interdependência. Considera que o sujeito só pode ser explicado, em termos hegelianos, se o pensarmos como vida, ou como sujeito vivo constituído de corpo e de alma. Conseqüentemente, o autor (2005, p. 29) nos oferece uma compreensão orgânica do sujeito de Hegel, que se opõe radicalmente à substância pensante de Descartes e ao Eu transcendental de Kant e que “rompe com todo o dualismo que se tornara preponderante na filosofia”. Taylor procura estabelecer as idéias que influenciaram a concepção hegeliana de sujeito, buscando tal influência tanto na Grécia como no romantismo alemão. Observa que o sujeito, em Hegel, tem o corpo como algo

²⁷ Taylor (1975; 2005). A obra de 2005 constitui-se em uma versão concisa da publicada em 1975.

que o constitui de modo essencial e, neste sentido, esta concepção é herdeira do assim chamado hilemorfismo aristotélico, ou relação entre a matéria e a forma, na qual os seres vivos são concebidos como uma unidade em que a alma é inseparável do corpo. Além disso, é, também, herdeira da teoria *expressivista* de Herder, na qual ‘o pensamento dos seres pensantes é inseparável de seu meio de expressão’ (Cf. TAYLOR, 2005, p. 31).

A concepção de Hegel baseia-se na teoria expressivista, desenvolvida por Herder e outros. Como vimos, ela resgatou categorias aristotélicas nas quais vemos o sujeito, o homem, como realizando uma determinada forma; mas também acrescentou uma nova dimensão, na medida em que vê esta forma realizada como a expressão, no sentido de elucidação, do que é o sujeito, algo que não poderia ser conhecido antecipadamente. É o casamento entre estes dois modelos, da forma aristotélica e da expressão moderna, que nos capacita a falar aqui de auto-realização. (TAYLOR, 2005, p. 29).

Esta concepção de sujeito supera o dualismo porque não admite uma separação intransponível entre a vida e a consciência. Enquanto no dualismo as funções vitais são relegadas ao mundo da matéria, e as funções da mente pertencem a uma entidade separada, em Hegel as coisas vivas constituem um todo unitário e inseparável, não podendo ser compreendidas como partes concatenadas e justapostas. Por isso, a racionalidade, no sujeito humano, não é um simples elemento acrescido ao animal, para transformá-lo em um animal diferente, muito pelo contrário, o sujeito tem que ser compreendido como uma unidade totalmente única e diferenciada, na qual a presença da consciência reflexiva tudo transforma. Portanto, o mundo humano é o mundo de um ser dotado de consciência, cujos desejos, instintos e sensações não podem ser isolados e entendidos de um modo estritamente mecânico e biológico, mas são elementos resultantes e constituídos por essa unidade, e, assim, são, desde sempre, perpassados pela consciência e racionalidade.

Todavia, Taylor salienta que a concepção de Hegel é diferente da formulação de Herder, justamente pela inclusão do resultado do idealismo kantiano: o conceito de consciência, que, num certo sentido, nega a vida, pois a racionalidade para obter clareza tem que isolar a natureza e separar-se dela. Conseqüentemente, a consciência racional se divide, opõe-se a si mesma, e se torna objeto de si mesma. Neste sentido, a consciência é bipolar, já que requer, para pensar-se, a distinção entre sujeito e objeto dentro de si mesma. Taylor pretende mostrar que esse sujeito separado da natureza constituirá o espírito e, deste modo, terá a natureza como objeto de

transformação, análise e compreensão, ele a incorpora para compreender-se como elemento de uma razão mais ampla, não se vendo mais como oposto à natureza²⁸.

Quanto ao absoluto, Taylor filia a concepção de Hegel ao romantismo alemão e suas várias correntes herdeiras de Espinoza²⁹, embora saliente que Hegel não é um romântico. Todavia, o autor (2005, p. 24) pretende defender a tese de que Hegel concordava com seus contemporâneos românticos ao tentar “combinar a mais plena autonomia racional com a maior unidade expressiva”. Contudo, o que os separou foi a ênfase hegeliana de buscar esta síntese por meio da razão, e não por meio do sentimento ou da intuição. Taylor pensa este absoluto como um princípio que se apresenta em todas as coisas, tanto no mundo finito da natureza, quanto no mundo finito do sujeito, denominando-o de *espírito cósmico*, ainda que o veículo mais apropriado para este espírito seja o homem, porque o sujeito racional é a expressão finita da razão infinita que se manifesta na consciência. Tal concepção, para Taylor, é a única que pode proporcionar a base de unificação do espírito finito com o espírito infinito, sem comprometer a liberdade da vontade. Neste sentido, ‘a teoria do sujeito de Hegel aplica-se não só ao homem, mas ao espírito cósmico ou *Geist*’ (TAYLOR, 2005, p. 37). Ou seja, tanto o absoluto quanto o homem são sujeitos.

Essa concepção de *espírito cósmico* está muito próxima da idéia orgânica do absoluto de Schelling, o que consideramos coerente com a visão do absoluto de Hegel. Ainda assim, aparenta, também, uma certa semelhança com o vitalismo, o que nos parece demasiado. Neste sentido, somos reticentes com a expressão *espírito cósmico*, pois conota uma percepção do absoluto que transcende o que Hegel pretendia demonstrar. Sem dúvida, uma teoria do absoluto deve compreender tanto o absoluto, o mundo fenomênico, quanto o conhecimento humano do absoluto e deste mundo fenomênico. O Eu, ou o sujeito, é a consciência desta totalidade e a autoconsciência do absoluto mesmo, mas este absoluto não é algo como um ‘fluído’ subjacente

²⁸ Tal processo, embora Taylor não o especifique, corresponde ao momento da teleologia, em que o fim subjetivo transforma o objeto que a ele se defronta, transformando-o e introduzindo seus próprios fins aos elementos da natureza, constituindo, deste modo, o mundo tecnológico. No 2º capítulo desenvolveremos este tema e, no 3º capítulo, trataremos da vida como teleologia interna.

²⁹ Taylor (2005, p. 21-22) cita a obra de Hoffmeister (1932, p. 10), para situar as relações de Hegel com o romantismo alemão. As duas idéias básicas recorrentes, de Goethe aos românticos e destes a Hegel, são as de que só podemos conhecer a natureza porque temos a mesma substância comum. Na verdade, só a conhecemos quando estamos em comunhão com ela, e não quando tentamos subjugar-la às categorias do entendimento analítico, ou quando tentamos dissecá-la. Em segundo lugar, conhecemos a natureza porque estamos em contato com aquilo que a formou, a força espiritual que se expressa na natureza.

ao mundo fenomênico, como a expressão de Taylor sugere. O absoluto³⁰, em Hegel, deve ser compreendido como um sistema conceitual - o pensar - que constitui a totalidade do mundo fenomênico, como inteligência ou razão absoluta, de modo que podemos, como sujeito pensante, compreender a totalidade do objeto, ao mesmo tempo em que a natureza, em sua irreflexão, funciona de um modo ordenado, pois o conceito está nela de modo inconsciente.

Todavia, é em torno desta idéia do absoluto como *espírito cósmico* que Taylor irá desenvolver seu argumento para mostrar o absoluto de Hegel como sujeito, embora saliente que a diferença da concepção hegeliana consiste em incluir a razão e o pensamento como elemento fundamental do absoluto, visto que este é o Espírito corporificado:

Para Hegel o absoluto é sujeito. O que está subjacente e se manifesta em toda realidade, o que para Espinoza era “substância” e, para aqueles inspirados no *Sturm und Drang*, passou a ser visto como uma vida divina fluindo em tudo, Hegel entendia como espírito. Mas o espírito, a subjetividade são necessariamente corporificados. Conseqüentemente, o espírito ou *Geist* não pode existir separadamente do universo que sustenta e no qual se manifesta. Pelo contrário, esse universo é o seu corpo, sem o qual ele não seria, assim como eu não seria sem o meu. (TAYLOR, 2005, p. 37)

Taylor reconhece que tal concepção de absoluto enseja as acusações de panteísmo que foram atribuídas a Hegel e a muitos românticos, mas considera que Hegel tem uma compreensão muito peculiar de *Geist*, que não se confunde nem com o panteísmo, nem com o romantismo. Para explicar essa peculiaridade, o autor mostra que, para Hegel, existe um *Geist* infinito que põe o mundo, que pode ser chamado de Deus ou de absoluto, para o qual a vida é a corporificação ou o meio de sua existência. Contudo, este *Geist*, para existir, “necessita” pôr o mundo e reconhecer-se nele, o que só pode ser feito por intermédio da existência do espírito finito, que é o homem. Essa necessidade não pode ser uma força externa e maior ao próprio *Geist*, mas tem que ser a expressão de sua suprema liberdade: “o *Geist* deve ser livre num sentido radical. O que ele realiza e reconhece como havendo sido realizado não é dado, mas determinado por ele mesmo” (TAYLOR, 2005, p. 44).

No conceito preliminar da *Enciclopédia*, Hegel afirma que “somente Deus é a concordância verdadeira do conceito e da realidade” (E I, § 24 Z, 2), tal definição é a mesma da

³⁰ “O que Hegel chamará de absoluto nada mais é do que a auto-apresentação e a auto-reprodução da razão graças ao conhecimento especulativo que ela adquire de si mesma no “pensamento livre”, i. e., no processo pelo qual o puro pensamento se determina a si mesmo. O absoluto é, assim, o processo do auto-esclarecimento exaustivo e da auto-legitimação radical da razão através desse pensamento que se desenvolve em direção à sua determinação completa enquanto idéia” (MÜLLER, 2005, p. 3).

Idéia, “a unidade absoluta do conceito e da objetividade” (E I, § 213), em que o primeiro grau do seu processo de desenvolvimento é a vida: “a idéia imediata é a vida” (E I, § 216) ou os seres vivos particulares. A vida como primeiro grau da idéia refere-se a todo ser vivo da natureza que tem o conceito como seu elemento interior, e não ao sujeito como um ser vivo dotado de razão e, por isso, “o animal não pode falar ‘Eu’, mas só o homem, porque ele é o pensar” (E I, § 24 Z, 1). Por analogia, poderíamos dizer que o plano da vida diz respeito à substância, ao passo que o espírito refere-se ao sujeito que, mesmo sendo vivo, diferencia-se da vida mantendo-se nela³¹. Com o exercício da atividade do pensamento, da qual nenhum homem pode escapar, realiza necessariamente a totalidade, pois se distancia da coisa para transformá-la e apreendê-la na forma do pensamento, ao mesmo tempo em que se divide internamente em sujeito e objeto quando pensa a si mesmo. Como o absoluto é a concordância do conceito e da realidade, toda realidade constitui-se também de pensamento, mas um pensamento que não é manifesto, nem auto-reflexivo, o pensamento está na natureza como um vir a ser: “o pensar constitui assim a substância das coisas exteriores, é também a universal substância do espiritual” (E I, § 24 Z, 1).

Portanto, o mundo fenomênico é a manifestação do que Taylor denomina de “*Geist* infinito”³², numa hierarquia que segue os passos da exposição da filosofia do Real, em primeiro lugar com a Filosofia da Natureza, em seu processo desde o espaço e o tempo até os minerais, plantas, vegetais e animais e, em segundo lugar, com a Filosofia do Espírito, com o nascimento do homem até as suas realizações mais profundas que se expressam no sentimento religioso, no belo artístico e no saber racional. A expressão mais profunda da razão humana é um modo de ser do absoluto que reconhece algo novo em si mesmo, pois o homem é o organismo vivo racional, hierarquicamente superior, que partilha da mesma razão do ‘*Geist* infinito’. Neste sentido, podemos dizer que o absoluto é sujeito, uma vez que ambos são explicados por intermédio de

³¹ A vida lógica repõe, ao nível do conceito, a substância de Espinoza, como um todo indiferenciado. Contudo, o plano do espírito lógico também repõe a dimensão do sujeito que o conceito acrescenta à substância. Como instância de diferenciação interna, veremos estas relações nos capítulos 4 e 5, mas podemos adiantar que a doutrina do conceito retoma os planos do Ser e da essência em um sentido categorial.

³² Como o próprio Hegel afirma que Deus é a unidade do conceito e da realidade, e que esta unidade é a mesma da Idéia, consideramos que a palavra *Geist* (espírito) é mais adequada para referir-se ao homem, embora Taylor saliente a diferença entre espírito (homem) e *Geist* infinito (Deus ou absoluto). Todavia, na *Lógica* e no sistema da *Enciclopédia*, estes termos parecem mais especificados, sendo o espírito uma palavra que designa o humano, e a idéia o divino. Contudo, nos parece que na *Fenomenologia* e, mais especificamente, em seu prefácio, Deus pode ser interpretado como espírito, o que supomos ser o foco de análise de Taylor .

uma concepção de organismo vivo³³, na qual o homem desenvolve-se enquanto espírito autoconsciente e se entende como parte de um todo maior, buscando realizar a autoconsciência racional como espírito livre.

O universo, por conseguinte, tem de ser apreendido como algo análogo a uma forma de vida, logo, tem de ser entendido pela categoria de 'teleologia interna', derivada da teoria aristotélica, e isso deve ser interpretado como algo análogo a um texto no qual Deus diz o que é. (TAYLOR, 2005, p. 38)

A expressão mais plena deste texto divino é a forma conceitual, por isso a consciência racional da subjetividade humana é a meta básica do espírito, pois “o *Geist* como subjetividade é quintessencialmente razão” (TAYLOR, 2005, p. 44), e a razão é a diferença específica do homem que a realiza mais plenamente por meio do pensamento.

No prefácio da *Fenomenologia*, Hegel reafirma que o absoluto é, essencialmente resultado (Cf. PhG, p. 24; FE, § 20) e, por isso, não pode ser apreendido de modo imediato. O absoluto inclui, em si, a diferença e o movimento, que se constitui no movimento de vir a ser aquilo que ele é, pois é só no fim que ele [o absoluto] é o que é na verdade, e o que ele é, na verdade, é este movimento de diferenciar-se e de tornar-se totalmente outro e de retornar a si neste incessante movimento. “Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir a ser de si mesmo” (PhG, p. 24; FE, § 20). O absoluto só é tal por intermédio da mediação consigo mesmo, que o faz tornar-se outro, e este outro é ele mesmo como sujeito. Neste sentido, o absoluto é sujeito porque medeia-se consigo mesmo na forma da reflexão, e o sujeito é, justamente, algo refletido em si mesmo, cuja expressão singela é o *Eu penso*. Assim, Hegel refere-se ao absoluto como o ‘pensar’, já que o pensar é o que resume a essência própria do Eu pensante. O sujeito ao proferir Eu já se refere a um universal, e este universal é um pensamento que não existe de modo fenomenal, uma vez que no mundo encontramos indivíduos: João, Paulo, Maria, mas o Eu que cada um deles ‘é’ e profere, os coloca sempre no plano do universal e do pensamento.

Contudo o absoluto, como sujeito, não pode ser confundido com a forma simples do sujeito predicativo, pois neste caso, além de permanecer imóvel, ele é vazio. Hegel exemplifica com a expressão: “Deus é o eterno” (PhG, p. 26; FE, § 23), neste caso, o verdadeiro (Deus) é

³³ Esta afirmação deverá ser explicitada posteriormente, pois trataremos da vida em seu aspecto biológico, lógico e espiritual, para mostrar a estrutura orgânica do todo que se apresenta como elemento autoconsciente na forma do Eu que não é apenas uma consciência, mas é um sujeito vivo, um espírito atuante no mundo com uma natureza.

posto diretamente, sem incluir o movimento da reflexão, aquilo que faz realmente o absoluto tornar-se sujeito. Por isso, este exemplo tem o intuito de mostrar que a palavra ‘Deus’, que exerce a função de sujeito da proposição, nada significa, é apenas um nome que poderia ser qualquer outro. Somente o predicado pode acrescentar algo a este vazio, somente este diz aquilo que o sujeito é, o que torna o sujeito supérfluo e dependente de um outro, visto que se poderia falar simplesmente do eterno, sem a necessidade de mais nada. Este procedimento é o mesmo que tomar esta palavra (Deus) como algo fixo e acrescentar-lhe inúmeros predicados eminentes, de modo a ilustrar a grandeza do sujeito, que não passa de um vazio sujeito da predicação³⁴.

Como o objeto da lógica é a verdade, e como Deus é a verdade (E I, § 19), o objeto da lógica é Deus, porém, não o Deus da religião e do sentimento, mas o absoluto em sua forma excelsa, como razão ou pensamento. Por isso, a Lógica deve ser compreendida em um sentido mais profundo do que uma ciência meramente formal, pois seu objeto de investigação é o *pensar* em sua mais pura essência, desprovida de qualquer exterioridade. Para delinear os passos de constituição da subjetividade no conceito, e a superação do romantismo e do idealismo subjetivo e transcendental pela compreensão da consciência que não está simplesmente oposta ao objeto, mas que partilha com ele da imanência conceitual, investigaremos a definição de conceito subjetivo e de objetividade em busca desta realização do absoluto de Hegel.

1.2 O esforço tenso do conceito

Ao início do Conceito, no livro III da *Lógica*, Hegel recorda as palavras de Pilatos³⁵: O que é a verdade? Na boca de Pilatos, esta pergunta soa como uma irônica cortesia, que com sorriso amistoso rejeita a seriedade do que está em causa e condena o que é sério (*des Ernstes Sache verdammet*). Porém, o mais grave, ressalta Hegel, é que esta pergunta tem o mesmo sentido na boca de muitos filósofos.

³⁴ Esta é uma das críticas de Hegel às provas da existência de Deus. Trataremos delas a seguir, na parte destinada à abordagem da Objetividade.

³⁵ Hegel (WdL II, p. 244; SL III, p. 32) usa os versos de Klopstock, *Der Messias*, 7, Gesang, V. 254 f. Apud. WdL II, 244: “Wenn man sich des Sinns erinnert, in welchem *Pilatus* die Frage, “was ist Wahrheit?” sagte – nach dem Dichter: mit der Miene des Hofmanns, Die kurzsichtig, doch lächelnd des Ernstes Sache verdammet”.

Contudo, esta é também a pergunta fundamental da filosofia, e o esforço tenso do conceito é o esforço de buscar responder o que é a verdade, não como uma palavra vã, ou um mais além, mas como o que há de mais significativo a ser encontrado. Quando se fala, porém, em ‘encontrar o verdadeiro’, esta afirmação sugere que o conceito parte em busca de algo perdido ou escondido em algum lugar, como se bastasse uma boa rota de busca, um bom suprimento de víveres e um bom instrumento de navegação para realizar o intento³⁶. Nada disso condiz com o esforço tenso do conceito, pois o verdadeiro não está em algum lugar à espera de ser ‘descoberto’; não há uma rota a ser seguida previamente posta; nem há o meio adequado de se empreender a busca, como bons instrumentos de navegação. O esforço do conceito é o de empreender a busca da verdade numa viagem de volta para si mesmo, em um processo de explicitação de constituição de si, de tal modo que o resultado do seu empreendimento de retorno ao interior de sua constituição seja o encontro da verdade buscada, de modo que ela se mostre como um resultado constituído no percurso de explicitar-se do conceito.

Esse pensar [que é o] da maneira filosófica de conhecer, precisa, ele mesmo, tanto de ser apreendido segundo sua necessidade como também de ser justificado por sua capacidade de conhecer os objetos absolutos. Porém, uma tal inteligência é, ela mesma, um conhecer filosófico, que, portanto, só incide no *interior* da filosofia. (E I, § 10).

A tarefa do conceito especulativo não pode ser confundida com o que habitualmente se chama conceito, o procedimento unilateral do entendimento que procura definir um objeto segundo suas características. O que Hegel tem em mente é o *Eu penso* kantiano, a unidade originária e sintética da apercepção, o que seria a unidade incondicionada do sujeito transcendental que permite a ligação das representações da intuição e dos conceitos puros. Hegel pretende mostrar que o conceito é o sujeito e que o sujeito é o desenvolvimento da substância. Portanto, o caminho a ser percorrido na Doutrina do Conceito vai de Espinoza a Kant, da substância ao sujeito consciente de si. O mundo de objetos não é uma entidade frente ao sujeito, nem este tampouco uma entidade frente aos objetos do mundo. Todavia, o mundo e o sujeito -

³⁶ Para Hegel, “o exame do conhecimento não pode ser feito de outra forma a não ser *conhecendo* [...]; querer conhecer *antes* que se conheça é tão absurdo quanto o sábio projeto daquele escolástico, de aprender a *nadar antes de arriscar-se na água*” (E I, § 10 A). Todo este décimo parágrafo da introdução da *Enciclopédia* discute o modo proposto por Kant de avaliar o instrumento do conhecimento para empreender o processo do conhecer. Para Hegel, avaliar o instrumento de conhecimento é já estar conhecendo, portanto, isto não pode ser feito antes de lançar-se às águas. Esta mesma discussão já foi elaborada por Hegel na introdução da *Fenomenologia Espírito*, Werke 3, p. 68-81.

enquanto ser no mundo - são constituídos pelo pensamento, que é atividade ímpar do sujeito pensante. O esforço de Hegel será mostrar este processo por intermédio do desenvolvimento do próprio conceito, cujo objeto não é mais o ser e nem a essência, mas ele mesmo. Por isso, trata-se agora de investigar o Conceito do Conceito, pois o pensar que define o absoluto e o sujeito é o pensamento conceitual, o caminho adequado capaz de nos levar a responder o que é a verdade.

1.2.1 A gênese lógica do conceito

Ao longo da *Ciência da Lógica* foram estabelecidos o percurso lógico-especulativo e a gênese sistemática do conceito, desde a sua esfera mais abstrata - o ser - até o seu acabamento - a idéia absoluta. Este percurso não apenas expõe o modo de pensar o lógico através do ser, essência e conceito, como também refaz os passos do aprimoramento do pensamento em seu aparecer, no elemento superior do próprio pensar, expresso na história da filosofia: “A filosofia última no tempo é o resultado de todas as filosofias precedentes, e deve por isso conter os princípios de todas as outras” (E I, § 13). Por isso, ao tematizar o momento final de expressão do filosofar - a doutrina do conceito na *Ciência da Lógica* - não é de estranhar que Hegel tenha Kant e a apreensão de sua filosofia pelo idealismo alemão como seu foco de análise, ao mesmo tempo em que é compreensível que, neste momento sistemático, o que deverá ser exposto não é mais o conceito do ser ou o conceito da essência, mas o conceito do próprio conceito.

Se, por um lado, segundo o modo de compreensão do entendimento, o momento do conceito parece o mais abstrato, por outro, segundo o modo de compreensão da filosofia especulativa, é o mais concreto e apresenta, em seu interior, a gênese conceitual que lhe deu origem. “O conceito é, assim, a verdade do ser e da essência...” (E I, § 159). A verdade que Hegel pretende abordar aqui é como um resultado, a verdade mediada pelo ser e pela essência que são seus momentos originários. Ele tematiza o problema no adendo ao parágrafo 159 da *Enciclopédia*, para mostrar que a verdade, que é objeto de sua investigação, não é a simples afirmação de algo, mas é a verdade pensada que necessita ‘provar-se como tal’ para o pensamento.

Dessa maneira a filosofia se mostra como círculo que retorna sobre si, que não tem começo – no sentido das outras ciências -, de modo que o começo é só uma relação para com o sujeito, enquanto esse quer decidir-se a filosofar, mas não para a ciência enquanto

tal. Ou, o que é o mesmo, o conceito da ciência e por isso o primeiro [conceito] – e, por ser o primeiro, contém a separação [a saber], que o pensar é o objeto para um sujeito filosofante (de certo modo exterior) – [esse conceito] deve ser apreendido pela própria ciência. É mesmo esse seu único fim, agir e meta: **alcançar o conceito de seu conceito**, e assim a seu retorno [sobre si] e a sua satisfação. (E I, § 17, o grifo é meu)

‘O conceito da ciência deve ser apreendido pela própria ciência’, e o acabamento desta ciência é a Doutrina do Conceito, como o local onde o conceito é, propriamente, o objeto a ser averiguado em sua pureza, despido de quaisquer outros elementos. Desta forma, a tematização do conceito aparece como um resultado das partes que lhe são anteriores e tem nelas a sua gênese lógica; mas por ser acabamento e verdade é, também, o fundamento daquelas. Apreender o conceito da ciência é, para Hegel, conceber o conceito do conceito, pois a ciência só é tal enquanto conceito. Ao cabo deste processo a ciência alcança a sua meta e a sua satisfação, chega ao que ela é, à idéia, que vem a ser o resultado da tematização do conceito do conceito.

Na Doutrina do Ser, na “Introdução geral da Lógica”, Hegel já indicara esta dimensão global do conceito a abarcar a totalidade do movimento lógico.

Tal é o conceito total, que ora é considerado como conceito existente, ora como conceito [mesmo]; aquele é apenas conceito em si, conceito da realidade ou do ser; este é o conceito como tal, conceito *que existe por si* (como existe em geral, para mencionar formas concretas, no homem que pensa; mas existe também, em geral, no animal sensível e na individualidade orgânica, ainda que, sem dúvida, não como conceito *consciente* e menos ainda como conceito conhecido; mas ele é conceito em si, apenas na natureza inorgânica). Em conseqüência, a lógica se dividiria, primeiramente, em lógica do *conceito como ser* e lógica do *conceito como conceito*, ou bem – para servirmo-nos das expressões habituais, ainda que sejam as expressões mais indeterminadas e as que, por isso, se prestam a múltiplas interpretações (*vieldeutigsten*) – em lógica *objetiva* e lógica *subjativa*. (WdL I, p. 58)

Para explicar o conceito, na *Enciclopédia*, Hegel afirma, no § 160, que ‘o conceito como tal não se deixa agarrar com as mãos; em geral, quando se trata de conceito, o ouvir e o ver devem desaparecer para nós’³⁷, muito embora a palavra *conceito*, em alemão – *Begriff* -, tenha a mesma forma – *begriffen sein* - do particípio passado do verbo *begreifen*, que significa compreender, oriundo do verbo *greifen*, que significa agarrar, apreender (INWOOD, 1997, p. 72-75)³⁸. Podemos perceber, por esta multiplicidade de sentidos e jogos de palavras utilizados por Hegel, a expressão própria da sua concepção peculiar de conceito. Apesar de Hegel afirmar que o

³⁷ Hegel (E I, § 160 Z): “[...] der Begriff als solcher lässt sich nicht mit den Händen greifen, und überhaupt muss uns, wenn es sich um den Begriff handelt, Hören und Sehen vergangen sein”.

³⁸ Análise feita conforme o verbete **Conceito**.

conceito não se deixa ‘agarrar com as mãos’, em sua forma a palavra conceito (*Begriff*) tem uma ligação direta com um verbo que significa, justamente, agarrar (*greifen*). Esta peculiaridade da língua alemã é explorada por Hegel de modo a expor, na sua semântica do conceito, a dimensão concreta do mesmo. Embora a lógica seja a ciência do pensamento em si e para si e o conceitual seja algo tematizado apenas pelo pensamento e não perceptível pelos sentidos, o conceito é o mais concreto e o único concreto: “Não obstante, o conceito é, como antes se notou, ao mesmo tempo o simplesmente concreto” (E I, § 160 Z).

1.2.2 A unificação da substância e do sujeito

A Lógica Subjetiva inicia tendo como pressuposto o acabamento da substância na Lógica da Essência, ao passo que a própria substância é o resultado das determinações da reflexão que aparecem condensadas em sua unidade. Na Efetividade, cuja articulação é dada pelas determinações do Absoluto, da Efetividade e da Relação Absoluta, a ‘realidade substancial’ é a última imediatidade ao nível da Lógica da Essência. Tal como aparece neste momento, o conceito do absoluto corresponde ao conceito da substância espinozista (Cf. WdL II, p. 195; SL II, p. 238) que constitui-se na identidade verdadeira, cuja unidade substancial é a relação da necessidade.

Nas *Lições sobre a História da Filosofia* (VGP III, p. 158; LHF III, p. 280), Hegel rende uma homenagem a Espinoza, mostrando que ele traz para Europa, pela primeira vez, a concepção oriental da identidade absoluta, e que essa idéia se incorpora à filosofia européia de cunho cartesiano. Segundo Hegel, quando se começa a filosofar, deve-se ser espinozista, pois “a alma deve banhar-se nesse éter da substância una” (VGP III, p. 165; LHF III, p. 285). Contudo, apesar de reconhecer a necessidade de apreender a totalidade em que nenhuma particularidade se encontra, o ‘banhar-se na substância una’, Hegel aponta o limite intrínseco desta filosofia: ela carecia do princípio ocidental da individualidade, que fora trazido pelo cristianismo e pensado pela primeira vez, de modo filosófico, na monadologia de Leibniz (cf. E I, § 151 Z), cujo princípio essencial é o da reflexão em si, da individuação. Portanto, além da imersão inicial na totalidade indiferenciada, na identidade abstrata sem qualquer possibilidade de devir, precisamos, também, incluir nesta totalidade a negação, a reflexão que põe a diferença. Sabemos que o sistema de Espinoza comporta a negação e Hegel reconhece a existência do momento negativo

em sua filosofia, tanto que ao tratar do absoluto na terceira parte da Doutrina da Essência, a Efetividade, ele destaca o princípio absoluto do espinozismo: “*a determinidade é negação*” (WdL II, p. 195; SL II, p. 239). Mas essa negação não lhe permite conhecer o absoluto e “Espinoza permanece na *negação* como *determinidade* ou qualidade” (Idem, Ibid.), ou seja, em uma negação simples, da esfera da Lógica do Ser. Vale lembrar que Hegel considera a determinação, em Espinoza, como uma negação externa, que não chega ao conhecimento desta mesma negação como absoluta, ou seja, como auto-afirmação: a negação que se nega e, por isso, se afirma. O que falta a essa filosofia é o segundo momento da negação, operada pelo ser finito, “o princípio *da personalidade*” (Idem, *ibid.*), da reflexão em si, o momento da subjetividade conceitual.

A idéia da unidade fundamental da substância de Espinoza, de uma essência que inclui em si a existência, é importante para Hegel, por colocar o incondicionado como *causa sui*, como a auto-exposição do sistema do mundo. Contudo, faltava a essa idéia a dimensão da diferença colocada pela subjetividade conceitual. “A grande intuição da substância espinozista é apenas *em si a libertação* do ser para si finito; mas, o conceito mesmo é *para si* a potência da necessidade e a liberdade *efetiva*” (E I, § 159 A). Portanto, era preciso ir além da substância para as categorias do sujeito conceitual, do pensamento inferencial, ou seja, ‘das categorias que são usadas para tratar dos pensamentos e não das coisas’ (Cf. PINCKARD, 1987, p. 73). Conseqüentemente, o acabamento da Lógica Objetiva remete ao início da Lógica Subjetiva em que “o conceito é o *livre* enquanto a *potência substancial sendo para si*” (E I, § 160), e que na identidade consigo é o determinado em si e para si. Em sua identidade, o conceito tem a diferença, esse é o ponto fundamental em que temos a passagem a uma outra esfera, enquanto suspensão da substância, pois se ela tem que ser pensada sob a categoria da identidade, o sujeito tem que ser pensado sob a categoria da diferença, da atividade livre da determinação, a negação que diferencia.

1.2.3 O conceito especulativo do conceito

Com efeito, a gênese lógica do conceito é explicitada como o processo oriundo da substância de Espinoza que, em seu desenvolvimento, abandona a necessidade interior, e se manifesta livremente na forma do conceito ou sujeito. A causa de si mesma é a coisa originária que é, ao mesmo tempo, ‘a substância liberada até converter-se em conceito’ (Cf. WdL II, p. 251; SL III, p. 41). A exposição deste processo é feita por dedução imanente ao desenvolvimento lógico, pois Hegel pretende debater o processo de constituição das formas do pensar consideradas em si e para si - e não somente sob a perspectiva de constatar se são subjetivas ou objetivas - (Cf. E I, § 41 Z, 2), para demonstrar que a identidade substancial é o conceito posto que contém em si a negação e a diferença. Deste modo, o conceito, como um resultado ‘que alcança esta existência livre, nada mais é do que o *Eu*, ou a autoconsciência pura’ (Cf. WdL II, p. 253; SL III, p. 44). Hegel tem em mente debater a dedução do conceito e do sujeito com o moderno idealismo alemão de Kant e de Fichte. Para Hegel, a filosofia transcendental fica restrita ao âmbito da subjetividade e do finito e, assim, não pode conceber o conceito em sua produtividade objetiva, restringindo a universalidade e a necessidade do pensar aos limites subjetivos do *Eu*. Deste modo restaria, para além do *Eu*, uma objetividade para sempre inacessível ao sujeito. O problema, segundo Hegel, não é a consideração kantiana de que o objetivo é o que contém universalidade e necessidade, mas o fato de ter tornado esta objetividade apenas subjetiva, tal como é mostrado na dedução das categorias, cuja fonte é dada pela unidade da autoconsciência, tornando o conhecimento por meio delas algo válido somente para nós, mas não objetivamente. É neste confronto com Kant que Hegel irá estabelecer o conceito especulativo do conceito, para mostrar que o ponto de vista da subjetividade finita, restrita ao âmbito do entendimento, não é capaz de uma verdadeira crítica da metafísica dogmática, restringindo o conhecimento ao plano do fenômeno e instaurando a verdade da coisa-em-si como um além inacessível. O ‘conceito do conceito’ diz respeito ao lado subjetivo, ao *Eu penso*, de modo que o conceito é posto como sujeito, ao passo que o ‘conceito posto como conceito’ diz respeito ao conceito fora de si, que se externa como um outro de si mesmo, a objetividade.

Com o ‘conceito especulativo do conceito’, Hegel pretende mostrar o processo dedutivo do conceito como o *Eu*. Deste modo, ambos devem partilhar das mesmas determinações da universalidade, singularidade e particularidade. Assim, o que ele chama de ‘conceito do

conceito', é o processo mesmo de explicitação da totalidade do conceito em que a dualidade do universal e do singular aparece como oposição perfeita, de modo que, quando um é enunciado, o outro também o é. Em nota de sua tradução da *Ciência da Lógica*, Labarrière (1981, p. 43, nota 21) comenta o significado da expressão *conceito do conceito*, mostrando que esta deve ser distinguida da expressão: *conceito posto como conceito*, que designa o conceito concreto que aparecerá somente ao fim do processo em sua verdade total. A expressão *conceito do conceito*, designaria o conceito em si, o conceito em sua abstração, antes da exposição dos seus momentos estruturais. De modo semelhante, o grupo francês de comentadores da *Ciência da Lógica* liderados por Lecrivain (1987, p. 26), consideram “que o conceito do conceito é a unidade não desenvolvida dos seus momentos”. Doravante, o ponto de vista da Lógica Subjetiva é aquele em que a substância veio a ser sujeito “isto é, o *conceito*, o reino da *subjetividade* ou da *liberdade*” (WdL II, p. 240; SL II, p. 296). Mas esta passagem, do ponto de vista da necessidade, na qual o absoluto se põe, para o ponto de vista do sujeito posto, cuja identidade é um resultado que tem dentro de si o momento da negatividade absoluta, constitui-se em uma elevação, inaugurando uma outra esfera da substância, a esfera da identidade manifesta: “Esta reflexão infinita em si mesma, que o ser em si e para si existe porque ele é o ser posto, é o *acabamento da substância*. Mas este acabamento não é mais a substância mesma, mas é algo mais elevado, o *conceito*, o *sujeito*” (WdL II, p. 249; SL III, p. 39).

Portanto, visto que estamos no ponto de vista da Lógica Subjetiva, deve ser empreendida agora a exposição do sujeito. E o contexto no qual Hegel põe a questão da relação do sujeito lógico com o sujeito real³⁹, é a discussão com a filosofia transcendental de Kant, mais especificamente, a dedução transcendental das categorias que tem como núcleo a unidade do *Eu penso*.

³⁹ O sujeito real, neste contexto, não deve ser confundido com o sujeito fenomenal da Filosofia do Espírito, pois no âmbito da Lógica o espírito não está posto como tal. Contudo, a Idéia do conhecer, na parte intermediária da Idéia, antecipa a estrutura do espírito, do mesmo modo que a vida antecipa a estrutura do orgânico. Trataremos deste tema ao longo deste trabalho, salientando que o tema da vida será objeto do terceiro e do quarto capítulos, e o tema do sujeito como espírito lógico será abordado no último capítulo.

1.2.4 Em busca de uma unidade originária do Eu

Como nos informa Lecrivain (1987, p. 29), a base da revolução copernicana de Kant está na dedução metafísica das categorias, que põe em evidência a origem *a priori* das categorias e dá a elas a função de síntese da consciência pura; e na dedução transcendental, que pretende estabelecer que as categorias são as condições *a priori* do conhecimento de qualquer objeto. Com efeito, a dedução transcendental das categorias contém, segundo Kant, um princípio fundamental para toda a investigação do conhecimento, que visa justificar a existência e o uso legítimo dos conceitos puros do entendimento, para mostrar como estes conceitos podem ligar-se a objetos como as intuições puras. Contudo: ‘estes conceitos devem ser reconhecidos como condições *a priori* da possibilidade da experiência’ (Cf. KrV A 94). Portanto, a condição para o conhecimento de um objeto empírico é dada pela ligação originária das categorias do entendimento com as intuições puras.

Pode parecer estranho, mas o uso da palavra ‘dedução’, em Kant, está inspirado nos tribunais e no modo como os juristas distinguem, “num litígio, as questões de direito (*quid juris*) das questões de fato (*quid facti*) e, ao exigir provas de ambas, dão o nome de dedução à primeira, que deverá demonstrar o direito ou a legitimidade da pretensão” (KrV A 84 / B 116) o que é bem diferente de outros filósofos, como Descartes, para quem a dedução tinha um sentido geométrico que significava uma inferência necessária a partir de outra (proposição), que era conhecida como certa. Com efeito, Kant parece desejar instaurar um ‘tribunal’ da razão, para verificar com que direito determinados conceitos podem ser usados com valor de verdade.

O problema central da dedução transcendental repousa sobre a questão de como os conceitos puros do entendimento podem determinar os objetos de uma experiência possível para conferir-lhe realidade objetiva, ou dito de outro modo, como elas podem aplicar-se aos objetos dados na intuição, visto que esta é independente do pensamento?

O cerne da resposta repousa sobre a ‘apercepção transcendental’ que tem um significado especial para a dedução da universalidade e necessidade *a priori* das categorias do entendimento. Para explicar este procedimento, Kant começa por tratar ‘da possibilidade da ligação em geral’ (KrV B 130), para mostrar que toda ligação do múltiplo em geral é um ato de entendimento, que pertence à espontaneidade da nossa faculdade de representar, pois o dado sensível, em si mesmo, é pura multiplicidade. Este ato, por intermédio do qual o entendimento efetua a ligação de uma

multiplicidade dada, chama-se síntese, seja ela acompanhada ou não de consciência, seja ela a ligação do múltiplo das intuições ou de vários conceitos. Este ato de síntese deve ser único e válido para toda ligação, além de ser anterior a toda análise. Como analisar é decompor, separar, e quem efetua esta tarefa é o entendimento, ele só pode realizá-la em torno daquilo que previamente ligou. Todavia, o conceito de ligação supõe, além do conceito do múltiplo e da síntese, o conceito de unidade, pois só podemos conceber uma ligação de elementos múltiplos se a concebermos como unidade. Esta unidade prévia, pressuposta por todo ato de ligação do entendimento, é a unidade da consciência que acompanha todas as minhas representações: a ‘unidade originariamente sintética da apercepção’, o *Eu penso*, como uma condição necessária e objetiva de todo conhecimento.

Este tema é particularmente caro a Hegel, que constrói a sua relação com Kant em torno da questão da autoconsciência, especialmente em referência à elaboração da dedução transcendental desenvolvida na segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (B). Mas ele não foi o único a se interessar pelo tema, pois outros dois grandes filósofos do idealismo alemão, Fichte e Schelling, balizaram suas pesquisas em torno do mesmo problema, procurando resolver a questão do pensamento e das ações humanas com base na consciência auto-reflexiva⁴⁰. É justamente a idéia kantiana da combinação de conceito e intuição no conhecimento que provoca o interesse de todos eles, pois para tal combinação é requerida uma unidade prévia que não é conceitual e que precede, *a priori*, todos os conceitos de ligação (Cf. KrV B 130). Quanto a Hegel, se acompanharmos o desenvolvimento do Conceito em Geral, ao início da Doutrina do Conceito, veremos que o tema do sujeito é todo ele desenvolvido em torno da idéia da apercepção transcendental de Kant. O que evidencia que a sua compreensão do conceito como sujeito liga-se, imediatamente, ao desenvolvimento do *Eu penso* e às conseqüências daí derivadas, de que

a unidade sintética da consciência é, pois, uma condição objetiva de todo o conhecimento, que me não é necessária simplesmente para conhecer um objeto, mas também porque a ela tem de estar submetida toda a intuição, para *se tornar objeto para mim*, porque de outra maneira e sem esta síntese o múltiplo *não* se uniria numa consciência. (KrV B 138)

Contudo, a adesão hegeliana à apercepção transcendental não é incondicional, e as restrições que a sua abordagem apresenta devem ser agora explicitadas.

⁴⁰ Pippin (1989) discute as relações de Hegel com a apercepção transcendental de Kant e a importância deste tema para o idealismo alemão, especialmente na página 7, além dos capítulos específicos sobre Fichte e Schelling.

O grande mérito de Kant, segundo Hegel, foi ter pensado a unidade sintética da apercepção como unidade originária (*Eu penso*), que está na base das representações do sujeito e de sua relação com o objeto. “A *objetividade do pensar* é enunciada aqui de maneira determinada, uma identidade do conceito e da coisa que é *a verdade*” (WdL II, p. 262; SL III, p. 53). Deste modo, supera-se a relação de exterioridade do conhecimento em relação ao dado sensível, pois ele não é mais uma mera representação e nem os conceitos são imagens mentais das coisas, ‘pois o objeto passa de sensível a pensamento, ao ser apropriado pelo pensar’ (Cf. Idem, *ibid.*). O objeto, para Kant, “é aquilo em cujo conceito está reunido o múltiplo de uma intuição dada” (KrV B 137), em que a reunião de representações é constituída por intermédio da unidade sintética da autoconsciência. Para Hegel, tal compreensão é um ganho, visto que a objetividade do pensamento está expressa, de modo determinado, como a identidade da coisa e do pensamento: “a unidade do conceito é a condição por intermédio da qual alguma coisa não é simples *determinação de sentimento, intuição* ou também, simples *representação*, mas é *objeto (Objekt)*, cuja unidade objetiva é a unidade do eu consigo mesmo” (WdL II, p. 255; SL III, p. 46). É o pensar, ou o conceito como sujeito que confere a objetividade ao objeto, pois o conceito diz o que é o objeto em si e para si, ao passo que as intuições me fornecem as percepções – empíricas ou de sentimentos – constituindo o fenômeno deste mesmo objeto. Desta forma, é como se as intuições fornecessem as coisas em sua particularidade, sujeitas ao transitório da existência, ao passo que o conceito confere universalidade a este objeto, tornando-o perene, uma vez que a natureza da autoconsciência é a unidade prévia, numa atitude reflexiva que repercute em relação ao dado fora dela, por intermédio da qual o Eu incorpora a coisa à objetividade. Labarrière observa em nota de sua tradução (SL III, p. 46, nota 29) que Hegel analisa esta passagem numa vertente que não foi levada a cabo por Kant, mas que talvez fosse pressentida. Trata-se da relação entre interioridade e exterioridade. O objeto não é apenas fenômeno, relativo ao qual permanece um resto de intuição exterior, tampouco pode ser encontrado como representação, como produto da atividade subjetiva da consciência, mas diz respeito ao pensamento, que é o produto objetivo do Eu transcendental. Esta é a verdadeira compreensão do conceito como sujeito e, no entender de Hegel, esta é a tese maior da filosofia kantiana - tese oferecida, mas não desenvolvida – ‘que para conhecer o que é o conceito é preciso conhecer o que é o Eu, e vice-versa’ (Cf. WdL II, p. 256; SL III, p. 47). O *Eu penso*, como pensamento objetivo, é a essência do conceito. Contudo, na filosofia kantiana o conceito tem validade objetiva apenas em relação ao conhecimento, mas

não em relação à verdade. Isso torna a filosofia kantiana uma filosofia do conceito em sua finitude, limitado ao entendimento.

De um lado, é por meio das categorias que a percepção simples é elevada à objetividade, à *experiência*, mas por outro lado, esses conceitos, como unidades simples da consciência subjetiva, são condicionados pela matéria dada, são para si vazios e têm sua aplicação e emprego unicamente na experiência. A outra parte constitutiva da experiência – as determinações do sentimento e da intuição – também são algo apenas subjetivo. (E I, § 43)

Em consequência deste caráter restritivo do conceito, Hegel considera que é preciso superar as consequências que Kant extrai da sua formulação do Eu transcendental, sob pena de recairmos em um dualismo intransponível, privilegiando o sensível como elemento maior de determinação do pensamento. A filosofia transcendental, embora admita que concerne ao conceito tornar o conhecimento objetivo, ou seja, universal e necessário, submete-o à intuição sensível, que é transformada em condição de efetividade do conceito: “os conceitos sem as intuições são vazios” (WdL II, p. 256; SL III, p. 47). Ao mesmo tempo, este conceito restringe-se ao plano da subjetividade contraposto a uma objetividade, ao que parece, também originária, posto que, frente ao Eu deve ser pressuposto um múltiplo sensível para as intuições. Deste modo, o *Eu penso* resta como identidade abstrata, um vazio igual a si mesmo desprovido de conteúdo, e o conceito como forma sem realidade, dado que são as intuições que constituem o seu conteúdo. Isto anula a novidade do *Eu penso*, pois o poder da síntese originária restringe-se ao plano da identidade vazia da consciência subjetiva.

Para Hegel, outro elemento relevante é que a unidade originária do *Eu penso* tem sua expressão formal por intermédio dos juízos sintéticos *a priori*, que são os tipos de juízos introduzidos por Kant no pensar filosófico, o que demonstraria a compreensão kantiana de que a diferença é um momento essencial do conceito, uma vez que o conceito é o Eu que é uma síntese *a priori* como condição de possibilidade, e não uma mera síntese de intuições e conceitos do entendimento (WdL II, p. 260; SL III, p. 51). Contudo, Hegel observa que logo Kant abandona este começo especulativo e transforma a síntese em uma vinculação exterior do que originalmente está separado, reduzindo o conceito ao idealismo psicológico, pois novamente o conceito permanece dependente do múltiplo da intuição, não apenas pelo caráter finito das categorias, mas pelo fato de que elas são determinações oriundas exclusivamente da autoconsciência. Hegel aponta uma contradição na argumentação kantiana decorrente dessa

redução psicológica do conceito, porque se ele é totalmente vazio sem o múltiplo das intuições sensíveis, como poderia ser, então, uma síntese originalmente *a priori*? Sendo uma síntese *a priori*, ele tem em si a diferença e a determinação de si mesmo (Cf. WdL II, p. 261; SL III, p. 52), o que o torna fonte e fundamento de toda determinação e multiplicidade das intuições. Se partirmos da definição de objeto em Kant, que é a unidade do múltiplo das intuições dadas, de modo que tal ligação somente pode ser efetuada porque a unidade da autoconsciência é pressuposta, podemos concluir que o objeto é um resultado da atividade do entendimento. O objeto somente é (existe) por intermédio da atividade do entendimento que pressupõe, para atuar, a unidade originária da autoconsciência. Deste modo, o objeto é algo constituído pelo conceito, como então permaneceria frente ao sujeito como incognoscível em sua essência se, sem os conceitos do entendimento, ele sequer seria, visto que são os conceitos que lhe conferem existência fenomenal. Kant diria que é exatamente isso, os objetos são apenas fenômenos, o que o entendimento unifica do múltiplo fornecido pelas intuições é apenas o modo de ser da coisa para nós, mas a coisa ainda permanece algo outro que nos é inacessível. Ora, Hegel demonstra que se a síntese originária é pressuposta mesmo para a atividade categorial do entendimento, não apenas o que denominamos fenômeno, mas também o em si destes mesmos fenômenos originam-se da atividade do Eu, pois como poderiam ser referidos caso não fossem determinados por esta fonte de determinação que são os conceitos? Mas Hegel dirá, além disso, que toda a Lógica Objetiva é uma demonstração de que a aparência (o fenômeno) é o próprio aparecimento da essência (coisa em si) e que nada resta por detrás ou para além do que é manifesto, porque o manifesto é resultante do processo de universalização do conceito e, portanto, é o verdadeiro mesmo.

Se a apercepção transcendental é o mais profundo da *Crítica da Razão Pura*, como afirma Hegel (WdL II, p. 254; SL III, p. 45), é preciso, contudo, radicalizar este princípio e completar a sua tarefa, pois o alcance especulativo da unidade sintética da autoconsciência não pode restringir-se ao limites da subjetividade – mantendo a objetividade como instância desde sempre independente – mas deve compreender-se como o pensar que constitui a totalidade: “há que se notar que não é a atividade subjetiva da autoconsciência que introduz (*hineinbringt*) a unidade absoluta na multiplicidade. Essa identidade é muito mais o absoluto, o verdadeiro mesmo” (E I, § 42 Z, 1). Por sua atividade sintética, o Eu transforma o múltiplo sensível em objeto, introduzindo nele as suas categorias ou conceitos. Contudo, para Kant, esta atividade sintética do entendimento, ao constituir o objeto, faz dele um fenômeno, ou seja, um objeto

conhecido apenas em relação ao conceito ou sujeito. Embora Kant admita que os pensamentos são determinações universais e necessárias, eles são, contudo, apenas nossos pensamentos, sem qualquer conexão com o em si das coisas. Por isso, a objetividade kantiana, de fato, é apenas subjetividade, posto que as categorias são tomadas como determinações que pertencem apenas ao nosso pensamento, e não como determinações do pensar enquanto tal, do objeto mesmo, o que implica na redução das coisas ao sujeito. Deste modo, por limitar o pensamento verdadeiro ao fenômeno, Hegel considera que o idealismo transcendental de Kant se converte em idealismo subjetivo “na medida em que o *Eu* (o sujeito cognoscente) forneceria não somente a *forma*, mas também a *matéria* do conhecimento” (E I, § 42 Z, 3), a forma é dada, na medida em que o Eu é o sujeito que pensa, e a matéria é dada, na medida em que ele é o sujeito que sente. De fato, Hegel considera que o ganho filosófico da apercepção transcendental é reduzido por Kant ao plano subjetivo, de modo que os objetos permanecem impassíveis, tais como são em si, separados do conceito por um abismo intransponível (Cf. E I, § 41 Z, 2).

1.2.5 O conceito como o Eu: a identidade manifesta

Para Hegel, o conceito, ou a lógica subjetiva, nada mais é do que ‘a essência que suspendeu sua relação com o ser, ou sua aparência’ (Cf. WdL I, p. 62; CdL I, p. 83-84). Conseqüentemente, esta essência, que é o ser superado, é o conceito subjetivo, livre e independente, que a si mesmo se determina. Este conceito é o sujeito ou, como afirma Hegel, “é o *Eu*, o puro conceito mesmo, que como conceito veio a *ser-aí*” (WdL II, p. 253; SL III, p. 44). Contudo, Hegel não deixa de reconhecer que o mérito desta formulação pertence a Kant, por ter sido o primeiro a superar a relação de exterioridade estabelecida entre o entendimento e o Eu. Antes de Kant, observa Hegel, a representação comum colocava o entendimento como uma propriedade ou faculdade qualquer do Eu, de modo que afirmar ‘eu tenho calças’ tinha o mesmo sentido de afirmar ‘eu tenho conceitos’, como se o conceito fosse uma propriedade exterior pendurado ao Eu, que seria o seu substrato.

Kant foi além desta relação exterior do entendimento como a faculdade dos conceitos e do conceito mesmo e foi em direção do Eu. Pertence a uma das visões (*Einsichten*) mais profundas e mais ricas que encontramos em sua *Crítica da Razão*, que a *unidade*, que constitui a *essência do conceito*, é conhecida como a unidade *originariamente sintética*

da apercepção, como a unidade do “*Eu penso*”, ou da autoconsciência. (WdL II, p. 254; SL III, p. 45)

Deste modo, a verdadeira ‘revolução copernicana’⁴¹, para Hegel, estaria no fato de Kant ter substituído a concepção representativa das categorias pela concepção especulativa, na qual elas se transformam em formas do pensamento. Por isso, Hegel reconhece como um grande salto da filosofia a compreensão do conceito como o Eu, pois [o Eu] expressa a identidade originária da unidade do sujeito-objeto. Deste modo, ele reconhece que podemos perceber em Kant o projeto de uma lógica da subjetividade pensante que é, ao mesmo tempo, objetiva, o que caracterizaria a modernidade filosófica alemã, como está exposto na introdução da *Ciência da Lógica*.

Quero recordar que, neste trabalho, refiro-me freqüentemente à filosofia de Kant (o que a muitos poderia parecer supérfluo), porque ela [...] constitui o fundamento e o ponto de partida da mais moderna filosofia alemã e, por isso, as objeções que se lhe pode fazer não alteram em nada o seu mérito. (WdL I, p. 59, nota; CdL I, p. 80)

Todavia, os elogios dirigidos à filosofia kantiana não o impedem de apontar seus limites, o que não se constitui em demérito, pois julga que a filosofia produzida depois de Kant permaneceu no interior da mesma, não logrando qualquer êxito na tentativa de ultrapassá-la. Conseqüentemente, o propósito de Hegel é superar este momento filosófico sem negá-lo, mas incorporando-o ao momento mais elevado do pensamento especulativo. Portanto, o grande salto que a apercepção transcendental representa precisa ser completado, pois ficou no ar, sem ter alcançado a outra margem que vislumbrava atingir e, ainda, corre o risco de precipitar-se do abismo. Poderíamos dizer que, em uma margem, temos o entendimento e os fenômenos, na outra, a razão e a coisa-em-si, e no abismo intransponível que os separa encontra-se o pensamento especulativo de Hegel que pretende unir, dialeticamente, estes dois momentos separados por Kant e, assim, integrar especulativamente os dois lados do abismo. Deste modo, Hegel concorda com a diferença apontada entre entendimento e razão, mas pretende uma unificação dos mesmos, não como iguais, mas como oposição dialética que o pensamento especulativo unifica.

Podemos encontrar o sentido preciso do que Hegel entende como momentos imanentes do pensamento puro que caracterizam a ‘filosofia especulativa’, na *Enciclopédia*, na exposição

⁴¹ Stanguennec (1985, p. 75) mostra os momentos que Hegel privilegia na análise que faz da dedução das categorias, apontando o que ele considera como a verdadeira revolução copernicana, o apreço da unidade sujeito-objeto, em detrimento da função metodológica da dedução.

dos parágrafos iniciais da divisão da Lógica (§§ 79-82): “O lógico tem, segundo a forma, três lados: a) *o lado abstrato*, ou do *entendimento*; b) o *dialético* ou *negativamente racional*; c) o *especulativo* ou *positivamente racional*” (E I, § 79). Estes três lados constituem os momentos de todo e qualquer verdadeiro pensamento lógico-real, o que torna cada um deles imperfeito, se tomados isoladamente, pois a apreensão verdadeira do mundo ocorre por intermédio do momento especulativo que unifica os dois lados anteriores, por ser o momento absolutamente universal.

O lado abstrato do entendimento é o momento analítico que apreende o concreto em suas diferenças determinadas e os fixa em seu isolamento. Embora sendo um momento importante e necessário, o âmbito do entendimento é finito e, se levado até o seu extremo, converte-se no seu contrário (Cf. E I, § 80 Z). O momento dialético ou negativamente racional é uma conseqüência do anterior, pois fluidifica tanto estas determinações fixas, finitas e unilaterais do entendimento quanto a tendência das mesmas em passar para as determinações opostas. Nesta suspensão da oposição e da limitação, a dialética se converte no princípio motor de todo o movimento do pensamento. A terceira forma do lógico é o momento especulativo ou positivamente racional que apreende a unidade destas determinações diferentes em sua oposição. O momento especulativo constitui-se na unificação da unidade - fixa e unilateral do entendimento - e da diferença - oriunda do momento dialético e negativamente racional e, como identidade na diferença, é o momento positivamente racional, já que o caráter do racional é ser um incondicionado e, por isso, contém em si mesmo a sua determinidade (Cf. E I, § 82 Z).

Ao referir-se à razão como o plano do incondicionado, Hegel nos remete ao § 45 da *Enciclopédia*, no qual trata da diferença entre entendimento e razão, que foi evidenciada pela filosofia kantiana, com o intuito de mostrar que o objeto da razão é o incondicionado ou infinito, que nada mais é do que o “igual a si mesmo” que é a “identidade originária do Eu no pensar” (E I, § 45). Com isso, voltamos ao nosso ponto de partida, a unidade originária do *Eu penso*. Porém, ao limitar a autoconsciência transcendental às condições da subjetividade, Kant veda qualquer possibilidade de conhecimento do incondicionado, reduzindo-o à identidade abstrata consigo que exclui toda diferença (Cf. E I, § 45 Z). Ainda que Hegel concorde com a demarcação precisa entre entendimento e razão evidenciada por Kant, na qual o entendimento é a faculdade ligada ao conhecimento, que tem por objeto o finito e o condicionado, ao passo que a razão tem por objeto o infinito e incondicionado, o problema permanece, pois a razão torna-se, apenas, o ato de ultrapassar o finito das determinações do entendimento, tornando-se, também ela, finita, posto

que exclui de si a diferença, enquanto o verdadeiro infinito e incondicionado engloba a diferença, e não a exclui. Hegel não discorda do fato de que os fenômenos referem-se às coisas que conhecemos imediatamente, contudo, discorda que estas coisas sejam fenômenos apenas para nós, segundo o modo da nossa consciência, conforme afirma este idealismo subjetivo que torna o em si das coisas inacessível para nós. Ele se distancia deste pensamento por considerar que a verdadeira compreensão é “que as coisas sobre as quais sabemos imediatamente são simples fenômenos, não apenas *para nós*, mas *em si*” (E I, § 45 Z), porque sendo finitas, elas não tem o seu fundamento nelas mesmas, mas na idéia universal que as engloba. Tal é a compreensão do idealismo absoluto, que não se restringe à filosofia, mas também é partilhado pela religião.

1.2.6 O mundo perdido

Hegel observa que, talvez se pudesse opinar que, para um tal idealismo subjetivo, a realidade é retirada dos objetos, pois o que confere unidade às coisas foi transferido ao sujeito (Cf. E I, § 24 Z, 3), o que torna as coisas, tal como são em verdade, irremediavelmente perdidas para nós.

Terry Pinkard (1991, p. 298)⁴² defende a posição de que a Lógica de Hegel é uma tentativa de construção de um fundamento não-metafísico do absoluto. Deste modo, o absoluto não é alguma coisa que está além ou por detrás da aparência, algo supra-sensível, como a substância de Espinoza, mas, pelo contrário, se encontra na estrutura da aparência, sem opor-se a ela. Por isso, Hegel mostra que a substância tem que ser sujeito, pois esta passagem constitui-se na posição de um ponto de vista da totalidade, na qual esta não permanece como essência invisível por detrás ou para além da aparência, mas vem a ser a constituição categorial do todo: ‘A lógica de Hegel seria uma teoria sobre como as categorias e princípios são as categorias e os princípios verdadeiros para pensar o mundo’ (Cf. PINKARD, 1991, p. 297).

Do mesmo modo que Hegel pretende abarcar categorialmente o conhecimento das coisas, a doutrina kantiana da coisa-em-si deixa as coisas intactas diante do conceito, convertendo-se em *realismo metafísico* (PINKARD, 1991, p. 303), justamente para escapar do ceticismo que duvida da possibilidade de nossas categorias abarcarem o mundo tal como ele é.

⁴² Sobre a estruturação categorial do mundo e das coisas e sobre as respostas que Hegel poderia dar à filosofia contemporânea, ver Pinkard (1987).

Na verdade, Pinkard mostra um dilema kantiano que se apresenta como uma dialética entre o lado do *realismo metafísico*, que mantém as coisas-em-si para além da possibilidade do conhecimento, e o *idealismo subjetivo*, que recusa a substância ou a coisa-em-si como capaz de determinar o que aparece, ao mesmo tempo em que afirma que o sujeito é quem impõe ao mundo as determinações categoriais básicas. Ainda que seja a atividade cognitiva do sujeito que confere realidade ao mundo enquanto fenômeno, nós não podemos afirmar qualquer qualidade ou aspecto do mundo como coisa-em-si. Por isso, segundo o autor, ‘nós rapidamente perdemos o mundo com o idealismo subjetivo’ (Cf. Idem, *ibid.*), pois o mundo permanece como uma grande incógnita por detrás dos fenômenos que conhecemos. De certo modo, os dois pólos desta dialética – realismo metafísico e idealismo subjetivo – mantêm um pensamento acerca das essências, que as coloca além da possibilidade do conhecimento humano, estruturado em um dualismo que restringe o todo às determinações subjetivas, mantendo a esfera supra-sensível incognoscível, por detrás ou para além das aparências, permanentemente a nos espreitar e a nos instigar em seu desvelamento. Hegel pretende, justamente, superar este problema retirando totalmente o supra-sensível do âmbito do absoluto, o que torna o seu discurso sobre a totalidade um discurso sem entidades metafísicas.

O fio condutor da crítica de Hegel a Kant é o estatuto do conceito e a incapacidade da filosofia Kantiana em oferecer uma gênese ou dedução adequada do mesmo, o que foi demonstrado no desenvolvimento da Lógica. Poderíamos propor a seguinte imagem: todo o conteúdo da Lógica Objetiva se afunila completamente até desaparecer em sua interioridade, para então reaparecer na forma da Lógica Subjetiva. O conceito repõe as condições objetivas sob a perspectiva da subjetividade, também como um funil em sentido contrário, que agora se abre. Ele irá pouco a pouco ampliando o leque da reposição do conteúdo até alcançar o patamar da idéia e completar o processo, pois ele engendra o conteúdo como seu, até o ponto da exteriorização plena do mesmo, como vida lógica (unidade do conceito e da realidade).

Por isso, Hegel ressalta que a tarefa da Lógica Subjetiva é a de expor a dedução imanente do conceito concomitante com a reposição do mundo perdido. O conceito repõe, a partir de si mesmo, por meio de suas determinações, a realidade desaparecida. Se a Lógica Objetiva fora o discurso acerca do ser e das essências, a Doutrina do Conceito abandonaria o discurso da substância, ou das essências últimas por detrás das coisas, e se ocuparia em pensar a totalidade pelas determinações conceituais. Deste modo, “a forma do *absoluto* que é mais alta do

que o ser e a essência, é o *conceito*” (WdL II, p. 263; SL III, p. 54). O que demonstra que o ser e a essência são as pressuposições adequadas do conceito e que este é, também, o modo adequado de desenvolvimento de uma teoria da forma do sujeito, posto que as determinações da intuição e da representação não pertencem à *Ciência da Lógica*, mas à filosofia do espírito subjetivo. Com isso, Hegel aponta uma confusão feita por Kant entre as determinações lógicas e as determinações psicológicas, que pertencem ao domínio do espírito subjetivo. Por reduzir o conceito à forma da autoconsciência e colocar como fonte de seu conteúdo as intuições, os sentimentos e as representações, Hegel considera que Kant permanece no plano do idealismo psicológico que toma a consciência e o que ela conhece como mero fenômeno finito e, por isso, não pode demonstrar o que é a verdade, pois esta, em si e por si mesma, pertence à forma Lógica.

Sobre a coisa mesma, é preciso observar, *de início*, que estas figuras da *intuição*, *representação* e outras deste tipo, pertencem ao espírito autoconsciente, que como tal, não é considerado na *Ciência Lógica*. As determinações puras do ser, essência e conceito constituem também, na verdade, a base e a simples armadura interna das formas do espírito; o espírito como consciência *intuitiva* e também como consciência *sensitiva*, está na determinidade do ser imediato, assim como o espírito tanto como consciência *representativa* quanto consciência *perceptiva* se elevou do ser ao grau da essência ou da reflexão. (WdL II, p. 257; SL III, p. 48)

Portanto, somente as determinações lógicas do conceito são capazes de restituir o mundo e o conhecimento do mesmo como um domínio possível e mesmo necessário, pois o conceito não pode ser tomado como atividade subjetiva do entendimento, mas como o pensamento que é capaz de oferecer as razões do próprio pensamento e do mundo, sem precisar de entidades metafísicas para isso: “O conceito em si e por si, que constitui um *grau* tanto da natureza quanto do *espírito*” (WdL II, p. 257; SL III, p. 48).

1.3 Os domínios do real no âmbito do conceito

A objetividade torna-se o passo seguinte e necessário para a abordagem do conhecimento absoluto, passo que só se revelará em sua totalidade com a Idéia Absoluta. Como isso se dá ou se constitui? Na verdade, se pensarmos do ponto de vista da consciência, o objeto se coloca também como um absoluto frente ao sujeito, um outro totalmente distinto. Todavia, a

passagem da Subjetividade à Objetividade pretende mostrar que este objeto, ao invés de se colocar como uma existência independente do conceito é, pelo contrário, algo constituído pelo próprio conceito. Vem daí a relação da Objetividade com a prova ontológica, pois a existência só tem o caráter da sua verdade enquanto constituída pelo conceito: “o efetivo é racional, *was wirklich ist, das ist vernünftig*” (PhR, p. 24). A Objetividade, então, vem a ser o momento de demonstração da constituição da realidade enquanto conceito, como um propósito deste. O conceito é o que se põe a si mesmo na existência: “o fim é o conceito *sendo para si*, entrando na existência livre, mediante a *negação* da objetividade imediata” (E I, § 204)⁴³.

1.3.1 Conceito e objetividade

Para tratarmos do âmbito do real, na *Ciência da Lógica*, temos de ter claro que se trata apenas do sentido especulativo do real, e não da realidade tal qual será desenvolvida na *Filosofia da Natureza* e na *Filosofia do Espírito*. Como a Lógica Objetiva constitui-se na gênese lógica do conceito, este aparece como um resultado do processo cuja anterioridade última era a totalidade substancial abstrata do absoluto espinozista⁴⁴. O conceito formal deverá percorrer as etapas de sua auto-exposição através das partes constituintes da Doutrina do Conceito: Subjetividade, Objetividade e Idéia. Todavia, somente a primeira parte é destinada ao tratamento do que comumente chamamos de conceito, a Subjetividade, onde são apresentadas as suas determinações formais: conceito; juízo e silogismo.

O conceito é, de início, formal e imediato (Cf. WdL II, p. 272; SL III, p.65). Em seu acabamento, será contraposto à Objetividade e, posteriormente, à completude da Idéia. A imediatidade da forma do conceito subjetivo é o resultado da suspensão (*Aufhebung*) da mediação das esferas anteriores, cuja forma conceitual ocorre segundo o formalismo lógico e caracteriza o que Hegel anteriormente designara como “conceito do conceito”, para diferenciar do “conceito posto como conceito” – que se põe como o outro de si-mesmo – e só pode ser provado por dedução imanente (Cf. WdL II, p. 252; SL III, p. 43, nota 21). Como totalidade formal, o

⁴³ Der Zweck ist der in freie Existenz getretene, *für-sich-seiende* Begriff, vermittelt der *Negation* der unmittelbaren Objektivität” (E I, § 204).

⁴⁴ Hegel classificou o sistema de Espinoza como um *acosmismo*, ou, pelo menos, como uma filosofia que não pode ser acusada de ateísmo ou panteísmo, pois antes de confundir Deus com a natureza, ou afirmar que o mundo finito é Deus, Espinoza afirma que “apenas Deus é, ou que Deus é a unidade do pensar e da extensão” (E I, § 50 A).

conceito deve explicitar-se por intermédio da mediação da forma ou negatividade absoluta (WdL II, p. 272; SL III, p. 65), cuja articulação interna advém dos seus momentos diferenciados como totalidades: a universalidade, a particularidade e a singularidade. O conceito é uma unidade negativa consigo mesmo e, por sua mediação interna, se efetua (*wirken*), ou melhor, “a unidade do conceito é pura e simplesmente o *efetuante (Wirkende)*” (E I, § 163 A), ao contrário da unidade da essência e da existência, que é o efetivo. Hegel pretende salientar que o conceito não é alguma coisa que aparece ou se torna efetivo, mas é a própria atividade da efetivação das coisas, o que também não pode ser confundido com o sentido de causa, pois o conceito não é uma causa que produz uma outra coisa, mas é algo que produz a si mesmo.

No processo de efetuação de si, o conceito se divide e se põe como o outro de si mesmo; sua divisão interna e originária anuncia a forma das exterioridades autônomas de seus dois momentos: sujeito e objeto/predicado, ou seja, a forma do juízo: “O juízo (*Das Urteil*) contém, bem, a unidade do conceito [que está] perdido em seus momentos autônomos, mas ela não está *posta*” (WdL II, p. 272, SL III, p. 66). Somente no silogismo o conceito será capaz de pôr para si as suas diferenças e reuni-las como unidade posta. Todavia, no âmbito do juízo, a divisão originária do conceito aparece como relação externa entre estes dois momentos cuja identidade dos mesmos é indicado pela cópula. O juízo deve unir estes dois momentos, aparentemente externos um ao outro, e Hegel salienta este aspecto a partir da etimologia da palavra juízo, em alemão, que, segundo o autor, contém a unidade de uma separação originária:

A significação *etimológica* do juízo, em nosso idioma, é mais profunda e exprime a unidade do conceito como o [que é] primeiro, e sua diferenciação como a divisão *originária*, o que o juízo é em verdade [*Urteil = ursprünglich Teilung*]. (E I, § 166 A).

“O juízo é esse pôr dos conceitos determinados pelo próprio conceito” (WdL II, p. 301; SL III, p. 99), de fato, ele é a primeira determinação do conceito, posto que pelo processo interno de negar-se, o conceito divide-se e determina-se na forma da atribuição de predicados ou qualidades. A cópula (S é P) seria o índice da unidade originária do conceito que, em virtude de sua partição interna e originária, está dividido em sujeito e predicado. No processo de interiorização destas diferenças do conceito, elas se relacionam como extremos independentes, e a cópula indica a identidade apenas abstrata do sujeito e do predicado. Porém, em virtude da identidade dos termos, o sujeito tem de pôr-se como determinação do predicado, assim como o predicado também recebe a determinação do sujeito (Cf. E I, § 171), fazendo com que a cópula se

encha de conteúdo, o que a transforma no termo médio do silogismo: “*Por intermédio desse preenchimento (Erfüllung) da cópula, o juízo transforma-se em silogismo*” (WdL II, p. 351; SL III, p. 151). Hegel denomina este processo de determinação progressiva (*Fortbestimmung*) do juízo, por intermédio da qual o conceito preenche o ‘é’ vazio da cópula. O conceito ‘cheio’, ou completamente posto, é o silogismo resultante do movimento dialético do juízo, que une as exterioridades autônomas por intermédio da unidade diferenciada. Hegel considera o silogismo como a unidade e a verdade do conceito e do juízo, ou seja, é a explicitação completa do conceito que, ao cumprir-se como tal em toda sua racionalidade, passa para a esfera do seu ser-outro, a Objetividade. Portanto, o conceito, primeiramente, é como um fim interno, algo que existe apenas em si ou, numa linguagem aristotélica, poderíamos dizer que é a potência que deve existir concretamente, ou objetivar-se. Enquanto é pura potência, o conceito está em si mesmo, mas, na atividade de sua diferenciação interna, vai ganhando determinações até que passa para a Objetividade, atualizando parte de sua potência como conceito para si. O conceito plenamente atualizado, ou o conceito em si e para si, é a Idéia.

Hegel refere-se à Objetividade como ‘esse ser que é uma coisa que é em si e para si’ (Cf. WdL II, p. 401; SL III, p. 205), é uma nova imediatidade oriunda da suspensão (*Aufhebung*) total da mediação operada pelo silogismo, como resultado da esfera da Subjetividade. Na Doutrina do Ser tínhamos o ser imediato e vazio, agora, temos o ser do conceito como resultado do processo que lhe antecede. Por isso, a Objetividade é, novamente, um imediato, mas que pressupõe os momentos que foram ultrapassados como momentos de ampliação da explicitação do conceito e, portanto, ocupa um lugar mais elevado em relação à Subjetividade, e um lugar inferior em relação à Idéia. É a esfera intermediária da Doutrina do Conceito, e, como tal, é idêntica com a mediação, ou seja, o ser da Objetividade é um tal ser imediato que é a pura mediação (Cf. WdL II, p. 401; SL III, p. 205). É, também, o momento da auto-posição do conceito como esfera especulativa do objeto e, deste modo, é o conceito que se põe como ser ou, poderíamos afirmar, é o ser do conceito e, dessa forma, o local privilegiado de explicitação do argumento ontológico.

Segundo Ilting (1987, p. 356), sob o conceito de Objetividade, “Hegel entende cada modo da existência na qual o conceito não está mais como algo interno, mas como objeto”. Todavia, a Objetividade não é a existência completa, mas o é apenas de modo imediato e, por isso, Hegel afirma que Deus só pode ser compreendido na Idéia, que mostra a verdade como conceito adequado. Na Objetividade, a unidade do sujeito e do objeto é apenas pressuposta,

constituindo-se em uma identidade abstrata que logo tem diante de si a diferença, pois o conceito está como algo externo a si mesmo, na forma do objeto.

É deste modo que Hegel encaminha a estrutura do saber enquanto totalidade sem resto, uma vez que, na Objetividade, teremos o tratamento da ‘coisa’ como momento posto pelo conceito e não como algo independente que se colocaria frente ao sujeito para ser conhecido. Deste modo, poderíamos interpretar toda a Doutrina do Conceito como uma epistemologia em que a Objetividade figuraria como a gênese do objeto do conhecimento, e este objeto pressuposto tem que ser repostado pelo próprio conceito: “O conceito que, antes de tudo, é apenas subjetivo, vem a objetivar-se em virtude de sua atividade própria, sem precisar para isso de um material ou matéria exterior” (E I, § 194 Z). É por isso que sujeito e objeto não são esferas antagônicas e intransponíveis, mas compreendem uma oposição dialética como diferentes momentos de um mesmo todo.

Conseqüentemente, a passagem para a Objetividade é a pressuposição do conceito formal que se põe como coisa; ele se torna uma coisa autônoma, um ser-aí existente em si e para si mesmo, oriunda do processo interno da subjetividade e da sua determinação.

Por meio de sua necessária determinação progressiva o conceito *formal* se faz a si mesmo coisa e perde, por isso, a relação da subjetividade e exterioridade em face desta. Ou, inversamente, a objetividade é o *conceito real que saiu de sua interioridade* e passou ao ser-aí. Nesta identidade com a coisa ele [o conceito] tem, com isso, [um] ser-aí *próprio e livre*. Mas esta é ainda uma liberdade *mediata*, que ainda não é negativa. Um com a coisa, o conceito está submerso nela; suas diferenças são existências objetivas, nas quais ele mesmo é novamente o interior. (WdL II, p. 271; SL III, p. 63).

Como Hegel afirma, “o conceito se faz a si mesmo coisa”, é “um com a coisa”, mas nessa identidade inicial, sem a atividade do negativo de pôr as determinações, tem apenas uma liberdade imediata e, por isso, está submerso na ‘coisa’, de modo que é apenas ‘novamente o interior’. Na *Enciclopédia* Hegel também afirma: “a objetividade, desse modo, é como se fosse um invólucro, sob o qual o conceito está oculto” (E I, § 212 Z). A coisa (objetividade) deve ser entendida como o conceito que se faz coisa e que, por isso, não pode ser confundido com a consciência e a sua relação com o mundo exterior que lhe faz face. O conceito sai de sua interioridade e submerge na objetividade, no sentido de ter completado as categorias ao nível do conceito mesmo - na Subjetividade, ou no seu lado interior - e daí ter passado a um nível diferente de determinação - o da Objetividade, ou do seu lado exterior. Ao mesmo tempo, a

Objetividade não só é o resultado da imediação do conceito subjetivo que se põe sob uma forma diferente, como também é o resultado do processo da Lógica Objetiva (o Ser e a Essência constituem a gênese lógica do conceito). Ao surgir sob esta forma do objeto especulativo, o conceito não permanece como uma pessoa que mergulha no mar e dele sai sem nenhuma modificação importante, embora saia molhada e com um pouco de sal; mas é como um punhado de sal ou de água que lançados ao mar nele se misturam de tal modo que as diferenças não mais aparecem. O sal e a água lançados ao mar incorporam-se completamente a este, tornando-se também mar. Somente por um processo de decantação poderemos novamente separar a água e o sal daquilo que é mar, mas jamais teremos novamente a mesma água e o mesmo sal. Do mesmo modo, o conceito permanece na coisa especulativa por ele constituída, como uma diferença interior, uma vez que o ser-aí e a existência já foram suspensos (integrados) pelo conceito, e a objetividade vem a ser a reposição das mesmas numa esfera superior: “Agora, em relação ao conceito, foi mostrado que ele se determina em *objetividade*” (WdL II, p. 402, SL III, p. 207). Com esta submersão que é a determinação da coisa mesma, o conceito também se modifica e a resultante deste processo não será mais o conceito como tal, mas a Idéia, a unidade do conceito e da objetividade, cujo momento imediato é a vida lógica. Deste modo, a objetividade é apenas um momento do percurso de concreção do conceito que ainda não chega à sua meta final, pois o conceito como universal concreto ocorrerá apenas na Idéia Absoluta.

1.4 Acerca de Deus e a sua relação com a Objetividade

Ao início da segunda parte da Lógica Subjetiva – Objetividade – Hegel mostrará a passagem do conceito subjetivo ao objeto como um processo resultante do silogismo disjuntivo⁴⁵ que pode ser identificado à prova ontológica da existência de Deus. Para Hegel, estas provas mostram um processo autêntico do espírito finito que se eleva em direção ao absoluto, porém, este processo é efetuado pelo entendimento que raciocina de um modo finito e limitado e não especulativo (infinito e ilimitado). Hegel pretende mostrar a conexão entre o conceito e o ser de

⁴⁵ Hegel caracteriza o silogismo disjuntivo do seguinte modo: 1- o termo médio contém explicitamente as três determinações conceituais; 2- os extremos são o singular e o universal; 3- o silogismo disjuntivo se dá sob o esquema da terceira figura do silogismo S-U-P (DOZ, 1987).

modo especulativo, por isso a Objetividade deve ser demonstrada como o momento do conceito que suspendeu (integrou) a mediação, posta em sua autodeterminação, retornando à relação imediata consigo mesmo. Ela é, deste modo, o momento para-si do conceito. Para avançarmos na relação do conceito com a objetividade, é necessário tanto compreender a análise hegeliana da prova ontológica, quanto compreender sua crítica à refutação kantiana, pois a implicação da objetividade como uma conseqüência da subjetividade consiste na compreensão do absoluto.

Segundo Planty-Bonjour (1993)⁴⁶, Hegel recebe da tradição as três provas clássicas da existência de Deus: a cosmológica, que parte do ser ou do finito em geral, a teleológica (ou físico-teológica), que parte do finito como adaptado e manifestando uma finalidade, e o argumento ontológico, que parte do conceito. Marcel Règnier (1979)⁴⁷ estima que, para Hegel, estas provas exprimem o que há de mais profundo no espírito, ainda que o façam segundo o entendimento, que é inadequado para tratar do conteúdo verdadeiro. Em diferentes momentos de sua vida e em diferentes obras, Hegel tratará cada uma delas com o intuito de reabilitá-las, pois seu conteúdo deve ser pensado mais profundamente, ou seja, especulativamente, sem, contudo, deixar de criticá-las, pois todas elas esbarram na finitude das representações. Na *Enciclopédia*, na parte intitulada “Primeira posição do pensamento a respeito da objetividade metafísica”, Hegel acusa a antiga metafísica de ser “uma crença ingênua” (E I, § 28 Z) porque pretendia conhecer a essência das coisas de modo imediato. Todavia, ainda assim, a considera em um patamar superior ao da filosofia crítica, por pressupor que o pensamento contém as determinações fundamentais da coisa, embora ambas ainda sejam presas da filosofia do entendimento (E I, § 28). Na seqüência da apresentação da *Enciclopédia* (E I, § 50), Hegel observa que podemos pensar esse ser perfeitamente pleno por duas vias distintas: começando pelo ser (uma coleção de contingências infinitamente múltiplas, ou uma coleção de finalidades em número infinito), e passar daí ao abstrato do pensar, ou inversamente, começar do abstrato do pensar e passar daí ao ser.

⁴⁶ “Mas o verdadeiro Deus, em sua natureza profunda, não se prova: Ele exprime a si mesmo por sua Revelação que se faz pelo verbo encarnado” (PLANTY-BONJOUR, 1993, p. 147). A última parte desta obra, cap IV, chama-se: “Le Mystère de Dieu et le spéculatif”, onde o autor pretende opor fé e razão e mostrar que Hegel é um filósofo da revelação, privilegiando, por isso, os textos históricos acerca da religião.

⁴⁷ Règnier analisa o sentido histórico do cristianismo e da filosofia hegeliana e chega a afirmar, na página 251, que Hegel é um filósofo da Revelação, embora considere que as diferentes e opostas interpretações de Hegel mostram a grandeza de seu pensamento e não devem nos espantar. “É certo que Hegel procurou dizer uma só coisa, ser coerente, unívoco, mas o que ele diz é de fato fortemente complexo. Não nos espantemos pois com essas divergências. Após dois mil anos o estudo de Platão leva ainda a um pluralismo de interpretações; ora a Hegel-Forschung é ainda muito jovem” (RÈGNIER, 1979, p. 255).

Nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*⁴⁸, Hegel também aponta para a distinção entre as provas da existência de Deus cujo ponto de partida é o finito: a prova cosmológica e a prova físico-teológica; e aquela cujo ponto de partida é o infinito ou o conceito mesmo de Deus: o argumento ontológico. Ainda na *Enciclopédia*, ao fazer a passagem do silogismo ao objeto (E I §,193 A), Hegel ressalta o sentido profundo da unidade do conceito e do objeto na prova ontológica de Anselmo, repetindo, inclusive, uma passagem deste em Latim. Contudo, não deixa de mostrar a deficiência do argumento, que também é repetido de modo deficitário por Descartes e Espinoza, pois ambos tomam a unidade ou identidade do conceito e do ser de um modo apenas abstrato, como um saber subjetivo (Idem, *ibid.*). Na *Ciência da Lógica*, Hegel retoma a discussão do argumento ontológico em cada uma das três partes da obra: na Doutrina do Ser, na nota número 1 do Devir, e ao tratar da realidade no Ser-aí; na Doutrina da Essência, na nota número 3 da Contradição e ao tratar da Existência; e na Doutrina do Conceito, ao início da Objetividade⁴⁹. Hegel não se furta em discutir este tema, e o que pretende, com a retomada do mesmo em diferentes momentos, é resgatar a validade do conhecimento absoluto, mas não o conhecimento ‘do absoluto’: de um ‘Nome’ ou de uma entidade ‘absoluta’ supra-sensível. Por isso, a sua compreensão da dimensão absoluta do pensar não hipostasia o absoluto como uma entidade fora do sujeito ou do mundo, mas, ao contrário, pretende mostrar que nada há fora do pensar (conceito) e, devido a isso, ele é absoluto e, conseqüentemente, o absoluto pode ser conhecido.

A Objetividade, na Lógica, será o momento privilegiado de expor a unidade de ser e conceito, pois esta é o ser do conceito. Hegel ressalta o processo que põe a última imediatidade do conceito na Lógica, como um processo unitário em suas três partes. No primeiro livro da Lógica Objetiva, tínhamos o ser abstrato e interminado passando ao ser-aí e retornando à essência. No segundo livro, tínhamos a essência que se determinava em fundamento, penetrava a existência e se realizava na substância, mas, neste processo, retornava ao conceito (Cf. WdL II, p. 402; SL III, p. 207). Agora que estamos sob o ponto de vista do conceito, o que deve ser demonstrado, é que ele se determina e constitui o seu ser, ou o seu próprio objeto, ou seja, o ser não é algo distinto do conceito, que a ele se contrapõe, mas o ser é um processo interno de

⁴⁸ Hegel (1986, p. 251) “*Las pruebas que tienen como punto de partida lo finito*”; Hegel (1986, p. 258) “*El argumento ontológico*”, as citações serão conforme a edição espanhola das lições, indicadas com a abreviação (FR, seguida na página).

⁴⁹ WdL I, p. 86, 119-120; SL I, p. 63, 92-93; WdL II, p. 78, 125; SL II, p. 85, 149; WdL II, p. 402-406; SL III, p. 207-211. A análise destes diferentes momentos onde o argumento ontológico aparece na *Ciência da Lógica* será feita na seqüência desta exposição.

desenvolvimento do conceito, o momento em que ele se determina à exterioridade, pois necessita deste seu ser-outro para completar-se. O argumento ontológico é retomado nas três partes da Lógica, contudo, a Objetividade é o momento da sua última exposição lógica, bem como é a última passagem do conceito. Como *causa sui*, o conceito se determina em [zur] *Objetividade*, perfazendo os momentos da exterioridade lógica do mecanismo, quimismo e teleologia, e tornando-se, depois deste processo, Idéia.

É claro por si, que esta última passagem, segundo sua determinação, é a mesma coisa que se apresentava na *metafísica* como o *silogismo* que procede do *conceito*, a saber, que procede do *conceito de Deus* ao seu *ser-aí*, ou como a assim chamada *prova ontológica do ser-aí de Deus* (WdL II, p. 402; SL III, p. 207).

Para Stanguennec (1985, p. 173), “a passagem do conceito subjetivo à objetividade realiza perfeitamente a prova ontológica”, pois, a partir do desenvolvimento interno do conceito subjetivo, as diferentes etapas do silogismo resultaram na objetividade. Retomaremos a estruturação das provas da existência de Deus, nessa exposição, a partir da explicitação feita por Stanguennec⁵⁰ em sua obra *Hegel critique de Kant*. Segundo afirma, Kant jamais colocou em dúvida o método silogístico da demonstração, contentando-se em criticar os conteúdos sobre os quais repousava cada termo, ao contrário de Hegel, que por intermédio da prova dialética, pretende remediar ‘os dois defeitos referentes à forma do silogismo, mas conservando o seu conteúdo, a existência do infinito’ (CF. STANGUENNEC, 1985, p. 167).

1.4.1 Acerca da ‘bárbara’ refutação do argumento ontológico

O debate em torno do argumento ontológico consiste em rebater a veracidade lógica dos argumentos em favor da existência de Deus. Todavia, Hegel pretende discutir, justamente, o significado dos conceitos de ‘existência’, ‘ser’, ‘ser-aí’, ‘objeto’, para questionar o modo da argumentação tradicional, e mostrar o sentido preciso no qual se pode falar do absoluto (Deus) em filosofia. Nas *Lições sobre a filosofia da religião*, Hegel aponta a inadequação que todas as

⁵⁰ O tema das provas na Lógica está nas páginas 167-175. Stanguennec encaminha a sua análise para mostrar que a prova teleológica é a mais importante, do ponto de vista hegeliano, com especial atenção ao modo que ela será desenvolvida na parte relativa à Idéia. Mas, devemos também salientar que Planty-Bonjour (1993, p. 147-148) critica esta interpretação de Stanguennec, visto que entende Hegel como um filósofo da revelação e, por isso, privilegia as provas de cunho histórico para mostrar que Deus não se prova, mas que a sua obra é a prova da sua existência.

provas da existência de Deus carregam, pois falar em prova do ser-aí de Deus evoca o ‘ser determinado finito (*Dasein*), do mesmo modo, a existência (*Existenz*) é utilizada em um sentido determinado, porém, o ser de Deus não é de maneira alguma um ser limitado’ (Cf. FR, p. 249). Como a Existência, na filosofia hegeliana, é uma categoria da Doutrina da Essência, contém todas as determinações que a originaram, e, por isso, é mais plena do que o simples ser-aí, embora seja insuficiente para expressar o que a prova deveria demonstrar. Assim, Hegel não se ocupa em provar a existência de Deus, mas em apontar as falhas de todos os argumentos probatórios, uma vez que, para o autor, não se trata de provar o ser-aí ou a existência de Deus, mas de mostrar que tal conceito, por ser conceito por excelência, não pode ter uma existência semelhante a de qualquer outro ser. Conseqüentemente, o seu local de explicitação é o próprio desenvolvimento imanente do conceito, que é demonstrado na Doutrina do Conceito.

A prova ontológica é a via pela qual se parte do abstrato do pensar até o ser ou determinação (E I, § 51), posto que, do conceito de um ser que contém todas as perfeições, deve-se chegar à existência do objeto (ser) correspondente a esse conceito. O ponto de partida é a representação que temos do conceito infinito, ou do universal, em nossa mente. Hegel considera as provas que partem do finito como “interpretações e descrições defeituosas da elevação do espírito [indo] do mundo a Deus” (E I, § 51 A), visto que elas suprimem o momento da negação que a contingência do mundo expressa. É claro que a elevação do espírito, do mundo a Deus, revela que a realidade é apenas uma aparência, cuja verdade está para além dela, pois Deus é o ser verdadeiro (E I, § 50 A). Porém, se o mundo é o nulo, o que não tem verdade, como pode ser a condição para provar Deus? Temos aqui um procedimento de prova em que o ser é comum aos dois lados, embora com uma oposição, que consiste na diferença entre o singularizado (*Vereinzelten*) e o universal (Cf. E I, § 51). O ser do mundo, finito e condicionado, fica como o fundamento do ser de Deus, infinito e incondicionado.

Hegel desconsidera ambos os caminhos das provas do ser-aí de Deus, tanto a via que parte do mundo finito e caracteriza as provas cosmológica e físico-teológica, quanto a que parte do próprio conceito do ser infinito, a prova ontológica. Nesta, a oposição se dá entre o pensar e o ser (Cf. E I, § 51), embora o entendimento proceda do mesmo modo que nas demais provas: assim como no empírico não se encontra o universal, também no universal não se encontra o empírico ou determinado, ou seja, o ser (a existência de Deus) não poderia ser derivado, por análise, do conceito (deste mesmo Deus).

Nossa tentativa será apenas a de apreciar as razões do tratamento da prova ontológica na Objetividade, para isso retomaremos, em parte, a crítica kantiana ao argumento ontológico e a crítica que Hegel faz dela, pois a perspectiva hegeliana pretende mostrar o avanço e os limites que a filosofia kantiana traz ao pensamento. Para tanto, vamos explicitar esta passagem em três partes: 1- O argumento ontológico; 2- A refutação crítica, e 3- A crítica da refutação, pois Hegel retorna ao tema em diferentes momentos, inclusive na Objetividade.

1- O argumento ontológico : A crítica kantiana incide sobre o argumento de Deus exposto por Descartes na 5ª Meditação⁵¹, e consiste em negar que a existência seja um predicado real, um conceito de algo que pode ser acrescido ao conceito de alguma outra coisa. A formulação cartesiana pode ser assim expressa: a existência de Deus se extrai de seu conceito, por ser ele um ser perfeito em cujo conceito deve estar contido todos os predicados, inclusive a existência. O argumento da prova mostra que, se o conceito de um ente infinitamente real é possível, a existência tem que estar contida nele necessariamente, do contrário não seria o ente perfeito, pois a existência é uma das realidades.

2- A Refutação Crítica: Para o filósofo crítico, todavia, dado o conceito de uma coisa, não podemos deduzir dele a existência, embora tal conceito seja possível sem contradição. Por exemplo, dado o conceito de unicórnio, o seu simples conceito não implica que ele exista; não posso deduzir do conceito de unicórnio a existência de unicórnios, embora possa pensá-los sem contradição. Por esta via, Kant procura demonstrar o equívoco da prova ontológica, pois ela supõe que a existência seja um predicado analítico do “conceito de ente realíssimo”. Na verdade, é este o único conceito “em que o não-ser ou a supressão de um objeto é em si mesma contraditória” (KrV B 624), do mesmo modo que seria contraditório retirar a onipotência do conceito de tal ser. Porém, o autor afirma que a “existência” ou o “ser” não é uma propriedade ou predicado (seja este analítico ou sintético) de qualquer coisa. A existência é uma categoria da modalidade e não altera em nada o objeto do conceito. Em seu ‘uso lógico’, o verbo ‘ser’ exprime

⁵¹ Na 5ª Meditação, Descartes sustenta que “a existência não pode estar mais separada da essência de Deus do que pode separar-se da essência de um triângulo o fato de a soma de seus três ângulos ser igual à de dois ângulos retos, ou da idéia de uma montanha a idéia de um vale...” (v. 7) É uma contradição pensar em Deus (um ser perfeito) desprovido de existência (isto é, desprovido de perfeição). Deve-se ressaltar que foi Kant quem criou a expressão “argumento ontológico”, segundo o qual, “a existência de um ser supremo é inferida *a priori*, apenas de conceitos, para diferenciar das duas outras provas da existência de Deus que partem de elementos empíricos” (KrV B 619).

“unicamente a cópula de um juízo” (KrV B 627) que liga dois conceitos (sujeito e predicado), ou então exprime a existência mesma do objeto de um conceito. Se tomarmos a proposição: *Deus é onipotente*, nela “a partícula ‘é’ ainda não é um predicado, mas somente aquilo que põe o predicado com referência ao sujeito” (Idem, *ibid.*). Além disso, essa proposição “contém dois conceitos que possuem os seus predicados: Deus e onipotência” (KrV B 627). Do mesmo modo, se “digo que *Deus é* [existe] ou que há um Deus, não ponho um predicado novo para o conceito de Deus” (Idem, *ibid.*), pois a existência não é um predicado, ou, numa linguagem hegeliana, o ‘ser’ não é uma determinação de conteúdo. Por isso, acrescenta Kant, “ao conceito, que expressa meramente a possibilidade, não pode ser acrescentado mais nada pelo fato de eu pensar o seu objeto como dado” (Idem, *ibid.*), e conclui o seu contra-argumento: ‘e assim o real nada mais contém que o simplesmente possível, ou seja, cem táleres reais nada mais contém que cem táleres possíveis’ (Cf. Idem, *ibid.*). De fato, para esse conteúdo considerado isoladamente, não faz diferença ser ou não ser, ou seja, o seu conceito não se altera para mais ou para menos, quer os cem táleres existam, quer não existam. Mas, para a situação patrimonial, faz muita diferença se eles existem ou não, uma vez que “há mais em cem táleres reais que no simples conceito deles (isto é, na sua possibilidade)” (KrV B 627). A consequência deste raciocínio é que, qualquer que seja o nosso conceito de um objeto, ‘para conferir-lhe a existência precisamos de qualquer maneira sair dele’ (Cf. KrV B 628), já que o objeto (os cem táleres reais), não está contido analiticamente no meu conceito, mas a ele é acrescentado sinteticamente (a situação patrimonial), “sem que mediante esse ser fora do meu conceito, os cem táleres pensados sejam alterados” (KrV B 627). Logo, quando penso algo, o fato de acrescentar que essa coisa é (ou existe) não altera em nada o conceito da própria coisa, embora, evidentemente, a existência do dinheiro altere o saldo bancário, ao contrário da sua mera possibilidade. Conseqüentemente, a existência não pode ser uma determinação do conceito de Deus, pois ela é um pôr, na realidade, aquilo que anteriormente fora apenas pensado, é acrescentada sinteticamente ao conceito de uma coisa. Deste modo, não temos qualquer possibilidade de ‘conhecer a existência dos objetos do pensamento puro’ (Cf. KrV B 628). O que leva à conclusão de que, ‘o conceito de um ente supremo é uma idéia útil’, mas é ‘simplesmente uma idéia’ (KrV B 630), que não podemos declarar impossível, mesmo que seja uma pressuposição que não podemos justificar (Cf. KrV B 628). Para concluir nossa breve exposição, podemos resumir a crítica de Kant ao argumento ontológico do seguinte modo: o conceito de uma coisa (possibilidade) é diferente da realidade da coisa (existência), e esta não

pode ser extraída daquela analiticamente, ou seja, cem táleres conceituais (possíveis) são diferentes de cem táleres reais (existentes) acrescidos ao nosso patrimônio.

3- A crítica da refutação: Ora, Hegel considera uma ‘barbaridade’ chamar cem táleres de conceito puro e uma trivialidade supor que os filósofos não saberiam a diferença entre ser e pensar (E I, § 51 A). Contudo, reconhece que a refutação kantiana foi bem acolhida em virtude do exemplo acima aludido:

[...] ela encontrou tão incondicionada acolhida e aceitação, porque Kant, para a elucidação da diferença entre pensar e ser usou o exemplo dos *cem táleres*, que segundo o *conceito* seriam igualmente cem, quer fossem somente possíveis ou efetivos; porém, para *minha* situação financeira, isso faria uma diferença essencial (E I, § 51 A).

O problema, segundo Hegel, é que o conceito ou a representação de qualquer ser finito é diferente do conceito do ser infinito, como Kant não considera essa diferença relevante, acaba por criticar a prova ontológica por intermédio da comparação do conceito de Deus com o conteúdo determinado dos cem táleres. Por isso, Hegel qualifica de “bárbara” e de “trivial” (E I, § 51) a sua refutação, por considerar o exemplo dos “cem táleres” (KrV B 627) desastroso para a filosofia especulativa, além de inócuo, visto que repousa sobre uma confusão lógica entre a determinação dos seres finitos e a determinação do ser infinito.

Mas seria a máxima carência-de-pensamento se devêssemos acreditar que a existência está ligada com a representação das coisas finitas, em nossa consciência, do mesmo modo que com a representação de Deus. Seria esquecer que as coisas finitas são mutáveis e efêmeras, isto é, que a existência só lhes está unida transitoriamente, que esta união não é eterna, mas separável. (E I, § 193 A)

Se Kant pretendia refutar a prova ontológica, não deveria usar um exemplo relativo aos seres finitos, cujas determinações estão ligadas à experiência empírica, para explicar o ser abstrato (Deus), cujas determinações não podem ser empíricas. Se o faz, é porque não considera essa diferença relevante. Como explica Stanguennec (1985, p. 169), “se Kant estima que não se pode passar do conceito à existência objetiva de um conteúdo, é que ele não reconhece a diferença entre conteúdo finito e conteúdo infinito”.

Quando se fala de *Deus*, esse é um objeto de outra espécie que cem táleres e que *qualquer* particular conceito, representação, ou como se quiser chamar. De fato, todo o

finito é isto e somente isto, [a saber] que seu ser-aí é diferente de seu conceito. Mas Deus deve ser expressamente o que só pode ser “pensado como existente”, [o ser] em que o conceito inclui em si o ser. Essa unidade do conceito e do ser é que constitui o conceito de Deus. (E I, § 51 A)

Contudo, deve-se salientar que Hegel não discorda de Kant acerca da diferença entre ser e conceito nos entes finitos, pois o finito é, justamente, o que não corresponde ao seu conceito. Mas ressalta, ironicamente, que a diferença entre cem táleres e Deus é muito maior, já que não se trata, simplesmente, da comparação de dois conceitos, mas de uma confusão entre os conceitos finitos do entendimento e o conceito infinito da razão. Na verdade, os conceitos do entendimento são representações subjetivas ligadas às intuições, portanto, os cem táleres não passam de um conteúdo determinado, ao passo que o conceito de Deus é um conceito de razão e uma unidade singular objetiva, pois ‘Deus é o único caso da inseparabilidade entre ser e conceito’ (FR, p. 263). O problema segundo Hegel, é que Kant não respeita a primeira premissa do silogismo da prova ontológica, por construir toda sua crítica em torno da idéia de representação. O argumento ontológico remonta a “um dos grandes filósofos escolásticos, Anselmo de Canterbury, este grande pensador especulativo”, nas palavras de Hegel:

Deus é o ser absolutamente perfeito, em relação ao qual nada se pode pensar além dele; mas se concebemos a Deus somente como representação, ele não será o ser perfeito – o que contradiz a primeira proposição – pois nós consideramos como perfeito o que não é apenas representação, mas o que também tem por atributo a existência⁵². Logo, Deus não pode ser apenas uma representação do entendimento, pois deste modo ele seria imperfeito, não teria existência e, por isso, não seria Deus, ou não seria “o ser em relação ao qual não é possível pensar nada maior”. (FR, p. 259)

Todavia, Kant usa o conceito de Deus como representação, sem respeitar a primeira premissa do silogismo de Anselmo.

Poderíamos resumir assim a crítica de Hegel a Kant: falar do ser e do nada é distinto de falar do ser e do nada como predicado de algo. No primeiro caso, o sentido é ontológico, no segundo, é lógico ou predicativo e supõe um conteúdo ou substrato. A existência ou não de cem

⁵² Hegel, *Preuves*, L, 173, 126, citado por Stanguennec (1985, p. 168-169). Na tradução espanhola de Hegel, *El concepto de Religión*, também encontramos essa formulação na página 259. A formulação de Anselmo é a seguinte: “O ser do qual não é possível pensar nada maior não pode existir somente na inteligência. Se, pois, existisse apenas na inteligência, poder-se-ia pensar que há outro ser existente também na realidade; e que seria maior. Se, portanto, “o ser do qual não é possível pensar nada maior” existisse somente na inteligência, este mesmo ser, do qual não se pode pensar nada maior, tornar-se-ia o ser do qual é possível, ao contrário, pensar algo maior: o que, certamente, é absurdo” (CANTUÁRIA, 1979, p. 102).

táleres supõe o dinheiro como conteúdo, e é distinta simplesmente da existência em-si e por-si do ser.

1.4.2 Acerca dos limites do argumento ontológico

Contudo, ainda que Hegel critique a formulação kantiana, não adere incondicionalmente ao argumento ontológico, pois considera que todas as provas da existência de Deus são falhas. A filosofia cartesiana afirma a existência de Deus de um ponto de vista finito e imediato. Ainda assim, o autor considera que o alcance especulativo do saber imediato, de que “com o pensamento de Deus está ligado imediata e inseparavelmente seu ser”, é superior à formulação da filosofia crítica que a refuta, pois mesmo tendo um sentido completamente abstrato, este conceito de Deus já inclui em si o ser (Cf. E I, § 51 A).

O provar, [próprio] da consciência finita, mostra em geral a posição absurda, de que deve ser indicado um fundamento objetivo do ser de Deus que, por conseguinte, se apresenta como algo *mediatizado* por um outro. Esse provar, que tem por regra a identidade de entendimento (*Verstandesidentität*), é estorvado pela dificuldade de fazer a passagem do *finito* para o *infinito*. Assim, ou bem ele não podia liberar Deus da finitude – que permanece positivamente – do mundo sendo aí (*daseienden*), de modo que ele [Deus] tinha que se determinar como a substância imediata deste [do mundo] (panteísmo), – ou então ele [Deus] permanecia como um objeto defronte do sujeito, e desse modo, portanto, como algo *finito* (dualismo). (E I, § 36 A).

Na verdade, para Hegel, o argumento da prova ontológica não obteve avanços desde Anselmo (FR, p. 263), aquele cujo pensamento é mais necessário e verdadeiro: “Anselmo, desprezando tal conexão que ocorre nas coisas finitas, com razão só declarou como perfeito o que não existe somente de um modo subjetivo, mas ao mesmo tempo de modo objetivo” (E I, § 193 A) Contudo, considera que, mesmo em Anselmo, a forma da mediação da prova é defeituosa, pois parte do finito, a consciência subjetiva que tem a representação de Deus, para chegar ao infinito ser de Deus, o objetivo. Ainda que Descartes e Espinoza tenham exprimido a unidade do finito e do infinito de um modo mais objetivo, não abandonaram a maneira subjetiva do saber imediato, “que o infinito, o eterno, Deus – que está em nossa *representação* – também *é*; que na consciência está unida com essa *representação*, imediatamente e inseparavelmente, a certeza de seu *ser*” (E I, § 64). A deficiência deste argumento é que o ponto de partida é colocado sob uma forma finita: a representação do conceito de Deus como um fato da consciência subjetiva, que

tem na representação desse conteúdo, o critério e a asseveração da verdade do mesmo (Cf. E I, § 71). O desenvolvimento correto da prova consiste em fazer com que o conteúdo da nossa representação se desembarace deste defeito que faz dele algo finito, de somente representado e subjetivo, “para que este conteúdo alcance a determinação de *ser*” (FR, p. 259). Todavia, o maior defeito da prova de Anselmo, é que ela pressupõe a unidade do ser e do conceito de um modo imediato, mas não a demonstra.

A deficiência da argumentação de Anselmo – que aliás partilham com ela Descartes, Espinoza, assim como o princípio do saber imediato – é que essa *unidade*, enunciada como o que há de mais perfeito ou ainda subjetivamente como o verdadeiro saber, é *pressuposta*, quer dizer, admitida apenas como *em si*. (E I, § 193 A)

Portanto, Hegel concorda com essa unidade do ser e do conceito, mas discorda que esta permaneça como um saber imediato, apenas ao nível da pressuposição: “pressupor significa admitir algo como realidade primeira, não demonstrada” (FR, p. 263). Essa identidade abstrata pressuposta deve ser posta por intermédio da mediação categorial, a *Ciência da Lógica* mostra que o defeito irremediável do entendimento é pressupor sem pôr. Por isso, os sucessores de Anselmo não foram mais longe do que ele, pois não conseguiram compreender a unidade especulativa de ser e conceito. Expor o movimento pelo qual o conceito se realiza é a tarefa central da Lógica, por isso a prova ontológica será retomada ao longo de todo o seu desenvolvimento, para tratar adequadamente da questão, no sentido hegeliano do provar, ou seja, do conhecimento mediado, *vermittelte Erkenntnis* (WdL II, p. 125; SL II, p. 149), “porque provar, em filosofia significa o mesmo que mostrar como o objeto se faz – por si mesmo e de si mesmo – o que ele é” (E I, § 83 Z).

1.4.3 A verdadeira crítica do argumento ontológico, o percurso Lógico: Ser, Essência e Conceito

Ainda seguiremos no encalço da explicitação da crítica hegeliana à refutação do argumento ontológico, bem como da crítica aos limites do mesmo, pois a *Ciência da Lógica*, como exposição pensante do absoluto, é a verdadeira crítica da antiga metafísica e, por isso, é a única capaz de efetuar a verdadeira crítica ao argumento ontológico, mostrando suas falhas, mas mantendo a verdade do conteúdo sob a forma lógica. O local adequado para o esclarecimento da crítica ao argumento ontológico e da sua ingênua ou bárbara refutação é a Doutrina do Conceito, mais precisamente, o início da Objetividade, que nada mais é do que o conceito que se põe como

o outro de si mesmo. A definição hegeliana de conceito inclui a mediação consigo mesmo, posto que este contém, em si, como instâncias superadas e mantidas, tanto o ser quanto a essência e, portanto, seria estranho que o conceito, uma totalidade tão rica, não fosse capaz de conter uma determinidade tão pobre quanto o ser ou o ser-aí. O ser do conceito é uma existência especulativa, visto que o conteúdo da Lógica é apenas o pensamento. Porém, essa vinculação do ser ao conceito contém o mesmo caráter especulativo da vinculação da existência a Deus, como podemos observar neste parágrafo da *Filosofia da Religião*, que bem poderia ser um parágrafo da *Ciência da Lógica*.

O conceito é esta totalidade, o movimento, o processo consistente em objetivar-se. O conceito, meramente como tal, diferente do ser, é algo puramente subjetivo; isto é um defeito. Mas ele é o mais profundo, o mais elevado; todo conceito consiste em superar seu caráter defeituoso, sua subjetividade, essa diferença a respeito do ser, ele mesmo consiste na atividade de produzir-se como existindo objetivamente. Por um lado, pois, o conceito tem nele essa determinação pobre, abstrata, do ser. Mas, na medida que é diferente, ele consiste, enquanto vivo, em superar sua subjetividade. (FR, p. 262).

Para Stanguennec (1985, p. 170) é, justamente, a “dialética do conceito infinito que permite refutar a crítica kantiana da prova ontológica”, por isso a necessidade de se retomar a discussão acerca da infinitude do conceito, pois considera que “a interpretação especulativa da prova repousa sobre a diferença entre pensamento finito e pensamento infinito”. Os seres finitos caracterizam-se pela diferença entre ser e conceito, de modo que a existência lhes é contingente; ao passo que, no ser infinito, a existência é uma condição necessária, posto que é definido pela identidade entre ser e conceito. Todavia, Hegel determina de modo diverso a compreensão do infinito segundo as determinações lógicas do Ser, da Essência e do Conceito, o que permite um alargamento explicativo da prova nos diferentes momentos da *Ciência da Lógica*, ainda que eles sejam retomados de modo unificado na Objetividade, como uma explicação retrospectiva da posição hegeliana diante da questão, acentuando os aspectos desenvolvidos anteriormente.

a) Ser e Essência:

A primeira e a mais simples das provas da existência de Deus de que a Lógica trata aparece na Doutrina do Ser (WdL I, p. 84; SL I, p. 60)⁵³, intitulada ‘a oposição do ser e do nada na representação’, a discussão que se processa nesta passagem refere-se à refutação do argumento ontológico em razão da oposição entre conceito e existência. Trata-se da objeção kantiana de que a ‘existência não é uma propriedade ou um predicado real, ou seja, que a existência não é um conceito de algo que poderia ser acrescido ao conceito de outra coisa’ (Cf. WdL I, p. 88; SL I, p. 63). Como explicitação, temos o aludido exemplo dos cem táleres, que são diferentes enquanto reais e acrescidos ao nosso patrimônio, ou enquanto meramente possíveis. Segundo Hegel, a proposição que separa o ser (existência) do pensamento (conceito), na formulação kantiana, contém as abstrações puras do ser e do nada aplicadas a um conteúdo determinado. A confusão que se tem de uma tal proposição lógica, mostra Hegel (WdL I, p. 87, SL I, p. 62), é que ela acrescenta essa relação à representação de um objeto concreto e finito, e esquece que não é disto que se está tratando, mas apenas das abstrações puras do ser e do nada.

Não se requer grande dispêndio de espíritos para ridicularizar a proposição de que ser e nada são o mesmo; ou, melhor, para aduzir absurdos com a falsa asserção de que são consequência e aplicações daquela proposição. Por exemplo: [diz-se que,] segundo essa proposição, é o mesmo que minha casa, meu patrimônio, o ar para respirar, esta cidade, o sol, o direito, o espírito, Deus, *sejam* ou não *sejam*. Em tais exemplos, por uma parte, são introduzidos sub-repticiamente *fins particulares*, a *utilidade* de alguma coisa para *mim*, e pergunta-se se *me* é indiferente que a coisa útil seja ou não seja. (E I, § 88 A, 2).

No momento que Kant usa, em seu exemplo, o conteúdo determinado (cem táleres), e o relaciona a outro conteúdo determinado (a situação financeira), para verificar se a existência ou não do dinheiro alteraria a situação patrimonial (Cf. WdL II, 402; SL III, p. 208), ele aplica esta proposição a um conteúdo, como se a diferença obtida pelo acréscimo do dinheiro provasse que ser e conceito são coisas diferentes. Neste procedimento, “uma diferença *cheia de conteúdo* é substituída sub-repticiamente à vazia diferença do ser e do nada” (E I, § 88 A).

⁵³ Na passagem do Devir ao Ser-aí, encontramos a nota n. 1 do Devir, que apenas no índice da obra é intitulada como “a oposição do ser e do nada na representação”. No corpo do texto aparece apenas como nota n. 1. Observe-se que, no índice geral, Hegel dá um título a cada uma das notas do seu texto, mas não os repete no interior da obra. Na *Enciclopédia* (Ed. 1830) esta questão reaparece na parte A, Qualidade, (E I, §§ 86-89).

A crítica hegeliana a esse equívoco, na *Ciência da Lógica*, começa pelo esclarecimento de que o ser puro é igual ao nada. Assim, afirmar que o *absoluto é o ser*, é tornar esse ser vazio o predicado de algo que se quer pleno, tal como a definição de ser dos Eleatas (Cf. E I, § 86 A; WdL I, p. 84; SL I, p. 60). Ora, é preciso lembrar o “profundo Heráclito” (WdL I, p. 84) que, contra essa abstração, formulou um conceito mais alto, de que tudo é devir. Podemos verificar uma similaridade entre a história da filosofia e o desenvolvimento da ‘ciência do entendimento sobre Deus’, que o autor chama de teologia natural ou racional, pois ambas começam com uma definição muito pobre, de que ‘somente o ser é, e o nada não é’ (Parmênides). O resultado é um conceito abstrato do ser, que exclui a negação (Cf. E I, § 36 Z). Contra essa idéia de Deus, e contra a refutação dessa idéia, além dos momentos pontuais onde ela aparece, temos o próprio desenvolvimento da Lógica. Seu início é o ser puro, vazio e indeterminado, portanto, somente neste sentido podemos afirmar que ser é igual ao nada, mas não no sentido de um conteúdo determinado. Hegel refere-se à prova ontológica como a prova do ser-aí (*Dasein*) de Deus, e o ser-aí (*Dasein*) é apenas a primeira determinação do ser vinda do colapso do devir. Como a *Lógica* demonstra, a primeira oposição do ser é o nada (não-ser), no qual o ser desaparece e faz surgir o devir. O Devir é apenas o movimento do ser ao nada e do nada ao ser, por isso é contraditório e dessa contradição resulta o ser-aí (Cf. E I, § 89). O ser-aí mostra a diferença existente entre o ‘ser’, imediato e indeterminado que é a primeira categoria lógica, e o ‘ser-aí’, ou ser determinado, que tem a qualidade de ‘ser’, algo aí, algo dado. Portanto, apenas “o *ser-aí* contém a diferença real do ser e do nada, a saber, um *algo* e um *outro*” (WdL I, p. 90; SL I, p. 65). Antes do ser-aí, o que temos é um puro ser que é tão puro quanto o vazio absoluto, quanto o não-ser.

Hegel apresenta uma outra crítica da prova ontológica, ainda no contexto da Doutrina do Ser (WdL I, p. 119; SL I, p. 92)⁵⁴, quando trata da qualidade e realidade, que reaparece na Doutrina da Essência (WdL II, p. 74, 78; SL II, p. 81)⁵⁵, quando trata da contradição. Nessa passagem, o problema em tela é a determinação do ser como o conjunto de todas as perfeições: Deus como o “*a suma de todas as realidades*” (*Inbegriff aller Realitäten*) (WdL I, p. 119; WdL II, p. 78; SL I, p. 92; SL II, p. 81). Em tal proposição Deus é concebido como o ser mais real de

⁵⁴ Na nota do ser-aí, também intitulada, apenas no índice, como ‘realidade e negação’.

⁵⁵ Doutrina da Essência, 2º capítulo, parte C: A contradição. Intitulada, apenas no índice, como: nota 3, “O princípio da contradição”. A discussão do mesmo argumento sob a perspectiva do fundamento será tratada na segunda seção: O Fenômeno, no 1º capítulo: Existência (WdL II, p. 125-126; SL II, p. 148-149).

todos, de modo que seus atributos ou propriedades submergem na essência indeterminada da realidade pura. Os predicados atribuídos a Deus (justo, bondoso, poderoso, sábio) são oriundos da representação do mundo finito, mas em tal ser, todos os predicados devem ser infinitos (Cf. E I, § 36). Para evitar a contradição de atribuir predicados finitos ao ser infinito, deve-se acrescentar uma elevação quantitativa aos mesmos e tomá-los em sentido eminente, pois Deus é ‘a suma de todas as realidades’. A proposição é logicamente verdadeira porque o conceito que compreende todas as realidades não incorre em qualquer contradição, de tal modo que uma realidade não se opõe às outras.

Ora, Hegel contesta a legitimidade deste argumento evidenciando as conseqüências absurdas de tal proposição. Em primeiro lugar, Deus é concebido como uma perfeição, um afirmativo que não admite negação, tal como o ser de Parmênides. Assim, ou ‘a suma de todas as realidades’ é um princípio vazio, no qual o ser ‘mais real’ é o mais abstrato, o indeterminado que por não conter nenhuma oposição torna-se um vazio de determinações, um absoluto nada, ou então as realidades ou propriedades são tomadas como vários seres determinados que se negam uns aos outros, pois toda determinação é negação, o que torna Deus ‘a suma de todas as negações’ (Cf. WdL II, p. 78, SL III, p. 85). Como observa Hegel, a *Ciência da Lógica* já demonstrou que o ser é igual ao nada, que ambos são vazios e indeterminados, conseqüentemente, “Deus, como o *puro* real em todos os reais ou como a *suma* (*Inbegriff*) de todas as realidades, é tão desprovido de determinação como o vazio absoluto, no qual tudo é uno” (WdL I, p. 120; SL I, p. 93). Para Hegel, ‘a realidade é qualidade, é ser-aí, por isso ela contém o momento do negativo, e somente através dele ela é’ (Cf. WdL I, p. 119; CdL I, p. 145). O ser-aí é a primeira determinidade e, por isso, é também negação, “a base de toda a determinidade é a negação (“*omnis determinatio est negatio*”, como diz Espinoza)” (E I, § 91 Z; WdL I, p. 121; CdL I, p. 146). Isso implica que a definição de Deus como o conjunto de todas as realidades tem que contemplar a negação ou a mediação como um momento necessário. O que Hegel pretende mostrar é que a contradição não pode ser rechaçada, mas deve ser compreendida e incluída no argumento de Deus, pois, justamente, “o nervo da prova é a contradição, a negatividade dialética” (PLANTY-BONJOUR, 1993, p. 158).

Hegel estima que a verdade não pode limitar-se à ausência de contradição, pois o conceito é, essencialmente, uma unidade de determinações diferentes. Indagar se um conceito pode ou não ser atribuído com verdade a um sujeito limita a questão à análise da verdade da

proposição. Se há contradição entre o sujeito da proposição e o predicado a ele atribuído, a proposição é falsa (Cf. E I, § 33 A). Porém, o verdadeiro, o especulativo é o que não se prende às determinações unilaterais finitas, e, enquanto totalidade, contém nele, reunidas, as determinações opostas e, portanto, “a luta da razão consiste em sobrepujar o que o entendimento fixou” (E I, § 32 Z). O procedimento da antiga metafísica, deste modo, não difere do procedimento da filosofia crítica, enquanto limitam-se às determinações do entendimento, ambas partem das representações finitas e opostas para avaliar a verdade da proposição, verificando se o predicado condiz ou não com o sujeito. Porém, “se a verdade não fosse mais que a ausência de contradição, seria preciso, para cada conceito, considerar primeiro se ele, para si mesmo, não contém tal contradição interna” (E I, § 33 A).

Na prova de Santo Anselmo (1979, p. 102) temos a definição de Deus como “o ser em relação ao qual não se pode pensar nada maior”. Tal proposição está ancorada no princípio lógico de que “o todo é maior que as partes”. Ora, um ser “em relação ao qual não se pode pensar nada maior”, não pode pertencer apenas ao pensamento, mas tem que ter realidade. O que rege a veracidade desta proposição é o princípio da não-contradição, pois, se esse ser existisse somente no pensamento, tornar-se-ia o ser em relação ao qual seria possível pensar algo maior, o que levaria ao absurdo, pois é “o ser em relação ao qual não se pode pensar nada maior”. Assim, a proposição é logicamente consistente, e se impõe ao pensamento. O “nada maior” dessa proposição indica que este ser é o mais perfeito, pois é completo, logo, é também o mais real, uma vez que a existência é uma perfeição.

Todavia, Hegel estima que o silogismo tradicional da prova ontológica, que parte da existência dos seres finitos para provar a necessidade do ser infinito, deve ser abandonado, pois o que é contraditório e finito não pode ser o fundamento do necessário e infinito, mas, ao contrário, é porque o finito é contraditório, porque ele não-é, ou está sempre deixando de ser, que o ser infinito é, já que todo o finito é sempre este movimento constante de ir ao fundamento. Com isso, já estamos em outro âmbito de discussão do argumento ontológico, o do fundamento, visto que o conceito integrativo é o fundamento de todas as realidades, inclusive da existência (Cf. WdL II, p. 126; SL II, p. 149).

b) Essência e Existência

Hegel afirma, na primeira frase da explicitação do ‘Fenômeno’, na Doutrina da Essência que a “*essência tem que aparecer*” (WdL II, p. 124; SL II, p. 145). O que aparece, ou o fenômeno (na linguagem kantiana), não é distinto da essência, mas o seu vir à tona. Temos, neste momento, um breve resumo do que foi demonstrado no percurso lógico; no âmbito do Ser, ‘a primeira proposição de que o *ser é essência*’; no âmbito da Essência, em sua primeira parte, temos ‘a segunda proposição de que *a essência é ser*’. Porém, deve-se esclarecer que o ser, advindo da essência, não é o mesmo ser que a origina, mas um ser transformado e preenchido pelas determinações lógicas, é um *ser essencial*, ‘um ser que vem para fora a partir da negatividade e interioridade’, tal ser essencial é a *existência* (Cf. WdL II, p. 124; SL II, p. 145-146).

A existência, conseqüentemente, é um imediato que resulta da mediação dialética do ser com a essência, “é o ser que proveio do fundamento, restabelecido por meio da suspensão da mediação” (E I, § 123 Z). O fundamento é a razão de ser de alguma coisa, que o senso comum utiliza para justificar o que ocorre. O argumento ontológico busca provar a existência de Deus mediante raciocínios claros e distintos. Contudo, segundo Hegel, ele coloca o finito como o ponto de partida, como o fundamento do infinito, o que não se sustenta. Se isso é evidente na prova cosmológica, na prova ontológica já não é tão claro, pois esta parte do conceito do ser infinito. Porém, esse ponto de partida é a representação do conceito de Deus que tenho na mente, e que está ligada imediatamente com a certeza de seu ser, de sua existência. O critério de verdade não é a natureza do conteúdo, mas a garantia do saber subjetivo, de que aquele conteúdo que encontro na minha consciência é a base e o critério de verdade. A evidência intuitiva, que tenho na consciência, da idéia de um ser soberanamente perfeito, ou seja, possuidor de todas as qualidades positivas, me permite deduzir que este existe, pois se lhe faltasse a existência, faltar-lhe-ia algo e, então, ele não seria perfeito. Assim, Descartes parte da realidade objetiva da idéia de Deus para estabelecer a ligação entre o conhecimento da essência e o conhecimento da existência, ainda que tal relação permaneça presa da unilateralidade sem mediação, do ‘saber imediato’, como afirma Hegel. O problema é que o saber imediato de Deus não compreende a necessidade da mediação entre essência e existência, posto que ambas não são distintas e intransponíveis, mas passam uma na outra. “O saber imediato sobre Deus deve estender-se somente a [intuir] que Deus *é*; não *o que* Deus *é*, pois dizer o que Deus *é* seria um conhecimento, o que implicaria em um saber mediado”

(E I, § 73). O que a prova ontológica teria que demonstrar, como observa Hegel, “é que o conceito absoluto, a saber, o conceito de Deus, chega ao ser-aí determinado, à mediação”, ou seja, deveria demonstrar “como a essência simples se media com a mediação” (Cf. WdL II, p. 126; SL II, p. 149), ou como o absoluto se põe a si mesmo no mundo. Contudo, por ser imediato, esse saber não consegue dar concretude ao conceito de Deus, pois isso implicaria render-se ao negativo e a contradição. O problema é que “o horror habitual que tem o pensamento representativo, não especulativo, diante da contradição – como a natureza diante do vácuo – recusa essa consequência”, quando, na verdade, o lado positivo da contradição faz dela “*atividade absoluta* e fundamento absoluto” (WdL II, p. 78; SL II, p. 85-86), a razão de tudo o que existe.

Na última retomada da prova ontológica na Essência, Hegel pretende mostrar, justamente, a mediação da essência com a existência, pois a essência é o ser em suspensão e suas determinações são a identidade, a diferença e o fundamento. A definição do fundamento é a mesma da essência, ou unidade da identidade e da diferença, porque este ‘é a essência sendo em si mesma’ (E I, § 21). Mas ser fundamento é a razão de ser de alguma coisa e, portanto, ele funda algo outro, sendo este outro a existência. Como a *essência é a existência* (WdL II, p. 128; SL II, p. 152), o fundamento funda ele mesmo, o que mostra o seu formalismo, o fundado e o fundamento são um só e mesmo conteúdo (Idem, *ibid.*), este é o lado da unidade da identidade; mas também é unidade da diferença e, por isso, se nega. O resultado de sua negação de si é a posição da existência, que vem à tona como um imediato, porém repleto de mediações. Todavia, se as coisas existentes e finitas são a contradição em si mesma, como então poderiam ser a base do ser infinito? Segundo Hegel, deve-se abandonar a forma silogística da prova em favor da mediação dialética, do movimento de mediação no qual se mostra que Deus existe em sua própria essência, “e com o qual não pode coincidir um raciocínio que remonta da existência à essência” (STANGUENNEC, 1985, p. 172). Do mesmo modo, deve-se abandonar a proposição judicativa da existência, uma vez que ela não é um predicado ou uma determinação da essência, mas a sua absoluta exteriorização. Ao invés de afirmar que “a Essência existe ou tem existência”, a proposição correta seria: “a essência é a existência” (Cf. WdL II, p. 128; SL II, p. 152). Todo procedimento de prova fixa algo no entendimento como pressuposto, e assim toda determinação daí decorrente permanece dependente do que foi pressuposto. Provar Deus, deste modo, é fazê-lo dependente de outra coisa, torná-lo limitado, finito, e aquelas pressuposições acabam como o

fundamento de Deus. Ora, Hegel considera absolutamente distorcido este resultado, já que Deus é quem deve ser o fundamento de tudo e, por isso, não ser dependente de outro (Cf. E I, § 36 Z). O fundamento tirado da contingência do mundo contém o retorno dessa mesma contingência à essência absoluta, pois o contingente é justamente o que é desprovido de fundamento, o existir que tem a sua essência em um outro, na essência absoluta.

O provar da razão tem, decerto, por seu ponto de partida um Outro que Deus; só que em sua progressão ela não deixa esse Outro como um imediato e um ente, mas ao mostrá-lo como um mediado e posto, resulta daí, ao mesmo tempo, que Deus deve ser considerado como o que contém suspensão em si a mediação, o verdadeiramente imediato, originário e repousado sobre si. (E I, § 36 Z)

O procedimento de prova efetuado pela razão segue um processo de mediação tal que o ponto de partida, que inicialmente aparece como o fundamento, deve ser compreendido como o resultado, ao passo que Deus, que era a consequência, o que deveria ser provado, converte-se no fundamento. De certo modo, este é o procedimento de toda a *Ciência da Lógica*, pois o ponto de partida, o ser que aparecia como o fundamento, deve ser mediado de tal modo que se converte na consequência, ao passo que a idéia, que era o resultado da lógica, ao fim e ao cabo, converter-se-á no fundamento da mesma e no fundamento absoluto. Todavia, tal fundamento, embora sendo a base, não aparece imediatamente como tal, mas ao contrário, somente ao final é que compreenderemos que o resultado é, na verdade, o início ou fundamento. Este procedimento de prova é, por um lado, a própria exposição das categorias lógicas e, de outro, o que Hegel reivindica como a verdadeira prova da existência de Deus. Por isso, não poderíamos compreendê-la adequadamente nas esferas do Ser e da Essência, pois como o fundamento que é um resultado, ela deve ser devidamente explicitada no desenvolvimento do Conceito. A Objetividade é o momento em que o conceito, resultante das anteriores determinações lógicas, se reordenou internamente como subjetividade, e exterioriza-se como objeto especulativo, um objeto tal que é ele mesmo enquanto o outro de si mesmo. Como diz Hegel, “a essência de Deus é o abismo para a razão finita”, e este abismo é tanto negativo, como uma queda vertiginosa e irreparável, quanto positivo, a passagem ao fundamento de onde o sendo da essência aparece. Este abismo é a razão de ser do infinito.

1.4.4 O argumento ontológico e a objetividade

Em Hegel, “as diversas espécies de ser exigem ou contém sua espécie própria de mediação; assim também a natureza do provar é diferente em vista de cada uma” (WdL II, p. 126; SL II, p. 149). Por isso, na Objetividade, encontraremos uma nova abordagem para a elucidação especulativa do argumento ontológico. A metafísica realizou a passagem do conceito ao ser por intermédio do silogismo; a filosofia crítica submeteu essa prova à crítica da razão, para mostrar que a existência de alguma coisa não pode ser extraída do conceito desta mesma coisa. Hegel, por sua vez, tratou da insuficiência de ambas ao longo da Lógica Objetiva. Todavia, no âmbito da Lógica Subjetiva, o autor retorna ao argumento ontológico uma última vez, para mostrar a relevância especulativa da idéia metafísica de Deus, pois tal idéia é expressa em um conceito no qual a existência (o seu ser-aí) está intrinsecamente ligada. Embora Hegel a considere formalmente deficitária, é superior à crítica a que foi submetida.

Podemos perceber que a afirmação kantiana da impossibilidade de passar do conceito de alguma coisa à existência desta mesma coisa rege a temática hegeliana da Objetividade, uma vez que o ser que faz face ao pensamento não é um objeto inatingível (a coisa em si), mas o resultado da atividade do próprio conceito. A teoria hegeliana do desenvolvimento imanente do conceito pretende mostrar que mesmo o conceito formal contém imediatamente o ser em uma forma mais verdadeira e mais rica do que as formas do ser indeterminado, do ser-aí ou da existência que a Lógica Objetiva e o argumento ontológico apresentam (Cf. WdL II, p. 404; SL III, p. 210). A diferenciação interior do conceito que se separa e se opõe a si mesmo, “como negatividade que se refere a si, é singularidade” (Idem, *ibid.*). Portanto, a singularidade faz reaparecer o ser na esfera conceitual em uma forma muito mais rica, mas, ao mesmo tempo, contraditória, pois essa determinação mais concreta do ser na interioridade do conceito é, também, o afastamento maior que o conceito tem de si mesmo, tanto que a objetividade na qual se exterioriza acaba por tornar-se uma totalidade oposta ao próprio conceito. A objetividade realiza o extremo oposto do conceito subjetivo na exterioridade autônoma dos objetos mecânicos que, paulatinamente, serão reordenados pelo conceito, por intermédio do fim subjetivo, na forma exterior da teleologia, vindo a culminar no conceito adequado, ou na vida lógica.

Outro aspecto retomado por Hegel diz respeito à estrutura dos juízos como elemento essencial da argumentação metafísica: via a atribuição dos muitos predicados eminentes ao

conceito do ser infinito, essa metafísica pretendia dar conta da compreensão desse sujeito absoluto, Deus. Hegel pretende mostrar a incompreensão inicial deste procedimento de prova. Para tanto, nos faz recordar que o juízo (*Urteil*) foi determinado como unidade originária de sujeito e predicado, de modo que o predicado que fornece o conteúdo ao sujeito só pode atribuir-lhe o que lhe é intrínseco. Neste sentido, toda predicação é uma espécie de determinação analítica, pois o sujeito não poderia ter como predicado algo que já não estivesse contido nele de algum modo. Conseqüentemente, o predicado nos informa algo acerca do sujeito, mas nada acrescenta ao mesmo. Tal processo, na concepção hegeliana, é o início da realização do sujeito, no sentido em que este começa a ganhar objetividade (determinação de conteúdo) com a atribuição de predicados, embora ocorra no interior da subjetividade e não tenha o mesmo significado do sair de si que a objetividade representa. Por isso, Hegel reafirma o caráter subjetivo e deficiente da predicação em fornecer a compreensão efetiva de um objeto, pois esta permanece circunscrita à esfera da subjetividade. Neste sentido, um conceito não pode ter a sua determinação completa na forma do juízo (Cf. WdL II, p. 403; SL II, p. 209).

Mas o que Hegel tem em mente com a sua teoria da Objetividade é desmontar a concepção de 'objeto', da filosofia crítica e do idealismo subjetivo. Em Kant, o conteúdo especulativo do conceito de Deus fica subjugado ao conteúdo fenomenal da experiência sensível e submetido às condições e limites impostos a essa mesma experiência, pois o interdito ao conhecimento da coisa em si limita o sujeito cognoscente ao conteúdo fenomênico do mundo que lhe faz face. Muito mais que um conteúdo teológico, a prova ontológica e sua refutação expressam, além do referido domínio ontológico, o modo como cada sistema de pensamento compreende a verdade. A concepção kantiana da objetividade, ou do mundo no qual a atividade do conhecimento atua, coloca o objeto numa esfera inalcançável para o sujeito. E Hegel, mesmo admitindo a insuperável dificuldade de encontrar o ser no conceito em geral ou no conceito de Deus, observa: "se uma filosofia, a propósito do ser, não se eleva acima do sensível, [...] ela também não abandona o pensamento simplesmente abstrato a respeito do conceito, este permanece em face do ser" (WdL II, p. 404; SL III, p. 210). Tal como a filosofia kantiana, que compreende o ser e o conceito, o sujeito e o objeto, como elementos antagônicos e limitados uns pelo outro, a filosofia hegeliana e, especialmente, a esfera da objetividade, mostra que o conceito perfaz o ser que, no entendimento de Kant, é aquilo que lhe é oposto e estrangeiro. Todavia, ela é

apenas a esfera do ser-aí ou do ser do conceito, portanto, ainda incompleta para expressar a unidade de ser e pensar, que terá na idéia absoluta a sua exposição finalizada.

Para tanto, Hegel pretende desconstruir a concepção kantiana de objetividade, nos mesmos termos da refutação do argumento ontológico. Neste sentido, a ordem da argumentação permanece negativa⁵⁶ e somente ao final da introdução que os aspectos positivos do discurso da objetividade serão apresentados. Hegel pondera (WdL II, p. 403; SL III, p. 209) que se estabelecermos uma relação de equivalência lógica entre a autodeterminação do conceito que se põe na objetividade e a prova ontológica, “o conteúdo determinado, Deus, não faria qualquer diferença na *démarche* lógica”, e a prova ontológica seria apenas a aplicação desta logicidade a este conteúdo particular. Porém, como observa Labarrière (1981, p. 209, nota 10), “Kant tinha utilizado tal ‘*démarche* lógica’ para falar de Deus ou para falar dos cem táleres”, pois considerava o formalismo lógico como a base capaz de constituir a forma do conhecer em geral, de modo que pudesse ser aplicada a diferentes conteúdos determinados. Contudo, Hegel pretende mostrar que o conteúdo determinado, Deus, exige um tratamento diferenciado, justamente o que se propõe a fazer com a estruturação lógica do conceito. Deste modo, restaria ao formalismo do entendimento reconhecer o processo de objetivação do conceito, senão como uma ‘prova’ lógica, ao menos como a estrutura lógica capaz de conduzir ao conteúdo especulativo que o argumento ontológico comporta (LÈCRIVAIN, 1987, p. 247), visto que a ‘Lógica, como lógica formal, consiste na forma para o conhecer de cada conteúdo determinado’ (WdL II, p. 405; SL III, p. 210). A Lógica de Hegel, deste modo, constitui-se na recusa do dualismo e na compreensão da superioridade do pensamento como elemento intrínseco ao mundo.

Por um lado, Hegel considera a exposição lógica do conceito puro como “a apresentação imediata da autodeterminação de Deus até o ser” (*zum Sein*), (WdL II, p. 405; SL III, p. 211). Portanto, não se verificaria uma relação de aplicação das formas lógicas ao conteúdo determinado, Deus, pois o objeto da Lógica, o conceito puro, seria ele mesmo divino e absoluto. Por outro lado, também observa que a compreensão do conceito lógico como o conceito de Deus é algo que só pode ser apreendido na Idéia (Idem, *ibid.*), de modo que, as formas específicas de expressar o conceito: o juízo e o silogismo, são formas limitadas e, por isso, incapazes de expressar a totalidade, pois o objeto está nelas somente como devir. A objetividade, como o sair

⁵⁶ A análise da estrutura da argumentação da Objetividade como inicialmente negativa e depois positiva, é tributária da introdução da análise da objetividade da obra de Lècrivain e seus companheiros.

de si do conceito, é muito mais rica do que ‘o ser ou a existência da prova ontológica’, mas ela também não abarca a totalidade do objeto da qual trata, pois ela é somente a imediatidade do conceito como universalidade abstrata. Hegel nos informa que ‘essa objetividade não é a existência divina e nem a realidade que aparece na idéia’, mas, mesmo assim, ela é muito superior ‘ao vazio metafísico da suma de toda realidade’ (Cf. Idem, *ibid.*). Com isso, o autor observa que o tema de Deus deverá ser objeto de uma discussão mais elaborada em outro local. No âmbito da Lógica, o que deveria ser abordado já foi satisfatoriamente apresentado: tanto as críticas aos limites da prova ontológica, quanto a crítica à refutação desta prova. Portanto, resta mostrar a determinação lógica da objetividade, pois esta difere de todas as anteriores determinações da coisa ou da existência, visto que está inscrita na interioridade do conceito. Temos, então, uma progressão lógica das formas da imediatidade, do ‘ser’ e do ‘ser-aí’, da ‘existência’, da ‘efetividade’ e da ‘substancialidade’, até a ‘objetividade’. Todavia, se em todas essas formas do Ser e da Essência o conceito estava pressuposto, na Objetividade ele está posto efetivamente, de modo que ela é mais do que a última imediatidade lógica, pois representa o momento de completude do conceito como conceito. “A *Objetividade*, finalmente, é a imediatidade a que se determina o conceito por meio da suspensão de sua [do conceito] abstração e mediação” (WdL II, p. 406; SL III, p. 212).

1.4.5 Acerca do objeto da objetividade

Para seguir os passos da exposição hegeliana e para articular a defesa da teleologia imanente como o movimento do sistema, devemos analisar a inclusão da prova ontológica da existência de Deus ao início da exposição categorial da Objetividade, bem como devemos analisar as razões para que este seja o último local de apreciação do argumento ontológico na *Ciência da Lógica*. Sem dúvida que, ao tratar da prova ontológica na Doutrina do Conceito, Hegel pretende mostrar a mútua determinação entre conceito e realidade e a elevação do problema para o nível do conceito, mas, quais seriam os motivos de retomá-la, exatamente, neste momento sistemático, ao início da Objetividade? É possível estabelecer uma ligação entre conhecimento, ontologia, objeto e Deus? Tentaremos responder a estas questões.

A Objetividade é o resultado do desenvolvimento do conceito que se põe como o outro de si mesmo, logo, não é uma realidade dada que estava posta e foi encontrada pelo conceito, mas

surge dele como um de seus momentos. Deste modo, é necessário compreender o objeto no sentido lógico, para não confundi-lo com o objeto no sentido fenomenológico. Hegel refere-se ao objeto fenomenológico como o *Gegenstande*, o que está em frente, em face, que se opõe a uma consciência ou ao Eu; ao passo que o objeto lógico é *Objekt*, é a autonomia da mediação realizada, é o outro do sujeito, mas um outro como resultado da mediação (Cf. E I, § 193)⁵⁷. Este objeto passa pelas fases do Mecanismo, do Quimismo e da Teleologia, sendo independente de um sujeito cognoscente. Portanto, a Objetividade (na Lógica) e o Objeto (na Enciclopédia) não correspondem ao objeto de conhecimento da consciência e nem ao mundo objetivo natural, resultado da alienação da Idéia Absoluta na Natureza. Na Lógica, o objeto é apenas a dimensão especulativa do ser-aí do conceito. Por isso, nós encontramos, na Doutrina do Conceito, a transição da ‘Subjetividade’ para a ‘Objetividade’ ou do ‘conceito subjetivo’ para o ‘objeto’ como a verdadeira exposição da prova ontológica, que Hegel denomina de prova do ser-aí de Deus.

Na medida que as provas *da existência* de Deus podem ser mencionadas aqui, antes de tudo, é preciso lembrar que, além do *ser* imediato, em primeiro lugar, e em segundo lugar, da *existência*, do ser que surge da essência, há ainda um outro ser que surge do conceito, a *Objetividade*. (WdL II, p. 125; SL II, p. 148).

Esta passagem pertence ao segundo tópico da prova ontológica da Doutrina da Essência, onde Hegel aborda a necessidade da mediação dialética da essência com a existência. Todavia, nosso autor menciona o terceiro tipo de prova como uma exigência do objeto a ser provado, posto que a prova ontológica parte do conceito de Deus para chegar a sua necessária existência, é preciso abordá-la no âmbito próprio do conceito, como o momento privilegiado de expor o modo como ele se externa no objeto, constituindo-o, como um momento diferente e necessário de si mesmo.

Hegel pretende mostrar que, na verdade, a existência está contida no conceito ou essência, mas não como um ser abstrato, tal como ocorre na Doutrina do Ser, como o universal do conceito, vazio em si e por si, mas sim como um ser concreto, o conceito mesmo como universal concreto que é a verdade do ser. Assim, o ser está contido no conceito, como momento da sua verdade, ao mesmo tempo em que é posto, pelo próprio conceito, como um outro que a ele

⁵⁷ Para uma explicação do uso hegeliano de objeto lógico e fenomenológico, ver Inwood (1997, p. 240-242) e Stanguennec (1985, p. 173).

mesmo se opõe. O tema da objetividade é a demonstração de que o ser – a existência ou o objeto – é uma determinação lógico-especulativa necessária do conceito. Portanto, a Objetividade é a explicitação que o conceito faz da sua posição de si na exterioridade, e este processo é, em sua verdade, um processo teleológico. Aqui temos, então, o objeto da objetividade explicitado, a demonstração da existência como um momento do conceito, posta por ele através de uma relação de finalidade.

1.4.6 Objeto absoluto: ontologia e epistemologia na objetividade

Tentaremos responder agora às indagações propostas ao início dessa investigação da Objetividade: 1- Por que Hegel trata do argumento ontológico ao início da Objetividade?; 2- É possível estabelecer uma relação entre conhecimento, objeto e Deus?

Os motivos de Hegel para a retomada da crítica à refutação do argumento ontológico e das considerações acerca do mesmo, ao início da Objetividade, estão intimamente ligados à sua compreensão da filosofia como um saber que deve conhecer a verdade. Na *Enciclopédia* (E I, § 194 Z), ele observa que a religião cristã já elaborou o processo de superação da oposição entre subjetividade e objetividade, falta fazer o mesmo em ciência e, principalmente, em filosofia. Isso significa que a tarefa maior da filosofia é superar essa oposição mediante o pensamento, que é o mesmo pensamento que também eleva o homem a Deus. Todavia, o ponto de vista religioso, por ancorar-se na fé e no sentimento, difere do filosófico, pois naquele a Doutrina já expôs o processo de superação do objeto absoluto com a vinda do Filho, que é um com o Pai, no qual o culto religioso serve como ratificação desta superação e a lembrança de que o homem deve “despojar o velho Adão” (E I, § 194 Z) e tornar-se consciente que Deus é seu si (*Selbst*), a sua essência verdadeira (Idem, *ibid.*). Ao passo que a filosofia ainda defronta-se com o problema da separação entre sujeito e objeto e do saber acerca do mesmo. A tarefa central da filosofia é a superação desta oposição, o que a torna semelhante à religião, contudo, o ponto de vista filosófico ancora-se apenas no puro pensar, já que o que conta em seu procedimento não é a fé e nem o culto, mas a investigação racional. Portanto, podemos compreender a filosofia de Hegel como o grande esforço do pensamento para superar a separação entre sujeito e objeto e, desse modo, restituir ao pensamento a sua capacidade de falar com verdade da verdade, de compreender o todo como algo seu e, por isso, que lhe diz respeito.

Do ponto de vista fenomenal, podemos compreender o que comumente se chama epistemologia, ou teoria do conhecimento, como investigação acerca do objeto do conhecimento e do sujeito que conhece ou, ainda, das possibilidades e limites do sujeito em conhecer o objeto. Para Hegel, contudo, o sujeito que conhece deve proceder de modo contrário, ao invés de contrapor-se ao mundo objetivo como um outro estranho e inatingível, ele deve retirar deste objetivo tudo aquilo que o faz estranho e inatingível e, deste modo, reconhecer-se nele. Surpreendentemente, Hegel afirma que este processo “significa a mesma coisa que reconduzir o objetivo ao conceito, que é o nosso si (*Selbst*) mais íntimo” (Cf. Idem, *ibid.*). O que significa que este mundo objetivo, aparentemente estranho, deve ser reconduzido ao conceito, por intermédio da razão, porém, a nossa essência mais íntima é o conceito, o nosso “*Selbst*”, assim como Deus. Neste procedimento, o reconduzir significa conduzir novamente, o que implica que este processo é uma superação da mediação, uma vez que o objetivo já esteve, originalmente, ligado ao subjetivo, foi separado, e agora deve ser conduzido a ele novamente, no sentido de que este é o verdadeiro procedimento do conhecer⁵⁸. Além disso, o conceito, nesta passagem que inicia o tema do Objeto na *Enciclopédia*, é tomado na mesma acepção que Deus: se o procedimento religioso é o de nos fazer abandonar a nossa subjetividade imediata e as nossas inclinações e arbítrios. Igualmente, a tarefa da filosofia é a de nos fazer abandonar o ponto de vista da subjetividade como algo estático e separado do objeto que se encontra, também, fixado frente a ela. Todavia, é por intermédio exclusivo do pensamento que a filosofia deve tornar compreensível à razão o conhecimento do mundo, como o seu mundo e não como um objeto estranho.

Contudo, deve-se observar que tanto o procedimento religioso quanto o procedimento epistemológico ocorrem na esfera fenomenal do espírito, como um domínio em que a consciência é como um sujeito distinto e separado do mundo que é o seu objeto. O procedimento conceitual é aquele próprio da lógica, em que a totalidade é posta por intermédio do desenvolvimento interno do conceito. Do movimento do ser abstrato e inicial até o conceito pleno que é a Idéia, nada de exterior é acrescentado ao processo conceitual, pois o ser indeterminado do início nada mais é do que o conceito em si, ou seja, que está radicalmente fora de si como conceito. Todavia, devemos atentar para a oposição sujeito-objeto no interior da Lógica. A obra é constituída por uma Lógica

⁵⁸ Do ponto de vista do pensar filosófico, a unidade posta entre subjetivo e objetivo refere-se a a percepção transcendental de Kant, como a unidade originária que é, no entender de Hege, a grande intuição da filosofia kantiana.

Objetiva e uma Lógica Subjetiva e, nesta divisão, já está implícita a oposição, mas não do mesmo modo como ocorre na esfera fenomenal, pois na Lógica a esfera do ser ou do objeto opõe-se à subjetividade do conceito de um modo tal, que o movimento da sua mediação se desenvolve na interioridade mesma do conceito. A Objetividade, portanto, é o momento da reposição do ser na esfera conceitual, por intermédio do desenvolvimento do conceito posto como conceito.

Do ponto de vista lógico, que para Hegel é também um local de explicitação e crítica aos limites do argumento ontológico, a oposição não é um dado prévio com o qual a subjetividade teria que lidar. Não há, inicialmente, qualquer oposição, visto que ela surge como um resultado necessário do ser em seu devir, por isso, não está inicialmente posta (poderíamos dizer que está posta como pressuposta). No âmbito da Doutrina do Conceito, a subjetividade vai percorrer um terreno de progressão interna até o ponto em que separa-se totalmente de si mesma para tornar-se outra, a Objetividade. Neste sentido, o objeto aqui abordado não é o de um mundo que se encontra pronto frente ao sujeito, mas é o necessário sair de si da subjetividade para poder, ao fim, reencontrar-se consigo na unidade da Idéia.

Da discussão precedente pode-se concluir como é absurdo considerar subjetividade e objetividade como uma oposição fixa e abstrata. As duas são pura e simplesmente dialéticas. O conceito que é, primeiramente, apenas subjetivo, vem a objetivar-se, em virtude de sua atividade própria, sem precisar para isso de um material ou matéria exterior; e igualmente, o objeto não é algo de rígido e carente de processo, mas seu processo é o mostrar-se, ao mesmo tempo, como subjetivo, o que forma a progressão para a *idéia*. (E I, § 194 Z)

É como se Hegel estabelecesse duas ordens de compreensão do procedimento especulativo do conceito. Na ordem de exposição progressiva das categorias lógicas, o conceito é o resultado do desenvolvimento do ser e da essência, mas ao mesmo tempo, na ordem de exposição da Lógica Subjetiva, a objetividade é o resultado do desenvolvimento do próprio conceito, de tal modo que o mundo objetivo é o resultado do diferenciar-se interno do conceito e o desenvolvimento filosófico é o de reconhecê-lo como sendo algo oriundo do próprio pensar. Conseqüentemente, apenas o conteúdo da lógica é o verdadeiro, pois é o próprio pensamento desprovido de qualquer exterioridade. Deste modo, a matéria da lógica é tal que a sua forma tampouco é algo exterior ou diferente dela. Como afirma Hegel, o conteúdo da lógica “é a apresentação (*Darstellung*) de Deus, tal como está em seu ser eterno, antes da criação da natureza e de um espírito finito” (WdL I, p. 44; SL I, p. 19).

Por isso, Hegel observa que a linguagem comum tem dificuldades para entender que alguma coisa possa ser sem existir, mas, ao menos, “ela não confundiria o ser, como cópula de um juízo, com o ser como existência” (WdL II, p. 407), portanto, é preciso ter claro o que a filosofia pretende dizer com determinado conceito, embora ele seja retirado da linguagem comum que lhe dá diferentes usos. A metáfora de Deus como conteúdo da lógica não deixa de ser o uso de uma importante palavra da vida comum, para expressar o sentido preciso da idéia especulativa que trata da determinação categorial do pensamento e do ser, anterior e independente do pensamento como predicado do homem e do ser como extensão das coisas.

Evidencia-se, deste modo, que Hegel não pode aceitar a perspectiva do idealismo transcendental que ele chama de idealismo subjetivo, pois ela privilegia o conhecimento dos objetos segundo o modo como eles nos aparecem, ao mesmo tempo em que admite que este conhecer limita-se ao modo como os percebemos, de modo que as coisas permanecem firmemente em si mesmas como instância incognoscível para nós. Hegel não pode aceitar um conhecer que se autolimita e que admite um para além de si mesmo que não pode ser perscrutado. Ora, se há algo além daquilo que conheço, e se sou eu que afirmo que este algo há, porque este afirmar já não é ele mesmo um conhecer? Sem dúvida, o problema assim colocado parece muito simples, mas apenas parece. Hegel dedica toda a sua *Ciência da Lógica* ao esclarecimento desta questão. Como já explicitamos, Hegel define a Lógica Objetiva como ontologia e essa afirmação não demanda maiores discussões. Todavia, nós podemos dizer que ele também compreende a Lógica Subjetiva como epistemologia, porém é uma epistemologia especulativa, o que pode parecer estranho e mesmo inaceitável. Ora, será que é possível afirmar que Hegel tem uma epistemologia, já que seu propósito é abordar o conhecimento absoluto? Sem dúvida que estamos diante de um problema, se tomarmos a epistemologia como um saber que pretende dar conta do alcance, dos limites e dos processos do conhecimento humano, ela não se coaduna com a perspectiva hegeliana. Contudo, se acrescentarmos ao que estamos chamando de epistemologia o sentido de *Spekulation*, poderemos avançar um passo, pois Hegel compreende a sua Lógica como especulativa, no exato sentido de que esta não trata apenas das determinações formais do pensamento humano, o que lhe daria um caráter meramente subjetivo, mas representa a suspensão e integração (*Aufhebung*) da oposição entre sujeito e objeto, o que lhe dá um caráter positivamente racional, visto que ela compreende que as determinações do pensar são partes

constitutivas das coisas que podem ser pensadas, na medida em que constituem estas mesmas coisas.

É neste sentido que, ao nos referirmos à lógica hegeliana como epistemologia especulativa, podemos afirmar que ela é uma gnoseologia, uma vez que ultrapassa os limites epistêmicos do conhecimento, pois, em Hegel, a unidade sintética do Eu não pode ser, simplesmente, subjetiva ou transcendental, mas é o processo de transformação da substância, como instância do que permanece em si mesmo, em sujeito, a instância do pensamento e da diferença que incorpora o negativo como elemento fundamental. O conceito como sujeito é o resultado do desenvolvimento da filosofia especulativa de Hegel, de modo a fazer com que esse sujeito especulativo seja o absoluto que desenvolverá as instâncias do desenvolvimento lógico como reposição dos níveis anteriores, porém em sua forma conceitual, ou seja, na forma da unidade absoluta posta⁵⁹. Deste modo, preferimos reabilitar esta antiga palavra –gnoseologia– para nos referirmos ao modo como Hegel entende o conhecimento e como ele empreende esta tarefa de explicitação do conhecer ao longo da *Ciência da Lógica*.

⁵⁹ Sobre a epistemologia de Hegel, ver Solomon (1985). Solomon, neste artigo, trata da epistemologia de Hegel como ontologia do conhecimento, embora a centralidade do seu argumento refira-se ao tema da consciência na *Fenomenologia do Espírito*. Sua vertente de análise coloca Hegel como um continuador do propósito kantiano, o de não render-se ao ceticismo e nem afirmar a prioridade da mente como Descartes. Ao final deste trabalho, pretendemos tratar desta ‘gnosiologia’ de Hegel como o holismo ontológico, por considerar que, assim, tanto os temas da epistemologia quando da ontologia e do especulativo estarão devidamente considerados e interconectados.

CAPÍTULO 2

TELEOLOGIA EXTERNA, MECANISMO E LIBERDADE

Nicolai Hartmann⁶⁰, em seu livro *Teleologisches Denken*, afirma ser impossível pensar teleologia e liberdade como conceitos não contraditórios, ou seja, o discurso teleológico não pode fornecer caminho algum à discussão da liberdade humana. Ao contrário, a doutrina de um *télos* apenas indica um mundo formado e pré-determinado, impedindo toda e qualquer liberdade. Essa idéia parece bastante plausível, porém, o recurso à teleologia será uma via possível, no caso kantiano, para se pensar um mundo que permite a liberdade moral do homem e, no caso hegeliano, para pensar a existência da liberdade como originária da liberdade do conceito que se auto-põe. Robert Spaemann (1985)⁶¹, em seu livro *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, irá fazer um histórico do termo mostrando que a filosofia ocidental se desenvolve junto com este conceito, além de concluir que ao homem resta apenas a alternativa de interpretar a natureza de modo teleológico, sob pena de render-se ao antropomorfismo. A biologia moderna, com o conceito de teleonomia⁶², tenta pensar uma nova faceta da teleologia, para dela retirar qualquer resquício metafísico e aliar a idéia de finalidade a mecanismos de tipo causal, colocando a teleologia, deste modo, como mais um tipo de relação causal. Spaemann considera absurdo este projeto de derivar a finalidade da causalidade reduzindo a teleologia a um tipo específico de raciocínio causal, pois, para o autor, a teleonomia é uma simulação de teleologia.

⁶⁰ Hartmann (1944, p. 125) fala do fiasco do determinismo finalista, que é ainda maior do que o determinismo causal, pois é um inimigo da vontade livre.

⁶¹ Sobre este tema e também sobre a relação entre filosofia teórica e prática sob o conceito de teleologia, ver Pleines (1994).

⁶² Segundo Spaemann (1985, p. 300), a expressão Teleonomia foi introduzida em Biologia em 1958 por C. S. Pittendrigh (1958), na obra: *Adaption, Natural Selection end Behavior*.

Seguindo a exposição de Spaemann, podemos nos certificar que o conceito de Teleologia acompanha o desenvolvimento da filosofia ao longo dos tempos, com variações consideráveis na utilização do termo entre os diferentes autores. Caberia indagar, como faz o autor, por que um conceito como este rende tantos frutos e cai em desuso com o advento da ciência moderna, em meados do séc. XIX. Tal resposta, entretanto, não será objeto desta análise, visto requerer uma longa investigação que, por si só, se constituiria em um trabalho distinto do pretendido.

Além disso, o que queremos com este capítulo nada mais é do que seguir as pistas deste conceito na filosofia hegeliana, operando as devidas contraposições com a filosofia kantiana, por ser Kant aquele a quem Hegel preferencialmente se dirige. Não obstante, não podemos deixar de reconhecer que o conceito admite estudos muito mais amplos do que o aqui pretendido, não apenas em metafísica, cosmologia e teologia física, mas também em ética e em ciências naturais.

Se autores como Kant e Hegel, para citar apenas aqueles que imediatamente nos interessam, dedicaram-se tanto a elucidar este tema e a ligá-lo tão fortemente com a ação humana e o destino histórico da humanidade, cabe indagar as razões deste pensamento.

A partir destas considerações postas, este capítulo pretende analisar a teleologia hegeliana e a necessária referência ao mesmo tema na filosofia kantiana para mostrar que, em ambos, a liberdade humana está ancorada sobre uma visão teleológica de mundo que se contrapõe à visão mecanicista e determinada do mesmo. Para ambos, o modelo teleológico não é sinônimo de determinismo, mas de liberdade, embora o problema da teleologia interna seja tratado apenas nos próximos capítulos, pois, para Hegel, é o modelo do finalismo interno que permite afirmar a verdadeira liberdade do espírito.

2.1 Finalismo e unidade da filosofia em Kant e Hegel

A doutrina finalista, que é apenas um outro modo de se referir a um filosofar teleológico, afirma que todas as coisas estão destinadas a um fim (*télos*) que está previamente dado. A teleologia designa um tipo de pensamento que leva em consideração a finalidade tomada como determinante na sucessão dos acontecimentos ou na organização dos fenômenos naturais. Um dos aspectos importantes do finalismo é aquele representado pelo modelo antropológico, fruto de uma

compreensão do agir humano que é estendido à natureza. Visto que os homens agem movidos por metas que buscam alcançar, atribuem este modo de ser das suas ações aos fatos naturais. Neste caso, poderíamos chamar este modo de proceder de técnica, ou teleologia técnica, na medida que são atribuídos a todos os fenômenos naturais um proceder de tipo humano. Esta teleologia é também caracterizada como teleologia externa, uma vez que nesta visão técnica do fim o mesmo é dado pelo criador do objeto, em se tratando do fazer humano, ou pelo criador universal (Deus), em se tratando de todas as coisas naturais. A noção aristotélica de causa, especialmente a causa final⁶³ dos objetos produzidos pela arte, é inspirada nesta idéia. Nos objetos produzidos, o sujeito da ação representa a causa eficiente que põe em movimento os elementos necessários para a existência da coisa. A causa final vem a ser o fim a que a coisa se destina e, assim, segundo Aristóteles (1981), a causa das caminhadas, por exemplo, é a saúde, porque as pessoas caminham para permanecerem saudáveis, embora esta relação possa ser invertida, na medida que somente as pessoas saudáveis podem praticar exercícios. Porém, mesmo levando em consideração esta possibilidade, isso não altera o fato de que a causa (finalidade) da caminhada é a saúde⁶⁴. Este raciocínio tanto é atribuído às coisas produzidas quanto às coisas naturais que igualmente são vistas como portadoras de uma finalidade, embora haja graus de finalidade onde um determinado fim é meio para outro fim e assim sucessivamente. Deste modo, podemos perceber que a doutrina finalista é um modo de explicação da causalidade, explicação esta que caiu em desuso com o desenvolvimento das ciências físico-químicas. A teleologia foi também bastante utilizada na explicação teológica do mundo que procurou provar, através da organização e perfeição da natureza, a suprema inteligência e bondade do criador. A prova físico-teológica da existência de Deus se vale deste tipo de visão.

Na *Crítica da Razão Pura* Kant rejeitou a prova físico-teológica, pois estava preocupado em fundar o caráter universal e *a priori* das ciências, na *Crítica da Faculdade do Juízo*, porém, reabilitou-a e legitimou o seu uso, ainda que tomando-a como relevante apenas para o juízo reflexivo. Contudo, Kant procede à diferenciação entre finalidade externa e finalidade interna: a

⁶³ “Evidentemente é preciso adquirir a ciência das causas primeiras, já que dizemos que sabemos quando cremos conhecer a causa primeira. Se distinguem quatro causas. A primeira é a *essência*, a *forma própria de cada coisa* [*Causa formalis*] porque o que faz que uma coisa seja, está completamente na noção daquilo que ela é; a razão de ser primeira é, portanto, uma causa e um princípio. A segunda é a *matéria*, o *substrato* [*Causa materialis*]; a terceira é o *princípio do movimento* [*Causa efficiens*]; a quarta, que corresponde à precedente é a *causa final das outras* [*Causa finalis*], o *bem*, porque o bem é o fim de toda produção” (ARISTÓTELES, 1981, Livro 1, III).

⁶⁴ “A causa é também o fim e entendo por causa aquilo em vista do que se faz alguma coisa. A saúde é a causa da caminhada. Por que se caminha? Para manter-se são, responderíamos; e ao falar desta maneira cremos ter dito a causa” (ARISTÓTELES, 1981, Livro 5, II).

primeira como a produção técnica inspirada no agir humano em que o plano da obra está presente no entendimento do agente e a segunda como a produção dos organismos naturais em que o conceito do todo – o plano da obra – deve ser pensado como imanente em todas as suas partes. Kant estabelece a diferenciação e qualifica os organismos vivos de *fim natural* (KU, § 65-67), mas não se aprofunda na investigação da teleologia interna. Tal diferenciação será de suma importância na abordagem hegeliana, visto que irá dedicar-se longamente ao tratamento da teleologia externa e da teleologia interna ou da vida, em sua *Ciência da Lógica*, ocupando boa parte da Lógica Subjetiva com esse tema.

Kant estrutura a *Crítica da Faculdade do Juízo* em duas grandes partes onde, além de uma bela introdução explicativa, divide a obra da seguinte forma: ‘Crítica da faculdade de juízo estética’ e ‘Crítica da faculdade de juízo teleológica’, sendo esta última a que nos interessa particularmente.

Poderíamos distinguir três etapas principais na ordem e progressão da *Crítica da faculdade de juízo teleológica*: na *Analítica* temos o conceito de finalidade interna (KU, § 61-68); na *Dialética* temos, de um lado, a antinomia que faz surgir esta mesma faculdade de juízo teleológica e (KU, § 69-75), de outro, temos a necessidade de distinguir - necessidade esta que nos é dada por nosso entendimento finito - e de unificar as duas máximas aparentemente contraditórias do mecanismo e da finalidade, que são conhecidas em seu fundamento comum pelo entendimento infinito (KU, § 76-78). Por fim, na *Metodologia*, temos a passagem da natureza à liberdade, fundando a leitura teológico-moral da teleologia física e inscrevendo a filosofia da história nesta última através do conceito de cultura humana, que é considerada como o fim último (*letzte Zweck*) da natureza. (KU, § 79-91).

Segundo Stanguennec (1985)⁶⁵, os passos anteriormente citados foram de algum modo tratados diretamente por Hegel, porém a última etapa (a teleologia e a liberdade humana como fim último da criação) possui um status privilegiado, visto que, de um lado, do ponto de vista kantiano, a unidade teleológica do sistema da filosofia conduz à história, mas, por outro lado, a filosofia da história de Kant nunca foi objeto de uma refutação explícita por parte de Hegel⁶⁶.

⁶⁵ Retiro de sua obra o detalhamento de análise da *Crítica da Faculdade do Juízo*, bem como a divisão temática acima aludida e as contraposições feitas por Hegel.

⁶⁶ Embora Hegel não proceda a uma refutação explícita da *Filosofia da História* kantiana, podemos encontrar espaçadamente algumas críticas dirigidas explicitamente a Kant, estabelecendo as relações entre a sua idéia de história e a soberania das nações e a *A Paz Perpétua*, como ocorre ao final da *Filosofia do Direito* (PhR, § 324 A, Z; PhR, § 340-341).

Contudo, ao longo de sua obra, Hegel tratou das questões referentes ao providencialismo e à teleologia moral em história, bem como à noção de plano escondido da natureza.

Em Hegel a unidade da filosofia, a partir do princípio teleológico, é bem mais evidente, mesmo porque não pretende dissimular esta utilização, mas explicitá-la nos seus devidos termos, ou seja, diferenciando a teleologia do mecanismo e a teleologia externa da teleologia interna. Seu esforço será, no entanto, o de mostrar que a unidade da filosofia e, neste sentido, do todo, só pode ser pensada a partir do conceito que se põe a si mesmo como fim e que se realiza na idéia. Tal procedimento culmina, portanto, no conceito de teleologia interna, ou vida lógica, cujo resultado é o ser vivo (*Das Lebendige*) que vem a ser, como afirma Ilting (1987)⁶⁷, o conceito fundamental da filosofia especulativa hegeliana.

2.1.1 O problema da causalidade em Kant e Hegel

Como vimos anteriormente, a reflexão teleológica surgiu como um modo explicativo da estrutura causal dos fenômenos naturais, dos objetos produzidos e da ação em geral. Sendo assim, faremos uma breve incursão sobre o conceito de causalidade tanto em Kant quanto em Hegel para verificarmos o tratamento dado por ambos os autores a tal conceito e a relação do mesmo com a teleologia. Devemos salientar que o foco de análise é a relação da causalidade com o finalismo e, por isso, não nos deteremos em uma explicitação exaustiva da causalidade.

Em relação a Kant, uma das conclusões que podemos tirar da leitura dos *Prolegômenos* e da *Crítica da Razão Pura* é a impossibilidade de derivar a articulação causal dos fenômenos de sua sucessão temporal, dado que só poderemos determinar o ordenamento objetivo de uma determinada cadeia de percepções mediante a aplicação do conceito de causalidade aos seus elementos dados no tempo.

Poder-se-ia pensar em se desembaraçar da fadiga destas investigações dizendo: a experiência oferece incessantes exemplos de uma regularidade dos fenômenos tal que dão suficiente motivo para abstrair daí o conceito de causa e mediante tal comprovar ao mesmo tempo a validade objetiva de um tal conceito; neste caso não se nota que deste modo o conceito de causa não pode absolutamente surgir, mas que tem que estar fundado inteiramente *a priori* no entendimento ou ser completamente abandonado como simples químera. Com efeito, este conceito exige de modo absoluto que algo A seja de

⁶⁷ “Das Lebendige, so wie Hegel es deutet, ist die Darstellung des Grundbegriffs seiner spekulativen Philosophie” (ILTING, 1987, p. 351).

espécie tal que alguma outra coisa **B** resulte disso *necessariamente e segundo uma regra absolutamente universal*. Os fenômenos oferecem casos a partir dos quais é possível uma regra segundo a qual alguma coisa acontece habitualmente, mas sendo o resultado jamais *necessário*: em vista disso, à síntese de causa e efeito inere uma dignidade que não pode absolutamente se expressar empiricamente, a saber, que o efeito não é apenas acrescido à causa, mas é posto *por ela e dela* resulta. A universalidade rigorosa da regra também não é absolutamente uma propriedade de regras empíricas, as quais não podem obter pela indução senão uma universalidade comparativa, isto é, uma utilidade alargada. (KrV B 124)

Ao contrário do que supunha Hume⁶⁸, o conceito de causa não pode ser derivado da experiência, visto que só percebemos a sucessão dos fenômenos e a relação de um com o outro, que chamamos de relação causal, porque o princípio de causalidade é um princípio *a priori* no nosso entendimento e condição de possibilidade de apreensão dos acontecimentos e objetos em sua sucessão temporal. Deste modo, nenhum domínio particular da natureza, que acontece no tempo e é apreendido pela experiência, pode ficar de fora da validade universal do princípio de causalidade.

Portanto, só enquanto subordinamos a sucessão dos fenômenos e, portanto, toda a mudança à lei da causalidade, é possível a experiência, isto é, o conhecimento empírico dos fenômenos; por isso, enquanto objetos da experiência estes só são possíveis segundo precisamente aquela lei. (KrV B 234)

Conseqüentemente, se a explicação objetiva dos fenômenos na natureza depende necessariamente da possibilidade de estabelecer conexões entre eles conforme as leis mecânico-causais, a conclusão advinda deste raciocínio é que existe apenas um ideal de explicação da natureza, aquele que se determina segundo o modelo físico-matemático a partir da determinação mecânico-causal: “por isso, o princípio da relação causal na sucessão dos fenômenos vale

⁶⁸ Na dedução transcendental das categorias, Kant critica Locke por ter derivado da experiência os conceitos puros do entendimento, produzindo com isso “extravagâncias e fantasias”. Ao mesmo tempo, mostra que Hume reconheceu a necessidade da origem, *a priori*, dos conceitos do entendimento. No entanto, os derivou da experiência e com isso rendeu-se ao ceticismo, pois supôs ter descoberto uma ilusão aceita por todos (KrV B 128). Kant (B 788) afirma, ainda: “O famoso David Hume foi um destes geógrafos da razão humana que julgou ter dado suficientemente conta de todas aquelas questões ao remetê-las para fora do horizonte da razão humana, o qual não pode todavia determinar. Deteve-se precipuamente no princípio de causalidade, e a seu respeito observou assaz corretamente que a sua verdade (e nem mesmo a validade objetiva do conceito de uma causa eficiente em geral) não repousa sobre qualquer visão, isto é, conhecimento *a priori*; em decorrência disto, toda a autoridade desta lei não é de modo algum constituída por sua necessidade, mas sim por sua simples utilidade em geral no decurso da experiência e conseqüentemente por uma necessidade subjetiva daí originária e que ele chama de costume. A partir da incapacidade que a nossa razão possui de usar este princípio para além de toda a experiência, Hume inferiu a nulidade de todas as pretensões da razão em geral que visam ultrapassar o empírico”.

também antes de todos os objetos da experiência (sob as condições da sucessão), pois ele mesmo é o fundamento da possibilidade de uma tal experiência” (KrV B 247).

Na *Crítica da Faculdade do Juízo* encontramos a conclusão acima indicada como um pressuposto, mesmo quando Kant coloca o problema de um possível acordo entre a legislação do entendimento para a natureza, que explica a relação causal entre os fenômenos, e a legislação da razão para a liberdade, que apresenta a liberdade como a possibilidade do início de uma nova série causal. Se o determinismo causal é suficiente para explicar os fenômenos da natureza, ele é insuficiente para justificar a liberdade moral e, por isso, é necessária uma outra hipótese racional que, mesmo sem ser provada, serve para garantir a liberdade humana. Todavia, o próprio Kant reconhecerá a existência de um tipo de fenômeno que ultrapassa a representação mecânico-causal da natureza e demanda um outro tipo de representação, para a qual se faz necessário o recurso a uma causalidade segundo fins. Esse tipo de fenômeno que não se limita à representação mecânico-causal resume-se ao conceito de *vida*⁶⁹ e consiste no que Kant apresentou como conformidade a fins interna ou teleologia interna.

Na *Ciência da Lógica*⁷⁰ e na lógica da *Enciclopédia*, Hegel desenvolve o conceito de causalidade a partir do conceito de substância. A causa é uma coisa ou matéria original (*Ursache*)⁷¹ que passa para os seus acidentes e, assim, produz um efeito (*Wirkung*) que, porém, não é um efeito distinto do que ela é, mas um outro modo seu de ser. Implicitamente, causa e efeito são idênticos, pois nada há na causa que não passe também para o efeito e, inversamente, nada há no efeito que já não estivesse posto na causa. Deste modo, a causa é efeito de uma outra causa e, ao contrário, o efeito é também causa de um outro efeito. O que temos aqui, portanto, é a passagem da substância singular produzindo seus acidentes ao processo infinito da seriação causal, sem esquecer, no entanto, que a causa forma uma unidade com o efeito ou desaparece nele.

Devemos salientar que Hegel começa o tratamento da causalidade a partir da abordagem da ‘Necessidade Absoluta’ na terceira seção da doutrina da essência: *A Efetividade*. Na verdade, Hegel pretende negar o uso do conceito de causa como algo separado do efeito, visão que é própria do nosso entendimento classificador, mas não representa o que de fato ocorre com as

⁶⁹ No capítulo terceiro trataremos especificamente deste tema.

⁷⁰ Hegel aborda o problema da causalidade na *Ciência da Lógica*, no terceiro capítulo da terceira parte da Lógica da Essência: Efetividade, A relação Absoluta, B. A relação de causalidade (WdL II, p. 222; SL II, p. 275) e na *Enciclopédia*, § 153.

⁷¹ “Die für sich seiende Substanz aber ist die *Ursache*” (WdL, p. 222; SL, p. 275).

coisas. A causa e o efeito constituem-se em uma unidade que nós podemos apresentar na sucessão temporal como algo que surgiu primeiro: a causa; que é a origem do que vem depois: o efeito. No entanto, classificar faz parte do modo que temos de situar as coisas no tempo e no espaço, mas, se olharmos mais detidamente, poderemos observar que um efeito será causa de outro efeito e que a causa já foi um efeito de outra causa. Sendo assim, ou caímos em uma má infinidade ou percebemos que causa e efeito são a mesma coisa e que sua diferença é apenas uma diferença-de-forma (E I, § 153 Z), a diferença do pôr e do ser-posto. Se, porventura, quisermos remontar a uma causa primeira, estaremos incorrendo em uma busca imprópria, o que foi objeto de investigação da antiga metafísica que, entre outras coisas, supunha captar pelo pensamento o *Em si* das coisas (E I, § 26-36). Mesmo criticando esta posição abstrata como metafísica do entendimento, Hegel retomará a questão da causalidade dentro da temática de análise da substância e seus acidentes, como podemos observar em sua abordagem da relação-de-causalidade.

Segundo o momento em que a substância como potência absoluta é a potência que *se refere* a si como possibilidade apenas interior, e com isso, se determinando como acidentalidade, em que dela é distinta a exterioridade assim posta, ela é, propriamente, *relação*, como ela é substância na primeira forma da necessidade, - *relação-de-causalidade*. (E I, § 152)

A substância, como possibilidade interior, é uma potência que tem por ato ela mesma, porém tal potencialidade realiza-se apenas na interioridade, pois na exterioridade, posta como tal, é a acidentalidade. Assim, o acidente é o lado exterior da realização da potência da substância em ser ela mesma, e cujo lado interior é ela mesma. Segundo Hegel, isso vem a mostrar que a substância é relação. A primeira forma da necessidade é a relação-de-causalidade, e, nesse caso, a substância passa a ser causa. Com esse processo, Hegel pretende mostrar que a causa, e, talvez, o próprio sentido da causalidade, nada mais é do que a relação da substância e seus acidentes. Além disso, pretende mostrar que mesmo esta relação trata apenas da relação da substância a si mesma, passando para a acidentalidade. Supera a reflexão sobre si, ou a potencialidade, e se põe como alguma coisa que, ao ser posta, é diferente desta enquanto substância e que, por isso, é o negativo dela mesma, mas referida a ela vem a ser o efeito, nada mais do que o negativo da relação da substancialidade com a acidentalidade. Deste modo, a substância é causa ou *Coisa originária* (E

I, § 153), que só pode ser efetivada no efeito, como o momento da sua confirmação, no qual a causa não desaparece.

De fato, a causa é suspensa no efeito, no qual se põe e permanece como ser-posto. Com isso, Hegel conclui que a relação-de-causalidade é a *causa sui* que Espinoza identificava à substância única e originária: “pois esse ser-posto é suspenso imediatamente, ou melhor, ele é a reflexão da causa em si mesma, sua originariedade; só no efeito a causa é efetiva e é causa. Conseqüentemente, a causa é em si e para si *causa sui*” (E I, § 153 A). Mesmo nas coisas finitas há uma relação analítica na relação de causalidade, visto que o efeito nada mais é do que um modo de ser da causa, numa clara relação aristotélica do movimento ato-potência, como no exemplo da umidade como o efeito da chuva, ‘em que ambos são apenas a mesma água existente’ (E I, § 153 A). No entanto, o objetivo de Hegel, nesta abordagem, é concluir que a causalidade é ação-recíproca, embora esta não seja ainda a verdadeira determinação da causalidade. Mas isto resolve o problema da má infinitude, uma vez que, ao invés de avançar em linha reta na relação causal, propõe uma curvatura, que vem a ser a ação de um sobre o outro, da causa sobre o efeito e do efeito sobre a causa, alternância que vem a se constituir na *necessidade desvelada*, ou *necessidade posta* (E I, § 157). O processo da substância/causalidade, que culmina na necessidade, é o acabamento da doutrina da essência e passagem para o conceito, que vem a revelar que a verdade da necessidade é a liberdade, e a verdade da substância é o conceito ou sujeito (E I, § 158).

2.2 Finalidade e mecanismo

2.2.1 Finalidade e mecanismo em Kant

O conceito kantiano de fim está ligado a questão da antinomia do juízo que surge do ajuizamento dos fenômenos naturais. Na introdução da *Crítica da Faculdade do Juízo* Kant já oferece indicações neste sentido, ao definir a faculdade de julgar e ao fazer a diferenciação entre as duas máximas de que o juízo se serve: “a faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar

o particular como contido no universal” (KU B XXVI)⁷². Se o universal é dado (a regra, o princípio, a lei), o juízo que nele subsume o particular é *determinante*: “porém, se só o particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é meramente *reflexiva*” (Idem, *ibid.*). Esta distinção é o primeiro passo para a superação da antinomia, que se dá com a simples consideração de que o juízo com o qual julgamos a natureza enquanto mecânica (explicação física) não assenta sobre o mesmo princípio que permite julgá-la como técnica (explicação teleológica). O conceito de uma coisa como fim natural exige do juízo um exercício reflexionante, visto que ‘não se pode saber se coisas da natureza, consideradas como fins naturais, exigem ou não para a respectiva geração uma causalidade de uma espécie completamente particular, ou seja, segundo intenções’ (Cf. KU, § 74). Conseqüentemente, não podemos saber se a natureza, considerada como fim natural, é gerada por uma causalidade intencional ou pelo mero acaso.

Para Kant, se tomarmos a natureza de um ponto de vista mecânico-causal, não haverá espaço algum para a liberdade humana, pois tudo já estará determinado previamente na causa. Ao mesmo tempo, o autor nos dirá que o pensamento sobre a conformidade a fins da natureza pertence à faculdade de juízo reflexiva: “a conformidade a fins da natureza é por isso um particular conceito *a priori*, que tem a sua origem meramente na faculdade de juízo reflexiva” (KU B XXVIII). O que significa que, como vimos, ele é também um conceito regulativo, e não constitutivo, para esta mesma faculdade⁷³. Portanto, não há conhecimento possível advindo dela, apenas concluímos que, sem ela, não podemos pensar a vida prática como a vida do sujeito livre.

Kant definirá o conceito de *fim*, nesta mesma introdução, como

o conceito de um objeto, na medida em que ele ao mesmo tempo contém o fundamento da efetividade deste objeto... [e define o conceito de conformidade a fins como:] o acordo de uma coisa com aquela constituição das coisas que somente é possível segundo fins se chama *conformidade a fins (Zweckmässigkeit)* da forma dessa coisa... (KU B XXVIII)

⁷² Citação feita conforme a edição brasileira, introdução, p. 23, Kant, I., *Crítica da Faculdade do Juízo*, tradução de Valério Rohden e António Marques, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

⁷³ “O conceito de uma coisa, enquanto fim natural em si, não é por isso um conceito constitutivo do entendimento ou da razão, mas no entanto pode ser um conceito regulativo para a faculdade de juízo reflexiva, para orientar a investigação sobre objetos desta espécie segundo uma analogia remota com a nossa causalidade segundo fins em geral, e refletir sobre o seu mais alto fundamento, o que não serviria para o conhecimento da natureza ou do seu fundamento originário, mas muito mais do conhecimento daquela nossa faculdade racional prática com a qual, por analogia, nós considerávamos a causa daquela conformidade a fins” (KU, § 65).

Por um lado, o autor usa esta diferenciação para evitar a derivação dos “fins físicos” (mecânicos) da aparência de finalidade apresentada pela natureza. Assim como não podemos conhecer tal fim objetivo, também não podemos fazer dele um uso constitutivo, mas apenas postular tal fim como um princípio regulador para o juízo reflexivo e, com isso, ampliar o conhecimento da natureza segundo um outro princípio (das causas finais), sem com isso danificar o princípio do mecanismo da causalidade física (KU, § 67). Por outro lado, esta definição mostra ser este, propriamente, o âmbito da vida, ‘o conceito de um objeto na medida que ele contém o fundamento da efetividade deste objeto’. Como exemplo, Kant nos fala da relação existente entre a estrutura e as partes de um ser vivo: ‘como a disposição das asas de um pássaro, o oco dos seus ossos, a forma da sua cauda e as funções que estas partes desempenham para o vôo. Se tomarmos as partes e a relação de sua função como um mecanismo cego, todo o funcionamento nos parecerá como um processo contingente, porém, se admitirmos a representação de tais formas como necessárias, então teremos que pensá-las como determinadas com vistas a um fim’ (Cf. KU, § 61), ou seja, as partes contribuem para a vida do organismo como um todo.

Isto tem a mesma significação do conceito de fim, que diz que o conceito de um objeto (a idéia do todo enquanto finalidade) contém o fundamento da efetividade deste objeto (determina a sua existência, a forma e a conexão de suas partes): “o conceito das ligações e das formas da natureza segundo fins é, pois, pelo menos, *um princípio a mais* para submeter os fenômenos da mesma a regras, onde as leis da causalidade segundo o mero mecanismo da mesma não chegam” (KU, § 61).

Esta concepção de fim, que relaciona a forma dos órgãos de um ser vivo e a vida do organismo como um todo, é análoga ao modo como concebemos a produção técnica de objetos, vista como uma atividade intencional dirigida a um fim. Em ambos os casos, os elementos de cada conjunto permaneceriam contingentes para o nosso pensamento, a menos que os representássemos como determinados por um conceito prévio do plano da obra. Contudo, existe uma grande diferença entre os objetos produzidos pela arte e os organismos naturais, que Kant classifica de *fim natural*:

Num tal produto da natureza cada uma das partes, assim como só existe mediante as restantes, também é pensada *em função* das outras e por causa do todo, isto é, como instrumento (órgão). No entanto isto ainda não basta (pois que ela também poderia ser instrumento da arte e desse modo ser representada em geral somente como fim). Pelo contrário, quando um órgão *produz* as outras partes (por consequência cada uma produzindo reciprocamente as outras), não pode ser instrumento da arte, mas somente da

natureza, a qual fornece toda a matéria aos instrumentos (mesmo aos da arte). Somente então e por isso poderemos chamar a um tal produto, enquanto ser *organizado e organizando-se a si mesmo*, um *fim natural*. (KU, § 65)

Na produção técnica de um objeto, a representação do mesmo está presente no entendimento do executor (causa eficiente) que concebe o plano da obra. Em um organismo natural, ao contrário, isso não ocorre, posto que o conceito do todo (causa final), enquanto determinante da forma e conexão das partes, necessita ser pensado como imanente às próprias partes. A não ser que nós viéssemos a atribuir uma intencionalidade (um princípio constitutivo) supra-sensível ao ordenamento da natureza, mas, neste caso, o conceito de um fim natural deixaria de pertencer à faculdade de juízo reflexiva e passaria a fazer parte da faculdade de juízo determinante.

Outra característica dos produtos organizados da natureza é que cada parte é responsável pelo todo e pode, reciprocamente, produzir-se. Por isso, ao tentarmos explicar um organismo como um todo segundo o princípio do mecanismo, a relação entre o todo e as partes permanecerá indeterminada para nós, ainda que os seres naturais possam ser explicados pelas leis mecânico-causais, segundo o modo como funciona o nosso entendimento. Desta forma, para que possamos compreender um processo deste tipo, necessitamos pensar a possibilidade de que as suas partes não estejam conectadas apenas segundo o nexo causal, pois, ao mesmo tempo em que nós representamos um fenômeno como a causa de outro, poderemos também representá-lo como efeito. Portanto, segundo o entendimento, a conexão causal é uma relação de causa e efeito num processo sempre em uma mesma direção (descendente), mas segundo um conceito racional de fins. Podemos, simultaneamente, pensar a relação causal não apenas em uma mesma direção, mas de via dupla (ascendente e descendente) e, assim, a causa seria, ao mesmo tempo, o efeito de uma outra causa assim também determinada.

A ligação causal, na medida em que ela é simplesmente pensada mediante o entendimento, é uma conexão que constitui uma série (de causas e efeitos) que vai sempre no sentido descendente; e as próprias coisas que, enquanto efeitos, pressupõem as outras como causas, não podem reciprocamente e ao mesmo tempo ser causa daquelas. A esta ligação causal chamamos a das causas eficientes (*nexus effectivus*). Porém também se pode, em sentido contrário, pensar uma ligação causal segundo um conceito de razão (de fins), ligação que, se considerarmos como uma série, conteria tanto num sentido descendente, como no ascendente uma dependência, na qual a coisa, que uma vez foi assinalada como efeito, passa então, no sentido ascendente, a merecer o nome de uma causa daquela coisa que é o efeito dessa causa. (KU, § 65)

A universalidade do princípio de causalidade exige, por um lado, que o apliquemos aos fenômenos da vida, que só podem ser explicados em termos de um mecanismo e, por outro lado, temos a exigência de pensar um outro princípio, o de finalidade, para podermos conceber como necessária a forma e a conexão das partes de um organismo em relação à vida deste como um todo. Estas duas concepções entram em conflito e temos, então, a produção da antinomia aludida anteriormente, visto que o organismo aponta para um outro tipo de relação da qual o entendimento nada pode dizer, já que deve limitar-se à experiência, como foi afirmado exhaustivamente na primeira crítica. No entanto, não basta dizer que os organismos (fim natural), enquanto fenômenos, estão submetidos às leis da física e, enquanto produtos da razão, submetidos ao princípio de finalidade. Na verdade, a concepção racional da atividade de um organismo conforme a causalidade final entra em conflito com a concepção deste mesmo organismo, conforme a causalidade eficiente produzida pelo entendimento. É preciso solucionar a antinomia entre o princípio do mecanismo e o princípio da finalidade natural. A solução kantiana será a de negar que o princípio de finalidade possa proporcionar qualquer conhecimento do objeto, visto que usamos tal princípio somente na reflexão sobre objetos para os quais objetivamente carecemos de uma lei (Cf. KU, § 69). O princípio de finalidade serve apenas para encontrar, para um material empírico dado, um universal que o entendimento não pode alcançar e que nos permitirá refletir sobre essa multiplicidade como contida neste universal.

Conseqüentemente, o uso do princípio de finalidade responde a uma necessidade meramente subjetiva, que é a de refletir sobre uma espécie particular de objetos, e não objetiva, ou seja, constituir o objeto mesmo.

Mas como não pode ser permitido qualquer uso das faculdades de conhecimento sem princípios, então a faculdade de juízo reflexiva terá em tais casos que servir de princípio a si mesma: este – já que não é objetivo e não pode apresentar um fundamento de conhecimento suficiente para a intenção (*Absicht*) – deve servir como mero princípio subjetivo para o uso conforme a fins das faculdades de conhecimento, nomeadamente para refletir sobre uma espécie de objetos. (KU, § 69)

Ao mesmo tempo, a sua aplicação para o conhecimento da natureza depende da sua subordinação ao princípio de causalidade. Logo, a função legítima do princípio teleológico não é constitutiva, mas regulativa, isto é, não serve para transcender a explicação causal dos fenômenos, mas apenas para orientá-la no sentido da universalidade, ou seja, para a integração das séries causais em processos unitários e dotados de sentido interno.

Porém, é necessária uma harmonia entre estas duas máximas do juízo (mecanismo e finalidade) e, para isso, estas não podem estar relacionadas à mesma esfera de legislação.

[...] como é ao mesmo tempo possível considerar o mundo material como simples fenômeno e pensar algo como coisa em si mesma (a qual não é fenômeno) como substrato, e todavia colocar à sua base uma intuição intelectual correspondente (ainda que não seja a nossa), então encontrar-se-ia um fundamento real para a natureza, ainda que para nós incognoscível e supra-sensível, à qual nós próprios co-pertencemos e na qual nós consideraríamos segundo leis mecânicas aquilo que é necessário como objeto dos sentidos. Porém consideraríamos, segundo leis teleológicas, a concordância e a unidade das leis particulares e das formas da natureza de acordo com estas mesmas leis – as quais, em relação às leis mecânicas temos que ajuizar como contingentes – como objetos da razão (por certo o todo da natureza como sistema), e ajuiza-la-íamos segundo um duplo princípio, sem que o modo de explicação mecânico seja excluído pelo teleológico, como se se excluíssem um ao outro. (KU, § 77)

Surge aqui, então, uma situação semelhante a que ocorria na terceira antinomia das idéias transcendentais da razão pura⁷⁴: a antinomia entre causalidade natural e liberdade. Para não cair em contradição, a razão pensa o mesmo objeto segundo diferentes pontos de vista, evitando que sejam contraditórios entre si. Se por um lado o entendimento não pode compreender uma causalidade diversa da causalidade mecânica, a razão pode, por outro lado, pensar uma causalidade de outro tipo que, embora não seja comprovada empiricamente, pode ser pensada sem contradição. A antinomia entre o princípio teleológico e o princípio causal desaparece quando os concebemos como dois diferentes métodos de ordenação, com os quais tentamos unificar a multiplicidade dos fenômenos.

2.2.2 Finalidade e mecanismo em Hegel

Hegel não poderia concordar com a solução kantiana da antinomia entre o princípio do mecanismo e o princípio da finalidade natural, visto que considerava problemático aceitar que as coisas que a razão estabelece como verdadeiro, sejam tais apenas para nós (subjetivamente) e não em si mesmas (objetivamente). A solução que dará será bem diferente da kantiana, que acreditou solucionar o problema através dos diferentes métodos que utilizamos para observá-lo. Kant faz com que a antinomia desapareça, ao colocar a função do princípio teleológico enquanto

⁷⁴ Hegel comenta, na *Ciência da Lógica*, que Kant teve o mérito de estabelecer a distinção entre finalidade externa e interna sem conseguir, no entanto, supera-la. Mesmo assim, isto foi um passo importante, para além das diferenciações da antiga metafísica. Além disso, Hegel também mostra que a antinomia entre *mecanismo* e *finalidade*, na *Crítica da Faculdade do Juízo*, é uma retomada da mesma antinomia já expressa na *Crítica da Razão Pura* entre a *necessidade* e o *mecanismo*, que toma de modo finito a oposição entre finito e infinito (WdL II, p. 440-442; SL III, p. 251-253).

regulativo e não constitutivo, ou seja, este não serve para ultrapassar a explicação dos fenômenos, mas serve para orientá-los até a universalidade. Isto quer dizer que o princípio teleológico serve para integrar as séries causais em um processo unitário dotado de sentido interno. Nós podemos refletir sobre a multiplicidade do dado empírico colocando-o como unificado em um universal que o entendimento não pode mostrar como real (Cf. KU, § 70). Ao contrário de Kant, Hegel reconhece a objetividade desta antinomia, bem como a necessidade de resolvê-la efetivamente, e não apenas reconhecer a necessidade de se pensar a natureza através de dois princípios opostos que podem conviver sem contradição (mecanismo e teleologia), como sugere Kant. Para Hegel, a investigação kantiana desta antinomia deixa de abordar a única questão que é filosoficamente importante, a saber, qual dos dois princípios é efetivamente verdadeiro.

A solução kantiana desta antinomia é a mesma solução geral das outras, a saber, que a razão não pode provar nem uma nem outra destas proposições, porque nós *não podemos ter nenhum princípio determinante a priori* da possibilidade das coisas segundo simples leis empíricas da natureza, - e que, conseqüentemente, ambas as proposições não tem que ser consideradas *como proposições objetivas*, mas apenas *como máximas subjetivas* [...]. Como se observou antes, em todo este ponto de vista não se investigou o que [de fato] exige o interesse filosófico, a saber, qual dos dois princípios tem verdade em-si e para-si; para este ponto de vista, contudo, não faz qualquer diferença se os princípios devem ser considerados como determinações da natureza existindo exteriormente, quer dizer aqui, como *objetivos*, ou como simples *máximas* de um conhecer *subjetivo*. (WdL, p. 442-443; SL III, p. 252-253)

Deste modo, Hegel avalia que esta antinomia só pode ser resolvida por intermédio da determinação conceitual de cada um dos dois princípios conforme a razão, e não conforme o entendimento, tarefa esta que ficará a cargo da lógica especulativa. Em conseqüência, o pano de fundo da questão concerne, de um lado, ao local e, de outro, à função da finalidade no pensamento destes autores. Relembrando que, em Kant, a finalidade é uma máxima do juízo reflexivo, que exerce uma função reguladora, e não constitutiva para o pensamento. Por isso, só pode ser pensada por analogia ao trabalho humano e ao processo vital da natureza. Em Hegel, o lugar sistemático onde a solução de tal antinomia será abordada é a Doutrina do Conceito, por intermédio do silogismo que une os extremos separados pelo entendimento. O conceito é o domínio próprio da razão e não do entendimento, fazendo com que a solução exija a unidade dos dois em uma terceira coisa, a teleologia interna, que representa o nível superior desta relação e constitui a transição para a Idéia.

Nas diferentes obras em que Hegel abordou este tema⁷⁵ podemos perceber que o lugar sistemático de tratamento destas questões permanece o mesmo, assim como o tratamento dos conceitos de mecanismo e teleologia como oposição dialética. Tais conceitos remetem a modos diferentes de conceber a relação entre um universal e o particular que deve ser pensado como conteúdo daquele universal. Esta diferença está relacionada com a determinação do universal como universal abstrato, segundo a maneira de proceder do entendimento, ou como universal concreto, de acordo com a razão.

Na *Enciclopédia*⁷⁶ de 1817 Hegel afirma:

O conceito de *fim* foi, corretamente, nomeado como *conceito da razão* e foi oposto ao entendimento, como o universal abstrato em geral e, particularmente, à relação de causalidade. A relação do universal abstrato com o particular é entendida como uma *subsunção*, visto que ele não tem, nele mesmo, a particularidade, e por isso ele é um abstrato. (E I, 1817, § 155 A).

Podemos depreender desta afirmação que o conceito de fim, como conceito da razão, é um universal concreto que contém em si o particular a que se refere. Ele é um resultado, tendo em vista que se particulariza e volta sobre si mesmo mediante o particular. Já a universalidade abstrata mostra exatamente este tipo de universalidade separada do particular, que pode ser encontrada em alguns conceitos relativos, como os conceitos de causa e substância, visto que estes são concebidos como termos de uma relação externa, e não como momentos de um todo onde cada extremo está refletido em si por intermédio do seu outro. Na verdade, Hegel mostra o exagero de falar-se de um conceito de razão, pois o conceito só pode ser da razão e, deste modo, é um fim em si mesmo. O equívoco está em constituir-se um conceito do entendimento, uma vez que quando afirmamos isto estamos, de fato, referindo-nos a uma determinação abstrata do universal (Cf. E I, 1817, § 155 A). Aquilo que denominamos conceitos do entendimento são, propriamente, universais abstratos, separados do particular: “conceitos do entendimento se chamam, então, os conceitos como ser, qualidade, etc., identidade, força, causalidade, etc., que,

⁷⁵ Esta questão foi tratada por Hegel em sua *Propedêutica Filosófica* (1809-1811), na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817, 1827, 1830) e na *Ciência da Lógica* (1812-1816), no mesmo lugar sistemático, referindo-se a um momento do conceito que o autor chama de lógica especulativa. Além disso, na *Fenomenologia do Espírito* (1807) a abordagem da Razão Observadora trata da crítica da análise kantiana da natureza que diz respeito também à teleologia.

⁷⁶ Neste trabalho as referências da *Enciclopédia* de 1817, de Heidelberg, são traduções minhas a partir da edição francesa, com a abreviação (E) e a indicação da edição de 1817, além dos numerais romanos (I, III), para indicar: (E I, 1817), I- *La Science de la Logique*; e (E III, 1817), III- *La Philosophie de l'Esprit*, com as demais referências de parágrafos iguais às outras edições da obra (HEGEL, 1986, 1988).

em seu *conteúdo* não são ainda postos como conceitos” (Idem, *ibid.*). Ao contrário do conceito de fim que, em si mesmo, é um conceito da razão: “O fim, pelo contrário, é o *universal concreto* que tem nele mesmo o momento da particularidade e da exterioridade, pela qual é ativo e [é] o impulso a separar-se de si mesmo” (WdL II, p. 443; SL III, p. 253). Deste modo, o fim é concebido como o universal que tende sempre a exteriorizar-se no particular, mas que neste processo não perece, pelo contrário, mantêm-se junto a si mesmo neste outro de si, que é o particular. Portanto, é um conceito ativo que se produz como real.

No fim, o que é mediado ou consequência é, ao mesmo tempo, um primeiro imediato ou fundamento. O que é produzido, posto por meio da mediação, tem por pressuposto o produzir e sua determinação imediata e, inversamente, o produzir acontece em vista do resultado, que é o fundamento, e, assim, é a primeira determinação da atividade. [...] O fazer (das *Tun*) teleológico é um silogismo, no qual, através da atividade conforme a fins [teleológica], o próprio todo, na forma subjetiva, é encadeado (*zusammengeschlossen wird*) com sua forma objetiva, o conceito com sua realidade ou o conceito é o fundamento de uma realidade determinada por intermédio dele. (PhPr., § 125-126, p. 201-202)⁷⁷

Por meio desta afirmação hegeliana podemos perceber a importância da atividade teleológica, pois esta faz a mediação do encadeamento silogístico entre o todo subjetivo e o todo objetivo, ou seja, entre o todo e ele mesmo, que, em verdade, é a ligação entre o conceito e a realidade. Ou seja, a realidade só pode ser compreendida conceitualmente, e este é propriamente o sentido de compreender, porque ela é um dos termos deste silogismo que é posto através da atividade teleológica. Deste modo, o fim inicial deve ser repostado ao final em sua forma verdadeira como universal concreto e, efetivamente como fim.

O conceito de universal concreto nos permite compreender a natureza de forma teleológica, como o silogismo que explica o modo através do qual o todo é mediado por ele mesmo. No entanto, também podemos compreender a natureza de forma mecânica, como vimos na exposição da antinomia kantiana e como o próprio Hegel demonstra na primeira parte da *Objetividade*, ao tratar do Mecanismo e do Quimismo. Estas duas formas de compreender a natureza (formas teleológica e mecânica) correspondem à referida antinomia kantiana entre o princípio teleológico e o princípio mecânico que, em termos hegelianos, correspondem ao conceito de universalidade concreta (teleologia) e ao conceito de universalidade abstrata

⁷⁷ A abreviação PhPr refere-se aos escritos de Nürnberger, também chamados de *Propedêutica Filosófica*, que estão no Volume 4 da edição da Suhrkamp. Há uma tradução para o português das Edições 70, de 1989, contudo, no que se referem a esses escritos (Lógica para a classe média 1810/11) a tradução termina no parágrafo 116.

(mecanismo). A solução hegeliana pretende buscar uma mediação dialética entre ambos os princípios, de tal modo que a teleologia surja de forma imanente da negação determinada do mecanismo. Hegel critica a solução kantiana da antinomia, porque mecanismo e finalidade não podem ser tomados como conceitos equivalentes e contrapostos, em que a verdade ficaria reduzida à escolha das condições em que um ou outro deveria ser aplicado. Para Hegel, o que interessa é provar qual deles é o princípio verdadeiro, ou se não haveria um terceiro termo como unidade dos dois. Por isso, o autor buscará uma síntese entre ambos os princípios, que demonstre a tendência do mecanismo em chegar à teleologia. Assim, afirma: “*a relação de finalidade (Zweckbeziehung) provou-se (erwiesen) como a verdade do mecanismo*” (WdL II, p. 437-438; SL III, p. 248).

Para Hegel, “o fim é o conceito entrando em livre existência, [o conceito] *sendo para si*, mediante a *negação* da objetividade imediata” (E I, § 204), pois o que é exigido por fim é a existência livre, própria do conceito (Cf. WdL II, p. 436; SL III, p. 247)⁷⁸. Esta compreensão do conceito de fim esclarece a importante diferença entre o determinismo, atribuído ao mecanismo causal, e a liberdade atribuída à teleologia. Tanto no mecanismo quanto no quimismo encontramos a não liberdade do conceito que está posto e imerso na exterioridade, o que demonstra a contradição desta situação, visto que o ‘fim é o conceito em existência livre’. Quimismo e mecanismo, portanto, estão baseados na necessidade natural e, neste, o conceito existe apenas como objeto mecânico; naquele tem uma existência unilateral. Por um lado, Hegel reconhece que eles (mecanismo e quimismo) permanecem no interior da mesma forma natural de finitude (Cf. WdL II, p. 438; SL III, p. 249), por outro lado, contudo, o autor observa que esses princípios, mesmo sem pretender transgredir os limites do finito, se estendem sempre mais além, em busca de uma totalidade formal mediante conceitos.

[...] os conceitos de força, causa e semelhantes determinações da reflexão, que devem designar uma *originalidade*, mas por outro lado, através da *universalidade* abstrata de um *total de forças*, [devem designar] um *todo* de causas recíprocas. O mecanismo mostra-se a si mesmo, por intermédio disso, como uma tendência (*ein Streben*) da totalidade, que ele procura tomar a natureza *para si*, como um *todo* que para seu conceito não necessita de nenhum outro [conceito], - uma totalidade que não se encontra no fim e nem no entendimento extra-mundano a ela vinculado (WdL,II, p. 439; SL III, p. 249).

⁷⁸ Hegel afirma que “A antinomia entre o *fatalismo*, com seu *determinismo*, e a *liberdade* diz respeito igualmente à oposição do mecanismo e da teleologia; pois o livre é o conceito em sua existência” (WdL II, p. 437).

Deste modo, o próprio princípio do mecanismo indica uma representação da natureza como um todo de forças interagindo entre si, como um sistema de causalidade recíproca. Ainda que o mecanismo tenha esta destinação à totalidade, não a alcança plenamente, visto que, em si mesmo, não pode concordar com o conceito de uma finalidade na natureza. A partir deste impasse, que instaura a oposição entre ambos os princípios, percebemos a necessidade de um terceiro elemento que seja mediador entre ambos e que possa resolver o problema. Logo, este terceiro elemento deve ser capaz de introduzir a finalidade no interior mesmo do mecanismo. Este elemento mediador é o homem, ou poderíamos dizer de outro modo, este elemento se encontra na atividade intencional do trabalho humano.

Vemos surgir o homem, que nada recebeu da natureza nem dos deuses e que, além disso, não é nada. Falta-lhe fazer tudo, inclusive a si próprio. Para o salvar, Prometeu fez-lhe presente do “gênio criador das artes”, da “inteligência que se aplica às necessidades da vida”. (D’Hondt, 1979, p. 15)⁷⁹

2.2.3 Finalidade subjetiva: o trabalho humano

A elucidação da teleologia externa aparece depois do mecanismo e do quimismo para fechar a seção Objetividade. Na teleologia nós temos a exposição do processo subjetivo do conceito, cuja melhor explicitação ocorre através do trabalho humano sobre os materiais da natureza, fazendo com que estes atuem a favor do homem, ou seja, o homem utiliza as potencialidades naturais contra a própria natureza, em benefício próprio. Com esta atuação, caracterizada por Hegel como “astúcia da razão”⁸⁰, temos a definição e o acabamento da teleologia externa e a transição para a Idéia, que no entender de Hegel é a teleologia interna. Deste modo, o conceito subjetivo conclui a sua transposição para a objetividade exterior, ganhando maior concreção conceitual até seu acabamento como vida lógica ou idéia imediata.

O conceito subjetivo, ou fim subjetivo, refere-se, portanto, a atividade humana e à intencionalidade posta nas coisas por meio desta atividade. Assim, o objeto produzido, fruto da técnica humana, terá sempre uma finalidade que não é originalmente a sua, mas que pertence ao

⁷⁹ Todo este capítulo segue, em linhas gerais, este instigante artigo de Jacques D’Hont, principalmente às análises que se seguem, referentes à teleologia externa.

⁸⁰ Hegel utiliza esta expressão na *Enciclopédia*, § 209, ao tratar do fim subjetivo. Na *Ciência da Lógica*, referindo-se também ao fim subjetivo, o autor mostra que a astúcia da razão refere-se ao fim que entraria no mecanismo e no quimismo, se expondo ao objeto como meio. Assim, “o deixa desgastar-se trabalhando exteriormente em seu lugar, o abandona ao atrito/fricção e se conserva por detrás dele, frente a violência mecânica” (WdL, p. 452-453).

seu executor, à causa eficiente. O homem, como produtor de artefatos e com a capacidade de transformar a natureza em seu próprio benefício, introduz a sua finalidade na natureza e lhe dá uma feição antropologizada. O trabalho humano transforma a natureza em um produto cultural (o domínio do espírito), com todas as conseqüências benéficas e adversas que tal atividade pode acarretar.

Em Kant, o paradigma da relação finalista no domínio da ação humana ocorre com a determinação meramente formal da lei moral pela autonomia da vontade, ou seja, a vontade dá a si mesma um fim que não está inscrito na natureza. Todo homem deve ser tomado enquanto vontade livre como fim em si-mesmo, e nunca simplesmente como meio. Deste modo o homem, como agente moral, é, ao mesmo tempo, fim e meio da moralidade⁸¹. Em Hegel este paradigma se encontrará na transformação material da natureza por intermédio do trabalho humano que introduz na natureza uma finalidade que lhe é exterior.

Na *Ciência da Lógica* e na lógica da *Enciclopédia*, o capítulo referente à teleologia é ocupado com a forma menos verdadeira da finalidade, a finalidade externa. A realização do fim por ele mesmo, ou finalidade interna, aparecerá apenas na vida lógica, que é momento da insuficiência da teleologia e passagem para a Idéia. Neste capítulo, Hegel dedica-se à forma verdadeira da finalidade, a teleologia interna.

O tratamento da teleologia externa se dará na forma de um silogismo da ação, como a própria divisão do capítulo já o indica: A. O Fim Subjetivo; B. O Meio; C. O Fim Realizado. O homem age perseguindo seus fins, a sua *práxis* está inserida em uma natureza e em um mundo social que compreende ambas as partes numa relação de ação recíproca. A ação humana também é atingida e modificada pela resistência da natureza e dos outros indivíduos, ou seja, o homem, ao agir, também sofre a ação do objeto e do mundo que transforma.

Para Hegel, numa nítida oposição ao posicionamento kantiano, “a relação de finalidade (*Zweckbeziehung*) é mais que um *juízo*, ela é o *silogismo* do conceito autônomo e livre que se encadeia consigo mesmo por intermédio da objetividade” (WdL II, p. 444; SL III, p. 253-254).

⁸¹ Kant afirma: “A natureza racional existe como fim em si. É assim que o homem se representa necessariamente a sua própria existência; e, neste sentido, este princípio é um princípio *subjetivo* das ações humanas. Mas é também assim que qualquer outro ser racional se representa a sua existência, em virtude exatamente do mesmo princípio racional que é válido também para mim; é portanto simultaneamente um princípio *objetivo*, do qual como princípio prático supremo se tem de poder derivar todas as leis da vontade. O imperativo prático será pois o seguinte: *Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*” - Kant, I., *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1980, segunda seção, p. 135.

Como explicação da concepção hegeliana, usemos o exemplo de uma casa que o homem constrói para proteger-se das intempéries, dos animais e, também, de outros homens. O que caracteriza uma atividade como essa é o recurso à própria natureza como material (objeto) que o homem transforma em função do fim que pretende alcançar. Esta característica é o que permite colocar a finalidade no seio do mecanismo da natureza, como abordamos anteriormente. A natureza segue o seu mecanismo cego, é ameaçadora e adversa ao homem. Todavia, este se utiliza desse mecanismo para domá-la e torná-la mais amistosa, trabalhando para ele. A estrutura silogística desta relação teleológica é a mesma da divisão do capítulo, que foi referida acima: o Conceito, como o *fim subjetivo*; a Atividade, como o *meio* e o Objeto, como o *fim realizado*. O ponto de partida é o *fim subjetivo* representado pelo entendimento humano enquanto *Conceito* que estabelece o plano da obra; a *atividade* é o *meio* entre o conceito do objeto e sua existência; o resultado da atividade é o *fim objetivamente realizado*. Esta estrutura silogística caracteriza a finalidade externa.

A relação teleológica, enquanto imediata, é antes de tudo a finalidade *exterior*; e o conceito se contrapõe ao objeto como a um objeto *pressuposto*. O fim é, portanto, *finito*: de uma parte, segundo o *conteúdo*; de outra parte, porque tem uma condição exterior em um objeto a ser encontrado enquanto *material* de sua realização; sua autodeterminação é, nessa medida, apenas *formal*. (E I, § 205)

A atividade do conceito subjetivo é a tendência e o impulso do fim em se objetivar, em se pôr na exterioridade. O fim é, antes mesmo de realizar-se, a forma do conceito subjetivo, embora tenha, ao mesmo tempo, apenas a modalidade do “apenas subjetivo”. Porém, para o conceito, este traço aparece como uma carência, uma falta e o fim e, por isso, é o impulso a realizar-se, a negar-se como puramente subjetivo e a passar para a objetividade. Este impulso é já a atividade do fim. Assim, o fim é ação, pois a atividade é o meio através do qual o fim passa de subjetivo a objetivo. O meio (*Mittel*), para Hegel, é o que podemos designar como o “meio-instrumento”, ao mesmo tempo em que é também considerado como o termo-médio de um silogismo, mas o termo-médio completo (*die ganze Mitte*) comporta ambos, a atividade e o meio-instrumento (E I, § 204).

A relação teleológica é o silogismo em que o fim subjetivo se encadeia com a objetividade, que lhe é exterior, através de um termo-médio que é a unidade dos dois, como a *atividade conforme-ao-fim*, e como a objetividade posta *imediatamente* sob o fim, é o *meio*. (E I, § 206)

Em relação ao trabalho humano, o termo-médio (a atividade) que une o fim concebido, enquanto conceito, e o fim realizado, enquanto objeto, deve ser algo exterior aos extremos, e não a autodeterminação mesma do conceito de fim, em vista da finitude deste: “na finalidade finita, o termo-médio é este [ser] *partido (Gebrochene)* nesses dois momentos exteriores um ao outro: a atividade, e o objeto que serve de meio” (E I, § 208 A).

O fim subjetivo tem uma estrutura cindida porque é, ao mesmo tempo, reflexão em si e reflexão para fora de si, o que revela uma oposição entre o fim e o mundo objetivo que aparece exteriormente como um material para a sua realização. Deste modo, podemos perceber que a atividade é apenas o termo-médio entre ambos, aquilo que é aplicado a esse material dado para modificá-lo.

Todavia, o mundo objetivo não é apenas um material passivo onde a atividade atua, mas também impõe a sua resistência e “age”, de algum modo, no próprio fim. Assim, o mundo objetivo é também o meio (*Mittel*) que a atividade emprega para modificar o material. Deste modo, o mundo objetivo desdobra-se no processo do trabalho e, com isso, temos a introdução de um novo elemento colocado no meio, ou no termo-médio (*Mitte*) entre o fim subjetivo (conceito) e o fim realizado (objeto exterior), um novo objeto com o qual a atividade imediatamente relaciona-se para produzir um fim. Este novo objeto é o instrumento. Hegel caracteriza esta relação como uma violência, porque o homem utiliza-se do objeto como um meio para produzir um fim que impõe às coisas e não tem relação alguma com o instrumento. Ele cria um meio que sirva de meio para o seu fim, e faz com que o objeto que criou, o instrumento, trabalhe por ele para o fim que é dele.

Que o fim se refira imediatamente a um objeto e o converta em meio, como também, que ele determine, por meio deste [meio], a outro [objeto], pode ser considerado como *violência*, porquanto o fim aparece como de natureza totalmente diversa do objeto e ambos objetos são, igualmente, totalidades autônomas uma frente a outra. Porém, que o fim se ponha na relação *mediada* com o objeto, e *interponha* um outro objeto *entre* si e aquele [objeto], pode ser considerado como a *astúcia* da razão. Como se observou, a finitude da racionalidade tem este aspecto [*Seite*], a saber, que o fim se relaciona com a pressuposição, quer dizer, com a exterioridade do objeto. Na *relação imediata* com este mesmo [objeto], ele [o fim] mesmo entraria no mecanismo ou quimismo e seria, por isso, submetido à contingência e ao ocaso (*Untergange*) de sua determinação, para ser o conceito sendo em si e para si. Mas assim ele dispõe de um objeto como meio, deixa-o extenuar-se exteriormente no seu lugar, abandona-o a seu uso (*gibt es der Aufreibung preis*) e mantém-se atrás dele contra à violência mecânica. (WdL, II, p. 452-453; SL III, p. 262-263)

Aqui vemos a atuação da astúcia da razão, que nada mais é do que a utilização que faz o homem da natureza, criando instrumentos que tornem a vida mais confortável e segura. Ainda que a natureza, deixada a si mesma, seja regida por uma necessidade cega, o homem a observa e a utiliza para seus fins. Com o instrumento e através dele, o homem nega o mecanismo cego da natureza, fazendo com que se volte contra si mesmo. Este é o modo, por exemplo, como o homem utiliza a água e os ventos para produzir fins muitos distintos do que aqueles inscritos na natureza.

Sejam quais forem as forças que a Natureza desenvolva e desencadeie contra o homem, frio, animais selvagens, água, fogo – ele conhece meios contra elas, e, na verdade, ele retira esses meios dela [a natureza], utiliza-os contra eles mesmos; e a astúcia de sua razão permite que ele [o homem] jogue contra as potências naturais outras coisas da natureza, entrega estas àquelas para serem aniquiladas e atrás [delas] se protege e conserva. (E II, § 245 Z)

Destas afirmações podemos tirar várias conseqüências, sendo a primeira a recusa hegeliana da teologia física, visto considerar o uso de objetos para produzir os fins humanos como uma violência, pois a natureza adversa e perigosa deve ser domada contra si mesma: ‘pode considerar-se como uma violência, o recurso a um objeto enquanto útil, visto que o fim se manifesta de uma natureza completamente diversa do objeto’ (Cf. WdL, p. 452; SL III, p. 262), ao passo que a teologia física via a natureza como a expressão da bondade divina que tinha produzido uma natureza amistosa e útil, para servir de meio aos fins da existência humana. Ao invés de pensar uma natureza amistosa e criada para a fruição do homem, Hegel a pensa como indiferente aos fins humanos. Desta forma, pode acrescentar maior brilhantismo e, sobretudo, liberdade às ações.

O finalismo baseado na teleologia externa, do qual partilha a teologia física, priva as ações humanas de justificação e liberdade, pois defende que a criação foi previamente pensada pelo arquiteto do mundo, em sua perfeição, para facilitar a vida humana. Para que seja possível a ação livre do homem, deve ser este, e não Deus, quem determina os fins à natureza e, para isso, é preciso que ela seja indiferente e obedeça ao seu mecanismo cego, ou seja, às suas próprias leis. Desta forma, a “visão” que esta pode obter é dada pelo homem que a domina por conta própria, e não por um homem também manipulado neste *cosmos* pela potência divina.

A consideração teleológica, outrora tão apreciada, colocou nos fundamentos a relação ao espírito, mas somente se restringiu à finalidade externa e tomou o espírito no sentido do finito e preocupado com fins naturais; por causa da insipidez de tais fins finitos, para os quais ela mostrava as coisas naturais como úteis, ela [a consideração teleológica] perdeu seu crédito para mostrar a sabedoria de Deus. Porém, o conceito de fim (*Zweckbegriff*) não é apenas externo à natureza, como quando digo: “A lã dos cordeiros existe somente para que eu me possa vestir”; brotam daí muitas parvoíces, por exemplo, ao admirar-se a sabedoria de Deus, como se diz nos *Xênios*, porque ele faz brotar sobreiros [da cortiça] para rolhas de garrafas, couves e ervas para estômagos enfermos, zinabre para cosméticos. (E II, § 245 Z)

O que a razão humana faz, diante do mecanismo da natureza, é colocá-lo a serviço da realização dos seus fins, utilizando-o como instrumento de trabalho. É essa a atitude prática, que brota das nossas carências que procuramos suprir, usando as coisas naturais como meios. Porém, a maneira correta de entender a natureza está calcada no princípio da teleologia interna, “a verdadeira consideração teleológica – e esta é a mais sublime – consiste pois em considerar a natureza como livre em sua vitalidade própria” (E II, § 245 Z).

Ainda que a natureza em si mesma seja livre, os fins que nós lhe assinalamos são os nossos. Por isso, Hegel entende que é necessária uma mediação dialética entre mecanismo e teleologia, para que o fim se realize como negação de uma oposição que a atividade humana introduz no âmbito do mecanismo da natureza.

A construção de uma casa é, antes de tudo, um fim e propósito interno. A ele contrapõem-se, enquanto meios, os elementos particulares, como o material, o ferro, a madeira e a pedra. Os elementos são empregados para trabalhar os metais: o fogo para fundir o ferro, o ar para atizar o fogo, a água para pôr em movimento as rodas, cortar a madeira, etc. O resultado é que o ar, que cooperou, é retido pela casa, bem como as águas da chuva e a perniciosidade do fogo, na medida em que a casa é incombustível. As pedras e as vigas obedecem à gravidade, propendem a mergulhar na profundidade, e por meio delas erigem-se altas paredes. Os elementos são, pois, usados segundo a sua natureza e cooperam num produto pelo qual são limitados. (PGh, p. 42)⁸²

O ponto central da análise hegeliana acima exposta é o da oposição imediata entre o fim subjetivo (que vem a ser os fins humanos e a proteção do homem) e o objeto, colocado como a natureza indiferente e hostil frente ao homem. O trabalho é o terceiro termo deste silogismo que soluciona a oposição entre os dois extremos (o fim subjetivo e a natureza como objeto) utilizando-se do mecanismo da natureza como um meio de produção de um objeto/artefato. Por exemplo: o homem, através do trabalho utiliza o fogo para fundir o ferro, que vem a ser o uso do

⁸² Tradução conforme a edição portuguesa: Hegel (1995, p. 76).

mecanismo da natureza contra ela mesma. O ferro será usado como um meio para a construção de uma casa, que serve para proteger o homem contra uma natureza adversa, os animais selvagens, a chuva, o frio e o próprio fogo advindo de raios, etc. Deste modo a tecnologia, ou seja, o trabalho material, aparece como o uso racional do mecanismo da natureza, como um meio para a satisfação dos fins humanos, contra a própria natureza que lhe é hostil. O produto do trabalho humano se revela como negação da natureza por intermédio da própria natureza. Conseqüentemente, quando o homem emprega os elementos naturais como meios para produzir seus fins, não se limita a compreender a natureza e a enquadrar harmonicamente o mecanismo natural aos seus planos intencionais, pelo contrário, o homem exerce uma violência sobre a natureza e a nega enquanto objeto.

Uma casa, um relógio podem aparecer como fins diante dos instrumentos utilizados para produzi-los; mas as pedras, as vigas, as rodas, os machados, etc..., que constituem a efetividade do fim, o realizam apenas pela pressão que eles sofrem, através dos processos químicos aos quais estão expostos ao absorver o ar, a água e a luz que eles retiram do homem por meio do seu atrito, etc... Eles realizam então sua determinação apenas por intermédio do seu uso e desgaste e correspondem ao que eles devem ser, apenas por intermédio de sua negação. Eles não estão unidos positivamente com o fim porque têm sua autodeterminação apenas exterior a eles e são apenas fins relativos, ou essencialmente também, apenas meios. (WdL II, p. 457; SL III, p. 267)

Esta é a violência que faz com que o fim apareça de um modo totalmente distinto do objeto inicial (Cf. WdL II, p. 452; SL III, p. 262) e que ambos, o fim e o objeto, permaneçam como totalidades autônomas. Com isto, Hegel faz uma advertência velada, demonstrando claramente que a transformação tecnológica da natureza, que serve para satisfazer os fins humanos, pode acabar por destruir a própria natureza com o uso desmedido dos seus recursos.

No entanto, o mais importante desta análise é que Hegel demonstra a inserção da finalidade humana (o fim externo) no seio do mecanismo, mediante a negação do objeto natural na sua forma imediata (objeto inicial), transformando-o em um instrumento (*Werkzeug*) que irá produzir um fim exterior e totalmente distinto dele. O instrumento representa os materiais de trabalho, como o arado, a enxada, etc., que são criados, a partir da natureza, para produzir fins humanos e distintos desta mesma natureza. Além disso, os instrumentos tem um valor superior aos fins que produzem, como o arado, que é algo mais importante que a preparação da terra que é consumida em si mesma pela plantação e submetida ao processo do seu próprio acabamento ao

produzir os alimentos que o homem nela plantou (Cf. WdL II, p. 453; SL III, p. 263), como veremos a seguir.

2.2.4 A inserção da finalidade no mecanismo: o instrumento, o desejo e o trabalho e a astúcia da razão

O resultado dos processos acima descritos pode ser chamado de unidade do querer e da inteligência, que será posteriormente tratado como o elemento do espírito efetivo, que na Lógica corresponde à unidade do verdadeiro e do bem, como passagem à idéia absoluta. Isto ocorre porque a relação do homem com os objetos, inclusive os objetos naturais, pode ser descrita como o mecanismo do desejo⁸³, pois em função da satisfação dos seus próprios fins, o homem cria artefatos e utiliza a natureza como bem entende, transformando-a. Contudo, esse uso da técnica se origina e se reproduz no e pelo desejo, numa relação de produção de fins e meios que tem, como primeira consequência, a produção do mundo do trabalho e a transformação tecnológica da natureza.

Segundo Souche-Dagues, *la pente douce* desta interpretação consiste em retomar estes textos na perspectiva de uma antropologia ou de uma fenomenologia do trabalho, de um lado como uma elevação da natureza ao universal e, de outro, como a base do reconhecimento recíproco das consciências singulares. Nesta linha de interpretação, a autora cita tanto a leitura de Lukács, em *O Jovem Hegel*, quanto a leitura de Habermas, em *Teoria e Prática*⁸⁴. No entanto, como demonstra, tais leituras são problemáticas, pois se prendem aos textos de Jena e desconsideram a análise da teleologia interna, que Hegel assinala, em diferentes lugares, como o modo verdadeiro de abordar a natureza. Apesar disso, a abordagem do trabalho no âmbito da finalidade finita do fim subjetivo, na Lógica, não significa ultrapassar a proposta hegeliana, visto que este é o modo como o texto da Teleologia é organizado. Do mesmo modo, podemos

⁸³ Ver D'Hondt (1979), especialmente, p. 17-24, onde analisa a questão do trabalho e do desejo na teleologia, relacionando-a à dialética do senhor e do escravo, na *Fenomenologia*, salientando a atitude do escravo que freia o desejo e transforma a natureza mediante o trabalho. Também relaciona o meio, ou o termo-médio do silogismo, com a servidão ou com a atitude do escravo.

⁸⁴ Souche-Dague (1990) cita estes autores e mostra o quão problemática são as suas interpretações, que criticará em nome de uma interpretação que inscreverá Hegel no âmbito de uma metafísica da modernidade. Para Lukács, a elucidação do trabalho em Hegel e a resolução do problema metafísico da finalidade se fundem em um só movimento, “a praxis do homem é a origem real do pensamento teleológico”. Já Habermas dirá que “Hegel, na *Lógica*, desenvolve o conceito de trabalho sob o título de *Teleologia*; que nada mais é do que a realização dos fins subjetivos” (ver especialmente as páginas 193-194).

relacioná-lo também com a dialética do reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito* e com todo o processo do desejo e do trabalho advindo desta dialética, mas esta não será a nossa via de análise.

Em resumo, no processo da finalidade subjetiva, temos a atitude prática, em que o fim é algo que se impõe a um mundo que sem ele seria mera casualidade, uma finalidade que subordina a si o mecanismo e o quimismo, deixando-os, ao mesmo tempo, intactos, em uma aparente independência (Cf. FINDLAY, 1969, p. 253-254). Entre o sujeito do fim e o meio-ambiente, onde o fim atua, temos o instrumento (*Werkzeug*), que é o termo médio que se coloca entre o sujeito da ação e a objetividade exterior. O instrumento permite ao desejo, do sujeito dos fins, a possibilidade de penetrar no mundo das leis de natureza sem, no entanto, contrariá-las. O trabalho não abole estas leis naturais, mas, pelo contrário, as leva para uma outra direção, que é a dos seus fins, indiferente à própria natureza, pois sabe que a maneira de dominar estas leis é submeter-se a elas. Tal subordinação, com vistas à realização dos seus próprios fins, é o que Hegel chama de *astúcia da razão*: a razão humana utiliza as leis naturais para realizar seus fins, ao mesmo tempo em que se submete a elas. Isso expressa, também, a subordinação da ordem mecânica dos meios à ordem dos fins (Cf. Idem, p. 255). “Em seus utensílios o homem possui o poder sobre a natureza exterior, mesmo se ele, segundo os seus fins, ao contrário, a ela esteja submetido” (WdL II, p. 453; SL III, p. 263).

Em virtude desta astúcia, o homem nega a relação da sua atividade com o utensílio/instrumento, colocando a atividade na máquina (Cf. D’HONDT, 1979, p. 25) e, desta forma, inverte em atividade a passividade do utensílio. O instrumento, que é o termo médio entre o sujeito e a objetividade exterior, é transformado pelo homem em máquina e, com isso, torna-se pura atividade. Desta maneira, faz com que o mecanismo produza o que deseja, distinto da sua forma imediata (como o uso da água para irrigação ou produção de energia, a pressão, a luz etc.), introduzindo fins no mecanismo cego e fazendo com que a natureza trabalhe para ele.

Vimos anteriormente que na finalidade externa do trabalho o fim subjetivo tinha uma finalidade particular e o instrumento, utilizado para a satisfação do fim humano, tinha uma relação meramente contingente com dito fim. Ocorre, porém, que a transformação do utensílio em máquina, da sua passividade em atividade, faz com que haja uma inversão da relação de finalidade, e o fim, antes a determinação principal, passa a ser o inessencial; o utensílio, antes

apenas um meio, agora existe como máquina, sendo sua existência mais importante do que os fins que produz, e, com isso, permanece como o universal.

Enquanto o fim é finito ele tem, além disso, um conteúdo finito; de acordo com isso, ele não é um absoluto ou simplesmente um *racional* em si e para si. Mas o *meio* é o termo-médio exterior do silogismo que é a realização do fim; conseqüentemente, neste mesmo [meio] dá-se a conhecer a racionalidade nele como tal, [que é] se manter *neste outro exterior* e, precisamente, *através* desta exterioridade. Nesta medida o *meio* é *superior* aos fins *finitos* da finalidade *externa*; - O arado é mais honroso que a imediação da satisfação dos fins que são preparados através dele. O *instrumento* permanece enquanto as satisfações imediatas desaparecem e são esquecidas. (WdL II, p. 453; SL III, p. 263)

Como os instrumentos ultrapassam a utilidade imediata, subsistem mesmo depois da satisfação dos fins pelo homem e se tornam, por essa durabilidade e utilidade, superiores a estes próprios fins. No fim realizado da finalidade externa temos a inversão da relação de meio e fim, visto que a máquina, o instrumento que o homem cria a partir da natureza e transforma em meio para a produção de outros fins, acaba por tornar-se independente frente aos fins dos indivíduos, na medida em que subsiste no seu funcionamento de modo independente das intenções humanas e põe a atividade destes a seu serviço. Na finalidade externa do trabalho, vemos a aludida inversão da relação de meios e fins na qual os meios empregados para a realização dos fins (as máquinas) tornam-se mais importantes que os fins para cuja produção foram criados.

Portanto, na relação acima referida, o produto é o fim realizado, enquanto resultado da atividade intencional do trabalho: “o fim realizado é, assim, a *unidade posta* do subjetivo e do objetivo” (E I, § 210). O fim realizado é, portanto, a “unidade posta” do conceito (o fim subjetivo) com a objetividade (o mecanismo da natureza usado como meio) e, assim, é o universal que permanece no processo objetivo do mundo e que dá a si mesmo a objetividade: “o *fim realizado* é o universal se conservando no processo objetivo e que, precisamente por isso, se deu uma objetividade” (E I, 1817, § 161). Poderíamos dizer que o fim realizado fecha o círculo do movimento do fim no qual o fim subjetivo é posto, primeiramente, como atividade transformadora do mundo objetivo, por meio da negação da tendência subjetiva inicial, “o fim subjetivo é o silogismo no qual o conceito universal se encadeia com a singularidade por intermédio da particularidade” (Idem, § 158). Através da atividade de transformação da objetividade o fim volta-se sobre si e se une com a objetividade, a negação da negação.

Diante da estrutura da finalidade externa, em que a objetividade do meio não é posta pela atividade do fim, mas pressuposta como um material com o qual o fim se relaciona

exteriormente⁸⁵, temos uma nova inversão, na qual o fim realizado se revela como o negativo de si mesmo, ou seja, como um possível meio para outro fim.

Na finalidade finita, porém, o fim realizado é também algo que está rompido dentro de si mesmo, tanto como o eram o termo-médio e o fim inicial. Por conseguinte, o que se realizou foi apenas uma forma aplicada *exteriormente* ao material aí encontrado; a qual, por causa do conteúdo limitado do fim, é também uma determinação contingente. O fim alcançado é, por isso, somente um objeto, que é também, por sua vez, meio ou material para outros fins; e assim, sucessivamente, até o *infinito*. (E I, § 211)

Em conseqüência deste processo finito do fim realizado, que abordamos também sob a ótica do trabalho humano, cada um dos termos deste processo do trabalho, ou deste silogismo, apresenta uma estrutura contraditória e finita: o fim subjetivo é tanto posição quanto pressuposição; o instrumento tanto é subordinado ao fim quanto subordina o fim a ele mesmo; o produto do trabalho tanto é o fim realizado quanto é meio para outro fim; o que revela que a relação existente entre eles pertence ao âmbito da finalidade externa. Na medida em que a finalidade externa é o princípio que rege a relação técnica do homem com a natureza, a mediação entre mecanismo e teleologia, obtida através do trabalho, não consegue tornar efetiva a unidade de ambos os termos. É preciso dar um passo além, para um tipo de finalidade conforme o princípio racional, e não conforme a determinação do entendimento característica da finalidade finita: “o fim exige uma apreensão especulativa enquanto é o conceito que contém, ele mesmo, na própria *unidade e idealidade* de suas determinações, o juízo ou a negação” (E I, § 204 A). O tratamento especulativo da finalidade começa no capítulo dedicado à Teleologia, mas se consuma na Idéia, onde o conceito de vida aparece como o verdadeiro conceito da finalidade interna, ou como o conceito especulativo da teleologia.

⁸⁵ Na *Enciclopédia* de 1817, no § 161, Hegel expõe isso claramente: “O *fim realizado* é o universal se conservando no processo objetivo e que, precisamente por isso, se deu uma objetividade. Mas, visto que esta objetividade era, no fim finito, como alguma coisa de *pressuposto*, um material que se encontrava lá, o fim realizado é também alguma coisa rompida (*brisé*) em si mesma, como era o termo-médio”.

2.3 As críticas de Hegel à teleologia kantiana

Embora, neste capítulo, tenhamos tratado apenas da forma menos verdadeira da teleologia, podemos, ainda assim, mostrar as críticas de Hegel dirigidas a Kant, mesmo que, de algum modo, estas já tenham sido abordadas ao longo do texto.

Vimos que, para Hegel, o fim exige uma existência livre e verdadeira do conceito, de que “o livre é o conceito em sua existência” (Cf. WdL II, p. 437; SL III, p. 247), o que vem a caracterizar a diferença entre o determinismo, atribuído ao mecanismo causal, e a liberdade, atribuída à teleologia. É desta forma que Hegel inicia o terceiro capítulo da Objetividade, a Teleologia, mostrando que nela será tratada da antinomia entre mecanismo e teleologia, que já abordamos ao longo deste capítulo.

Onde se percebe a *finalidade*, se admite para a mesma um *entendimento* como autor, portanto, se exige para o fim a existência livre, própria do conceito. A *teleologia* é contraposta principalmente ao *mecanismo*, no qual a determinidade posta no objeto é essencialmente como exterior, uma tal [determinidade] na qual nenhuma *autodeterminação* se manifesta. A oposição entre *causae efficientes* e *causae finales*, [entre] *causas* que atuam simplesmente e *causas* finais, refere-se aquela diferença que, tomada na forma concreta, reconduz à investigação se a essência absoluta do mundo se exprime como um mecanismo natural cego ou como um entendimento se determinando segundo fins. A antinomia do *fatalismo*, com o *determinismo*, e da *liberdade* consiste, do mesmo modo, na oposição do mecanismo e da teleologia, pois o livre é o conceito em sua existência. (WdL II, p. 436-437; SL III, p. 247)

Tal polêmica, também objeto de análise kantiana, é para Hegel um falso problema, pois, como vimos, enquanto Kant problematiza a antinomia e mostra a insolubilidade da mesma e a necessidade de a tomarmos segundo dois pontos de vista distintos, o do entendimento e o da razão, Hegel, pelo contrário, não procurou uma análise que permitisse escolher entre uma e outra, mas admite que o mundo objetivo pode conviver com ambas. O que o nosso autor buscou foi um critério para julgar qual delas é a verdadeira, ou qual é a melhor. Para isso, tornou-se necessário dialetizar esta relação buscando um terceiro elemento de ajuste entre mecanismo e finalidade. Em virtude da própria estruturação sistemática da Doutrina do Conceito na *Ciência da Lógica* e na lógica da *Enciclopédia*, Hegel pretende mostrar a exigência de superação do mecanismo através da teleologia.

Para Hegel, a teleologia é superior ao mecanismo, mesmo a teleologia externa, e por isso não deve ser colocada no mesmo patamar daquele, pois seria um modo de desqualificá-la e de não compreender a sua verdadeira significação. Tanto no mecanismo quanto no quimismo o conceito encontra-se imerso na exterioridade, o que significa a sua não-liberdade. Tal situação é contraditória porque o conceito é livre, e a finalidade é o modo da sua existência. Enquanto o quimismo e o mecanismo estão baseados na necessidade natural, na teleologia intervém um entendimento como o autor dos fins, uma causa eficiente que utiliza a necessidade natural de acordo com seus interesses. Resta saber se este entendimento como autor dos fins, ou como causa eficiente, é o próprio homem ou uma razão absoluta. No âmbito da teleologia externa, Hegel trata apenas do homem como o senhor dos fins e, deste modo, supera Kant naquilo que este supunha ser o seu maior trunfo, o fim de toda metafísica. Kant, para preservar a liberdade humana, precisa recorrer a um autor do mundo que tenha deixado um espaço para outro tipo de causalidade que não seja a mecânica. Sem isso, não haveria qualquer possibilidade da liberdade prática.

Entretanto, podemos afirmar, de modo conclusivo, que tanto para Kant quanto para Hegel o determinismo não é uma consequência da estruturação teleológica do mundo, mas sim de uma possível estruturação mecanicista da natureza. No entanto, precisaremos ainda fazer um detido estudo da finalidade interna em Hegel para percebermos o alcance desta afirmação. Mesmo no âmbito da teleologia externa, se a contrapormos ao mecanismo, veremos neste a posição de uma relação causal que impede qualquer ação fora de um mundo já pré-determinado. Na teleologia, ao contrário, temos a possibilidade de escaparmos desse determinismo, mesmo que seja através do uso do mecanismo para produzir os fins que são os nossos. Em Kant, a liberdade só é possível porque nem tudo está determinado causalmente. Como vimos, na *Crítica da Faculdade do Juízo* está claro que a intenção kantiana é mostrar que sem o pensamento de uma conformidade a fins da natureza e de uma unidade do supra-sensível que esteja na base desta, nenhuma liberdade é possível⁸⁶. Logo, a teleologia é absolutamente necessária para a existência da moralidade e, conseqüentemente, da liberdade⁸⁷.

⁸⁶ Cf. Kant, I., *Kritik der Urteilkraft*, Hsrg. Von Wilhelm Weischedel, Frankfurt an Main: Suhrkamp, 1997, p. 83-84. Trad. brasileira, p. 20. Para se pensar a possibilidade de influência da liberdade no mundo causal “tem que existir um fundamento da unidade do supra-sensível, que esteja na base da natureza, com aquilo que o conceito de liberdade contém de modo prático e ainda que o conceito desse fundamento não consiga nem de um ponto de vista teórico, nem de um ponto de vista prático, um conhecimento deste[...]”

⁸⁷ No prefácio da *Crítica da Razão Prática* Kant afirma: “Mas, a liberdade é também a única entre todas as idéias da razão especulativa, da qual *sabemos* (*wissen*) a possibilidade *a priori* sem, no entanto, a discernir, (*einzusehen*), porque ela é a condição (1) da lei moral, que conhecemos”. O parêntese indica uma nota do próprio Kant onde o

Hegel está totalmente de acordo com Kant, porém, não aceita a divisão entre mundo sensível e mundo inteligível e entre fenômeno e coisa-em-si. O juízo teleológico não pode ser um juízo dado apenas por nossa faculdade de juízo reflexiva, como algo que temos necessariamente que pensar sem jamais conhecer ou provar e que, não obstante, deve existir, sob pena de que sem ele o homem jamais seria capaz de qualquer ato livre. É verdade que, segundo Kant, tampouco podemos provar que apenas o mecanismo rege a natureza, podemos somente dizer que suas leis são suficientes para entendermos o mundo natural.

Interessa infinitamente à razão não afastar o mecanismo da natureza nas suas produções e não passar ao seu lado na explicação das mesmas, já que sem ele não se consegue qualquer perspicácia da natureza das coisas. Ainda que se nos conceda que um arquiteto supremo tenha criado de imediato as formas da natureza, tal como elas desde sempre existem, ou que tenha predeterminado aquelas que se formam continuamente no seu curso, segundo precisamente o mesmo padrão, o nosso conhecimento da natureza não aumenta todavia por isso o mínimo. (KU, § 78)

Hegel censura Kant por ter resolvido o problema da possibilidade da liberdade humana com o recurso à teleologia externa, porém, ao mesmo tempo, o elogia por ter pensado o conceito da teleologia interna a partir da estrutura dos organismos vivos: “com o conceito de finalidade interna, Kant ressuscitou a idéia em geral, e em particular a idéia da vida” (E I, § 204 A). Na *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant elaborou o conceito de finalidade interna (*innere Zweckmäßigkeit*) para caracterizar certo tipo de relação causal.

A experiência conduz a nossa faculdade do juízo ao conceito de uma conformidade a fins objetiva e material, isto é, ao conceito de um fim da natureza, somente quando se tem que ajuizar uma relação de causa com o efeito, a qual só conseguimos descortinar como legal pelo fato de colocarmos a idéia do efeito no fundamento desta causalidade da causa, como a condição de possibilidade desse efeito. (KU, § 63)

Este tipo de causalidade nos permite considerar a possibilidade de certos produtos da natureza, os organismos vivos. Estes organismos constituem um conjunto complexo no qual cada parte corresponde a uma função no todo, e este, enquanto finalidade, é o princípio da atividade das partes, ao mesmo tempo em que é um resultado delas. Por isso, podemos dizer que o conceito de organismo é a causa final que determina, de modo imanente, a atividade de suas partes, como

autor esclarece esta relação e profere uma de suas frases mais famosas: “[...] lembrarei apenas que a liberdade é, certamente, a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral constitui a *ratio cognoscendi* da liberdade” (KpV A 5-6).

meios para a realização dele mesmo enquanto fim (o próprio organismo): “uma coisa existe como fim natural quando (ainda que num duplo sentido) é causa e efeito de si mesma” (KU, § 64).

Além disso, o princípio da faculdade do juízo reflexiva, no que toca aos *produtos vivos da natureza*, é determinada como o *fim*, o *conceito* ativo, o universal determinado e em si mesmo determinante. Ao mesmo tempo, rejeita-se a representação da *finalidade externa* ou *finita*, na qual o fim é apenas uma forma exterior para o meio e o material em que se realiza. Ao passo que no [ser] *vivo* o fim é determinação e atividade imanentes na matéria, e todos os membros são, um para o outro, tanto meio quanto fim. (E I, § 57)

Segundo Hegel, era a teleologia moderna que tratava apenas da finalidade externa, da finalidade finita, como se houvesse uma finalidade nas coisas pela utilidade que lhes era atribuída pelos homens. Kant aborda a questão da utilidade, mas recusa-se a tomá-la como uma finalidade intrínseca aos objetos. Assim, ela figura apenas como finalidade relativa aos fins humanos.

No entanto isto pode acontecer de duas maneiras: ou consoante consideramos o efeito imediatamente como produto da arte ou somente como material para a arte de outros possíveis seres naturais, por conseguinte quer como fim, quer como meio para o uso conforme a fins de outras causas. A última conformidade a fins chama-se utilidade (para os homens) ou também conveniência *<Zuträglichkeit>* (em relação a qualquer outra criatura) e ela é simplesmente relativa, enquanto a primeira é uma conformidade a fins interna do ser natural. (KU, § 63)

A questão em Kant, no entanto, é bem mais complexa, poderíamos dizer que há uma ambigüidade no tratamento tanto da finalidade natural (finalidade interna) quanto da teleologia de um modo geral. Em relação ao possível uso do conceito de finalidade natural, para solucionar o problema dos produtos orgânicos da natureza e da própria natureza como um todo, ele mantém uma atitude ambivalente. Kant afirma que é preciso recorrer a tal princípio para a representação da possibilidade intrínseca dos organismos como fins naturais, pois somente a partir de tal idéia podemos conceber a possibilidade das partes como dependentes do todo, segundo sua constituição. No entanto, a determinação das partes do conjunto a partir do conceito do mesmo só pode ser possível para um tipo de entendimento que não procede como o nosso, um entendimento intuitivo.

O nosso entendimento possui mesmo a propriedade que consiste em ter que ir, no seu conhecimento, por exemplo, na causa de um produto, do *universal-analítico* (de conceitos) para o particular (para a intuição empiricamente dada); é assim que, nesse caso, ele nada determina a respeito da multiplicidade do último, mas tem que esperar esta determinação para a faculdade do juízo, da subsunção da intuição empírica (se o

objeto é um produto natural) sob o conceito. Ora, nós podemos também pensar um entendimento que – já que ele não é como o nosso, discursivo, mas sim intuitivo – vai do *universal-sintético* (da intuição de um todo como tal) para o particular, isto é, do todo para as partes. (KU, § 77)

Como o entendimento humano é discursivo, não pode deduzir o particular (as partes de um todo) do universal (a representação do todo). Portanto, o particular terá que ser dado ao entendimento humano a partir de outras fontes, a intuição empírica. A conclusão deste processo é que o nosso entendimento só pode conhecer as totalidades reais na natureza em razão do princípio do mecanismo, e não do princípio de finalidade interna, que não pode nos dar nenhum conhecimento a respeito da própria natureza.

A ambigüidade de tal relação aparece porque, por um lado, nós não podemos tratar os produtos orgânicos em termos da ciência natural (que é regida pelo mecanismo) por meio do princípio da finalidade interna, mas por outro lado, o nosso entendimento nos impõe a tarefa de *refletir* sobre tais produtos como se fossem produzidos por uma causalidade segundo fins.

Trata-se por isso de uma especificidade do nosso entendimento (humano) a respeito da faculdade do juízo na reflexão da mesma sobre coisas da natureza. Mas se é assim, então a idéia de um outro entendimento possível diferente do humano tem que se encontrar aqui como fundamento (tal como na *Crítica da razão pura* tínhamos que pensar uma outra intuição possível, se é que a nossa devia ser mantida como uma intuição de uma espécie particular, a saber a intuição para a qual os objetos são válidos unicamente como fenômenos), para que se possa dizer: certos produtos naturais *têm que ser considerados* por nós como produzidos **intencionalmente** e como fins segundo a sua possibilidade, tendo em conta a constituição particular do nosso entendimento, sem todavia por isso se exigir que efetivamente exista uma causa particular que possua a representação de um fim como seu fundamento de determinação, por conseguinte, sem negar que um outro entendimento (mais elevado) possa, tal como o humano, encontrar também no mecanismo da natureza o fundamento da possibilidade de tais produtos da natureza, isto é, numa ligação causal, para a qual um entendimento não é admitido, exclusivamente como causa. (KU, § 77, o grifo é meu)

Ora, de acordo com isso, a única reflexão teleológica sobre a natureza que se ajusta à constituição do nosso entendimento é justamente aquela que se baseia na possibilidade de um entendimento arquetípico que atua na natureza conforme uma causalidade segundo fins, análoga a que opera em nossa atividade técnica. Mas, como ficou claro no exposto até aqui, uma finalidade deste tipo não é a finalidade interna, mas sim a finalidade intencional, representada por um entendimento intuitivo e externo à própria natureza, conseqüentemente, uma finalidade externa.

Não é de surpreender que Hegel visse uma contradição em admitir, por um lado, a finalidade interna como necessária para representarmos a possibilidade intrínseca do mundo orgânico, e afirmar, por outro lado, que só podemos conceber tal finalidade natural como intencional ou externa.

Ora, quando em tal idéia [da finalidade interna], a relação-de-entendimento de fim e meio, de subjetividade e objetividade é suspensa [*aufgehoben ist*], assim, em contradição com isso, o fim é de novo explicado como uma causa, que existiria e seria ativa *somente como representação*, i. e., como algo *subjetivo*, - com isso, então, também a determinação-do-fim se explica, apenas, por um princípio de apreciação pertencente ao *nosso* entendimento. (E I, § 58)

Para Hegel, o núcleo da ambivalência kantiana se encontra na sua recusa em atribuir validade objetiva a um tipo de conceito como o de finalidade interna, que contém em si uma oposição dialética. Como vimos, o próprio Kant assinalou que o conceito de fim natural contém um tipo de representação da causalidade na qual uma coisa é, ao mesmo tempo, causa e efeito de si mesma (KU, § 66). Este é o motivo pelo qual não podemos pensar a especificidade própria da finalidade interna sem cairmos em contradição, pois nela uma coisa é, ao mesmo tempo, algo e a negação deste. Como tal contradição não pode ser resolvida por nosso entendimento, então, segundo Kant, o único modo de solucioná-la é, de certo modo, através de um truque: nós negamos ao princípio de finalidade interna um uso constitutivo e o determinamos, conforme a finitude do nosso entendimento, por uma analogia com a finalidade intencional.

Kant, como vimos, além de admitir o mecanismo da natureza nas suas produções, concebe um arquiteto supremo que criou a natureza desde sempre segundo um mesmo padrão. O autor não vê problema na união destes dois princípios que denomina de “união do princípio do mecanismo universal da matéria com o teleológico na técnica da natureza” (KU, § 78). O arquiteto supremo que ordena as coisas está fora delas, é pensado como o entendimento superior que construiu um mundo perfeito e ordenado, mas ele mesmo não pertence a esta natureza, não sendo gerado nela e nem pertencendo a qualquer ordem temporal nela inscrita.

Em última instância, a finalidade do mundo é dada por este demiurgo que ordenou a natureza e todas as coisas a ela pertencentes⁸⁸, mas a finalidade desta perfeição não é a perfeição

⁸⁸ Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, Hsrg. Von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. No § 88, Kant aborda o tema de um ser inteligente e autor do mundo e mostra que tal ser é Deus e que sem o entendimento de tal “demiurgo” não poderíamos compreender a relação da conformidade-a-fins e a lei moral. Porém esta é uma inferência para a faculdade de juízo “segundo conceitos da razão prática e como tal própria para a faculdade de juízo

por si mesma, mas o homem como o fim-termo, ou fim-final (*Endezweck*) da natureza/criação, enquanto ser moral⁸⁹. Neste sentido a moralidade, único acesso à liberdade – “lembrarei apenas que a liberdade é, certamente, a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral constitui a *ratio cognoscendi* da liberdade” (KpV A 5-6) - está garantida por um ordenamento do mundo que não se dá na forma das leis mecânico-causais. Se não houvesse um entendimento superior e a possibilidade de algo para além do determinismo mecânico-causal não haveria liberdade. Portanto, não haveria a moralidade, pois as ações seriam sempre determinadas por uma condição prévia, visto que no plano fenomenal a relação causal não pode ser negligenciada. A moralidade é exatamente isso: agir no mundo fenomenal de tal modo que a regra de determinação da ação inicie uma série causal absolutamente nova e torne o seu agente um legislador universal. A consequência de tudo isso é que o mundo não pode ter apenas o determinismo mecânico causal como seu princípio de ordenação, já que isso inviabilizaria toda a possibilidade da liberdade, como demonstramos na análise da antinomia kantiana. Assim, é necessário que, concomitante com o mecanismo causal, exista também um outro princípio de ordenação do mundo. Este outro princípio é a conformidade a fins externa que tem como causa eficiente o entendimento superior (intelecto arquetípico ou intuitivo) que ordenou tudo à perfeição, que nós não podemos conhecer, mas que se não existisse inviabilizaria o mundo moral.

A idéia kantiana da teleologia interna, de uma ordenação das partes em vista do todo, por uma estruturação interna e não dependente de um elemento exterior, interessa muito a Hegel, embora, a estruturação do mundo moral tenha permanecido tributária da teleologia externa.

Como vimos anteriormente, Hegel não pretende apreciar este tipo de teleologia como algo externo à natureza, mas deseja ultrapassar esta etapa e buscar uma síntese do princípio teleológico através da teleologia interna. Neste sentido está mais próximo da idéia de causa final de Aristóteles:

O conceito de fim como interno às coisas naturais é a simples determinidade das mesmas, por exemplo, o germe de uma planta que, segundo a possibilidade real, contém

reflexiva, não para a determinante”. “A efetividade de um supremo autor do mundo e um legislador moral está por isso suficientemente demonstrada simplesmente para o uso *prático* da nossa razão, sem determinar algo teoricamente a respeito da sua existência”.

⁸⁹ “Ora se as coisas do mundo, como seres dependentes segundo a sua existência, necessitam de uma causa suprema, atuando segundo fins, então o homem é o fim terminal da criação, pois que sem este a cadeia dos fins subordinados entre si não seria completamente fundamentada; e só no homem – mas também neste somente como sujeito da moralidade – se encontra a legislação incondicionada relativamente a fins, a qual por isso torna apenas a ele capaz de ser um fim terminal ao qual toda a natureza está teleologicamente subordinada” (KU, § 84)

tudo o que deve vir para fora na árvore, portanto, como atividade finalística [o germe] está dirigido somente para a autopreservação [*Selbsterhaltung*]. Já Aristóteles reconheceu esse conceito de fim na natureza e a esta eficácia chamou *natureza de uma coisa*; a verdadeira consideração teleológica – e esta é a mais sublime – consiste, pois em considerar a natureza como livre em sua vitalidade própria. (E II, § 245 Z)

Esta citação da *Filosofia da Natureza* mostra a concepção hegeliana de teleologia como interna à natureza, sem afirmar ou indagar se essa determinação foi dada ou é regida por um entendimento superior. Esta é a própria natureza das coisas. Neste mesmo parágrafo, Hegel cita o *Xênios* para mostrar que é vã a idéia de salientar a sabedoria de Deus por uma perfeição e finalidade da natureza para a fruição humana. É preciso ultrapassar o plano da exterioridade, do finalismo finito, que supõe a existência de algo fora do tempo e do espaço do universo, para chegarmos ao plano do finalismo infinito ou interno, pois o plano material e perecível da natureza é apenas um momento negativo, o finito que tem um início que, ao mesmo tempo, não é o primeiro. A eternidade, ao contrário, é o absolutamente presente, o agora, sem antes nem depois: ‘o mundo é criado, está sendo criado agora e, eternamente foi criado, o que acontece na forma da conservação do mundo’ (Cf. E II, § 247 Z).

Todavia, na *Ciência da Lógica*, o capítulo dedicado à teleologia refere-se apenas aos aspectos ligados à teleologia externa. Somente na idéia imediata aparece a estruturação da teleologia interna com o conceito de vida lógica. Portanto, tanto a vida dos organismos naturais, na *Filosofia da Natureza*, quando a vida lógica como idéia, na *Ciência da Lógica*, expressam a teleologia interna. Kant também pensa a estrutura dos organismos vivos como uma conformidade a fins interna, mas não tem um correlato para a idéia da vida lógica. Já a dependência de um entendimento superior, a teleologia externa, para justificar a possibilidade da liberdade humana será suprimida em Hegel. Se tomarmos as determinações da Idéia como antecipações dos momentos da natureza viva e do espírito, veremos a peculiaridade da abordagem hegeliana desta questão, enquanto resposta a Kant em relação ao mundo moral e político.

No entanto, o que é mais interessante em Hegel é que a teleologia, como um tema específico, é objeto apenas da *Ciência da Lógica* e representa a estrutura interna do conceito que é o livre em si e por si mesmo. O lugar sistemático da teleologia denota já a dimensão de um saber que esta comporta, de um conhecimento apreendido e de um caráter ordenador do todo e da própria natureza. A liberdade, finalidade última do homem, tanto sob o ponto de visto teórico quanto prático, ocorre quando realizamos os fins que são os nossos. Fins que podem estar

representados na idéia de Estado e no conceito que uma época faz de si mesma, até porque as épocas e os Estados não podem avançar e ir além das determinações históricas, que não são limitativas à liberdade, ao contrário, são as condições para a efetivação da mesma. Deste modo, poderíamos dizer que a realidade de uma época é o material que funciona como o meio (*Mittel*) ou instrumento do homem para realizar os seus fins. Este processo mostrado na teleologia externa apresenta a ação humana como produtora da realidade do mundo da cultura, tanto pelos artefatos, a tecnologia, quanto pelas realizações do espírito, a arte e as transformações sociais. Em ambas, o que vemos é o homem utilizando o mundo como um meio de realização dos fins que são os seus. Por isso esta determinação encontra-se na Teleologia, que é a terceira parte da Objetividade, na Lógica Subjetiva, ou Doutrina do Conceito, e representa o processo de apreensão do conceito como o universal concreto, a unidade do pensamento e do ser, que vai desembocar na Idéia, que em seu primeiro momento é a vida lógica ou teleologia interna. A determinação primeiramente conceitual do fim se espalha por todos os componentes do sistema hegeliano, até porque a Idéia em sua totalidade engloba todo o sistema, como: Vida; Conhecimento, verdade e bem e Idéia Absoluta. Portanto, a estrutura arquetípica do conceito como o livre é não apenas a estrutura do orgânico, como também a estrutura do espírito.

Por tudo que vimos neste capítulo, podemos concluir que a teleologia perpassa o sistema hegeliano e não contradiz o sentido de liberdade, como pensava Hartmann, porque, como fim interno, é a condição para que o que é seja fruto de si mesmo, e não de determinações vindas de fora. Para Hegel, a teleologia que está em contradição com a liberdade é a teleologia externa, que supõe a existência de um entendimento superior como ordenador do todo para permitir ao homem ser livre. Por isso, o tratamento hegeliano da liberdade tem que culminar com a abordagem da teleologia interna, como momento inicial da Idéia, que é, também, o momento final do conceito, a teleologia externa ou o fim subjetivo. É sobre a consideração da vida como fim interno e a passagem da teleologia externa à interna que nos dedicaremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO 3

TELEOLOGIA INTERNA: O CONCEITO DE VIDA

3.1 O alcance especulativo da vida em Hegel

Nos ocuparemos, neste capítulo, com o tratamento da vida como teleologia interna. Para tanto, faz-se necessário explicitar os lugares onde a vida aparece na sistemática hegeliana, tanto em sua dimensão natural quanto especulativa, bem como compreender a passagem da teleologia externa à teleologia interna. Como vimos, na *Ciência da Lógica*, Hegel aborda a Objetividade como mecanismo, quimismo e teleologia. O acabamento da Objetividade como teleologia externa faz a passagem para a idéia, que aparece primeiramente como vida. No sistema maduro da *Enciclopédia*, Hegel expõe a *Filosofia da Natureza* em três grandes subdivisões: 1- Mecânica, 2- Física, 3- Física orgânica, mas explicita, no Adendo ao primeiro parágrafo da Física Orgânica, que “a primeira parte da *Filosofia da Natureza* era mecanismo, a segunda, em seu ápice, quimismo, e esta terceira é a teleologia” (E II, § 337 Z). Todavia, o mais surpreendente dessa citação, que resume a *Filosofia da Natureza*, é que, imediatamente, Hegel nos remete ao segundo Adendo do parágrafo 194 da Lógica da *Enciclopédia*, cuja afirmação é praticamente a mesma: “a objetividade contém as três formas do *mecanismo*, do *quimismo* e da *relação de finalidade*” (E I, § 194 Z, 2), que são, também, as três grandes divisões da Objetividade, na *Ciência da Lógica*. Com efeito, existem semelhanças profundas entre o texto que inicia a abordagem no orgânico, na *Filosofia da Natureza*, e o texto que inicia a abordagem do objeto na Lógica da *Enciclopédia*, o

que nos leva a concluir que Hegel nos autoriza, literalmente, a tomarmos a Objetividade⁹⁰ como uma Filosofia da Natureza dentro da *Ciência da Lógica* e como um momento fundamental do conceito. Por outro lado, contudo, ainda que os temas sejam os mesmos, os objetos de análise são distintos, pois, enquanto a Lógica trata dos conceitos com os quais devemos pensar o pensamento, a idéia em si e para si, a Filosofia da Natureza trata da idéia na forma do seu ser-outro, uma vez que a natureza “é o espírito alienado de si” (E II, § 247 Z).

A teleologia é tratada na *Filosofia da Natureza*, na parte destinada à abordagem da vida do organismo vivo, ao passo que na *Ciência da Lógica* e na lógica da *Enciclopédia* a teleologia ocupa o terceiro momento da Objetividade que, em seu acabamento, expressa a insuficiência da teleologia e a necessária passagem à Idéia, o arcabouço conceitual de toda a Lógica. Podemos observar, contudo, diante deste aparente paralelismo, que a vida não ocupa o mesmo lugar sistemático na *Filosofia da Natureza* e na *Ciência da Lógica*, naquela ela ocupa a parte destinada à abordagem da teleologia, nesta a parte destinada à abordagem da Idéia imediata. A parte destinada à teleologia, na *Ciência da Lógica* e na Lógica da *Enciclopédia* será ocupada, em sua totalidade, pela abordagem da finalidade finita, que corresponde à ação técnica de produção de artefatos. Como na natureza não há um agente externo impondo a sua finalidade aos organismos naturais, a vida corresponde ao tratamento da teleologia infinita, pois, em se tratando de *Filosofia da Natureza*, a única finalidade que lhe diz respeito é a finalidade interna: “a vida fica sempre produzindo sua forma infinita. Já *Kant* determinou o vivo como fim para si mesmo” (E II, § 337 Z).

É importante ressaltar, no entanto, que a pertinência da abordagem da vida neste lugar sistemático da *Ciência da Lógica*, o momento inicial da idéia, na Doutrina do Conceito, é contestada por alguns estudiosos de Hegel⁹¹, como se a assim chamada vida lógica, que Hegel expõe como diferente da vida orgânica e da vida espiritual fosse, na verdade, uma categoria

⁹⁰ Há uma discussão sobre a validade ou não desta parte da *Ciência da Lógica*. Hösle (1998, p. 247), por exemplo, diz que esse momento da relação ao mundo exterior já foi tratado na *Wirklichkeit* e que voltar a este tema no conceito é uma sobreposição desnecessária de temas. Para Ilting (1987, p. 355), a “Objetividade é o ser-aí da forma, quer dizer, bzw da espécie, na natureza; a imanência da idéia na ser-aí”.

⁹¹ Hösle (1998, p. 247), como indicado em nota anterior, contesta a validade destas categorias (Mecanismo, Quimismo e Vida) como categorias lógicas. Düsing (1986, p. 279) também apresenta as dificuldades de abordagem da vida lógica, visto que todas as suas definições estão calcadas na vida orgânica. Findlay (1969, p. 260) também considera pouco convincente a assim chamada vida lógica, e aponta para a dificuldade hegeliana em diferenciar o tratamento da vida como categoria lógica de suas outras fases, natureza e espírito. Puntel (1981, p. 344) também refere-se a tentativa hegeliana de diferenciar a dimensão lógica da dimensão científica da vida, mas é cético quanto ao resultado que Hegel possa ter alcançado.

vazia, visto que não consegue defini-la adequadamente, o que torna a sua abordagem repleta de referências à vida orgânica.

Neste capítulo, contudo, o tema da vida terá uma abordagem introdutória, ligada à filosofia natural, ainda que de modo especulativo. Começaremos por situar a vida no sistema e por abordar os múltiplos significados que esta pode alcançar a partir das diferentes interpretações deste tema em Hegel. Mostraremos a relação entre teleologia externa e interna e a compreensão desta como vida, além de situar o emergir da finalidade interna no sistema de Hegel. Além disso, apresentaremos a vida na perspectiva kantiana e aristotélica e, por fim, trataremos de mostrar a posição propriamente hegeliana, com ênfase na abordagem da vida orgânica. O tema da vida lógica será objeto do próximo capítulo, no qual discutiremos a dimensão propriamente lógico-especulativa da vida como idéia imediata.

3.1.1 Acerca das incongruências da vida lógica

Ao colocar a Vida como categoria inicial da idéia, Hegel abriu um amplo flanco para a crítica de sua filosofia especulativa. Não é de surpreender as diferentes posições acerca do seu significado e o profundo debate que ainda inspira. É digno de nota, e também de condenação, a estruturação da última seção de sua filosofia especulativa, em que a idéia imediata é apresentada como vida, ainda mais em se tratando de uma lógica. Por que se deveria tratar da vida em uma obra de Lógica? O que é a vida lógica? O que significa definir a idéia imediata como vida lógica? Estas e outras indagações sempre foram dirigidas a Hegel, e devem permanecer ainda como questão de difícil acordo, dado que as opiniões dos especialistas divergem consideravelmente, a ponto de sugerirem que esse deveria ser um tema deixado de lado devido às incoerências e falibilidade que apresenta. Aliás, essa não deixa de ser uma das posições defendidas, mesmo por aqueles que propõem um resgate do pensamento de Hegel para a filosofia contemporânea, com a pretensão de desmistificar muitas das críticas costumeiras e pouco fundamentadas no próprio Hegel que, mesmo assim, ganharam estatuto de verdade para muitos dos historiadores da filosofia.

Situamos, nesta vertente, a obra de Findlay (1969), *Reexamen de Hegel*, que exerceu considerável influência nos pesquisadores de Hegel de língua inglesa. Findlay procura retirar qualquer caráter metafísico transcendente da obra de Hegel, criticando muitas das visões standard

de seu pensamento. Aliás, afirma que Hegel é um dos filósofos mais antimetafísicos e dos que mais se mantêm dentro dos limites da experiência ordinária. Ainda que reconheça o valor dos outros importantes intérpretes de língua inglesa da obra hegeliana, como Royce, Bradley e Mcctagardt, o autor não deixa de apontar as confusões de suas interpretações, com o intuito de demarcar aquilo que era utilizado para expor o ponto de vista filosófico destes mesmos autores e o que pertencia às afirmações de Hegel. Apesar da sua importância e da tentativa de reabilitação de Hegel, pois não esqueçamos que sua obra é dos anos 50, Findlay também considera equivocado e pouco claro o tratamento hegeliano da vida lógica: “Hegel se empenha, de um modo não muito claro e nem muito convincente, em diferenciar o tratamento da vida como categoria lógica de seu tratamento como uma fase da Natureza ou um pressuposto do Espírito” (FINDLAY, 1969, p. 260). Registra, inclusive, esse comentário sem dar maior importância ao tema da vida lógica na obra em tela, embora defenda a tese que “Hegel é um “idealista” num sentido inteiramente novo da palavra” (Idem, p. 15), graças às influências que ele vai buscar na noção aristotélica de causa final, distanciando-se tanto do idealismo objetivo quanto subjetivo, e instaurando o “*idealismo teleológico*” (Idem, *ibid.*), dado que o seu sistema de pensamento é completamente imanente. É curioso que Findlay, mesmo defendendo a tese do idealismo teleológico, não se atenha à categoria da vida lógica, até mesmo a critique, sendo que representa a passagem da teleologia externa para um patamar mais elevado, a teleologia interna no âmbito da Lógica, não obstante ele dar mais atenção ao tema da vida como uma descrição do orgânico na *Filosofia da Natureza*. Voltaremos, ainda, a retomar alguns aspectos da interpretação de Findlay, por concordarmos com a imanência do sistema hegeliano e a conseqüente ausência de transcendência em seu pensamento. Contudo, a nossa abordagem da teleologia interna ocorre a partir da análise e defesa da importância da vida lógica para a constituição de um sistema imanente da idéia.

Também Düsing (1986, p. 279), em seu artigo “*Die Idee des Lebens in Hegels Logik*”, questiona o significado do tratamento da vida no primeiro capítulo da idéia, afirmando que “Hegel não dá nenhuma definição expressiva desta vida lógica”. Em seu artigo, o autor faz uma reconstrução histórica do conceito de vida, ainda que de modo breve, e aponta a reação do idealismo alemão frente à concepção mecanicista da vida presente na filosofia do século XVII e, em alguma medida, abonada por Kant na *Crítica da Faculdade do Juízo*, visto que este reconhece o alcance do tema da vida, mas deixa o seu tratamento para o âmbito do juízo reflexivo. Düsing

(1986, p. 277) também ressalta a noção de organismo no pensamento de Schelling e a filiação hegeliana a essa idéia: “Para Schelling o mundo objetivo é um organismo total, no qual a vida é o princípio essencial da coisa”. Hegel partilharia esta concepção procurando acentuar, contudo, o caráter lógico-especulativo do conceito de vida. Schelling, entretanto, nos escritos da *Weltseele*, já acreditava que a vida era a determinação essencial de toda existência, de modo que a diferença entre a natureza orgânica e a inorgânica revelaria apenas que o não-vivo é um estágio inessencial que tem, em si mesmo, uma tendência para a vida. Em Schelling a natureza é um grande organismo vivo, ainda inconsciente de sua unidade; em *Glauben und Wissen*, Hegel recorria a essa idéia, mostrando que no orgânico e no ser-vivo a razão do absoluto está presente, mas não é, ainda, consciente dela mesma. Posteriormente, Hegel iria incluir em suas reflexões sobre a natureza a concepção grega tendo em mente, principalmente, a filosofia de Aristóteles.

Todavia, em sua análise, Düsing procurará evidenciar as relações onto-cosmológicas do conceito de vida na *Ciência da Lógica*, para mostrar que tanto é possível uma leitura metafísico-cosmológica, em que o conceito de vida serve de base para compreender o sentido do ser como ente que cada ser-vivo contém ou busca realizar e ultrapassar; quanto uma leitura ontológica do seu significado, entendida enquanto universalidade essencial. Ainda assim, para o autor, a vida não pode ser o centro da ontologia de Hegel, como afirmava Marcuse, pois o seu significado cosmológico não vem acompanhado, simultaneamente, de um significado ontológico central, visto que a vida é pensada, muito mais, como subjetividade. Para Düsing, o conceito de vida é a chave de compreensão de uma metafísica idealística da subjetividade, na qual o ser vivo é tomado como o modelo da subjetividade, porque é, ao mesmo tempo, o princípio do movimento de si que, na mudança, permanece idêntico consigo mesmo, tanto em sua relação ao exterior quanto ao outro igual a si.

Para compreender a necessidade sistemática de tratar da vida neste lugar da lógica, fato que Hegel não argumentaria de modo convincente - conforme a leitura de Düsing, entre outros - abre-se um vasto leque interpretativo. Uma destas análises é a que sustenta que a razão profunda para o tratamento da vida ao início da última seção da *Ciência da Lógica* consiste em afirmar a vontade hegeliana de expor ao fim de sua obra a forma fundamental da subjetividade absoluta. O que viria a comprovar esta tese seria o fato de que a exposição lógica da vida não será muito diferente da que aparece ao fim da *Filosofia da Natureza*. Esta similitude comprovaria a

centralidade do recurso a estruturas subjetivas concretas do real para tornar compreensível a auto-referência do conceito (GIACCHÉ, 1990).

Nesta linha interpretativa, que pretende acentuar a centralidade do tema da subjetividade em relação à vida, podemos incluir Giacché⁹², ele mesmo um leitor de Düsing que em seu livro, *Finalità e Soggettività*, propõe uma explanação da lógica do conceito centrada no conceito de finalidade e, especialmente, de vida e de organismo vivo. Giacché pretende resgatar os conceitos de “teleologia” e “finalismo”, pois considera “uma exigência hermenêutica” estabelecer o nexo entre esses conceitos e a “subjetividade”, o que avalia como frequentemente negligenciado pela literatura crítica sobre Hegel. O autor procura ler a Doutrina do Conceito em duas direções diferentes: uma que pretende analisar as diversas formas de subjetividade, a partir do capítulo dedicado à teleologia; e outra que pretende ressaltar a estreita vinculação do conceito de subjetividade com o de finalidade, elaborando, com isso, os instrumentos teóricos para uma compreensão filosófica de todas as estruturas dotadas de subjetividade. Ainda assim, esse autor procurará compreender a necessidade sistemática do tratamento da vida no primeiro capítulo da idéia, sustentando que o foco de Hegel é expor a forma fundamental da subjetividade (a idéia absoluta).

3.1.2 Acerca do alcance especulativo da vida lógica

Esta não é, contudo, a leitura de Iltting (1987), embora reconheça que há uma dimensão da subjetividade na abordagem da vida animal que não pode ser negligenciada. Todavia, Iltting pretende mostrar a importância fundamental do tema da vida para a compreensão do pensamento hegeliano, tanto que afirma que “o ser-vivo (*Lebendige*) é o centro da filosofia especulativa de Hegel” (Idem, p. 350) em função do lugar sistemático que este tema ocupa, “a terceira e última parte da *Filosofia da Natureza*” e, respectivamente, a última parte da filosofia especulativa. Para Iltting, na verdade, toda a filosofia do orgânico está no centro da filosofia especulativa de Hegel, de modo que o ser-vivo (*Lebendige*) só pode ser entendido como pertencente ao centro da filosofia especulativa se o compreendermos também como organismo vivo, como vida. Portanto, a dimensão da vida lógica, para o autor, não pode ser desvinculada da vida orgânica, o que se

⁹² Giacché (1990) tece elogios a Düsing ao longo do seu texto e, ao início, o inclui na lista daqueles a quem deve agradecer os ensinamentos.

evidencia quando Hegel trata da Idéia na última parte da *Ciência da Lógica*. A Idéia é um conceito fundamental da filosofia especulativa e só pode ser devidamente compreendida se analisada em sua estreita relação com o orgânico, visto que a sua forma inicial é a vida. Deste modo, Ilting não problematiza o uso dos conceitos orgânicos na abordagem da vida lógica, mas, ao contrário, procura demonstrar o alcance especulativo do uso destes conceitos intercambiáveis. Com isso, procura evidenciar o valor que Hegel atribui a estes conceitos sem, contudo, ver nisto um uso indevido dos mesmos. Devemos assinalar que Ilting preocupa-se em esclarecer a visão hegeliana da natureza, que não pode ser confundida com a visão das ciências naturais. Para Hegel há uma nítida diferença entre filosofia da natureza e filosofia especulativa da natureza, sendo que esta última vem a ser a verdadeira ciência da natureza e é nesta perspectiva especulativa que a natureza deve ser compreendida.

Poderíamos acrescentar que, ao procurar ver no conceito do ser-vivo um conceito fundamental da filosofia hegeliana, Ilting resgata o uso desses conceitos na filosofia grega, mostrando a necessidade de compreendermos a Idéia como *Eidos*, mais no sentido aristotélico do que platônico deste termo. O conceito hegeliano de Idéia, portanto, só pode ser apreendido adequadamente a partir da sua filiação com a Metafísica aristotélica; aquilo que Aristóteles chamou de *Eidos* e que foi traduzido para o latim, em parte como ‘forma’ e em parte como ‘espécie’ (Cf. ILTING, 1987, p. 353). A essência da vida ou a sua alma não pode ser vista como algo separado da sua existência (corpo). O ser-vivo, por isso, ‘é muito mais a sua forma imanente, ou seja, a espécie a qual ele pertence como um ser-vivo individual’ (Idem, p. 354). Para Ilting, quando Hegel fala da Idéia, se orienta primeiramente por este modelo aristotélico, de que o ‘conceito primário é, basicamente, a espécie como forma imanente’ (Cf. ILTING, 1987, p. 354). Nesta aproximação estaria a chave para a compreensão do tratamento deste tema, o ser-vivo, na *Ciência da Lógica* e, principalmente, na Idéia. O uso da terminologia orgânica para referir-se à vida lógica é uma constante na abordagem hegeliana, pois a vida, mesmo que tratada especulativamente, não deixa de ser uma categoria orgânica. O ponto crucial é desvendar o significado desta categoria como elemento inicial da idéia, cujo alcance especulativo estaria na ligação da compreensão hegeliana da vida a partir de Aristóteles. A idéia é a forma e também a espécie, é ser primeiro, mas também se diz na multiplicidade dos seres (entes). A sua permanência não ocorre através da matéria que é percívél, mas através da forma, a idéia ou a razão de ser da coisa. Tanto a vida lógica quanto a vida orgânica devem ser tratadas de modo

especulativo e o uso de conceitos intercambiáveis para definir cada uma é próprio deste objeto que, enquanto elemento da lógica, é um tema próprio do orgânico e, enquanto objeto da *Filosofia da Natureza*, é investigado de modo especulativo.

Jacques D'Hondt também procura mostrar o alcance especulativo da natureza na filosofia de Hegel. Para ele, a compreensão hegeliana da vida envolve tanto a dimensão lógica quanto natural, de modo a mostrar que a vida especulativa preside, em certa medida, a própria vida natural, sem se ater à discussão da pertinência deste conceito na Lógica. Segundo afirma, o tema da vida sempre ocupou os pensamentos hegelianos desde a sua juventude, como um sentimento místico diante da perda de Deus no mundo. Este sentimento fez com que a natureza ocupasse um status ambíguo em sua filosofia: por um lado, ela permanece totalmente exterior à idéia, significando a sua total alienação, mas, por outro lado, esta exterioridade é também interioridade, pois “a dialética da Idéia exclui toda exterioridade radical” (D'HONT, 1986, p. 138). Para ele, Hegel tem uma visão vitalista/teológica da vida, por isso o espírito que brota da natureza não surge simplesmente de uma matéria inanimada. Na verdade, a própria vida desprovida de espírito que se desenvolve nas plantas e nos animais é oriunda de uma vida universal, uma fonte de vitalidade suprema e originária que é Deus.

Nós encontramos aí uma visão fundamentalmente teológica e idealista da natureza, à qual Hegel confere uma coloração original, a cor hegeliana. A Idéia precede logicamente e ontologicamente a realidade natural observável, em todos os seus níveis. (D'HONDT, 1986, p. 139)

Esta afirmação de D'Hondt de que a idéia, na filosofia hegeliana, precede lógica e ontologicamente a realidade natural é muito semelhante à concepção aristotélica de que o ato precede lógica e ontologicamente a potência. Segundo esta analogia, a idéia corresponderia ao ato puro aristotélico que ordena o todo, mas Hegel não explicita categoricamente esta analogia na *Ciência da Lógica*, ficando a mesma por conta da interpretação de D'Hondt, sem dúvida, com uma indicação bastante fecunda de análise, como veremos a seguir nas relações entre Hegel e Aristóteles.

Segundo D'Hondt, deste modo somos levados a compreender a vida em Hegel como algo espiritual e especulativo, que “põe a pressuposição da objetividade” (Idem, p. 146), ao contrário do que pressupunham os cientistas de sua época, que viam a natureza material (mecânica) como a “pressuposição última da vida” (Idem, p. 146). Por isso, na perspectiva de

D'Hondt, ainda que a explicitação da vida lógica esteja carregada de terminologia biológica, ela não é fundamental. Na verdade, é a explicação lógico-especulativa na natureza, ou seja, a explicação conceitual da vida, que preside a compreensão da mesma em todas as suas manifestações. O que nos permitiria afirmar que a compreensão da natureza em Hegel não é natural, mas especulativa, sendo presidida pela vida conceitual, ainda que os termos explicativos sejam intercambiáveis.

Chiereghin (1990, p. 127) também aponta para a preocupação juvenil de Hegel com o tema da vida, oriunda do confronto com a *Crítica da Faculdade do Juízo* de Kant, ainda no período de Berna. A questão que se punha, nesse momento, era a validade teológica da teleologia kantiana, cuja fé moral na existência de Deus estava fundada na liberdade humana. Contudo, é com o conceito de vida que nós podemos observar com maior destaque a influência da *Crítica da Faculdade do Juízo* na filosofia hegeliana, conceito este que, segundo Chiereghin, está no “centro da reflexão hegeliana dos anos de Frankfurt” (Idem, p. 137).

Para o autor, o encontro de Hegel com a teleologia kantiana constituiu-se, também, na retomada de alguns temas centrais da filosofia aristotélica. Em particular, a necessidade de compreender a inteligibilidade específica do indivíduo particular, para buscar a estrutura racional de um princípio que não está totalmente separado da condição da temporalidade e que, contudo, também não se submete a ela, ‘mas que se apresenta como o ser no devir, como um princípio que submete a si a necessidade do tempo’ (CHIEREGHIN, 1990, p. 129). O alcance desta interpretação transcende a discussão da vida em seus aspectos orgânico e lógico, e aponta para a esfera do espírito, ao expor o tema da liberdade como a finalidade última do homem que se realiza não mais apenas na produção técnica e na transformação da natureza, mas também como um sujeito de ação; aponta para a causalidade da práxis que é diferente da causalidade técnica, diferenciação tributária da filosofia aristotélica.

Ao escrever as obras da maturidade, Hegel mantém-se fiel ao seu pensamento de juventude, não deixando de reconhecer o mérito kantiano de ter retomado ‘a distinção entre finalidade relativa ou externa e finalidade interna, incluindo o conceito de vida, a idéia imediata, nesta última’, tendo permitido, com isto, o acesso à idéia em geral (Cf. WdL II, p. 440; SL III, p. 251). Segundo Chiereghin (1990, p. 182), no entanto, a separação metodológica feita por Hegel, na *Ciência da Lógica*, para a abordagem da teleologia, onde a finalidade externa é exposta no capítulo ‘teleologia’ e a finalidade interna no capítulo ‘vida imediata’, já estaria a indicar uma

crítica ao tratamento kantiano do mesmo tema. Para Kant, a teleologia abarca tanto a exposição da finalidade externa quanto a exposição da finalidade interna e, de modo particular, a exposição do organismo vivo. Hegel, pelo contrário, por tematizar como ponto de partida um conceito de teleologia que se coloca antes da distinção entre finalidade externa e interna, e por abordar o quanto de novidade encontra-se no conceito de fim, acaba, por isso:

por conferir à teleologia unicamente o significado restrito de finalidade externa e de relação teleológica, e por colocar a vida, portanto, sob um nível especulativo mais alto em relação à teleologia. É a vida, de fato, e não ainda o conceito de fim presente na teleologia, que constitui a primeira e adequada expressão da idéia. (CHIEREGHIN, 1990, p. 182)

A vida é a expressão primeira e mais adequada da Idéia, na verdade, é a expressão superior e especulativa da finalidade. Enquanto a causalidade cega expressa a passagem de algo em outra coisa distinta, a vida contém nela mesma o outro, o efeito. Por isso, a vida não passa em outra coisa, não se transforma em algo distinto de si, mas progride e transforma-se em si mesma. Com efeito, a vida não é passagem (*Übergang*) em outra coisa (o efeito), como a simples causa, mas é mediação consigo mesma, ou seja, o organismo vivo produz-se apenas de acordo com aquilo que já é. Todavia, ao ressaltar os diferentes lugares e tratamentos dispensados por Hegel ao tema da teleologia externa e teleologia interna, Chiereghin recusa a idéia da centralidade da subjetividade na abordagem da vida, pois é a finalidade externa que está vinculada à subjetividade, ao passo que a finalidade interna é mais complexa e superior e, de certo modo, está aquém e além do mundo humano.

Em uma recente publicação francesa coordenada por Vieillard-Baron (2004), *Hegel et la vie*⁹³, encontramos um profundo estudo consagrado ao problema da vida, que abrange desde o período de Frankfurt até Berlin. A organização dos ensaios é cronológica, em virtude dos diferentes tratamentos que Hegel dispensa ao conceito de vida ao longo de sua carreira. Obedecendo à ordem do tempo, as discussões abarcam os múltiplos conceitos e implicações da vida nos mais variados âmbitos da filosofia. De início, a vida está ligada ao amor, em “O espírito do cristianismo”; depois, segundo o ponto de vista da *Fenomenologia*, a verdadeira vida é trágica, espiritual e divina, e não se opõe à teoria; do ponto de vista do sistema, a vida lógica está ligada à

⁹³ Na segunda e terceira parte do livro são registrados os anais de uma mesa-redonda em torno do comentário de Peperzak sobre o parágrafo 270 da *Filosofia do Direito*, e o comentário de Christophe Bouton sobre a tradução do manuscrito Wannemann de Hegel, do curso de 1817-1818: “Lições sobre o direito natural e a ciência do Estado”.

vida dialética da idéia lógica. Este período abarca desde a primeira publicação da *Lógica* até a última (1812-1816), bem como a última publicação da *Enciclopédia* (1831), na qual podemos distinguir três vias de abordagem: a vida lógica, a vida natural e a vida do espírito. É no período de Berlin que a vida do espírito será tratada em seu aspecto estético, no qual a vida é a liberdade como espírito absoluto, ligando-se à idéia lógica da vida, e não à vida natural, que tem um déficit de liberdade.

É sobre o ensaio de Bernard Mabile (2004), “A vida lógica”, que nos debruçaremos a seguir, ainda que de modo breve, com o propósito de explorar a sua indicação de um “logos vivo” presente no conceito de vida lógica, o que, segundo o autor, nos permitiria compreender o alcance especulativo da vida em Hegel⁹⁴.

Logo de início, Mabile assinala a frequência com que Hegel utiliza os adjetivos vivo e morto para referir-se às formas da lógica e da racionalidade. Basta lermos com atenção os textos de Hegel para percebermos que ele pretende introduzir vida ao conteúdo morto da lógica formal, do mesmo modo que pretende estabelecer um conhecimento pleno da razão, muito distinto do entendimento vazio. De início, observa que interpretar a vida lógica como simples análogo da vida orgânica não resolve a questão, interpretação que atribui ao grupo francês liderado por Lécivain, no comentário da *Ciência da Lógica* de Hegel. Porém, imaginamos que a vida, à qual Hegel se refere e que deve ser exposta na *Lógica*, corresponde a uma metáfora que pretende abarcar a possibilidade de um conhecimento absoluto e que, para tanto, não poderia opor as formas puras e vazias do pensamento subjetivo ao conteúdo pleno e vivo da natureza. Para Mabile, contudo, a questão que se coloca é mais complexa, pois a pretensão de incutir vida à *Lógica* não é uma metáfora relativa à oposição acima aludida, mas é o propósito verdadeiro de Hegel, explorar o significado da vida lógica, como a característica precisa do logos que pretende abordar. Portanto, a questão central é a consideração da pretensão hegeliana de discernir acerca do logos vivo, por isso, o objetivo do seu ensaio é deslindar o que significa este conteúdo pleno e este logos vivo. Mabile (2004, p. 131) entende que a vida lógica é a totalidade inteligível ainda não desenvolvida, e que somente será determinada por esse mesmo desenvolvimento, no interior dele, e quem levará a cabo esse processo é a idéia do conhecer, com a tarefa de pensar, desenvolver e diferenciar essa unidade. Para dar conta do significado desse logos vivo, aponta a

⁹⁴ Deixaremos de lado a sua longa abordagem da raiz platônica e neoplatônica (2004, p. 116-137) da concepção hegeliana da vida, dado que tal análise nos remeteria para além de nossa intenção.

necessidade de ultrapassar o espaço estreito, circunscrito pela modernidade, ao formalismo do entendimento e do empirismo, que só admitem como “ente” o que é objeto da intuição sensível (Cf. Idem, p. 135), e buscar a força especulativa do conceito de vida, na filosofia de Platão e dos neo-platônicos.

Todavia, ele reconhece que falta ao pensamento antigo o princípio moderno da subjetividade, mas ressalta que a subjetividade, tematizada por Hegel como necessária, não pode ficar restrita ao conteúdo representacional, mas refere-se ao princípio da negatividade e da diferença. O que indica, no interior da Lógica, a passagem da vida natural à vida espiritual. A Idéia do Conhecer, portanto, como esfera intermediária da idéia, instaura a diferença por intermédio da negação, mas não é uma simples negação determinada de algo, pois é a negação de si mesma, a diferença simples que inclui em si a negação que, ao ser negada, vem a ser a negação da negação, ou seja, a positividade da Idéia Absoluta: ‘a negatividade é a fonte íntima de toda atividade, do auto-movimento vivo e espiritual, a alma dialética que todo verdadeiro tem nele mesmo’ (cf. WdL II, p. 563; SL III, p. 382). Mabilille (2004, p. 153) considera que o sistema de Hegel é a vida do conteúdo, que o auto-movimento da vida e do sistema não é mecanismo inexorável e necessário, mas crescimento orgânico e liberdade: “A *Ciência da Lógica* é *Darstellung* da vida lógica, ela mesma”.

3.2 A finalidade interna da vida

3.2.1 O emergir da finalidade interna⁹⁵

A identidade do pensamento e do ser, própria da idéia - que em Hegel é também uma retomada do pensamento aristotélico e representa a unidade que é a totalidade do mundo (GIOVANNI, 1984)⁹⁶ - ocorre nesta passagem da teleologia à idéia onde a atividade do fim é, por um lado, um tornar-se subjetivo da objetividade e, por outro, um objetivar-se da subjetividade do fim. Este momento representa o limiar da idéia onde o sujeito e o objeto, reciprocamente, internalizaram-se um no outro e onde o conteúdo não é mais alguma coisa de exterior, mas é o produzir-se da atividade da forma.

Mas [no fato de] que o fim realizado seja *somente* como meio e material, aí já esse objeto é logo posto como um objeto que em si é nulo, somente ideal. Com isso desapareceu também a oposição de *conteúdo* e *forma*. Enquanto o fim, por meio da suspensão (*Aufhebung*) das determinações-de-forma, se encadeia consigo mesmo, a forma é posta como *idêntica* consigo, [e] por isso é posta como conteúdo; de modo que o conceito, enquanto é *atividade-da-forma*, só tem a *si* por *conteúdo*. Assim, por esse processo, é *posto* em geral o que era o *conceito* do fim: a unidade *sendo (seiende) em si* do subjetivo e do objetivo, agora *sendo (seiende) como para si – a idéia*. (E I, § 212)

O processo teleológico é a tradução para a objetividade do conceito existindo como conceito: “O conteúdo do fim é esta identidade existindo na forma do idêntico” (WdL II, p. 454; SL III, p. 264). Portanto, o fim tem que se pôr para existir, e a exterioridade na qual o fim se transpõe é posta, como um momento do conceito mesmo, como forma de sua diferenciação em si. Conseqüentemente, o fim tem na exterioridade o seu momento próprio e o conteúdo, como conteúdo da unidade concreta é a sua forma simples (Cf. Idem, *ibid.*). A teleologia, neste processo, é a determinação de forma e de conteúdo do conceito, cujo acabamento é a idéia que tem como momento inicial e imediato a vida. A idéia imediata é um momento instântaneo em que o conceito se põe a si mesmo e se conhece neste pôr-se de si mesmo. A exteriorização, que é o pôr-se de si mesmo, nada mais é do que o conhecimento de si. Deste modo, o conceito se sabe porque se põe, e não o contrário, se põe porque se sabe. Neste movimento encontra-se o campo

⁹⁵ Sou tributária, nesta análise, do artigo de Chiereghin (1990, p. 201-207).

⁹⁶ “Like Aristotle’s soul, Hegel’s self-thinking thought is potentially a whole world” (GIOVANNI, 1984, p. 102).

da liberdade em Hegel, pois é somente a partir da exteriorização de si, que o conceito virá a saber o que ele é, sem a possibilidade de um conhecimento prévio e anterior ao processo de pôr-se na exterioridade.

Se, para Hegel, portanto, a forma do fim é, em si, a subjetividade infinita, visto que o conteúdo é posto por esta atividade da forma, torna-se compreensível que ao descrever os caracteres intrínsecos da atividade teleológica ele adotasse as mesmas características postas por Kant ao definir a finalidade interna.

Pode-se dizer da atividade teleológica, portanto, que nela o fim é o começo, a consequência é o fundamento, o efeito é a causa, que ela é um devir do que já veio a ser, que nela apenas o já existente vem à existência, etc., i.é. que em geral todas determinações-de-relações que pertencem à esfera da reflexão ou do ser imediato, perderam suas diferenças e o que é enunciado como um *outro*, como fim, consequência, efeito, etc., na relação-de-finalidade, não tem mais a determinação de um outro, mas antes é posto como idêntico com o conceito simples. (WdL II p. 454-455; SL III, p. 264-265)

Tal descrição encontra-se na última parte da Teleologia: o fim realizado, todavia, ainda que sistematicamente situada na teleologia externa, indica, ao mesmo tempo, as características da finalidade interna, tal como Kant as havia descrito⁹⁷.

Temos, em Hegel, portanto, o emergir da finalidade interna no seio mesmo da finalidade externa, em virtude do progressivo desdobramento da potencialidade especulativa do conceito de fim. Este emergir constitui-se em um lado evidente da crítica ao limite subjetivista da finalidade interna kantiana, restrita ao âmbito do juízo reflexivo (Cf. CHIEREGHIN, 1990, p. 203). É verdade que, para Kant, tanto a finalidade interna quanto a finalidade externa são máximas subjetivas do juízo reflexivo quando se referem a objetos da natureza, embora a atividade técnica, que funciona segundo a finalidade externa, esteja fundada sobre um juízo determinante.

A diferença invariável entre as duas se caracteriza pela intervenção de um agente intencional, humano ou divino, que introduz de fora o propósito a ser concretizado. Ele realiza o seu propósito manipulando o comportamento do objeto de acordo com os seus princípios e, por isso, a atividade técnica sempre pressupõe a intencionalidade de um projeto, ao passo que, na natureza, a finalidade sempre deve ser considerada como produção espontânea, que não tem necessidade de nenhuma instrução vinda de fora para realizar-se. No proceder técnico, o fim é

⁹⁷ Segundo Kant (KU, § 64), “uma coisa existe como fim natural *quando* (ainda que num duplo sentido) *é causa e efeito de si mesma*”.

algo externo – a intencionalidade do sujeito - que configura o material e, dado que se encontra fora da coisa, só pode engendrar uma finalidade relativa, o meio. Este foi o objeto da crítica hegeliana ao tratar de todo o processo teleológico. Portanto, aproximar a finalidade interna da finalidade externa, como faz Kant, e tomar a causalidade da natureza como técnica, não é suficiente para compreender o processo interno de constituição do ser vivo organizado. Para tanto, faz-se necessário, segundo Hegel, dar-se um passo além na investigação da teleologia, o que implica em compreender a temática da essência da atividade que preside o processo orgânico, o que Kant chamava de força formadora e diante da qual se deteve. No ser-vivo organizado, a forma não é pré-ordenada de fora, a forma do fim é por si mesmo o princípio e o fundamento da realização da coisa. Por isso, o organismo é a atividade mesma da forma sem que um fim subjetivo dê instruções ou lhe transmita informações de fora.

3.3 A idéia da vida na filosofia kantiana: a aporia da finalidade interna

Como vimos anteriormente⁹⁸, Kant observou que o conceito de fim natural contém um tipo de representação da causalidade na qual uma coisa é, ao mesmo tempo, causa e efeito de si mesma (Cf. KU, § 64). O ser-vivo organizado, do ponto de vista do entendimento, é contingente e, sob a perspectiva do mecanismo, poderia ser configurado de muitos modos. No entanto, do ponto de vista da razão, a sua configuração pode ser apenas de um único modo, sob a perspectiva do ajuizamento teleológico, o único capaz de explicar o fenômeno da vida (Cf. KU, § 61). Ao conceber uma finalidade interna do objeto e, além disso, a possibilidade de um entendimento intuitivo, Kant parece ter aberto a via do idealismo especulativo para o idealismo alemão, que passou a trilhar o caminho por ele indicado. Se esta afirmação admite controvérsias, ao menos, segundo Stanguennec, parece ter sido esta a visão de Hegel, no bojo da recepção, interpretação e contraposição à filosofia de Schelling⁹⁹.

⁹⁸ Esta questão foi devidamente desenvolvida no segundo capítulo deste trabalho, nos itens 2.2.1 e 2.3 “As críticas de Hegel à teleologia kantiana”. Retomo o argumento brevemente, apenas para assinalar a necessidade hegeliana de abordar a teleologia interna em cujo argumento está implícito a crítica à abordagem kantiana do mesmo tema.

⁹⁹ Esta posição é assumida por André Stanguennec em seu artigo “La finalité interne de l’organisme, de Kant à Hegel: D’une épistémologie critique à une ontologie spéculative de la vie” (1990, p. 127). O autor cita Victor Delbos (1926, p. 572-573) para introduzir a discussão da repercussão histórica da KU: “on ne saurait cependant mesurer le sens de la *Kritik der Urteilstkraft* aux conséquences que le génie des successeurs de Kant lui a fait produire: car si elle

Na Analítica da *Crítica da Faculdade do Juízo*¹⁰⁰, Kant concebe a possibilidade da finalidade interna e a compreende como vida. O fim natural, ou a vida, é a melhor imagem da finalidade interna que podemos ter. Com este conceito, Kant contrapõe-se à visão cartesiana e iluminista da vida enquanto mecanismo, diferenciando a força motora (*bewegende Kraft*) própria das máquinas, da força formadora (*bildende Kraft*), que somente os seres vivos possuem: “Trata-se, pois, de uma força formadora que se propaga a si própria, a qual não é explicável só através da faculdade motora (o mecanismo)” (KU, § 65). É certo que as peças de uma máquina dependem umas das outras para seu funcionamento¹⁰¹ e, se isoladas, podem não funcionar, embora as peças ali permaneçam e, se forem novamente re-arranjadas, funcionem; ao mesmo tempo, as peças não se substituem e nem corrigem, por si só, o seu mau funcionamento. Todavia, podemos esperar tudo isso de um ser organizado. A vida, embora contenha elementos mecânicos em seu interior, supera as limitações da máquina, visto que possui também a força formadora¹⁰². Por isso, ela só pode ser concebida de forma teleológica: cada órgão é um fim e um meio em relação aos outros e só pode ser entendido em sua totalidade. O ser vivo organizado constitui-se em uma unidade onde cada elemento existe em função do todo, do mesmo modo em que o todo existe em função das partes, numa reciprocidade de fins e meios.

Portanto, os organismos, enquanto fins naturais, possuem determinadas propriedades que os distinguem dos produtos da técnica. Nos produtos da arte (técnica, ou *poièsis* aristotélica), a causalidade dos conceitos pertence a um ser racional exterior que concebe o plano da obra em sua totalidade antes de realizá-la. Em um ser vivo, pelo contrário, a idéia do todo é pensada como imanente às partes que o compõe e elas são, reciprocamente, causa e efeito de sua forma (Cf. KU, § 65). Entretanto, o conceito de um fim natural não é um conceito constitutivo do entendimento,

développe l'idée de l'endement intuitif ou archétype, ce n'est pas seulement pour expliquer au moyen d'un modèle, d'ailleurs en toute rigueur inimitable, l'acte du jugement réfléchissant, mais encore pour en sauvegarder le caractère original par les limites que cette idée assigne à nos facultés”. Franco Chierighin (1990), em seu artigo *Finalità e idea della vita. La recezione hegeliana della teleologia di Kant*, mostra que o primeiro testemunho de um confronto de Hegel com a *Crítica da Faculdade do Juízo* aparece em uma carta escrita em Berna e dirigida à Schelling, em 1795, justamente o momento da intensa polêmica antiteológica (*Atheismusstreit*). Ver especialmente as páginas 130-135.

¹⁰⁰ Cf. vimos: Capítulo 2, item 2.1.

¹⁰¹ Ver o exemplo kantiano do funcionamento de um relógio em comparação ao funcionamento de um ser organizado da natureza (KU § 65).

¹⁰² Sobre a ulterior diferenciação dos conceitos de força formadora e impulso de formação, ver a indicação kantiana do pensamento de Blumenbach (KU § 81) e ver também a obra deste: *Über den Bildungstrieb* (1791), onde esta questão é analisada.

mas apenas regulativo, que serve para orientar a faculdade reflexiva do juízo na investigação de objetos deste tipo.

[...] Uma vez descoberta na natureza uma faculdade de fabricar produtos que somente podem ser pensados por nós segundo o conceito das causas finais, vamos mais longe e também podemos ajuizar que aqueles (ou a respectiva relação, ainda que conforme a fins) que não levam necessariamente a procurar um outro princípio para a sua possibilidade para lá do mecanismo das causas eficientes, pertencem assim mesmo a um sistema de fins. [...] É por isso que a unidade do princípio supra-sensível deve ser considerada válida, não simplesmente para certas espécies dos seres naturais, mas também para o todo da natureza como sistema. (KU, § 67)

Nosso entendimento, finito e discursivo, só pode conceber a dependência das partes em relação ao todo de um ser organizado, utilizando-se do princípio de finalidade que ele conhece, ou seja, a causalidade externa do conceito. Ao mesmo tempo, podemos pensar um outro tipo de entendimento, intuitivo e infinito, que compreenderia esta dependência a partir de um outro princípio de finalidade, que não se limitasse à causalidade de uma representação. Todavia, para nós, cujo entendimento é discursivo, o conceito de um fim natural é sempre contraditório, pois *“um produto organizado da natureza é aquele em que tudo é fim e reciprocamente meio”* (KU, § 66). Para resolver esta antinomia, visto que não podemos negligenciar da natureza e do conceito de vida, que é a culminância da sua perfeição, é preciso uma solução que, mesmo sem suprimir a contradição, permita a utilização do conceito. Como isto será feito? Kant nos propõe um uso analógico do princípio de fim natural. Ou seja, negamos ao conceito de finalidade interna um uso constitutivo, conferindo-lhe apenas um caráter regulativo. Desta forma, passamos a determiná-lo segundo o modo como o nosso entendimento finito opera, a partir de uma *“analogia remota com a nossa causalidade segundo fins em geral”* (KU, § 65), ou seja, a finalidade intencional técnica. O princípio da finalidade, deste modo, serve apenas para o juízo reflexivo, para buscar, para a intuição particular dada, um universal que as categorias não podem fornecer e que permanece subjetivo. Portanto, é uma necessidade subjetiva e não objetiva, nossa e não das coisas.

Deste modo, a vida, ou teleologia interna, expressa um tipo de finalidade que em si mesma é contraditória, pois é, ao mesmo tempo, causa e efeito de si mesma. Kant aí se detém, e julga que ela serve apenas para nos indicar que a reflexão sobre o seu princípio ancora-se nesta analogia remota com a finalidade intencional, sem que possamos fazer um uso constitutivo do conceito de finalidade interna: *“Para falar com rigor, a organização da natureza não tem por isso nada de analógico com qualquer causalidade que conheçamos”* (KU, § 65), mas podemos utilizá-

la enquanto conceito regulativo. Se, por um lado, não podemos nos atrever a perscrutar a interioridade da natureza para desvendar os seus mistérios, por outro podemos proceder a sua análise mediante a citada analogia.

Com efeito, ao procurarmos pensar a especificidade própria da finalidade interna, incorremos em uma contradição que não pode ser resolvida por nosso entendimento finito. A única alternativa que nos resta, para afastar tal contradição, consiste em negar um uso constitutivo ao princípio da finalidade interna e procurar determiná-lo conforme a finitude do nosso entendimento, mediante a citada analogia remota com a finalidade intencional ou técnica. Portanto, a análise da perfeição natural será feita a partir da Idéia de um entendimento superior que concebeu o universo em sua perfeição e que nos permite admirá-lo, mas jamais compreendê-lo em sua essência, que não nos é acessível em virtude do nosso entendimento discursivo. Em termos funcionais, o mecanismo é suficiente para o tratamento científico da natureza, sem que tenhamos necessidade de um outro princípio para desvendar seus processos mais complexos.

3.4 A retomada de Aristóteles por Hegel

Nosso propósito aqui não é traçar um quadro comparativo exaustivo entre a filosofia hegeliana e a filosofia aristotélica¹⁰³, mas tão somente apontar alguns elementos frutíferos de comparação e análise que nos permitirão esclarecer pontos importantes da compreensão hegeliana do conceito de vida¹⁰⁴. Todavia, a ligação de Hegel com Aristóteles é bastante estreita e pode ser percebida em sua *Lições sobre a História da Filosofia*¹⁰⁵, não apenas pelos elogios

¹⁰³ Para tal propósito ver o artigo de Lebrun (1981), “Hegel leitor de Aristóteles”, que faz elogios a Hegel mostrando, entre outras coisas, o esforço hegeliano de tradução direta do grego da obra de Aristóteles, e como resposta a Pierre Aubenque (1974) que em seu artigo “Hegel et Aristote” criticará a leitura hegeliana de Aristóteles, afirmando que Hegel transformou a *enérgeia* aristotélica em um princípio da negatividade, violentando, com isso, o texto aristotélico. Sobre a relação entre a teleologia hegeliana e aristotélica, ver também Hartmann (1933), “Aristoteles und Hegel” e Dubarle (1975), *La Nature chez Hegel et chez Aristote*.

¹⁰⁴ Sobre a *Filosofia da Natureza* de Hegel e a sua releitura da *Física* de Aristóteles, ver o artigo já citado de D. Dubarle. Sobre a discussão a respeito da tradução e interpretação hegeliana da *Física*, ver o artigo de Cunningham (1981). Para uma discussão mais contemporânea sobre o alcance especulativo da compreensão hegeliana da natureza e sua relação com Aristóteles, ver também Liberato Santoro-Brienza (1992), “Aristotle and Hegel on Nature: Some Similarities”. Sobre o papel e o lugar da *Filosofia da Natureza* no sistema hegeliano ver o artigo de D. Wandschneider (1992), *Nature and the Dialectic of Nature in Hegel’s Objective Idealism*.

¹⁰⁵ Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. Werke 19. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, a obra será citada (GPh II) seguido da página. A parte destinada a Aristóteles compreende as páginas 132-249.

dirigidos ao *Estagirita*, como também pelo espaço dedicado ao estudo de sua filosofia. Lebrun, no artigo “Hegel leitor de Aristóteles”, indaga o porquê do esforço hegeliano da leitura e tradução direta do grego do texto aristotélico, bem como procura salientar a força do seu pensamento na filosofia de Hegel, privilegiando a *Metafísica* e os comentários de Hegel nas *Lições sobre a História da Filosofia*. Considera que Hegel se refere a Aristóteles quando determina a idéia como absoluta, ou seja, “nem simplesmente *em si* (sob a forma da vida), nem simplesmente *para si* (sob a forma do conhecimento), *mas integralmente objeto para ela mesma – noésis noésios*” (LEBRUN, 1981, p. 62).

Para Lebrun, a interpretação hegeliana explora ao máximo a analogia que Aristóteles estabelece entre o Primeiro Motor, como pensamento de pensamento, que move do mesmo modo que o objeto representado move o meu pensamento, mas não do modo como um agente mecânico o moveria, tocando o objeto. Para a leitura hegeliana, segundo Lebrun, o conceito de *enérgeia* é fundamental, pois o divino é somente *enérgeia*, aquilo que é anterior a toda possibilidade e tem primazia ontológica. Ela é explicada como algo que possui seu conteúdo pelo fato de exercer a sua função, como o ato de ver, que é uma atividade que realiza a sua função, a visão: “É neste caso, observa Hegel, que a operação (*ergon*) e o fim (*télos*) tornam-se sinônimos, e as palavras “*enérgeia* e *enteléquia* equivalem-se [...] assim a visão é o termo da vista e da vista não resulta outra coisa a não ser a visão” (LEBRUN, 1981, p. 62). Como Deus é ato puro, é totalmente o que ele é, bem como o pensamento que, enquanto ato puro, é sempre o que é. Lebrun nos mostra que “o jogo da *enérgeia*” é fundamental para entendermos a filosofia hegeliana como pensamento puro, em que a razão executa sua performance possuindo seu objeto, como podemos observar nessa longa citação:

Sem o jogo da *enérgeia*, as palavras hegelianas as mais famosas, permaneceriam paradoxos (simplesmente embotadas à força de serem repetidas fastidiosamente) e a dialética – ela mesma não seria tanto quanto possível senão uma sofisticada bem polida. Tal é a razão pela qual Aristóteles não é inteiramente para Hegel um filósofo como os outros. Os outros são pensadores cheios de lacunas e principiantes: Hegel lhes faz a caridade de os “compreender”, não a honra de os repetir. Mas, à leitura de Aristóteles ele exclama: confia-se com dificuldade nos próprios olhos (*man traue kaum seinen Augen*). Por que esta exclamação de surpresa? Senão porque neste pré-hegeliano *exceptionse*, Hegel descobre simplesmente a condição de possibilidade da linguagem hegeliana. O que fornece Aristóteles com a *energéia* é a escansão sem a qual o discurso hegeliano nunca seria a não ser um discurso “representativo” extravagante. É o esquema, graças ao qual a filosofia, em lugar de falar de “*objetos*” ou de *movimentos* poderá deixar dizer-se o que é indizível para o Entendimento: a identidade que se afirma pelo só fato de se transformar nela mesma, a unidade que se mantém pelo *só fato de operar*. (LEBRUN, 1981, p. 70-71)

3.4.1 A retomada da idéia da vida na filosofia de Aristóteles

No que tange a nosso propósito, a retomada do conceito de vida e a interpretação hegeliana da natureza em Aristóteles, cabe fazer algumas comparações de sua interpretação de Kant a partir de um horizonte aristotélico de análise, pois é isto o que ele faz em muitos parágrafos da *Enciclopédia*. Como podemos perceber, Hegel elogia a concepção kantiana da finalidade interna (E I, § 57; E II, § 360 A), mas ao mesmo tempo critica a definição kantiana de fim “como uma causa, que existiria e seria ativa *somente como representação*” (E I, § 58). São dois lados opostos da posição hegeliana em relação a estes objetos da filosofia kantiana que aparecem claramente na observação do parágrafo 204 da *Enciclopédia*, fazendo referência a Aristóteles e à superioridade da sua concepção de vida e de finalidade.

No fim, não se pode logo – ou não se pode simplesmente – pensar na forma em que ele está na consciência, como uma determinação dada na representação. Com o conceito de finalidade *interna*, Kant ressuscitou a idéia em geral, e em particular a idéia da vida. A determinação de vida de *Aristóteles* já contém a finalidade interna, e está, por isso, infinitamente acima do conceito da teleologia moderna, que somente se tinha em vista a finalidade *finita*, a finalidade *externa*. (E I, § 204 A)

Segundo Giacché (1990, p. 157), neste parágrafo nós temos a “exclusão explícita da finalidade consciente como modelo fundamental da finalidade e a alusão a Aristóteles”. Hegel exclui o modelo da finalidade consciente para pensarmos o fim natural, porque nos produtos organizados da natureza fim e meio, causa e efeito são idênticos, o que indicaria uma contradição que o entendimento não consegue apreender. Conseqüentemente, o modelo da finalidade interna possuiria uma superioridade especulativa em relação à finalidade finita, consciente. Giacché sugere um nexos bastante estreito entre a concepção de finalidade interna de Hegel e a sua proposta de superação do princípio de contradição por intermédio do pensamento especulativo. “O fim exige uma apreensão especulativa, enquanto é o conceito, que contém, ele mesmo, na própria *unidade e idealidade* de suas determinações, o *juízo* ou a negação, a oposição do subjetivo e objetivo; e que é igualmente a suspensão de si” (E I, § 204 A). Hegel entende que Aristóteles concebe a vida de um modo superior à finalidade moderna e, por isso, o aproxima da sua concepção da finalidade interna, no sentido de que ela ultrapassa o limite de inteligibilidade do princípio da não-contradição. Hegel não se furta em infringir este princípio para compreender

a vida, pois somente deste modo poderá abordar um objeto que é, ao mesmo tempo, fim e meio, causa e efeito de si mesmo.

Além disso, Hegel critica a teleologia moderna, que perdeu de vista a concepção aristotélica da substância (*ousia*), cujo modelo de finalidade não é a atividade intencional, mas a atividade orgânica que, ao realizar-se, cumpre a sua função, na qual a forma (*eidos*) e o fim (*télos*) tornam-se sinônimos: “Mas porque o impulso não é o fim consciente, assim o animal ainda não sabe seus fins como fins, e a isto que atua tão inconscientemente segundo fins, *Aristóteles* chama *ousia*” (E II, § 360 Z). O elemento frutífero que Hegel encontra em *Aristóteles* é, portanto, a sua compreensão da natureza como um processo que atua, inconscientemente, segundo fins. A natureza “age” determinada por fins, mas não do mesmo modo como age o homem produzindo objetos, porquanto o procedimento da natureza, embora finalista, contém em si outros elementos. Em oposição a esta concepção aristotélica, o que prevalecia na filosofia natural moderna era uma representação mecanicista da natureza condizendo apenas com o tipo de finalidade técnica. Hegel reconhece o mérito da formulação kantiana que recusou a teleologia natural, opondo à finalidade externa uma concepção de fim que está muito próxima da idéia aristotélica de substância.

A determinação fundamental, que *Aristóteles* formulou sobre o [ser] vivo, que ele seja considerado como agindo segundo o fim, quase se perdeu no tempo mais recente, até que *Kant*, à sua maneira, [com] a finalidade *interna*, novamente despertou esse conceito, que se deve considerar o vivo como *autotélico* [*Selbstzweck*]. O que principalmente faz aqui a dificuldade é que a relação de finalidade, que ordinariamente é representada como *externa* e impõe a opinião (*Meinung*), como se o fim só existisse de maneira *consciente*. O instinto é a atividade finalística agindo de maneira inconsciente. (E II, § 360 A)

Se Hegel recusa a finalidade, apenas como representação consciente, aceita a formulação kantiana da finalidade interna como vida, com a ressalva de que a finalidade da natureza não pode ser intencional, ao modo da finalidade externa. O problema, segundo Hegel, é a recusa kantiana em aceitar esta formulação como produtiva para a compreensão dos seres organizados da natureza, pois só é possível conceber o fim como não-intencional, na produtividade da natureza, como uma máxima subjetiva do juízo reflexionante. A formulação aristotélica a que Hegel recorre para superar o limite imposto por Kant resulta na abordagem da natureza como finalidade, tal como acontece com a técnica, sem, no entanto, reduzir a finalidade interna à finalidade produtiva e, portanto, intencional. É preciso compreender um tipo de finalidade que

seja autotélica (*Selbstzweck*) e que não seja consciente, e um exemplo disso é o instinto, “a atividade finalística agindo de maneira inconsciente”, o instinto mostra a realidade objetiva de um fim não intencional, por isso, “o ser-vivo deve ser compreendido como agindo segundo fins” (Cf. E II, § 360 A).

A retomada da filosofia aristotélica para a compreensão destes conceitos nos remete, principalmente, aos capítulos I e VIII do livro II da *Física*¹⁰⁶ de Aristóteles, onde a técnica é utilizada para que se possa compreender a produtividade da natureza sem cair na finalidade finita¹⁰⁷, ou seja, para que possamos afirmar que a natureza procede segundo fins embora estes fins não sejam conscientes, logo, para que possamos compreender que a finalidade da natureza é interna e não externa.

Para Chiereghin, Aristóteles, assim como faz Kant, recorre ao modelo técnico-produtivo como termo de comparação para entender a finalidade da natureza como alternativa ao mecanicismo. A finalidade da arte é a finalidade consciente ou externa, onde o agente transforma o material, introduzindo nele o seu propósito. Esta finalidade pode ser chamada de finalidade técnica, ou produtiva, cujo fim não está inscrito do objeto, mas é instruído de fora. Assim como a arte opera em vista de fim, assim também opera a natureza, mas é preciso avaliar “em que a natureza pertence às causas que são em vista de um fim e, depois, concernente ao necessário, de que modo ele se comporta no domínio dos entes naturais” (Phys. II, 8, 198b10-12). Para Couloubaritsis, o que Aristóteles menciona nesta afirmação inicial do capítulo oitavo é a sua intenção de integrar a finalidade da natureza a partir da perspectiva da forma, o que fará ao longo deste capítulo; a seguir, no nono capítulo, abordará a natureza a partir da perspectiva da matéria e, portanto, segundo a perspectiva da necessidade, com o intuito de submeter a matéria à natureza como forma, recorrendo para isso à concepção da natureza como fim¹⁰⁸.

A via de análise de Chiereghin, contudo, irá privilegiar o embate entre a finalidade natural e a técnica para mostrar em que consiste a diferença entre ambas, a despeito da similitude apontada já por Aristóteles quando afirma:

¹⁰⁶ Aristote (1991). As citações da *Física* serão feitas seguindo a tradução francesa. Utilizarei a abreviatura (Phys. II) para indicar o livro II da Física acompanhada do número do capítulo e da paginação clássica.

¹⁰⁷ Para proceder a esta investigação de uma finalidade não intencional na natureza e as conseqüências disso em relação às ações humanas, sou tributária da análise de F. Chiereghin (1990), em seu artigo *Finalità e idea della vita. La recezione hegeliana della teleologia di Kant.*

¹⁰⁸ C.f. Couloubaritsis (1991), especialmente páginas 136-137.

Se a casa pertencesse às coisas [entes] que vem a ser por natureza, ela seria produzida da mesma maneira que ela é agora sob a ação da arte [técnica]; por outro lado, se as coisas [entes] geradas por natureza fossem produzidas não apenas por natureza, mas também pela arte [técnica], é plausível que viessem a ser da mesma maneira pelo qual surgem na natureza. Portanto, uma coisa é em vista de outra coisa. Mas de uma maneira geral, a arte [técnica], em um sentido, realiza as coisas que a natureza é incapaz de fabricar, e em outro sentido a imita. Conseqüentemente, se isto que a arte [técnica] faz, o faz em vista de um fim, do mesmo modo em vista de um fim opera a natureza. (Phys. II, 8, 199a10-20)

Como assinalamos anteriormente, Aristóteles pretende integrar a finalidade da arte à finalidade da natureza, retirando dela o caráter da intencionalidade. Se, por um lado, podemos afirmar que a arte imita a natureza, por outro, a arte não a imita simplesmente, pois vimos que a arte realiza coisas que a natureza é incapaz de fazer, possuindo, por isso, capacidades próprias.

Para Couloubaritsis¹⁰⁹, este exemplo da casa serve para elucidar os princípios da natureza a partir de uma analogia com a arte sem, contudo, cair em uma pura homologia entre ambas. O paralelismo que pretende estabelecer diz respeito ao uso do conceito de finalidade, cujo caráter comum é visível a partir da presença da razão de ser, “que manifesta a forma conforme a uma ordem de transmissão desta forma (especificidade) pela ação de um motor em ato” (Phys II, p. 141). O paralelismo entre a natureza e a arte seria tributário de um logos que domina a formação de ambos. No caso da arte está claro, é o autor da obra, no caso da natureza, este logos seria a forma que também coincide com o fim (Cf. Phys II 8, 199a31): “Assim, aparece sem ambigüidade que a finalidade está ligada à forma do ente natural e manifesta sobretudo o seu acabamento” (Phys II, p. 144). Ele mostra que Aristóteles se interroga sobre o antropomorfismo que esta noção de finalidade carrega, visto ilustrar seu propósito com referência a ação humana.

Contudo, o comentário de Chiereghin, aponta para um outro limite da comparação entre o operar da arte e o da natureza. Este limite incide sobre a arte, que não pode operar conforme a natureza porque lhe falta o princípio do movimento.

A diferença essencial entre a técnica humana e a natureza não está tanto na intencionalidade ou não intencionalidade dos fins, mas no fato de que o fim, que de volta em volta a técnica humana se prefigura, não dispõe por si do movimento, assim como o movimento não saberia (*saprebbe*) aonde dirigir-se sem a instrução que lhe vem externamente do fim; as coisas da natureza, ao contrário, são “todas aquelas que movem-

¹⁰⁹ O comentário de Couloubaritsis (1991, p. 136-146) enfoca elementos próprios da filosofia aristotélica, ao contrário da perspectiva de Chiereghin que o está interpretando a partir de Hegel como uma resposta a Kant. Citaremos os seus comentários indicando o nome do livro de Aristóteles e a página em que se encontra, por exemplo: (Phys. II, p. 142).

se em maneira contínua por um determinado princípio interno e chegam a um fim” (199b15-17). (CHIEREGHIN, 1990, p. 210)

Percebemos, a partir da citação de Aristóteles, que a natureza possui intrinsecamente um princípio de movimento, exatamente o que falta à arte, e neste sentido, ela lhe é superior. Portanto, além da intencionalidade que é própria da arte e não está presente na finalidade natural, temos também o princípio motriz que é próprio da natureza e que exige, no caso da arte, um elemento exterior. Com isso, podemos aliar a perspectiva de Couloubaritsis com a de Chiereghin na medida que aquilo que põe em movimento os objetos da arte ou da natureza possui em si a finalidade que está implícita na forma: na idéia do executor, no caso da arte; e na forma imanente ou na espécie, no caso dos produtos da natureza. Além disso, a matéria de que os objetos da arte são feitos não possui em si a sua forma, sendo esta tributária do executor da obra. Portanto, a madeira tanto pode resultar em uma mesa quanto em uma casa ou em um navio, a forma não está nela de um modo pré-determinado, ao passo que na natureza a forma é intrínseca à matéria.

Contudo, a consequência que Chiereghin retira desta explicitação aristotélica aponta para a analogia distante estabelecida por Kant entre a técnica humana e a técnica da natureza. A analogia é distante, mas não pelas razões estabelecidas por Kant, que afirma que a técnica humana está fundada sobre o juízo determinante, ao passo que a técnica da natureza se funda sobre o juízo reflexivo, como uma idéia reguladora do sujeito cognoscente, que nada pode informar a respeito da constituição interna da natureza. Pelo contrário, a analogia existe e é distante porque é a natureza que serve como modelo para a arte: “A natureza mesma, como princípio de movimento, torna-se um modelo para entender a técnica humana” (CHIEREGHIN, 1990, p. 210). A arte, portanto, permanece submetida à natureza, porque necessita de elementos distintos dela mesma para existir, como os próprios materiais da natureza e, com isso, fica submetida à própria autonomia da natureza.

Hegel adere incondicionalmente a estes princípios aristotélicos, como nos informa Chiereghin, “ao conceber a natureza como isto que é causa e princípio do movimento, Aristóteles soube, segundo Hegel, olhar de súbito para a distinção essencial entre finalidade interna e externa” (Idem, *ibid.*). Além disso, estas determinações da natureza como princípio de movimento, tal como pensa Aristóteles, estão na base da retomada e do desenvolvimento da idéia hegeliana de vida, bem como estão presentes também na idéia delineada por Kant da finalidade interna. A vida como momento inicial da Idéia supera e resolve a finalidade externa, unificando a

oposição anterior entre sujeito e objeto a partir da realização do conceito na objetividade por intermédio de sua atividade imanente. Todavia, a vida é Idéia em sua existência apenas imediata, as mediações da vida ao longo do processo de explicitação da idéia farão brotar de seu interior o espírito. Enquanto o organismo natural frui apenas de sua liberdade negativa, o espírito é aquele que poderá realizar a liberdade positiva. No entanto, estas relações fogem ao nosso propósito de abordagem da filosofia aristotélica neste momento¹¹⁰.

3.5 Do conceito de fim à idéia da vida na filosofia hegeliana

3.5.1 Do conceito de fim

O conceito de fim, em sua essência, corresponde ao que é determinado por finalidade interna ou infinita. No entanto, visto que sua determinação emerge do interior do capítulo destinado à Teleologia, temos de abordá-lo em contraposição à finalidade externa ou finita, para explicitar o tipo de fim que o conceito de finalidade interna compreende. Souche-Dagues mostra que, se temos em mente apenas a finalidade finita, supomos, necessariamente, uma contradição entre o finalismo e a circularidade, que Hegel assume como o movimento do seu sistema (E I, § 17). Enquanto o finalismo aponta para um esquema retilíneo - do fim concebido ao fim realizado - o círculo envolve o retorno em um patamar mais elevado. Quanto se critica o fim da história em Hegel, o que se tem em mente é o esquema finalista, e não o circular. Portanto, seria correto supor que haveria, na filosofia hegeliana um confronto insolúvel entre o círculo e o avanço da reta?¹¹¹ Não nos propomos aqui a uma resposta exaustiva, queremos apenas elucidar alguns elementos desta questão sem entrar na discussão da história.

Como vimos no segundo capítulo, Hegel define a finalidade como um conceito de razão “o conceito de fim foi nomeado corretamente como *conceito de razão*” (E I (1817), § 155 A), mas ao mesmo tempo reconhece que ele pode ser pensado conforme o entendimento:

¹¹⁰ As relações do conceito de vida com o conceito de espírito serão abordadas apenas no quinto capítulo, já as relações precisas da vida com a idéia lógica serão tratadas no quarto capítulo. A seguir trataremos de alguns aspectos circunstanciais da análise hegeliana da vida orgânica.

¹¹¹ C.f. Souche-Dagues (1986), especialmente o capítulo III, p. 127-150. A autora responde a esta questão com base no movimento do espírito como um movimento circular não repetitivo, onde há o progresso, como uma espiral.

[...] O que em seu conteúdo é conceito [...], pode ser, pela forma, privado de conceito [...], dependente simplesmente do entendimento. Assim ocorre na consideração do fim quando se busca um conteúdo solicitando-o de fora, e ao mesmo tempo se busca a atividade que permite realiza-lo. Assim, ele é considerado segundo sua *finitude*, ou conforme o entendimento, não segundo seu conceito. (E I (1817), § 155 A).

Frente a esta concepção da finalidade finita, própria do entendimento, Hegel quer levar a cabo uma determinação da mesma conforme o seu conceito racional: “o fim exige uma apreensão especulativa, enquanto é o conceito, que contém, ele mesmo, na própria *unidade e idealidade* de suas determinações, o *juízo* ou a negação” (E I, § 204 A). A exigência hegeliana de uma concepção especulativa da teleologia tem o intuito de liberar o conceito de fim do esquema da conexão causal e, com isso, permitir a abordagem de um fim que seja causa e efeito de si mesmo sem cair nas contradições próprias do entendimento.

Com efeito, a distinção entre uma causa e o seu efeito é fruto do entendimento subjetivo que introduz esta distinção em um processo homogêneo. Logo, esta distinção é posta por nós (subjetividade) em um conteúdo dado (objetividade), mas não pertence objetivamente às coisas. Por isso, o entendimento procura separar causa e efeito como eventos distintos, cuja estrutura do movimento conceitual da relação causal funciona como uma passagem: ao produzir o efeito, a causa deixa de ser eficiente e, devido a isso, passa a ser outra coisa, o efeito. Percebemos que a causa, ao cessar a sua eficiência, poderia voltar a si a partir do efeito, mas, na verdade, somos nós que distinguimos causa e efeito e pensamos este retorno do efeito à causa. Ou seja, a causa não atua negando-se como causa e produzindo-se como efeito de si mesma, mas o que ela produz, de fato, é o outro dela mesma, o efeito, de tal modo que o efeito desde sempre está presente na causa e não é distinto dela. Deste modo, como vimos, causa e efeito devem ser compreendidos como relação recíproca, mais próxima da circularidade do que da regressão ao infinito a que a busca pelas causas nos remete necessariamente. A má infinitude mostra que a causa pertence à necessidade cega.

A causa pertence à necessidade ainda não posta a descoberto, à necessidade cega; por isso ela aparece como passando em seu Outro e, por isso, perdendo sua originalidade no ser posto; apenas em si ou para nós que a causa é causa apenas no efeito e *em si* retorna. (E II, § 204 A)

Em sentido inverso, o movimento conceitual do fim é um movimento circular, da reflexão em si do fim (conceito) em seu ser-outro (objeto), que não passa em outra coisa, mas que em seu atuar só a si mesmo produz.

O fim, ao contrário, é posto como devendo conter *nele mesmo* a determinidade, ou o que alhures aparece ainda como ser-outro, o efeito, de modo que em sua eficacidez (*Wirksamkeit*) não passa [para outra coisa] mas se *conserva*, i. é., ele só efetua a si mesmo e é no *fim* o que era no *começo*, na originalidade; só por meio desta autoconservação é o verdadeiramente originário. (E II, § 204 A)

Esta problemática nos remete à diferenciação estabelecida por Aristóteles entre causa eficiente e causa final. A finalidade externa refere-se a um tipo de proceder técnico onde uma causa eficiente atua, transforma o material dado e introduz nele a sua finalidade. Enquanto a causa eficiente só se relaciona negativamente com o efeito, o fim é a causa que se relaciona negativamente consigo mesma e, nesta negatividade imanente, ao negar-se como causa e tornar-se efeito de si mesma, se autodetermina.

O movimento da finalidade interna, por isso, expressa o próprio sentido de fim enquanto causa final, onde alguma coisa move-se, transforma-se e torna-se aquilo que era desde o início, conservando-se no processo de sua transformação, ao invés de resultar em outra coisa distinta. Para Hegel, a finalidade externa expressa o que comumente chamamos de princípio de causalidade (causa eficiente), já a finalidade interna expressa o sentido especulativo do fim (causa final) e que não deve estar relacionado com a mera causalidade, “a diferença do fim, enquanto *causa final*, da *causa* simplesmente *eficiente* – isto é, do que se chama habitualmente causa – é da mais alta importância” (E I, § 204 A).

Para compreendermos o alcance especulativo do conceito de fim para o sistema hegeliano devemos nos lembrar da relação teleológica do trabalho que abordamos anteriormente¹¹², pois há nela uma analogia frutífera entre o procedimento do fim humano e o procedimento do fim, enquanto causa final. No âmbito do operar técnico do trabalho, o fim subjetivo (impulso, necessidade), devido à sua finitude, tem que recorrer a um agente exterior sem poder realizar-se sozinho. De modo contrário o fim, como puro conceito de razão, quando se refere a uma totalidade concebida absolutamente “é ativo e é o impulso para separar-se de si mesmo. O conceito é como fim, realmente, um juízo objetivo” (WdL II, p. 443; SL III, p. 253).

¹¹² Este tema foi abordado no segundo capítulo, itens: 2.2.3. “Finalidade subjetiva: o trabalho humano”, e 2.2.4. “A inserção da finalidade no mecanismo”.

Podemos, por analogia, aplicar esta relação ao momento da Objetividade, a qual a própria ação humana do trabalho (o fim subjetivo) tinha que pressupor como um mundo material de atuação para transformá-lo e realizar nele o seu fim. Como o fim é um fim subjetivo e limitado quanto ao seu conteúdo, o mundo objetivo onde atua, por sua vez, só pode ser um fundamento exterior da unidade dos dois, do conceito e do objeto. Ao contrário disso, ao tratar-se do fim do conceito absoluto, não estamos mais falando em fins particulares e finitos e, deste modo, o fim não depende para a sua atuação de um mundo objetivo como algo pressuposto, visto que ele mesmo se autodetermina como objeto.

O conceito absoluto tem em si mesmo a mediação, que o primeiro pôr de si mesmo, não é um pressupor, em cujo objeto a exterioridade indiferente seria a determinação fundamental; mas o mundo como criatura (*Geschöpf*) tem apenas a forma de tal exterioridade, sua [do mundo] negatividade, portanto, e o ser-posto constituem, antes, sua determinação fundamental. (WdL II, p. 448-449; SL III, p. 259).

O conceito absoluto não tem determinação alguma fora dele, mesmo a objetividade é posta por ele como uma mediação sua, ao passo que a atividade técnica pressupõe um mundo objetivo para a sua atuação. Por um lado, a atividade técnica do trabalho, que pressupõe o mundo objetivo, tem que vencer a resistência deste através da astúcia da razão humana, que transforma a indiferença dos materiais e da natureza em meios para a sua realização. Por outro lado, e em sentido inverso, a atividade do conceito absoluto, que se põe a si mesmo como mundo objetivo, faz com que aquilo que é negação do conceito enquanto fim, o mecanismo, não lhe seja indiferente, como na ação humana, mas que coincida com ele.

Porém o fim não se coloca apenas fora do processo mecânico, mas mantém-se neste mesmo processo e é a sua determinação. O fim, como o conceito que existe livremente frente ao objeto e seu processo [...], é a verdade sendo em si e para si do mecanismo [...]. O poder do fim sobre o objeto é essa identidade sendo para si e a sua atividade é manifestação desta mesma identidade. (WdL II, p. 453; SL III, p. 263)

Portanto, a atividade do conceito absoluto é a mediação, o termo médio que une ele mesmo com sua própria realização como objetividade. O poder do fim sobre o objeto não é fruto de uma suspensão, mas é a identidade do conceito sendo para si e, ao mesmo tempo, a atividade desta identidade, o conceito e a objetividade ficam unificados: “A suprassunção da objetividade

exterior é assim a posição da Idéia, como totalidade do conceito e de seu outro”¹¹³. Deste modo, a concepção racional do fim supera o esquema linear da relação causal e adquire a estrutura circular própria da atividade absoluta.

3.5.2 A idéia da vida

Em conseqüência disto, o conceito de vida é o que melhor expressa esta completude autotélica do fim. Como vimos, Kant já havia definido a vida como sendo o conceito de finalidade interna e Hegel o elogia por isso¹¹⁴. Em um produto organizado da natureza tudo é reciprocamente fim e meio; o fim natural somente pode produzir indivíduos da mesma espécie, e assim se conserva, produzindo-se incessantemente. No crescimento, também se produz a si mesmo, transformando-se enquanto se mantém junto a si. Do mesmo modo, a conservação de suas partes depende, necessariamente, da conservação de outra, do contrário o ser vivo morre (KU, § 64-65). Estas propriedades do organismo, enquanto unidade na multiplicidade, enquanto causa e efeito de si mesmo, são retomadas por Hegel na sua abordagem da vida, com o intuito de superar a dimensão puramente orgânica da vida e elevar-se ao plano do espírito¹¹⁵. Pois, ao contrário de Kant, que interdita ao entendimento humano a compreensão da vida, Hegel irá abordá-la especulativamente, tematizando-a na *Ciência da Lógica* como um sujeito-objeto que comporta em si uma dimensão ideal, como unidade da subjetividade e da objetividade. A vida contém a unidade na multiplicidade e, especulativamente, corresponde à anterioridade do ato em

¹¹³ C.f. Souche-Dagues (1986, p. 134), que analisa este processo como um grande silogismo: o silogismo especulativo que faz com que desapareça a finalidade externa. “[...] a silogização completa da teleologia é o desaparecimento da finalidade exterior” (p. 133).

¹¹⁴ Este tema já foi devidamente tratado no 2º capítulo. Vale lembrar que Kant define a vida, o fim natural no § 64 da KU: “uma coisa existe como fim natural quando (ainda que num duplo sentido) é causa e efeito de si mesma [...] Vamos esclarecer a definição desta idéia de fim natural, antes de mais nada através de um exemplo [...] Uma árvore produz em primeiro lugar uma outra árvore segundo uma conhecida lei da natureza. A árvore, contudo, que ela produz, é da mesma espécie; e assim produz-se a si mesma segundo a espécie na qual ela se conserva firmemente como espécie, quer como efeito, quer ainda como causa, produzida incessantemente a partir de si mesma e do mesmo modo produzindo-se muitas vezes a si mesma. Em segundo lugar, uma árvore produz-se também a si mesma como indivíduo. Na verdade esta espécie de efeito designamo-la somente crescimento [...]. Em terceiro lugar, uma parte desta criatura produz-se também a si mesma do seguinte modo: a preservação de uma parte depende da preservação da outra, e reciprocamente [...]”. Hegel reconhece o mérito kantiano por ter feito a distinção entre finalidade interna e finalidade externa e, com isso, ter aberto a via de possibilidade para a abordagem filosófica do conceito de vida enquanto idéia (WdL II, p. 440-441; Enz 1830, § 204 A).

¹¹⁵ No 5º capítulo trataremos da vida do espírito, com o intuito de mostrar que o mundo no qual o espírito objetivo se realiza é o mundo do espírito como vida, ou seja, o indivíduo é aquele que realiza a sua liberdade na exterioridade. A vida como idéia imediata é apenas a vida lógica, sem objetividade real, mas indicando a processualidade mesma da vida em todas as suas dimensões: lógica, natureza e espírito.

relação à potência, porque a matéria indeterminada é conformada pela forma, que sempre lhe é anterior. O que se move está a caminho de um fim: se a idéia da casa não está em seus materiais, mas na alma do arquiteto que a planeja, na natureza, é o homem que gera o homem, isto é, a forma universal gera e se mantém no individual.

Todavia, a vida lógica, a idéia pura que corresponde à finalidade interna não pode ser confundida nem com a vida orgânica e nem com a vida do espírito. Embora contenha em si a estrutura de determinação daquelas, ela é a vida apenas como conteúdo da idéia especulativa. A vida orgânica será objeto da filosofia da natureza e a vida do espírito¹¹⁶, da filosofia do espírito em geral: espírito subjetivo, objetivo e absoluto. Na *Ciência da Lógica*, a vida do espírito aparece na idéia do conhecer e na idéia do bem, como dimensões constitutivas do homem enquanto ser no mundo. A vida do espírito é alguma coisa muito peculiar que contém em si, como determinação essencial, o desenvolvimento completo da liberdade.

Contudo, a vida é a idéia na sua existência apenas imediata. Como pura existência real, a vida é também o ponto mais alto a que chega a natureza. O organismo vivo é uma perfeição natural e, neste sentido, a vida fica contraposta ao espírito que é, na verdade, tudo o que a natureza não é. No entanto, a fruição do organismo vivo natural provém de uma liberdade apenas negativa, pois funciona como um sistema que se regula em si e por si mesmo, livre da coação exterior, mas que, ao mesmo tempo, existe apenas como um momento da repetição indefinida da própria individualidade, de acordo com a eternidade da natureza em sua simples repetição. O espírito, pelo contrário, dispõe da liberdade positiva, que lhe permite aceitar a repetição mecânica de si mesmo enquanto indivíduo, mas a ultrapassa, porque contém a liberdade na sua universalidade e a capacidade de traduzi-la no operar técnico e na práxis humana, por isso o reino da liberdade é o terreno próprio de espírito.

¹¹⁶ Hegel não destina um capítulo para falar da “vida do espírito”, mas ao explicar os termos em que a vida deve ser compreendida na *Ciência da Lógica*, diferenciando a dimensão natural da espiritual ele aborda, especificamente, das *Leben des Geistes* (WdL II, p. 471). Chiereghin utiliza esta expressão (1990, p. 211) para diferenciar a vida natural, o ponto mais alto a que chega a natureza, da vida espiritual, o terreno próprio de desenvolvimento da liberdade. O desenvolvimento da Idéia com a idéia do conhecer e a idéia do bem são dimensões propriamente espirituais no seio da Idéia lógica. Hannah Arendt possui uma obra intitulada de “A Vida do Espírito”, sem, contudo, ligá-la ao pensamento hegeliano.

3.6 A vida em três dimensões com a primazia do orgânico

Ao contrário de Kant, que faz um uso metodológico da teleologia interna e, portanto, da vida, baseado em uma analogia com a finalidade intencional, Hegel fará um uso ontológico da vida em vista de seu tratamento especulativo da lógica. O conceito absoluto do fim, portanto o princípio de finalidade interna, terá que ser abordado e compreendido especulativamente, pois ele, ao contrário do princípio da finalidade intencional e da causalidade mecânica, contém aquilo que para Kant é simplesmente contraditório: a causa e o efeito em si mesmo¹¹⁷.

A vida corresponde à finalidade interna, tanto a vida real, dos organismos vivos naturais, quanto à vida lógica, como a idéia imediata. A dificuldade, portanto, não ocorre precisamente na explicitação dos organismos naturais, mas na explicitação da vida lógica. A vida enquanto idéia, como nos diz Hegel, não pode ser confundida com a vida natural e nem com a vida do espírito (WdL II, p. 470-471; SL III, p. 284-285). O problema, portanto, é definir que tipo de vida é a vida lógica se, além de seguir a mesma determinação da finalidade interna dos organismos naturais ela também segue, em sua explicitação interna, os elementos que compõe os seres vivos naturais, como a divisão das partes em que será abordada na *Ciência da Lógica*. Embora Hegel nos assegure a diferença entre as três dimensões da vida: orgânica, espiritual e lógica, a explicita na *Ciência da Lógica*, com elementos que pertencem à filosofia natural, o que nos permite, num primeiro momento, tentar explicitá-la mediante o uso dos conceitos em geral, sem ater-se às suas determinações puramente lógicas.

Contudo, a vida imediata, como primeiro momento da idéia lógica, surge como o resultado do processo da teleologia externa no momento em que a objetividade aparece completamente compenetrada pelo conceito, numa relação análoga àquela do corpo e da alma. Portanto, a estrutura do conceito em sua transposição do finalismo externo para o interno compreende a mesma estrutura da vida, e os elementos de explicitação da vida orgânica permeiam, deste modo, a exposição da vida lógica.

¹¹⁷ Chiereghin observa que desde os anos de juventude Hegel ocupou-se do tema da Vida e fez isso com base na leitura da *Crítica do Juízo*. Mas, valendo-se de Aristóteles e não querendo limitar-se à polêmica teológica que dominava a Alemanha na época, o que ocasionou o afastamento de Fichte da Universidade de Jena, Hegel procurará dar um tratamento especulativo ao conceito de Vida: “Hegel invece pensa che sia proprio la vita a possedere la chiave di lettura di ciò che nell’organismo appare impenetrabile a un pensiero che non si è saputo ancora liberare completamente dai limiti imposti dal *Verstand*” (CHIEREGHIN, 1990).

No ser vivo, corpo e alma formam uma unidade onde a alma tem no corpo a sua realização, - “o conceito da vida é a alma, e esse conceito tem o corpo por sua realidade” (E I, § 216 A) -, e o corpo é apenas o determinar-se e particularizar-se interior da atividade da forma, - “a alma, por assim dizer, está difundida em sua corporeidade, de modo que é somente *sensível*, mas não ainda (um) livre *ser-para-si*” (Idem, *ibid.*). Somente na morte o corpo e a alma são elementos constitutivos diversos, “a finitude tem nessa esfera a determinação de que corpo e alma são separáveis, em virtude da imediatidade da idéia; isso constitui a mortalidade do ser-vivo” (Idem, *ibid.*), por isso, “do ponto de vista do entendimento, costuma-se considerar a vida como um mistério, e de modo geral como inconcebível” (Idem, *ibid.*). Ao mesmo tempo em que a vida é algo incompreensível para o entendimento abstrato, é também a manifestação mais precisa da natureza racional do conceito de fim, presente em cada uma de suas partes ou momentos, tal como a alma onipresente que permanece simples referência a si mesma e permanece una na multiplicidade.

A vida, como atividade da forma, é o universal que contém em si o impulso à particularidade e, portanto, à especificação na multiplicidade dos organismos, mas, ao mesmo tempo, reconduz em si mesma esta multiplicidade na simplicidade de sua unidade. Portanto, a vida é real somente enquanto singularidade (*Einzelheit*) viva, ou seja, a unidade do particular e do universal.

A vida só pode, portanto, ser apreendida especulativamente, pois na vida exatamente existe o especulativo. O agir continuado da vida é assim idealismo absoluto; ele torna-se um outro, o qual, porém, é sempre suspenso. Se a vida fosse realista, teria respeito diante do externo; mas ela obstrui sempre a realidade do outro e transforma-a em si mesma. (E II, § 337 Z)

O que Hegel pretende salientar no ser-vivo é, precisamente, este seu caráter de singularidade na multiplicidade, no significado propriamente especulativo do termo: “O momento da singularidade põe somente os momentos do conceito como diferenças, porque é a reflexão negativa do conceito sobre si” (E II, § 165). Portanto, a singularidade tem o significado do uno indivisível, não sendo devedora a nenhum outro elemento pela sua organização interna. Desta maneira, permanece sempre em referência a si mesma sem poder entrar em relação de composição com outros, embora a idéia de sistema não seja suficiente para definir o ser vivo, visto que outras coisas na natureza possuem sistemas sem possuir a vida. Assim, este elemento

superior, que vai além da unidade auto-suficiente do uno em si mesmo, em sua ligação com a multiplicidade, deve ser explicitado.

Esta unidade indivisível da singularidade é exemplificada por Hegel, na Enciclopédia de Heidelberg¹¹⁸, com uma metáfora relativa ao sol, que serve para acentuar a diferença entre o organismo vivo animal e o organismo vivo vegetal.

O “animal é a realidade em ato da idéia da vida” (E II 1817, § 292 A). Isto ocorre porque a planta só pode realizar a sua própria individuação enquanto é atraída ao exterior pela luz do sol, ao passo que o organismo vivo animal, no seu processo em direção ao exterior conserva internamente o seu sol interior e somente a ele se dirige.

Na Enciclopédia de Heidelberg (§ 273) Hegel afirma:

A individualidade orgânica é, primeiro, subjetividade, nesta medida, sua singularidade não é uma simples efetividade imediata, mas ao contrário, é uma efetividade suspensa como momento concreto da universalidade, e no organismo, em seu processo em direção ao exterior conserva interiormente o sol de si mesmo (*selbstische Sonne*). (E II 1817, § 273)

A metáfora do sol interior mostra como, no organismo vivo animal, o princípio de organização é o centro de gravitação em torno do qual tudo gira. O animal, quando se refere positivamente a outro, o faz para assimilá-lo a si, para transformar a matéria externa em um produto, que vem a ser um retorno ao seu princípio de organização, pois o animal quando se dirige ao exterior, busca realizar-se a si mesmo e se completar. Nele, o seu sol está na sua interioridade, por isso, é o sol de si mesmo. Neste sentido, “segundo Hegel, o organismo animal é agora determinado um sujeito individual” (Cf. ILTING, 1987, p. 360).

No animal a luz se encontrou, pois o animal refreia sua relação a outro; ele é o Si que é para Si – ele é a unidade existente de diversos, o qual passa através de ambos. [...] O organismo animal é, portanto, esta duplicação da subjetividade, que não mais existe – como na planta - diferentemente, mas de modo que só a unicidade da duplicação chega à existência. Assim existe no animal a unidade verdadeiramente subjetiva, uma alma simples, a infinitude da forma, que está exposta na exterioridade do corpo, e esta de novo está em conexão com uma natureza inorgânica, com um mundo exterior. (E II, § 350, Z)

Sem dúvida que o organismo vivo animal tem como pressupostos os elementos físico-químicos (Cf. E II, § 337 A). Todavia, mantém com estes elementos uma relação completamente

¹¹⁸ Sigo, nesta análise, o artigo de Ilting, *Hegels Philosophie des Organischen*, p. 358-360, não apenas retomando as suas idéias, como também as suas citações da Enciclopédia de Heidelberg.

nova, na medida que a relação exterior característica destes processos é abandonada. As sínteses e a decomposição analítica dos elementos químicos têm sempre a necessidade de uma atividade externa a presidir a sua efetuação. Nos processos químicos, “o começo e o fim do processo são diversos um do outro – isto constitui sua finitude que o destaca e o distingue da vida” (E II, § 335), tal diferença do início e do fim ocorre do mesmo modo no processo teleológico exterior (Cf. E II, § 335 A). Ao contrário deste processo, na singularidade do organismo vivo, o princípio e o fim coincidem, porque a atividade que os faz ser é única, os elementos e a sua unidade constituem-se, assim, no evento mais extraordinário da natureza: a vida.

A vida é a união de oposições em geral, não somente da oposição do conceito e da realidade. A vida é onde o interior, causa e efeito, fim e meio, subjetividade e objetividade etc., (tudo isto) é uma e mesma coisa (E II, § 337 A).

Tal definição da vida não é muito diferente da definição kantiana dos produtos organizados da natureza (KU, § 64). No entanto, o passo decisivo que leva Hegel além de Kant é o que procura explorar a constituição mesma da ‘força formadora’ que preside o ordenamento dos organismos vivos. Mesmo que Kant tenha reconhecido a existência de um tipo ímpar de finalidade que preside a vida, reservou para um intelecto intuitivo a possibilidade de ordená-la e, ainda assim, do mesmo modo como a nossa finalidade intencional preside a produção técnica. Hegel, ao contrário, procura determinar as condições de inteligibilidade da finalidade interna, tendo como guia o pensamento de Aristóteles¹¹⁹ e a sua distinção fundamental entre natureza e técnica, ou seja, entre a natureza como finalidade interna, cujo princípio do movimento lhe é imanente, e a técnica como finalidade externa, com o princípio do movimento dado por um elemento exterior. A natureza é, portanto, a vida, porque tem em si mesma o princípio de seu movimento, ao passo que os produtos da técnica humana, cujo princípio de movimento é exterior, são resultantes da atividade da causa eficiente que introduz de fora o movimento nas coisas. O auto-movimento do ser vivo organizado é a característica fundamental para que se possa compreender o indivíduo vivo, “o processo do ser-vivo consigo mesmo é esta premissa, mas, na medida que ela é ao mesmo tempo conclusão” (WdL II, p. 477); “O ser-vivo é assim processo de seu encadear-se (*Zusammenschließens*) consigo mesmo” (E I, § 217).

¹¹⁹ Como vimos, os pontos centrais que Hegel retoma de Aristóteles são: a intencionalidade, presente na técnica que não ocorre na vida, e o princípio de movimento interno à vida e externo à técnica, como um elemento fundamental para a existência das coisas.

3.6.1 Conceito e vida: a respeito da vida como categoria lógica

A vida em si mesma revela a estrutura do conceito absoluto como finalidade interna, ou seja, como um fim em uma circularidade virtuosa. Por isso, o acabamento da teleologia é, enquanto primeiro momento da idéia, a vida imediata, onde a objetividade mostra-se completamente atravessada pelo conceito. A vida é a existência real do conceito, portanto, a estrutura categorial da vida orgânica deve ser lógica, e a estrutura especulativa da vida lógica só pode ser explicitada a partir do orgânico. Para Souche-Dagues (1986, p. 135):

A Teleologia, terceiro momento da Objetividade, enquanto prepara o acontecimento da Idéia, é assim consagrada a pôr em evidência a estrutura racional do real. Dizer que há apenas a finalidade interna é dizer que o conceito vem à existência como o já existente, e que a linguagem exógena da Metafísica, como a linguagem hipotética ou hiperbólica de Kant, deve dar lugar à linguagem sóbria da especulação imanente. Esta linguagem é aquela da infinidade verdadeira; ela exprime a verdade do finito não alhures, mas nele mesmo.

Desta forma, podemos compreender o uso de conceitos próprios da Filosofia da Natureza ‘contrabandeados’ para a Lógica com a finalidade de explicitar uma categoria lógica. Este uso é necessário visto que o que aí está sendo explicitado é a própria estrutura racional da realidade. A vida é o primeiro momento da Idéia lógica, porque o ser-vivo é a própria idéia que entra na existência. A elucidação da idéia e da especificidade da vida lógica será o tema do próximo capítulo, o que nos permitirá, posteriormente, abordar a vida em sua dimensão espiritual.

CAPÍTULO 4

O ESTATUTO DA VIDA LÓGICA

Esclarecer o que Hegel entende por vida lógica parece uma tarefa inglória, não apenas pela dificuldade do texto, mas também pelas múltiplas leituras e controvérsias¹²⁰ que engendrou ao longo do tempo, ainda que as críticas dirigidas à *Ciência da Lógica* não se restrinjam à vida lógica, pois a obra, como um todo, excederia os limites da lógica tradicional¹²¹. Sabemos que Hegel considera a sua Lógica como a ciência especulativa por excelência, que “contém a Lógica e a Metafísica de outrora” (E I, § 9 A). Dominique Dubarle (1979)¹²², em seu artigo “Lógica formalizante e lógica hegeliana”, ressalta o caráter específico da Lógica em Hegel, como uma tentativa de ultrapassar o fosso entre a forma lógica e o conteúdo por intermédio de uma dialética entre os termos. O autor (1979, p. 139) assinala, ainda, que o discurso de Hegel, “é um discurso da lógica *concreta*, que pretende apresentar a compreensão conceitual [...] e as suas especificações próprias em categorias, constituindo tudo isso um sistema”. Contudo, devemos assinalar que não é nosso propósito debater acerca do “estatuto” da lógica em Hegel, o que

¹²⁰ Conforme foi abordado no capítulo anterior, (3.1 e 3.1.1) há uma discussão sobre a validade ou não desta parte da *Ciência da Lógica*. Hösle e Düsing, por exemplo, contestam a exposição hegeliana, ao passo que Ilting concorda com Hegel, bem como Mabilie, que tenta mostrar que Hegel trata, na verdade, de um logos vivo. Ver, também, as duas primeiras notas do capítulo 3.

¹²¹ Como vimos no primeiro capítulo, o próprio Hegel sabe que está constituindo uma outra compreensão de Lógica, tendo claro que os pressupostos da lógica formal e a estrutura binária de verdade e falsidade das proposições não lhe interessa, visto que pretende abordar uma lógica viva, portanto, uma lógica concreta e efetiva que é o objeto próprio da filosofia e não da matemática. Terry Pinkard em seu artigo “The successor to metaphysics” (1991), analisa o significado da Lógica em Hegel, e comenta, especialmente na página 296, o gracejo de Peirce, para quem a lógica de Hegel, se fosse de fato uma lógica, seria um tipo tão bizarro que só poderia ser entendida pelo próprio autor. Todavia, Pinkard discorda desta visão e procura mostrar que o projeto hegeliano, na Lógica, é uma tentativa de resolver o problema do regresso do conhecimento, ou seja, a questão do fundamento da verdade.

¹²² Ver, especialmente, p. 139-146.

demandaria um outro trabalho muito distinto do que efetuamos aqui, ainda que a designação da vida como categoria lógica constitua um problema igualmente complexo.

A primeira categoria da idéia, que descreve a sua gênese e define o seu estatuto, é a idéia lógica da vida, que poderíamos cotejar a um grande enigma, tanto pela dificuldade implícita na proposição de uma tal categoria (a vida lógica), quanto pelo imenso desacordo entre os intérpretes. Como vimos no capítulo anterior, as diferentes posições acerca da idéia lógica da vida são tão variadas, e até mesmo antagônicas, que parecem nos deixar apenas duas alternativas: ou sucumbimos ao enigma, e desistimos de entendê-lo, ou tentamos decifrá-lo, mesmo correndo o risco de sermos devorados pela esfinge.

Como o título do capítulo sugere, elegemos a segunda opção: perscrutar o estatuto da vida lógica e explorar as suas conseqüências. Para tal intento, tomaremos por base o texto hegeliano e algumas sugestões que nos parecem mais profícua. Com efeito, buscaremos compreender o significado da vida como determinidade inicial da idéia, e o alcance do que Hegel pretende explicitar com uma categoria tão permeável a críticas e por ele mesmo reconhecida como uma categoria que parece ultrapassar os limites da lógica: “A Idéia da vida concerne a um objeto tão concreto, e se quisermos, tão real, que com ela pode parecer excedido o domínio da lógica, segundo a representação habitual da mesma” (WdL II, p. 469; SL III, p. 283).

Já ao início do capítulo sobre a vida, na *Ciência da Lógica*, Hegel (WdL II, p. 470; SL III, p. 284) nos adverte que “é necessário observar em que medida a contemplação lógica da vida difere da outra contemplação dela que é científica”, de que aqui se trata apenas “da vida lógica como idéia pura” e, por isso, ela deve ser diferenciada tanto da vida na *Filosofia da Natureza* quanto da vida em vinculação com o Espírito. Naquela, a vida é o acabamento, o grau mais alto que a exterioridade da natureza alcança; na *Ciência da Lógica*, a vida é o começo, o grau mais abstrato da idéia, cujo acabamento é a idéia absoluta. Como o desenvolvimento imanente do conceito culmina com a passagem para a idéia lógica da vida, o ser-vivo (*Das Lebendige*) tem o próprio conceito como sua alma ou fim imanente, “o conceito, que antes se apresentava como subjetivo, é a alma da vida mesma, é o impulso que faz a mediação de sua realidade através de sua subjetividade” (WdL II, p. 471; SL III, p. 285). A idéia, portanto, é tanto acabamento do conceito quanto acabamento da *Ciência da Lógica*. Contudo, a vida lógica é o começo imediato da idéia, a sua primeira manifestação e determinidade.

Portanto, no que concerne ao tema da vida, cumpre esclarecer e defender o caráter especulativo da vida lógica, como a categoria que permite a Hegel tanto a abordagem da ontologia da vida, quanto de uma gnosiologia que podem ser unificadas no holismo ontológico. A vida como uma unidade individual contém a forma e o conteúdo, a permanência e o movimento, a particularidade e a universalidade unificadas em um todo singular, no qual o conceito atinge a sua plenitude. Este todo realizado não é mais o ser abstrato do início do processo lógico, mas é o ser em seu devir absoluto, que veio a ser conformado pelo conceito até tornar-se idéia. Porém, é certo que a idéia lógica da vida não é a mesma vida que aparece na natureza e, por isso, devemos começar pela investigação dos possíveis significados desse conceito, pois não o consideramos como um equívoco ou como um simples correlato da natureza na Lógica, como uma espécie de antecipação categorial.

Para tratarmos destas questões, abordaremos a estrutura da idéia lógica da vida, a começar pela explicitação do caráter preciso de “conceito” e “idéia” na linguagem hegeliana, seguindo os passos da exposição na terceira parte da Doutrina do Conceito, para dela extrairmos o significado especulativo e o estatuto da vida lógica. Por fim, apresentaremos uma interpretação deste conceito para a complexa dimensão lógico-epistemológica do pensamento hegeliano, que aponta para a idéia do holismo ontológico.

4.1 O mapa conceitual do mundo

Para abordarmos a idéia da vida é prudente, tal como faz Hegel na *Ciência da Lógica*, esclarecermos o que é a idéia, ao menos esclarecê-la naquilo que é necessário para estabelecer a sua correlação com a vida. Contudo, posto que a idéia é o conceito efetivado, devemos, primeiramente, explicitar o uso que Hegel faz da palavra conceito. Não apenas os comentadores de Hegel se preocuparam com tal peculiaridade, o próprio autor tratou de explicitar, em diferentes passagens, do que estava falando¹²³. Assim como Hegel diferencia a Lógica formal,

¹²³ No § 160 Z da *Enciclopédia*, que corresponde ao início da doutrina do conceito, Hegel define o seu uso da palavra conceito e rebate possíveis críticas, argumentando que se poderia questionar as razões para continuar com essa mesma palavra (*Begriff*), porém com um uso totalmente distinto: “A tal questão se teria de responder que, por maior que pudesse ser a distância entre o conceito da lógica formal e o conceito especulativo, contudo resulta, numa consideração mais precisa, que a significação mais profunda do conceito não é de modo algum tão estranha ao uso

como uma mera ciência das formas “mortas” do pensamento, da sua Lógica especulativa viva e concreta, ele também diferencia o conceito, enquanto representação ou mera forma do pensar, do conceito especulativo que é uma totalidade que unifica as formas do entendimento e da razão. O conceito especulativo não deixa de ser uma forma, mas é uma “forma infinita, criadora, que em si encerra, e ao mesmo tempo deixa sair de si, a plenitude de todo o conteúdo” (E I, § 160 Z). Por isso, o considera como “o princípio de toda a vida” e “o que é pura e simplesmente concreto” (Idem, *ibid.*).

Terry Pinkard (1987) destaca o uso diferenciado da palavra conceito (*Begriff*) em Hegel, como um princípio auto-explicativo e auto-reflexivo. Por isso, salienta que o ‘conceito’ expressa a idéia de uma “concepção”, cujo sentido é o mesmo de proposição. “Concepções expressam crenças particulares dentro de um sistema de crenças” (PINKARD, 1987, p. 76), ao passo que a linguagem ordinária, quando usa conceito, refere-se, na verdade, à representação (*Vorstellung*). Por exemplo, no uso comum do conceito como representação, a palavra ‘cachorro’ não expressa e não informa nada sobre o cachorro. De modo contrário, o conceito, como concepção, expressa a determinação das coisas que caem sob ele (conceito/concepção), posto que é um universal concreto ao qual pertence um individual. Todavia, o autor observa que Hegel não é completamente consistente no uso dos termos e, em alguns momentos, não distingue claramente entre conceito e concepção, considerando também que não seria apropriado traduzir *Begriff* por *Conception* e, por isso, prefere a tradução usual de “*Notion*”. Ele entende que o conceito empreende um mapeamento conceitual do mundo, que são mostrados em seus vários tipos na Objetividade, cuja forma ideal, porém, será explicitada na idéia.

Stekler-Weithofer (1992)¹²⁴ também ressalta o uso que Hegel faz do conceito (*Begriff*), a começar pela explicitação de que o tema da Lógica do Conceito é o conceito mesmo, ou seja, a razão concreta, e não o entendimento, que é usado para tratar das etapas do objeto na Lógica do Ser e da Essência. Neste sentido, salienta que a compreensão do conceito em Hegel é muito distinta da definição da lógica tradicional, que não passa de uma determinação finita do entendimento, ao passo que o conceito concreto, o conceito em-si e por-si, não é vazio em termos de conteúdo, e nem pode ser uma simples forma ou uma simples determinação de entendimento.

ordinário do idioma como parece, à primeira vista, ser o caso [...] Mas assim se reconhece que o conceito não é simplesmente uma forma, em si carente de conteúdo, pois, de uma parte, de tal forma nada se poderia deduzir; e, de outra parte, pela redução (*Zurückführung*) de um conteúdo dado à vazia forma do conceito, seria esse conteúdo apenas despojado de sua determinidade, mas não seria conhecido”.

¹²⁴ Especialmente, p. 337-343. Na página 406 ele também fala do Holismus de Hegel.

Como o conceito é o resultado de todo o movimento da Lógica, ele contém em si, enquanto superadas e mantidas, todas as determinações anteriores do pensamento. De certo modo, Weithofer (1992) caracteriza o conceito pelo uso, ou seja, este tem o significado que recebe ao longo do tempo, pois não é algo estático, por exemplo: qualquer palavra existe como palavra pelo uso que dela é feito, não importando se é esse ou outro o seu significado, o simples fato de significar a torna real (existente). Assim também ocorre com o conceito, cujo significado é dado pelo uso que dele se faz. Por isso, também, os seus momentos (universalidade, particularidade e singularidade) são, cada um, igualmente, o conceito mesmo. Por exemplo, os conceitos determinados de ‘homem’, ‘casa’, ‘animal’ são determinações do entendimento, representações abstratas que retêm apenas o momento da universalidade, de modo que a particularidade e a singularidade ficam de fora e, por isso, esses conceitos são apenas abstratos (Cf. E I, § 164 A). Porém, como o conceito é uma unidade concreta, consiste na unidade da forma (abstrata) e do conteúdo (o significado e a determinação dada pelo seu uso), na unidade dos seus momentos que são inseparáveis. Para Hegel, o conceito é imanente (*Innewohnende*) às coisas, não é uma idéia que está em nossa cabeça, ao contrário, “conceituar um objeto significa ser consciente de seu conceito” (E I, § 166 Z).

O movimento do conceito, portanto, revela o trajeto percorrido pela idéia na lógica subjetiva, primeiro em sua interioridade e, depois, em uma objetividade que vai sendo engendrada por ele até tornar-se totalmente realizada como conceito. Tal momento é a vida, ou idéia imediata. O verdadeiro que surge como um resultado deste processo é o sujeito-objeto, a unidade da idéia é a unidade posta pelo conceito, como um resultado. A Idéia não é apenas o conceito subjetivo e, tampouco, apenas o mundo objetivo, é uma totalidade que engloba ambos compenetrados um pelo outro: a coisa, o ser e o pensamento (conceito) a respeito do ser. No entanto, este ser não é o ser imediato do início, mas é o ser ampliado e enriquecido pelas categorias lógicas que veio a ser plena identidade a si. Porém, como estamos no âmbito da lógica, o ser e a objetividade abordados o são enquanto momentos especulativos do todo e não como realidades materiais: “Por isso a idéia, a despeito desta objetividade, é *simples* e *imaterial* por excelência, pois a exterioridade é somente como determinada pelo conceito e acolhida em sua unidade negativa” (WdL II, p. 467; SL III, p. 279). Não se trata, portanto, de uma materialidade objetiva dada que é tornada ideal pela atividade do conceito, mas, ao contrário, esta objetividade lógica consiste na estrutura categorial do real. É o conceito que a constitui com as suas

determinações para tornar-se totalidade ideal, primeiro como idéia imediata, depois absoluta e, além, ao cabo do périplo lógico, alienar-se, deveras, na materialidade simples da natureza.

A subjetividade, por seu turno, não é a subjetividade de uma consciência que se contrapõe à realidade para apreendê-la, mas é a substância que veio a ser sujeito, ou seja, o conceito formal que em sua imediatidade é a unidade do ser e da essência. O resultado do desenvolvimento do conceito é uma subjetividade que se põe, inicialmente, como mera objetividade, esta em seu movimento mecânico, químico e teleológico vai compenetrando-se pouco a pouco de subjetividade; ao início é pura materialidade, atomismo sem alma, ao final é o fim realizado, a técnica oriunda da atividade subjetiva que inscreve sua marca na natureza e na história. O tratamento especulativo do fim, que foi objeto de análise na Teleologia, diz respeito à compenetração da objetividade pelo conceito subjetivo. Por intermédio da atividade do fim, o conceito refere-se externamente ao objeto, até compenetrá-lo totalmente, mas ao realizar tal feito ele opera um salto qualitativo em direção à vida. Doravante, o fim só pode ser compreendido em sua dimensão conceitual enquanto idéia, pois anteriormente este fim era sempre finito, fruto da atividade de um agente exterior que o produzia segundo a sua intencionalidade, e o objeto produzido tornava-se meio para outro fim num processo sem acabamento. De modo contrário, na teleologia interna, o fim obedece ao seu processo interno de autodeterminação e produz somente aquilo que lhe pertence intrinsecamente. A idéia aparece em sua primeira determinação como finalidade interna sob a égide da categoria da vida lógica ou vida imediata. A vida lógica, como momento inicial da idéia, compreende a unidade da lógica objetiva e subjetiva. O que surge neste local da lógica é, portanto, o resultado verdadeiro de todo o processo que lhe é antecedente.

[...] Assim ele [o conceito] é essencialmente isso: como identidade sendo-para-si, ser diferente de sua objetividade *sendo-em-si* e ter exterioridade através dela, mas nesta totalidade exterior, ser a identidade autodeterminante desta mesma totalidade. Assim o conceito é agora a *Idéia*. (WdL II, p. 461; SL III, p. 271)

4.1.1 A totalidade em desenvolvimento

A idéia é uma totalidade em desenvolvimento de auto-explicitar-se e de auto-entender-se (Cf. WdL II, p. 550; SL III, p. 369) que tem a forma imediata da sua existência na singularidade do ser-vivo, como um todo uno e completo. Pinkard (1987, p. 94) entende que “a idéia pode ser tomada como a estrutura do real que é o objeto de estudo do puramente *a priori*”, referindo-se a

ela como o ‘mapa ideal do mundo’, no sentido de que, em tal mapa, encontra-se o arcabouço do todo, ou seja, deve conter o esboço das propriedades gerais de todos os sistemas conceituais que permitem um tal mapeamento *a priori* do mundo, que serão expressos mediante a Vida e o Conhecimento. A vida como a estrutura do organismo privado de conhecimento, mas com um desenvolvimento intencional desprovido de consciência (o que Hegel chama de impulso, *Trieb*), e o conhecimento teórico e prático; o primeiro como uma consciência cognitiva e uma descrição teórica do mundo, e o segundo como uma consciência cognitiva prática que transforma o mundo.

Para compreendermos o significado da idéia e da afirmação de que a sua forma imediata é o ser-vivo lógico, precisamos retomar alguns aspectos desse conceito, que são importantes para a sua definição em Hegel. Começaremos por citar Aristóteles (1981) que, em sua *Metafísica*, nos apresenta a origem da concepção platônica da Idéia como tributária de Heráclito¹²⁵, para quem todos os objetos sensíveis estão em constante devir, o que impossibilita qualquer ciência dos mesmos. Herdeiro de Sócrates - o primeiro filósofo a se preocupar com definições - e partidário da compreensão da constante mudança das coisas sensíveis, Platão acreditou que suas definições deveriam recair sobre outros seres de caráter perene, aos quais chamou de *Idéias*, acrescentando, ainda, que os objetos sensíveis apenas participam das idéias, estando fora delas. Se para Platão a Idéia (*eidos*) ou Forma é uma entidade ideal, com existência plena, universal e distinta das coisas que a imitam ou dela participam, para Aristóteles a idéia (*eidos*) está mais próxima do universal ou da Forma imanente que se realiza nos particulares, é muito mais inerente do que transcendente às coisas. Apesar de seu apreço por Platão, Hegel rejeita a concepção de dois mundos, um dos quais abrigaria as Idéias perenes e o outro as coisas mutáveis. Neste sentido, inclina-se para a concepção aristotélica da imanência das idéias (Forma) nas coisas, pois não a considera como uma entidade e nem como transcendente e separada dos particulares: “Quando se fala de idéia, com isso não se deve representar algo distante e além. Muito pelo contrário, a idéia é o absolutamente presente [...]” (E I, § 213 Z).

¹²⁵ Aristóteles, Livro I, 6; e Livro XIII, 4, refaz o percurso da filosofia grega, assinalando que Platão herdou a concepção do movimento constante das coisas sensíveis, por intermédio do seu primeiro mestre, Crátilo, esse sim discípulo direto de Heráclito.

Tal acepção distancia-se também da posição kantiana, de cunho platônico renovado¹²⁶, para quem a idéia é um conceito de razão e não do entendimento, e, por isso, não pode ser encontrada em parte alguma da experiência, sendo incapaz de relacionar-se ao dado da percepção sensível: “Os conceitos da razão servem para *conceber*, assim como os do entendimento para *entender* (as percepções)” (KrV A 311). Embora Kant não aderisse totalmente a Platão e tentasse retirar o “caráter místico” da dedução das idéias e os “exageros que as hipostasiou”, reconhecia a transcendência das mesmas, procurando estabelecer, contudo, uma nítida distinção entre idéia e conceito: “Um conceito extraído de noções e que transcende a possibilidade da experiência é a *idéia* ou conceito da razão” (KrV B 377), ao passo que os conceitos puros do entendimento têm a tarefa de relacionar-se com os possíveis objetos da experiência. Por este motivo, é interdita a idéia qualquer validade epistemológica, posto que ela, como conceito da razão e não do entendimento, não pode relacionar-se com os objetos da experiência, aos quais transcende. Mas, nem por isso, é destituída de valor: as idéias transcendentais, como conceitos puros da razão, são necessárias como ideal regulador, para conduzir o entendimento, segundo princípios, ao máximo do seu uso possível no conjunto total da experiência. Porém, aos conceitos puros do entendimento não é permitido ultrapassar os limites da experiência, por isso eles são imanentes e restritos a si mesmos. Todavia, ao mesmo tempo em que lhes está interdita a passagem para além da experiência, também interditam o alcance da razão, limitando o seu território. Como Hegel (E I, § 52 Z) observa: “Kant, na verdade, apreendeu a razão como a faculdade do incondicionado; entretanto, se ela, simplesmente, é reduzida à identidade abstrata, isso implica, igualmente, o abdicar de sua incondicionalidade, e então a razão, de fato, não é outra coisa que entendimento vazio”.

As idéias transcendentais são o horizonte de alargamento da experiência, porquanto são puras, transcendentais e incondicionadas. Não obstante, a razão teórica não pode inferir a existência de seres ou objetos transcendentais que corresponderiam às idéias puras, posto que as idéias referem-se à totalidade da experiência, o que ultrapassa o limite do tempo e do entendimento. Entretanto, estas mesmas idéias transcendentais (Deus, Liberdade, Imortalidade da

¹²⁶ Kant, no livro primeiro da Dialética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*: “Dos conceitos da Razão Pura”, esclarece o uso da palavra idéia (*Idee*), “retirada das línguas mortas e eruditas” e da tradição filosófica, ao mesmo tempo em que caracteriza o significado preciso que pretende dar ao termo. Elogia Platão como o “sublime filósofo”, para quem as idéias “são arquétipos das próprias coisas e não apenas chaves de experiências possíveis, como as categorias”, que são conceitos do entendimento, ao contrário, as idéias as ultrapassam largamente. Elogia, sobretudo, o uso prático que Platão dá às Idéias, filiando-se a essa compreensão, embora retirando todo o caráter pretensamente místico ou metafísico do mesmo. Ver Kant (KrV A 310-320; B 367-377, especialmente B 370).

alma), do ponto de vista da razão prática, podem ser substanciadas e usadas em um sentido específico.

Hegel elogia Kant por ter definido a idéia como um conceito da razão e por tê-la elevado ao plano do incondicionado (WdL II, p. 462; SL III, p. 273), mas este elogio contém uma ironia, uma vez que tais conceitos do incondicionado são transcendentem em relação aos fenômenos, servindo apenas como ideal moral a ser alcançado¹²⁷; ao passo que os conceitos puros do entendimento, que se relacionam com os objetos, ficam reduzidos à esfera da mera representação. Por isso, no entender de Hegel, a limitação do conhecimento aos fenômenos opera uma desvalorização da esfera cognitiva, visto que rebaixa o conhecimento ao campo condicionado do entendimento e da representação. Contudo, ainda que às idéias da razão caiba a função de referir-se ao incondicionado, elas restringem-se a um papel regulador para a atividade do entendimento, sendo-lhes interdito qualquer papel constitutivo para um conhecimento possível. Por conseguinte, as idéias reguladoras contribuem para orientar o entendimento ao seu máximo, sem ter, entretanto, a pretensão de constituir um objeto ou contribuir diretamente para o conhecimento, dado que não tem objetividade real.

Dessa maneira, a *determinidade* permanece *exterior* ao *pensar* [considerado] em seu píncaro mais alto; ele permanece pura e simplesmente um *pensar abstrato* que aqui se chama sempre *razão*. Essa razão – é esse o resultado – nada fornece a não ser a *unidade formal* para a simplificação e sistematização das experiências; é um *cânon*, não um *órganon da verdade*, não pode fornecer uma *doutrina* do infinito, mas apenas uma *crítica* do conhecimento. Essa crítica consiste, em última análise, na *garantia* de que em si o pensar é apenas a *unidade indeterminada* e a *atividade* dessa *unidade indeterminada*. (E I, § 52)

Hegel discorda veementemente da conclusão kantiana, pois almeja restituir valor à razão, que não pode ser reduzida a uma mera unidade formal e indeterminada. Muito pelo contrário, Hegel pretende mostrar que a razão e, portanto, a idéia, é o instrumento adequado do conhecimento, ou, numa linguagem kantiana, as idéias possuem um papel constitutivo para o conhecimento das coisas e, por isso mesmo, para a constituição das próprias coisas: “A razão que é a esfera da idéia é a verdade revelada a si mesma na qual o conceito tem a realização simplesmente a ele apropriada, e, portanto, é livre, porquanto ele conhece este mundo objetivo seu em sua subjetividade e esta naquele” (WdL II, p. 271, SL III, p. 64).

¹²⁷ “Kant reivindicou expressamente para a razão prática o que recusou à razão teórica: a livre autodeterminação” (E I, § 54 Z).

Como unidade do conceito e da objetividade, a idéia é o verdadeiro e, assim, não pode ser compreendida como um fim a ser alcançado algum dia, que funcionaria como um “Bem” almejado que estaria sempre além de nossas possibilidades, ou como um ideal regulador da atividade do entendimento, pois a idéia é o conceito efetivado, e o que é efetivo, só o é porque corresponde a sua idéia e a expressa (Cf. WdL II, p. 464; SL III, p. 275). O verdadeiro é realizado no mundo justamente porque é idéia e se faz objetivo.

O objeto, o mundo objetivo e subjetivo em geral, não deve simplesmente *coincidir* com a idéia, mas eles mesmos são a congruência do conceito e da realidade; a realidade que não corresponde ao conceito é simples *fenômeno*, o subjetivo, contingente, arbitrário, que não é a verdade. (WdL II, p. 464; SL III, p. 275-276)

Portanto, o âmbito do verdadeiro pertence à idéia, ao passo que os fenômenos do entendimento são meras representações submetidas ao arbítrio da subjetividade. Quanto às idéias práticas, ainda que Hegel concorde com Kant de que o senso comum não é digno de fornecer o sentido da moral, ou seja, de que o seu significado não poderia ser encontrado nas coisas empíricas, por outro lado, elas não podem ser entendidas como uma meta da qual devemos nos aproximar sem jamais alcançar, pois, visto que a idéia é a totalidade do conceito e da objetividade, é a forma acabada do verdadeiro que já está presente no mundo e não um ideal que devemos realizar.

4.1.2 Idéia e verdade

A noção de verdade e a adequação do conceito com a objetividade está presente em todas as definições da Idéia. Conquanto Hegel afirme que a idéia é a verdade, até o momento inicial da idéia, na *Ciência da Lógica*, o conceito de verdade ainda não foi nomeadamente abordado, embora saibamos que este tema será objeto de análise do item A – “A idéia da verdade” – no segundo capítulo da Idéia: *A idéia do Conhecimento*, no qual serão tratados os métodos do conhecimento, especialmente os métodos analítico e sintético. Todavia, não devemos supor que a afirmação de que a idéia é a verdade, e de que esta verdade forma uma unidade com a objetividade, seja um equívoco a ser corrigido posteriormente; pelo contrário, Hegel utiliza constantemente esta definição ao longo da *Lógica* e ela aparece, também, em muitas obras de diferentes épocas. O que nos permite dizer que a afirmação da verdade da idéia como adequação

e a posterior abordagem do tema da verdade como um item específico da idéia, apenas indicam o processo de ampliação especulativa e explicativa das categorias lógicas. A Idéia Absoluta como desfecho da Lógica não é um conceito posto pelo filósofo aleatoriamente, mas sim um conceito que foi desenvolvido na interioridade da própria exposição. A verdade, para a consciência, só é tal a partir do conceito (sujeito fenomênico) que a determina (conhece); na Lógica, porém, o conceito subjetivo não tem substrato, é apenas o processo especulativo de determinação do puro conceito, em geral, em seu desenvolvimento até a idéia. No primeiro parágrafo da Idéia, na lógica da *Enciclopédia*, Hegel nos diz que “por verdade entende-se, antes de tudo, que eu *sei* como alguma coisa *é*. No entanto, isso é a verdade só em relação à consciência ou a verdade formal, a simples correção” (E I, § 213 Z), ao passo que o sentido mais profundo da verdade consiste na identidade do conceito e da objetividade. Conseqüentemente, com a idéia lógica da vida, Hegel põe, de modo especulativo, a necessidade da unidade viva e autodeterminada da subjetividade que se constrói paulatinamente enquanto constrói o conhecimento. A vida¹²⁸, portanto, corresponde à idéia que vem para a existência, embora esta existência tenha um caráter lógico e não material, tal como a prova ontológica da existência de Deus¹²⁹, que afirma a sua efetividade lógica sem uma realidade palpável. O ser-vivo é a imediação da idéia que compreende em-si a unidade do diverso em uma totalidade em desenvolvimento: o sujeito e o objeto, a forma e o conteúdo, o conceito e a realidade.

Podemos observar, em diferentes obras, a definição da idéia como verdade e adequação: na *Ciência da Lógica* Hegel afirma: “A idéia é o *conceito adequado*, o *verdadeiro* objetivo, ou o *verdadeiro* como tal” (WdL II, p. 462; SL III, p. 273). Na *Enciclopédia* temos: “A idéia é o *verdadeiro em si e para si*, a *unidade absoluta do conceito e da objetividade*” (E I, § 213). Também na *Propedêutica* encontramos:

A Idéia é o conceito adequado em que a objetividade e a subjetividade são iguais, ou o ser determinado corresponde ao conceito como tal. Ela compreende em si a verdadeira vida autônoma. A Idéia é, em parte, vida, em parte conhecimento, em parte ciência. (PhPr, § 84, p. 29; PF, p. 40)

¹²⁸ A vida lógica permanece uma categoria especulativa, ainda que, na *Filosofia da Natureza*, a vida e o ser-vivo ganhem uma existência real na objetividade natural e sejam abordados como tal, após a completude da idéia lógica e a sua alienação em seu ser-outro.

¹²⁹ “É particularmente interessante a proposição de que com o *pensamento* de Deus está ligado imediata e inseparavelmente seu *ser*” (E I, § 64 A). Hegel aborda este tema na *Ciência da Lógica*, logo ao início da Objetividade, na segunda seção da Doutrina do Conceito. Tratamos desta questão em detalhe, no primeiro capítulo deste trabalho.

Podemos afirmar que a idéia imediata é o verdadeiro. Contudo, essa verdade é uma unidade imediata como um resultado e, por isso, contém todo o processo de sua mediação. Isso implica em compreendermos a idéia, desde o seu início, como uma unidade imediata/mediada, embora a idéia não seja algo simplesmente mediatizado por outra coisa, mas por ela mesma, como afirma Hegel: “a idéia é seu próprio resultado, [ela] é como tal, tanto o imediato como o mediatizado” (E I, § 213 Z). Deste modo, ela não pode ser compreendida nem como mera representação, nem tampouco como simples identidade da unidade, pois a diferença deve estar contida nela de modo a fazer com que esta seja uma unidade negativa. Além disso, as idéias não são opostas à realidade como se ambas fossem pares antagônicos, mas, ao contrário, somente a idéia é que têm realidade, na medida em que veio a ser idéia no seu processo de autoconstituição: “Alguma coisa só tem verdade na medida em que é idéia” (WdL II, p. 462; SL III, p. 273).

Conseqüentemente, a unidade especulativa do conceito subjetivo e da objetividade pertence à idéia, o conceito realizado, e não a uma consciência que aborda a realidade como um elemento exterior que deve ser apreendido. Tal compreensão corresponde ao idealismo absoluto (E I, § 45 Z) que nega a dimensão meramente subjetiva da verdade, bem como a sua dimensão simplesmente objetiva, seja esta objetividade empírica ou metafísica. O conhecimento é absoluto e só é conhecimento se for o conhecimento do absoluto.

É absurdo admitir que haveria primeiro os objetos que formam o conteúdo de nossas representações, e posteriormente viria nossa atividade subjetiva, que por meio da operação do abstrair, antes mencionada, e do reunir do que é comum aos objetos, formaria os seus conceitos [...]. Assim se reconhece que o pensamento e, mais precisamente, o conceito é a forma infinita ou atividade criadora e livre, que não precisa de uma matéria dada, fora dela, para realizar-se. (E I, §163 Z, 2)

4.1.3 O estatuto da vida na idéia

A idéia imediata é a unidade do sujeito-objeto que tem a determinação da vida. Segundo Hegel, a necessidade de tratar da Vida na *Ciência da Lógica* origina-se na necessidade própria do conceito, para tratar do conceito de conhecimento:

Nesta medida, a necessidade de considerar a idéia da vida na lógica se fundaria sobre a necessidade, também já reconhecida, de tratar aqui o conceito concreto de conhecimento. Mas essa idéia se introduziu pela própria necessidade do conceito; a

idéia, a *verdade* em si e por si é, essencialmente, objeto da lógica. (WdL II, p. 470; SL III, p. 284)

É sobre essa idealidade que, em sua imediação, tem a forma da vida desprovida de cognição que trataremos a seguir, visto que o seu desenvolvimento, como vida, é o desenvolvimento interno da *idéia* que a faz tornar-se conhecimento consciente de si e do mundo. Portanto, o tema do conhecimento e da verdade está intrinsecamente ligado à *idéia* da vida, ainda que esta corresponda ao momento da *idéia* desprovida de cognição, dado que é somente na ‘*Idéia do conhecer*’ que o conceito põe, efetivamente, “a sua objetividade como igualdade consigo” (WdL II, p. 468; SL III, p. 280). Não obstante, a unidade imediata da *idéia* é o modo primeiro de abordagem do verdadeiro, pois a vida é em si mesma o processo de constituição de si a partir de si sem o uso de meios exteriores, o que vem a ser a realidade objetiva da finalidade interna. A vida não é apenas um objeto contraposto ao sujeito, mas resulta do desenvolvimento da subjetividade do conceito que engendrou a objetividade até a unidade de um todo somente existente na unidade destas diferenças. Por isso, a vida como expressão da teleologia interna pré-figura a realidade do conhecimento do objeto (seja ele apenas epistemológico ou uma natureza aí encontrada), uma vez que é o objeto de onde sai o Eu como sujeito do conhecimento do objeto, e como objeto do conhecimento do Eu, no âmbito da autoconsciência, que ultrapassa o campo da vida com o mundo do espírito.

Tanto a *idéia* lógica da vida quanto a vida natural são o processo de autoproduzir-se a partir de si, cujo fim não é algo distinto, mas a própria manutenção da vida, e este movimento é próprio da *idéia*. “O progredir do conceito não é mais [o] ultrapassar nem [o] aparecer em outro, mas é desenvolvimento” (E I, § 161), portanto, o movimento do conceito é o desenvolvimento de si a partir de si mesmo, tal como a vida. A *idéia*, igualmente, é o movimento do seu processo que veio a ser realizado pelo conceito, cuja característica é a processualidade e o desenvolvimento de uma categoria à outra até a conformação do próprio movimento por si mesmo como pensamento de pensamento.

A *idéia* é a *relação* da subjetividade existente para si do conceito simples e de sua objetividade dela *distinta*: aquela é essencialmente o *impulso* a suspender esta separação, e esta é o ser-posto indiferente, o subsistir nulo em si e para si. Como esta relação, ela é o processo de se dividir na individualidade e em sua natureza inorgânica e de trazer novamente esta sob o poder do sujeito e de voltar para a primeira universalidade simples. A *identidade* da *idéia* consigo mesma é uma (e a mesma coisa) com o *processo*; o pensamento que libera a efetividade da aparência da mutabilidade carente de fim e a

transfigura (*verklaert*) em idéia, não tem que representar esta verdade da efetividade como um repouso morto, como uma simples *imagem* (*Bild*), embaçada (*mat*), sem impulso e movimento, como um gênio ou número, ou um pensamento abstrato; a idéia, em razão da liberdade que o conceito nela alcança, tem também, em si, a *oposição mais dura*; seu repouso consiste na segurança e certeza com as quais ela a engendra eternamente [a oposição mais dura] e eternamente a supera, nela coincidindo consigo mesma. (WdL II, p. 467-468, SL III, p. 279-280)

Observamos, nesta extraordinária afirmação de Hegel, que a idéia não é uma abstração ou uma forma lógica vazia, mas está presente nas coisas como um impulso (*Trieb*) ativo que procura superar e integrar a divisão entre o simples conceito que existe em si e para si mesmo e a subsistência vazia que a ele se opõe (Cf. FINDLAY, 1969, p. 259). Como a idéia é o impulso (*Trieb*) ativo que se autopõe, expressa a unidade formal da finalidade da própria coisa. Essa finalidade é o bem, ou o bem da coisa, de modo que a vida é a expressão da idealidade final da idéia que se realiza como impulso interno no processo de manutenção de si. Por isso, a vida é como a *causa sui* em que o todo é anterior às partes e se mantém em relação direta entre o todo e a parte. Este processo dá-se do mesmo modo, tanto para a vida quanto para o conhecer. O movimento do conceito é o movimento da teleologia interna, cujo *télos* é a perfeita conformação a si. Do ponto de vista do conhecimento, o objeto a ser conhecido pertence à objetividade deste sempre pressuposta e posta pelo conceito como igualdade a si e, por isso, o conhecimento é absoluto.

O conceito também não está baseado na substância, não é algo fixo ou determinado, mas, ao contrário, tem que estar sempre em fluxo, em uma autodeterminação contínua. Por isso, nem a idéia e nem a vida são um repouso morto, pois “o pensamento que libera a efetividade da aparência da mutabilidade” (WdL II, p. 467-468, SL III, p. 279-280) transforma a realidade ao iluminá-la à luz da idéia. O conceito atinge a sua liberdade na idéia pelo fato desta liberdade incluir a “oposição mais dura”, sua paz e repouso consiste em saber que eternamente cria a oposição e eternamente a supera.

Tal como a idéia, o ser-vivo somente é algo na medida em que constantemente deixa de ser e constantemente vem a ser si mesmo. Todavia, a caracterização da idéia como processo não é uma simples comparação da mesma com a vida, pois a vida é a determinidade inicial da idéia, a forma simples e genuína da totalidade. A vida lógica é o momento original do processo da idéia, na qual aparece em sua imediatidade e prefigura a forma da unidade real do pensamento e do ser que é o homem. O conceito, cuja definição simples é a universalidade, se determina como

singularidade na forma do indivíduo vivo como uma unidade objetiva que contém em si dois lados opostos: a forma e o conteúdo, a interioridade e a exterioridade.

A idéia é essencialmente *processo*, por sua identidade ser a identidade absoluta e livre do conceito, somente enquanto é a negatividade absoluta, e, portanto dialética. A idéia é o percurso em que o conceito, enquanto é a universalidade que é singularidade, se determina em objetividade e em oposição à objetividade: e essa exterioridade, que tem o conceito por substância, se reconduz, por sua dialética imanente, à *subjetividade*. (E I, § 215).

A unidade da idéia como resultado do desenvolvimento do conceito é, em primeiro lugar, a vida, a verdade imediata da idéia e o momento da sua unidade negativa; em segundo lugar é o conhecer, a idéia da subjetividade finita e unilateral da teoria e da prática que irá desenvolver-se ulteriormente até a idéia absoluta.

A relação que Hegel estabelece entre conhecimento e vida aponta para o holismo ontológico, na medida que compreende o pensamento e o ser como um todo indissolúvel e mostra a unidade ontológica/gnosiológica da idéia como produtora do conhecimento e do objeto do conhecimento. Neste caso, Hegel está muito próximo da moderna neurobiologia¹³⁰, que afirma que não podemos fazer distinção entre ilusão e realidade, pois tudo o que chamamos de realidade é o modo explicativo de nossa interação com as coisas e isso é tudo o que há. Hegel não pronuncia essas palavras, mas se tomarmos a sua afirmação inicial da Doutrina da Essência, de que “somente a aparência é o próprio pôr da essência” (WdL II, p. 17; SL II, p. 7), estamos afirmando que aquilo que aparece é aquilo que é. Na medida que não podemos distinguir a ilusão da realidade, estes dois conceitos se equiparam, a aparência é a essência, e o conhecimento é sempre conhecimento absoluto e conhecimento do absoluto.

Hegel quer nos mostrar que a realidade é oriunda do processo racional do conceito. Sem o conhecimento conceitual, ou seja, a consciência do pensamento, ou o conceito que se faz objeto do seu conceituar, ousaríamos afirmar, não haveria realidade. Nós afirmamos do mundo aquilo que ele é, segundo uma exaustiva investigação da razão que mostra, por fim, que o absoluto e tudo aquilo que podemos falar depende do uso dos nossos conceitos e do modo como trabalhamos com eles, mas nada há além ou aquém deste processo. Por outro lado, esta relação

¹³⁰ Humberto Maturana (2001), biólogo chileno especializado em neurobiologia, a partir de experiências empíricas, afirma a impossibilidade da distinção entre ilusão e percepção. Com isso, o autor pretende explicar o fenômeno do conhecimento, ou do ‘conhecer’, como afirma, inspirando os filósofos a uma outra abordagem da epistemologia, recusando peremptoriamente a idéia do conhecimento como representação. Ver especialmente p. 19-42.

indica o ponto de vista antropológico/espiritual em que o homem, como espírito, é o ponto de chegada da própria natureza e aquele que a transforma e a supera, visto que é o produtor da arte, da religião e da filosofia, por intermédio das quais conhece, cria e produz os seus artefatos, ciências e teorias de conhecimento.

4.2 Os rastros da vida lógica: o percurso mediante o qual a idéia se põe e se repõe

Para avançarmos em nossa análise, precisamos ainda explicitar como a idéia lógica da vida articula, nela mesma e por ela mesma, os momentos da sua exposição segundo as suas determinações conceituais. A partir da unidade originária do conceito e da objetividade, o processo da vida começa a pôr a diferença interna desta unidade: primeiro como indivíduo vivo, depois como processo vital e, por último, como o gênero que unifica no indivíduo singular a universalidade à qual pertence.

Poderíamos especular que, com a idéia lógica da vida, Hegel repõe o momento inicial do puro ser, mas agora repleto das categorias que o constituem. Tal reposição se faz necessária porque o ser deixa a esfera da Lógica Objetiva, como puro ser em-si, e entra na esfera da Lógica Subjetiva, como ser para-si. Tal processo efetua-se por intermédio da progressão categorial do conceito formal que se transforma em coisa, na Objetividade, e em conceito adequado, na Idéia, visto que nela a sua objetividade tem a forma da liberdade. Deste modo, toda a doutrina do conceito representa a esfera do ser para-si, ou do conceito de subjetividade.

Todavia, o início da terceira parte do Conceito (a idéia imediata ou vida) é o começo do fim de todo o sistema da Lógica e, conseqüentemente, a efetuação da verdade do ser na Idéia. A razão pela qual Hegel trata da idéia lógica da vida é, por um lado, a necessidade de ratificar a unidade de ser e pensar em um patamar mais elevado e, por outro, a demonstração da sua compreensão do conhecimento e do mundo. A Idéia absoluta nasce como vida simples que ganha determinidade em seu processo de diferenciação interna, tal como o crescimento e desenvolvimento dos seres vivos, o que constitui a verdade da unidade da multiplicidade. Assim como na natureza há um progresso significativo na passagem do inorgânico ao orgânico, na Lógica também há um progresso significativo na passagem da Objetividade – que engloba o mecanismo, o quimismo e a teleologia externa – à Idéia que, em sua imediatidade, é a idéia

lógica da vida – a teleologia interna – e o correlato do organismo na natureza, pois a vida orgânica, tal como a idéia lógica da vida, é um todo regido pela finalidade interna, que se desenvolve a partir de si mesmo num processo de ampliação do princípio nela inscrito, ao passo que o conceito relaciona-se com a coisa objetiva sob a base da finalidade externa. Por isso, para Hegel, a vida orgânica é a poesia da natureza em sua beleza ímpar, pois é uma unidade completa em sua absoluta ingenuidade: “a passagem da natureza inorgânica para a orgânica, [é a passagem] da prosa para a poesia da natureza” (E II, § 336 Z). Porém, como na Lógica não há natureza, a idéia da vida é a culminância do processo de unificação da forma conceitual com o seu conteúdo, também conceitual, e o encaminhamento para a consciência da vida, operada pela idéia do conhecer, que repõe a separação sujeito e objeto, alma e mundo, no processo de compreensão conceitual, o que mostra que a unidade dialética de opostos tem que estar presente e superada em todas as estruturas categoriais.

A idéia é uma plenitude do conceito onde toda a esfera da subjetividade e da objetividade encontra-se suspensa, e demonstra o movimento lógico da realidade do conceito e do mundo cuja expressão é a teleologia interna, ou o elemento lógico que progride por si mesmo e a partir de si mesmo, sem a necessidade de materiais externos e de qualquer intervenção vinda de fora.

Tal é o conceito total, que uma vez há de ser considerado como conceito *sendo* (*seiender*), e outra como *conceito*; no primeiro caso, apenas é conceito *em si*, conceito da realidade ou do ser; no segundo, é conceito como tal, o conceito *sendo para si* (como existe em geral, para mencionar formas concretas, no homem que pensa; e em geral também no animal sensível e na individualidade orgânica, ainda que, sem dúvida, não como conceito *consciente* e menos ainda como conceito *conhecido*, mas ele é conceito *em si* apenas na natureza inorgânica). (WdL I, p. 58; CdL I, p. 79)

Embora a vida orgânica pressuponha um ambiente mecânico e químico para a sua efetuação e seja abordada nesta seqüência na *Filosofia da Natureza*, como teleologia interna, o que indica a não-intervenção de um agente intencional externo, como um intelecto arquetípico, na organização dos seres-vivos, na *Ciência da Lógica* a idéia lógica da vida obedece a outra ordem de encadeamento, sendo abordada depois da teleologia externa, que não existe na natureza e que destaca o modelo de atuação do conceito subjetivo nos sistemas mecânicos e químicos. A razão desta diferença é que, na Lógica, a Objetividade descreve o objeto ou a coisa como algo oriundo do próprio conceito, ou seja, como algo para um conceito subjetivo que o põe, consome e ordena,

ao passo que na natureza, pela irracionalidade de seus elementos não há tal oposição, e a vida nela surge como momento real da unidade do conceito e da objetividade. Na Lógica, a vida é o nascimento da idéia como o resultado da atividade do conceito. A superação da finalidade finita (externa) é a posição da finalidade infinita (interna), a vida lógica, que é a consideração da vida em sua idéia pura, pensada em sua plenitude, e a vida biológica que, ao contrário, é a consideração da vida em sua realidade. Todavia, como assinalamos anteriormente, o aspecto fundamental da abordagem da vida lógica é a sua relação intrínseca com a idéia do conhecer “que constitui o coração, em todos os sentidos do termo, desta terceira seção [a Doutrina do Conceito]” (LECRIVAIN, 1987, p. 358). Como o conhecimento é um atributo do espírito e somente um ser dotado de consciência e razão é capaz de conhecer, é necessário explicitar os passos da vida lógica que nos conduzem à Idéia do Conhecer. Estes passos são compostos pelo processo interno de desenvolvimento da vida, que abarca todo tipo de vida natural e que acaba circunscrita à vida superior do animal capaz de consciência, que é o homem. Portanto, é necessário seguir o processo de transformação da alma universal - enquanto substância universal - em espírito: “A *alma universal* não deve ser fixada como *alma do mundo*, de qualquer modo, como um sujeito, pois ela é somente a *substância universal*” (E III, § 391). Esta substância interior, que é a alma, se particulariza e entra no ser-aí, constituindo a existência do mundo.

4.2.1 Sobre a alma e a vida lógica

Na *Filosofia da Natureza*, Hegel caracteriza todo tipo de vida - os organismos orgânicos - como aquilo que tem uma alma¹³¹ (*Seele*), para diferenciar da matéria inorgânica, desprovida de alma. Já que na vida lógica não se trata da vida na Natureza ou do orgânico, mas da vida como idéia imediata, ou como o conceito que obteve a unidade da subjetividade com a objetividade, temos que fazer alguns esclarecimentos prévios, para fazer justiça ao argumento hegeliano. Antes de tudo, temos que estabelecer duas distinções: 1) é preciso diferenciar a vida lógica, cuja estrutura formal que unifica o todo vivo é o conceito, da vida biológica, cuja estrutura formal que

¹³¹ “Assim o conceito, que dentro da falta-de-conceito [*Begrifflosigkeit*] é apenas um interior, chega só então na vida à vista, como alma à existência. A espacialidade do organismo não tem absolutamente nenhuma verdade para a alma; aliás deveríamos ter tantas almas quantos pontos; pois a alma sente em cada ponto” (E II, § 248 Z). Sobre o tema da alma na natureza e a posterior passagem para o espírito, ver Dieter Wandschneider, (1987), especialmente p. 459-467.

unifica o todo vivo é a alma; 2) temos que diferenciar a alma (*Seele*), que diz respeito a toda estrutura formal dotada de movimento e de vida, do espírito (*Geist*), que diz respeito ao ser-vivo dotado de inteligência e capaz de consciência, em cuja estrutura ocorre o desenvolvimento da alma que é “apenas o espírito adormecido” (Cf. E III, § 389).

O homem é o animal superior da natureza porque tem consciência de sua condição de ser-vivo, ao passo que os outros seres-vivos não a possuem, embora também possuam a alma. Podemos dizer que a fonte de Hegel¹³² para esta compreensão da alma e do vivo é o pensamento grego e, especialmente, Aristóteles (DA, II 2, 413a20)¹³³, para quem a alma (*Psykhê*) é o princípio comum a tudo o que vive, e a vida é o que nos permite “diferenciar o animado do inanimado”. Para Aristóteles, todos os seres animados, que por definição são seres vivos, são dotados de alma, não importando se são plantas, animais ou homens. A alma é aquilo que dá unidade formal à vida e Hegel concorda integralmente com essa concepção¹³⁴. Aristóteles também aborda três diferentes faculdades da alma: a nutritiva, responsável pela geração e pela nutrição, comum às plantas, aos animais e aos homens; a sensitiva, responsável por todas as sensações, comum apenas aos animais e aos homens; e a intelectual, responsável pelo pensamento e pela razão, exclusiva dos homens¹³⁵.

Com efeito, Hegel recorre ao pensamento grego por considerá-lo superior à metafísica moderna que trata a alma como uma coisa e a confunde com o espírito, não fazendo distinção entre ambos. Hegel aponta para uma diferença crucial entre esses dois conceitos que a psicologia racional tomou como iguais. “O espírito se diferencia da alma – que é por assim dizer, o termo mediador entre a corporeidade e o espírito, ou o vínculo entre os dois” (E I, §34 Z). Como princípio unificador da vida, a alma está presente em todos os seres vivos, já o espírito é como a

¹³² A diferenciação que Hegel estabelece entre alma e espírito e o caráter mais abrangente da alma que diz respeito à todo ser-vivo, pode ser visto em Inwood (1992, p. 222-223), no verbete mente e alma; em Ilting (1987, p. 356), podemos ver a herança platônico-aristotélica deste conceito hegeliano; em Düsing (1986, p. 281), podemos ver a relação deste conceito com a metafísica antiga e a moderna; e no próprio Hegel, na *Enciclopédia* I, §34, na *Enciclopédia* II, §351, Z, e na *Enciclopédia* III, §§388-421, temos a diferenciação de alma e espírito e a sua vinculação com os gregos em contraposição à metafísica moderna.

¹³³ Embora use as traduções brasileiras e francesas, citarei conforme a tradução brasileira (Ed. 34, 2006) por ser mais detalhada. *De Anima*, doravante *citado* (DA) *seguidos dos* Livros I, II, III, e dos capítulos, 1, 2 e 413a20.

¹³⁴ Ver Hegel GPh II (1993, p. 198-221). Hegel dedica muitas páginas à análise da alma em Aristóteles em sua História da filosofia. Não apenas apresenta a filosofia aristotélica, como a interpreta e comenta a sua superioridade em relação às concepções modernas da metafísica. Na Lógica também encontramos referências a essa superioridade da compreensão aristotélica da alma, especialmente ao início da Idéia do Conhecer, em que Hegel critica Kant e a sua desconsideração com a doutrina da alma dos antigos gregos (ver WdL II, p. 492).

¹³⁵ Para as definições dos diferentes tipos de alma em Aristóteles, ver *De Anima*, II, 4- III, 7. Sobre as relações das diversas faculdades da alma e a ação humana, ver Aristóteles, *Ética a Nicômaco* I, 13.

alma intelectual de Aristóteles, que pertence apenas ao animal dotado de razão. O outro equívoco da metafísica moderna diz respeito a coisificação da alma. Mesmo sendo um elemento totalmente abstrato, a alma é abordada por essa metafísica como uma coisa sensível ao lado de outras coisas, a qual se poderia retirar e atribuir predicados. Tal compreensão da alma redundou nos problemas em que a metafísica moderna se enredou, a saber: o problema da sede da alma, que punha a alma como algo espacial; e o problema da imortalidade da alma, que a punha como algo temporal (E III, § 389 Z). Hegel os considera como falsos problemas, pois “o espírito, enquanto alma, está imerso na corporeidade, e a alma é o princípio vital do corpo” (E I, §34 Z).

A velha metafísica considerava a alma como coisa. Porém “coisa” é uma expressão muito ambígua. Por “coisa” entendemos, antes de tudo, um existente de modo imediato, algo que nos representamos sensivelmente; e nesse sentido se falava da alma. Em conseqüência, indagava-se onde a alma tinha sua sede. Mas, como tendo uma sede, a alma está no espaço e é representada de maneira sensível. Igualmente, quando em seguida se indaga se a alma é simples ou composta, isso pertence à concepção da alma como coisa. Essa questão interessava, sobretudo, a propósito da imortalidade da alma, enquanto tal imortalidade se considerava como condicionada pela simplicidade da alma. (E I, § 34 Z)

Para evitar o dualismo cartesiano e as suas conseqüências, o problema da unificação de duas substâncias distintas - a substância corpórea e a substância pensante -, Hegel parte de uma unidade prévia em que a vida, como um todo, é explicada por intermédio da alma (conceito/forma), sem que haja uma separação e uma sede da alma em algum lugar do corpo. Hegel, ao diferenciar a alma do espírito e ao referir-se à alma como aquilo que anima tudo o que tem vida, e ao espírito como a tomada de consciência de si que o animal mais complexo alcança, diferencia também os âmbitos de tratamento da alma e do espírito enquanto elementos da *Ciência da Lógica*.

Na *Filosofia da Natureza*, a alma é o que unifica a matéria dando-lhe vida, na *Ciência da Lógica*, a alma é o conceito subjetivo que penetra e anima a sua exterioridade interior (Cf. LABARRIÈRE, 1981, p. 286, nota 19). A vida na idéia é absoluta universalidade, que alcança a exterioridade que verdadeiramente lhe corresponde na forma do conceito, pois, como vida lógica, não tem realidade em uma figura exterior. A sua objetividade foi totalmente constituída e compenetrada pelo conceito que é, ao mesmo tempo, a substância da vida (Cf. WdL II, p. 472; SL III, p. 286). O espírito ainda não está disponível no âmbito da vida lógica, aparecendo somente na esfera superior da Idéia do Conhecer. No entanto, está adormecido no ser-vivo em

geral, como a alma que será despertada posteriormente, como espírito, em um patamar mais elevado¹³⁶.

Com estas diferenciações entre vida lógica e natural e entre alma e espírito, podemos compreender, também, as diferentes determinações do conhecimento. Por um lado, temos o âmbito epistemológico do conhecer, que se dá em um plano fenomenal, com a diferenciação do sujeito (consciência) e do objeto (mundo); por outro lado, temos o âmbito idealista (especulativo) ou absoluto do conhecer, que é o próprio da *Ciência da Lógica*, em cuja estrutura não intervém a oposição do sujeito e do objeto como elementos dados desde sempre, mas trata-se apenas do conceito em sua cisão interna que se coloca também como objetivo, “o conhecer [é] o conceber-se a si mesmo do conceito” (Cf. WdL II, p. 470; SL III, p. 284). O plano absoluto ou especulativo do conhecer possui uma anterioridade lógica e, por isso, o seu resultado tem que ser a idéia absoluta. Já os lados antropológicos e psicológicos do conhecer, que abordam a alma e o espírito, correspondem ao fenômeno do conhecer, onde o conceito, para si mesmo, não é a objetividade igual a si, ou seja, não é o objeto do conhecimento, tal como o é na Lógica (Cf. WdL II, p. 469; SL III, p. 283). Na Lógica, portanto, trata-se de conhecer o conceito em seu território específico, onde aparece em sua pureza e desprovido de qualquer exterioridade. Tal modo de ser do conceito é uma pura forma, ou a idéia. O ser imediato da idéia é a vida lógica, por isso a vida tem que ser tratada na lógica, pois esta é fundamento da idéia de onde procedem todas as suas futuras diferenciações e, como tal, o âmbito próprio do conceito e do conhecimento do conceito em sua pureza.

4.2.2 A unicidade da vida na multiplicidade exterior

Hegel assinala, na Filosofia do Espírito Subjetivo, que a alma é “a imaterialidade universal da natureza” (E III, § 389) e que “nesta determinação ainda abstrata ela [a alma] é apenas o *sono* (*Schlaf*) do espírito; - o *Nous passivo* de Aristóteles, o qual é a *possibilidade* de tudo” (Idem, *ibid.*). Mas, mesmo sendo o espírito adormecido, a alma não corresponde à atividade do espírito. Por isso, Hegel salienta a diferença entre a vida lógica, que trata do conceito como a alma universal que constitui o ser-vivo, e o conhecimento, que trata do conceito como

¹³⁶ Hegel retoma, na Idéia do Conhecer, todos os aspectos desenvolvidos na Filosofia do Espírito Subjetivo. Analisaremos isto posteriormente no capítulo 5.

espírito em sua atividade de se dar a objetividade, ainda que finita. Na vida lógica a alma contém a possibilidade de tudo, é o conceito que é tanto a forma ou a alma da vida quanto a sua substância ou matéria. Portanto, a vida lógica é um todo conceitual que não tem realidade material e, assim, o conceito está difundido nesta totalidade que é a pura materialidade ideal ou a multiplicidade. Em tudo o que podemos compreender como vida o conceito está presente, “ele é a alma *onipresente*, que permanece relação simples a si mesmo e una (*eins*) na multiplicidade, que compete ao ser objetivo” (WdL II, p. 272; SL III, p. 286).

A alma faz com que a multiplicidade indiferente ganhe uma unidade, permitindo que o todo uno, apesar da mudança, permaneça em sua unidade¹³⁷. Do ponto de vista da Lógica, quem unifica o todo é o conceito, por ter alcançado, na idéia da vida, a exterioridade que lhe corresponde.

Caso Hegel estivesse tratando da natureza, essa multiplicidade seria a objetividade exterior e teria um subsistir totalmente indiferente. Seria, como afirma, “o espaço e o tempo, se estes já pudessem ser evocados aqui” (WdL II, p. 472; SL III, p. 286). Mas observa, também, que estes temas não podem ser tratados na *Ciência da Lógica*. Espaço e tempo, ao contrário do que afirmava Kant, não são formas *a priori* do sujeito cognoscente e, como tais, objetos da filosofia teórica, mas são condições objetivas da exterioridade e constituem, por isso, a primeira parte da *Filosofia da Natureza*, a mecânica. O espaço e o tempo são “o totalmente abstrato fora-um-do-outro (*Aussereinander*)” (Cf. E II, § 253), e a eles “não corresponde a diferença da objetividade e de uma consciência subjetiva frente a ela” (E II, § 258 A). O espaço e o tempo são as condições da existência da matéria e da vida na natureza, ao passo que as determinações do conceito, por um lado o conceito subjetivo e, por outro, o conceito objetivo, são as condições da vida lógica na idéia, ou seja, são as condições especulativo-epistemológicas do conhecimento do todo verdadeiro. Portanto, a idéia imediata não pode ter como condição da sua realidade conceitual as formas da exterioridade da natureza, embora ela também tenha uma multiplicidade exterior subsistente: a objetividade posta e compenetrada pelo conceito, como simples determinação sua.

Cabe salientar que, na natureza, “a vida é a idéia que chegou à existência” (E II, § 337), é uma totalidade composta de lados opostos, a unidade da multiplicidade, a forma infinita como

¹³⁷ André Doz afirma que Hegel aborda, ao longo de toda a Lógica, a problemática da onipresença do simples, e que esta mesma problemática está presente na grande tradição filosófica, especialmente na ontologia, visto que o ser é o universal. Cita Plotino e o tratado da presença do Um no múltiplo, e Aristóteles que considera a alma como a essência/substância do corpo animado. Em Hegel o simples é a unidade da alma e do corpo (DOZ, 1987, p. 283).

alma de cada indivíduo (Cf. E II, § 336 Z). Porém, estabelece-se uma contradição entre a infinitude da forma e a limitação do indivíduo e, quando a forma é aprisionada pela figura da individualidade, a vida deixa de ser infinita e, por isso, rebela-se, de modo a fazer com que as potências químicas atuem para dar o bote e a vida individual retorne à universalidade da espécie com a morte do indivíduo. Deste modo, a vida natural é a transitoriedade e finitude do indivíduo na infinitude da espécie. O organismo natural é a existência imediata do conceito, e “a forma infinita é o conceito que chega à sua [própria] realidade” (E II, § 336 Z).

No entanto, na vida lógica, como afirmamos anteriormente, o tema da vida serve para tratar da temática do conhecimento, da unidade prévia e indivisa da qual a separação entre sujeito e objeto origina-se, para prover a relação cognitiva e provar a possibilidade do conhecimento absoluto. Na idéia do conhecer é o conceito que se sabe como objetivo em sua subjetividade, que instaura esta cisão interna sobre a base da identidade ou da compenetração da objetividade pela subjetividade formal. Mas este processo inicia-se com a vida lógica que é a idéia em seu conceito. No passo inicial, o conceito é tanto aquele que constitui a objetividade em sua totalidade quanto aquele que unifica a multiplicidade em um todo individual, pois, como vimos, espaço e tempo não podem ser evocados na abordagem da vida lógica, visto que não se trata da realidade exterior e do surgimento da vida natural em seu seio, mas da objetividade posta pela atividade conceitual e da sua unidade com a subjetividade que constitui a idéia imediata. Na idéia lógica da vida, tanto a exterioridade, que é a objetividade atravessada pelo conceito, quanto a interioridade da alma, que é o lado da subjetividade formal, são determinações do conceito, por isso tudo é conceito ou “alma onipresente”, pois ele é a substância da vida.

Deste modo, como assinala Hegel, temos a contradição inserida, também, no seio da idéia lógica da vida porque o conceito, de um lado, é a total compenetração da objetividade e, de outro, mesmo na separação e pluralidade dos indivíduos, permanece uma totalidade igual a si mesmo (Cf. WdL II, p. 472; SL III, p. 286), ou seja, o conceito é tanto a universalidade quanto a particularidade. “A onipresença do simples na exterioridade múltipla é uma contradição absoluta para a reflexão” e, como tal, “um mistério incompreensível” (WdL II, p. 472-473; SL III, p. 287). A vida em sua absoluta universalidade é essa onipresença e mistério que tem, nela mesma, o impulso da particularidade porque, se por um lado, a subjetividade compreende a essência da objetividade e com ela constitui a forma do universal, por outro, por sua negatividade intrínseca, se põe como diferente e se dá o momento da particularidade. Assim, para Hegel, “a simples vida

é não apenas onipresente”, é o subsistir e a substância imanente da sua objetividade, “porém, como substância subjetiva é impulso e precisamente o impulso específico da diferença particular” (WdL II, p. 473, SL III, p. 287). Neste jogo de mediação consigo mesmo, a substância, que é o lado subjetivo do conceito, se refere negativamente a si e com isso se põe como singularidade¹³⁸. A primeira divisão da vida lógica, o indivíduo vivo, representa o começo da separação do conceito subjetivo e da sua objetividade.

Segundo Lecrivain (1987, p. 362), o que falta à reflexão, para superar a contradição e compreender o mistério da vida, é a percepção de que “a vida, enquanto idéia imediata é, imediatamente, constituída de uma cisão judicativa manifestando, paradoxalmente, a identidade e a diferença da universalidade objetiva e da singularidade subjetiva”. Logo, a vida compreende uma totalidade cindida em si mesma, tanto organicamente quanto conceitualmente. Como aqui nos interessa apenas a vida lógica, cabe salientar que a cisão da vida, neste caso, é judicativa e prefigura a cisão posterior entre o sujeito do conhecimento e o objeto a ser conhecido, pressupondo a atividade subjetiva como atividade cognitiva. Hegel afirma que “o juízo originário da vida, consiste, por fim, em que ela se separa como sujeito individual frente ao objetivo e, enquanto ela se constitui como a unidade negativa do conceito, faz a *pressuposição* de uma objetividade imediata” (WdL II, p. 473; SL III, p. 287). Deste modo, a vida aparece, inicialmente como indivíduo vivo que, para si mesmo, é uma totalidade subjetiva, um algo individual que se contrapõe a uma objetividade posta e indiferente frente a ele.

4.2.3 O indivíduo vivo

Para Hegel, a primeira divisão da vida lógica é o indivíduo vivo (*das lebendige Individuum*). O *lebendige* refere-se ao ser-vivo em geral, ou à vida em geral, e o *Individuum* refere-se ao princípio de individuação que a vida exige. O vivo não é uma vitalidade difusa que estaria presente na natureza inteira, mas é um princípio de unificação. O indivíduo vivo diz respeito à forma que unifica, principalmente a vida animal, já que a natureza vegetal é apenas o princípio do processo de individuação (Cf. PhPr., § 122, p. 40; PF, p. 52). No entanto, na Lógica,

¹³⁸ Doz (1987, p. 284), descreve assim este movimento: “Mas a subjetividade comporta a oposição de si a si; este traço essencial se traduz no juízo partitivo (*judgement-partition*) pelo qual o universal se cinde em dois particulares que são o universal e a singularidade subjetiva. O universal existindo como particular é [...] o mundo objetivo; o singular é o vivo [...] o indivíduo vivo”.

a vida refere-se apenas ao conceito como princípio de unificação da multiplicidade na singularidade, como primeiro momento da progressão da idéia, cuja meta é encaminhar a temática da totalidade sujeito/objeto.

O indivíduo vivo advém do encadeamento do conceito consigo mesmo por intermédio da objetividade, uma vez que a vida lógica descreve o processo da divisão interna do conceito, ou seja, o fim subjetivo da finalidade externa, que age sobre o material da objetividade, transformado-o em meio e produzindo os seus fins, que eram exteriores à materialidade objetiva, acaba por transformar essa mesma objetividade em um momento seu, e nessa identidade ganha a liberdade da idéia. A finalidade externa transforma-se totalmente em finalidade interna, pois a forma subjetiva do conceito de fim torna-se idêntica com seu conteúdo objetivo. Fim e meio tornam-se iguais e, ao invés de recorrer ao progresso infinito na cadeia dos fins, a necessidade transforma-se em liberdade, passando para a primeira figura da idéia, a vida lógica. A vida, que expressa a cessação do progresso infinito é a posição da finalidade imanente, em que o movimento do fim, que se expressa por intermédio do conceito subjetivo, fica idêntico com a exterioridade e o “conceito não é apenas um *dever-ser* e um *ato de tender (Streben)*, mas é também, como totalidade concreta, idêntico com a objetividade imediata” (WdL II, p. 461; SL III, p. 271).

Na *Enciclopédia*, Hegel define o ser-vivo como “o processo do seu encadeamento (*Zusammenschliessens*) consigo mesmo, que se desenvolve através de *três processos* (E I, § 217). A progressão da idéia consiste na superação da imediatidade da vida, à qual está inexoravelmente ligada. Tal superação ocorre mediante processos, cujo resultado é a forma do juízo, mas ao atingir essa forma, a vida (idéia imediata) se ultrapassa e passa para a esfera do conhecimento com a idéia do conhecer (*Idee des Erkennesns*) (Cf. E I, § 216 Z). A compreensão conceitual da Idéia expressa, antes de tudo, o que é verdadeiro, tal como Hegel afirma na *Propedêutica*, “há três Idéias: 1. a idéia da vida; 2. a idéia do conhecimento e 3. a idéia da ciência ou da própria verdade” (PhPr., § 67, p. 157; PF, p. 200).

O desenvolvimento do indivíduo vivo caracteriza, apenas, a primeira parte da imediatidade da idéia. Hegel tem em mente a estrutura do silogismo: “O ser-vivo é o silogismo cujos momentos são em si sistemas de silogismos (§ 198, 201, 207): mas que são silogismos ativos, processos, e na unidade subjetiva do ser-vivo são somente *um processo*” (E I, § 217).

Como processo, o indivíduo vivo é uma unidade em movimento e em constante atualização, relacionando-se com a exterioridade e consigo mesmo para manter-se vivo. Sua finalidade é intrínseca e ele a persegue por todo o tempo de duração da vida, sempre no sentido da expansão e da manutenção de si: “O ser-vivo existe somente como esse processo que se renova continuamente no interior de si mesmo” (E I, § 218 Z). Embora essa explicação pareça definir a vida orgânica, Hegel salienta que esta é a estrutura da vida lógica que se estende também ao orgânico, como forma conceitual¹³⁹.

Do ponto de vista lógico, o indivíduo vivo expressa a cisão interna do conceito, como unidade do conceito e da realidade. A idéia imediata tem um grau de determinação maior do que aquele que tinha a objetividade anterior, cujo conceito a compenetrava e nela se perdia. Na Idéia, o conceito alcança uma dimensão superior, pois se antes não se contrapunha à Objetividade, mas nela submergia, agora ele se lhe opõe na forma da determinação. Segundo Hegel, aquela objetividade era o imediato de maneira imediata. Agora, pelo contrário, a objetividade refere-se ao conceito e surge por intermédio dele, sua essência é o ser-posto e, por isso, negativo, visto que é um modo diferente de determinação desse conceito (Cf. WdL II, p. 474; SL III, p. 289).

Segundo o conteúdo, esta objetividade é a totalidade do conceito, que, entretanto, tem frente a si a subjetividade ou unidade negativa daquele, a qual constitui a centralidade verdadeira, a saber, sua unidade [do conceito] livre com ela mesma. Este *sujeito* é a idéia na forma da *singularidade*; como identidade simples, mas negativa a si; *o indivíduo vivo*. (WdL II, p. 475; SL III, p. 289)

O indivíduo vivo é o lado da subjetividade do conceito que tem frente a si a objetividade que é, do ponto de vista do conteúdo, a totalidade deste conceito, pois a vida é a verdade da objetividade como seu momento inicial. O processo que dá origem ao indivíduo descreve a dupla contradição do vivo. Em primeiro lugar, a vida, como o universal, ultrapassa radicalmente a estrutura do indivíduo e esse nada mais é do que a expressão parcial da universalidade da vida. Em segundo lugar, esse movimento antecipa a estrutura judicativa do conhecer e manifesta o

¹³⁹ Se compararmos a explicação da vida lógica da pequena lógica da *Enciclopédia* com a mesma definição dada na *Ciência da Lógica*, veremos que, não apenas a explicação desta é mais abrangente, como também parece mais concentrada nas relações lógicas que permitirão o posterior encaminhamento para a idéia do conhecimento, embora contenha as mesmas partes e as mesmas relações com o orgânico. A mesma explicação na *Enciclopédia* refere-se, quase que exclusivamente, às determinações biológicas. Por isso, podemos inferir que as interpretações que julgam a explicação hegeliana da vida lógica como deficitária e tributária do orgânico, certamente restringem-se ao que está dado na *Enciclopédia*, pois ao analisarmos a *Ciência da Lógica*, o alcance especulativo do tema deve ser interpretado de outro modo.

aspecto lógico da contradição do vivo mediante a mudança progressiva do silogismo para o juízo. A relação que a objetividade tem com o sujeito pode ser descrita como “um predicado inerente” (DOZ, 1987, p. 284), uma vez que, embora a objetividade se encontre frente ao sujeito, é um momento do conceito e, deste modo, é posta pelo sujeito como um predicado deste, que constitui o lado subjetivo do conceito que é ela mesma. No desenvolvimento do silogismo ao juízo, a alma é a premissa maior, o conceito como o princípio do auto-movimento; como vida, o conceito tem a exterioridade como um momento seu, ou seja, a alma em sua imediação tem um ser objetivo nela mesma, o corpo. A unidade que é a vida só é tal na imediação da objetividade, que é a realidade submetida ao fim, tal objetividade é o predicado do sujeito ou do conceito, mas ao mesmo tempo, essa objetividade como corpo da alma, ou o veículo por intermédio do qual ela é, é o termo médio do silogismo, visto que o corpo é meio através do qual a alma se encadeia com a objetividade exterior, se relaciona e atua no mundo.

Este processo mostra o encadeamento do indivíduo vivo com a objetividade, em que esta se torna um ser imediato autônomo, apenas na forma do predicado do juízo, que caracteriza a autodeterminação do conceito (Cf. WdL II p. 475; SL III, p. 289). Como predicado, ela é diferente do sujeito, mas como é um momento posto pelo conceito, é também parte dele. Assim, a objetividade tem, neste momento, a sua última autonomia, pois será paulatinamente engendrada pelo conceito como um predicado deste, que terá na estrutura do conhecimento a sua expressão mais acabada, quando da unificação do sujeito e do predicado como unidade do sujeito/objeto, mediante a crítica ao conhecer da filosofia transcendental. Deste modo, o indivíduo vivo prefigura a unidade cindida do juízo: “Tudo se passa como se a idéia tivesse que explicitar a natureza disso que, de fato, surge a partir dela, mas da qual ela tem que exibir a mediação judicativa antes de se expor, em toda transparência, na *idéia absoluta*” (LECRIVAIN, 1987, p. 367).

Portanto, todo o movimento da vida, que é a idéia imediata, significa um processo progressivo de deslocamento da estrutura do silogismo para a estrutura predicativa, cuja plenitude, em termos de vida, aparece no processo do gênero, que prefigura, por sua vez, o processo do conhecer e, nele, o advento do espírito na Lógica, mas cuja realização completa ocorre apenas na idéia absoluta, que retoma a estrutura do silogismo como expressão da verdade.

4.3 Da polissemia do vivo à ontologia da vida

4.3.1 Relações entre vida orgânica e vida especulativa

No processo de constituição do indivíduo vivo lógico, as determinações da Objetividade – mecanismo, quimismo e teleologia – permanecem disponíveis, porém, não mais como determinações essenciais. É fato que o corpo vivo está continuamente ligado às leis mecânicas e aos processos químicos, mas em relação ao ser-vivo lógico (*Lebendige*) estes processos são como que algo exterior, pois eles retornam apenas como categorias lógicas da objetividade, e não como categorias reais do mundo orgânico. O conceito funciona como um fim interno que penetra a objetividade e constitui o indivíduo vivo lógico e o corpo orgânico, tornando-se o instrumento puro da alma. Com isso, o conceito transforma-se no indivíduo ou organismo, que vem a ser o fim realizado. A existência própria do conceito, como alma, é o ser-vivo, um todo concreto e dinâmico cuja forma e finalidade são imanentes desde o começo até o perecimento.

A objetividade ou corporeidade dele [Indivíduo vivo] é uma totalidade concreta, aqueles momentos são os lados dos quais se constitui a vitalidade; conseqüentemente, eles não são os momentos desta vitalidade já constituída pela idéia. Porém, a *objetividade* viva do indivíduo como tal, sendo animada pelo conceito e tendo a este como substância, tem também nela, como diferenças essenciais, determinações tais que são as determinações do conceito: *universalidade, particularidade e singularidade*. (WdL II, p. 478; SL III, p. 292)

As determinações do conceito correspondem às determinações do ser vivo em geral. A universalidade corresponde à sensibilidade e mostra o organismo em harmonia consigo mesmo; a particularidade corresponde à irritabilidade e mostra o momento da diferença posta, com a sua desintegração; já a singularidade corresponde à reprodução, por intermédio da qual o indivíduo/organismo restabelece a sua unidade original, mas como resultado tem nela, propriamente, o sentido da sua vitalidade. A sensibilidade é a capacidade para sentir o próprio corpo e não uma capacidade sensível em relação aos objetos externos, ou seja, é a simplicidade do sentimento de si mesmo. A irritabilidade é uma receptividade a estímulos e, no caso dos animais, a reação muscular. A reprodução é a auto-replicação, a manutenção do organismo pela regeneração fisiológica dos seus próprios órgãos e o movimento de crescer e transformar-se enquanto ser-vivo. Segundo Hegel, os dois primeiros momentos, a sensibilidade e a irritabilidade

são momentos abstratos, porém a reprodução é um momento concreto, posto que aqui a vida é a vitalidade. É somente a partir da terceira determinação, a reprodução/singularidade, que o ser-vivo existe como indivíduo¹⁴⁰.

Diante do exposto, fica patente o uso de uma terminologia biológica no âmbito da idéia lógica, o que ratificaria as críticas dirigidas à insuficiência da visão hegeliana da vida especulativa. Como exemplo, podemos citar Düsing (1986, p. 281)¹⁴¹, que afirma que Hegel não consegue explicitar suficientemente a vida lógica e, por isso, acaba tratando muito mais da vida orgânica do que do caráter especulativo da vida. Além disso, considera que Hegel faz uma abordagem indevida da vida lógica, posto que tematiza, de fato, a vida na natureza, por compreender o vivo a partir da relação corpo/alma.

Todavia, apesar destas e de outras críticas, somos da opinião de que o estatuto da vida, na filosofia hegeliana, remete ao aspecto central de sua ontologia, na medida que pretende unificá-la com a epistemologia especulativa, de modo a pensar a totalidade. Por isso, a relação corpo/alma do indivíduo vivo é bem mais complexa e não pode ser reduzida a uma mera confusão conceitual entre filosofia natural e filosofia especulativa. Além disso, uma das pistas para compreendermos o alcance especulativo da vida é dada na advertência inicial de Hegel, de que a necessidade de abordar a idéia da vida na Lógica está fundamentada na já reconhecida necessidade de tratarmos, aqui, do conceito concreto do conhecimento (Cf. WdL II, p. 470; SL III, p. 284).

Portanto, em primeiro lugar, é necessário ressaltar que Hegel não explica a vida na idéia, a partir da relação corpo/alma, como se estivesse tratando apenas do organismo, dado que a alma é a forma conceitual que unifica a multiplicidade dada. No interior do indivíduo vivo é reposta a distinção da subjetividade e da objetividade, visto que é um todo unitário composto de um lado subjetivo e outro objetivo que permanece, não obstante, oposto à objetividade exterior. A distinção que ressurge recebe agora uma nova denominação, alma e corpo, posto que se refere à unidade da multiplicidade. Hegel, como já assinalamos, tem, em mente a noção aristotélica da alma, como um princípio formal que unifica os tipos de seres dotados de finalidade interna, ou

¹⁴⁰ Para a compreensão desta terminologia orgânica na definição da Idéia, é de fundamental importância a leitura do artigo de Itting (1987, p. 349-376), pois o autor não apenas ressalta o alcance especulativo deste uso, como mostra o quanto fundamental é esta ligação para a compreensão do sistema hegeliano. Itting analisa detalhadamente estes termos biológicos em sua correlação especulativa para mostrar que o ser-vivo é o conceito central da filosofia de Hegel.

¹⁴¹ Abordamos, no capítulo 3, ainda que de modo breve, a leitura de Düsing acerca do conceito de vida em Hegel.

seja, os seres auto-suficientes. Em Aristóteles, a alma é a primeira atualidade do corpo natural orgânico, em sentido geral, “ela é a substância segundo a determinação, ou seja, o que é, para um corpo de tal tipo, ser o que é” (DA, II 1, 412b10). Em Hegel, a alma é o conceito e a substância do indivíduo vivo, formando uma totalidade individual harmoniosa. Em sua imediatidade, esta alma ganha exterioridade, com um ser objetivo que é ela mesma a realidade submetida ao fim, o meio imediato, a objetividade como predicado do sujeito, que é o corpo, pois o vivo tem a sua corporeidade como uma realidade idêntica ao conceito, é neste sentido estrito que o vivo é uma *natureza* e a alma é o corpo. (Cf. WdL II, p. 475; SL III, p. 290).

No momento que Hegel começa a falar da conformação do corpo pela alma retoma elementos aristotélicos para anteciper as relações posteriores do conhecer e do espírito, mas tem claro que não se pode confundir a vida natural com a vida lógica, e nem tampouco com a vida do espírito, que não passa de uma maneira de referir-se à realidade espiritual, visto que este não tem corpo ou natureza. Muito pelo contrário, Hegel salienta que o espírito opõe-se à natureza e a utiliza como um meio, tal como opera a finalidade externa que usa o ambiente natural para a produção de artefatos e da sobrevivência humana. Outras vezes o espírito é o indivíduo vivo e, neste caso, a vida é o seu corpo mediante o qual ele existe (Cf. WdL II, p. 471; SL III, p. 286). Ambos modos de tratar a vida referem-se à vida natural e não à vida lógica, pois a vida corpórea e natural é a exterioridade contraposta ao espírito: “Nenhuma destas relações [da vida] com o espírito tem vinculação com a vida lógica, e ela não tem que ser considerada aqui nem como meio de um espírito, nem tampouco como seu corpo vivo, nem ainda como momento do ideal e da beleza”. (WdL II, p. 472; SL III, p. 286).

A arte, por sua vez, é um dos produtos mais elevados do espírito, mas, ainda assim, a vida natural é transformada por intermédio do ideal de beleza e dos fins espirituais, e a vida continua a ser um meio do espírito e não um fim em si mesmo. Apenas a vida lógica é a idéia da vida desprovida de qualquer condicionamento exterior, onde a vida é fim e meio de si mesma e por si mesma. Embora a vida natural tenha o seu fim imanente, que é a própria preservação e perpetuação da vida, a diferença é que o espírito tem o seu fim, também para si, pois é quem o produz, não sendo dependente das determinações naturais.

Por um lado, a alma é a substância da vida e o princípio de unificação de qualquer ser-vivo, como a forma ou o conceito. Por outro lado, no que diz respeito ao homem, a alma é o seu momento inicial de diferenciação da natureza que começa com uma alma telúrica e animista,

abordada tanto na filosofia do Espírito Subjetivo quanto na Idéia do Conhecer. A alma na vida lógica, entretanto, é uma metáfora da relação corpo/alma e diz respeito ao processo conceitual que unifica o todo formal, ao passo que, na natureza, a alma dá vida, ou seja, anima o todo material. A idéia da vida lógica é tributária do conceito e não da matéria, portanto, a unidade universal que constitui o vivo diz respeito ao modo especulativo da vida que corresponde ao princípio do auto-desenvolvimento e auto-produção de si mesmo, comum a todo tipo de vida da natureza. O conceito de vida lógica expressa a unidade completa, porém imediata, da idéia. Deste modo, a vida é em si a totalidade plena, mas seu ser para si deve ser desenvolvido na Idéia do Conhecer. A completude em si e para si da vida é a Idéia Absoluta.

4.3.2. A polissemia do vivo

Hegel pensa o conceito como aquele que está no ser-vivo como alma imanente, como um fim interno. Do ponto de vista da natureza, a teleologia imanente é a caracterização conceitual dos efeitos da alma sobre o corpo; do ponto de vista lógico, ela caracteriza o encadeamento do conceito consigo mesmo que acaba por produzir a totalidade da idéia lógica. Todavia, como Hegel não distingue claramente, no *Indivíduo Vivo*¹⁴², o que é natureza e o que é lógica, acaba tornando-se alvo fácil das críticas, pois o seu discurso é intrincado e repleto de termos característicos da vida orgânica: corpo, sensibilidade, irritabilidade, reprodução, vivacidade etc¹⁴³.

De fato, o indivíduo vivo é, primeiramente, a vida como alma, mas como a realidade irrefutável do conceito absoluto. O que anima e unifica o vivo é a alma, que é o poder formal e aglutinador do conceito, ele mesmo, uma unidade de forma e conteúdo, de universalidade e particularidade, tal como o vivo. A alma, como o conceito, é o princípio de movimento de si mesmo: “Este [o indivíduo vivo] é, primeiramente, a vida como *alma*, como o conceito de si

¹⁴² O indivíduo vivo a que me refiro é a primeira determinação da vida, que Hegel trata na *Ciência da Lógica II*, no segundo capítulo da doutrina do Conceito, parte A, *Das lebendige Individuum*, e ao qual dedica um tratamento mais elaborado e o maior número de páginas de todo o capítulo dedicado à Vida (*Das Leben*).

¹⁴³ As partes que compreendem o processo da vida, na *Ciência da Lógica*, incluem as três partes que constituem o *Indivíduo Vivo*: Sensibilidade, Irritabilidade e Reprodução, que correspondem aos momentos do conceito enquanto universalidade, particularidade e singularidade: o *Processo Vital* e o *Processo do Gênero*. Segundo Lecrivain, “o conjunto do processo da vida [...] deve ser compreendido como um movimento de suprassunção da dualidade imediata que separa a individualidade imediata de sua universalidade imediata” (1987, p. 363). Tal descrição ressalta, como assinalamos, a estrutura silogística da vida, cuja objetividade originária (resultante da unidade do conceito com a objetividade) fica cindida internamente, vindo a se encadear consigo mesma no processo do gênero.

mesmo que é perfeitamente determinado em si, o *princípio* que começa e que se move a si mesmo” (WdL II, p. 475; SL III, p. 289).

Portanto, ao tratar destes aspectos na lógica da idéia, como se fosse a natureza do conceito, Hegel unifica o discurso, de modo a fazer com que a *Ciência da Lógica* seja compreendida como uma teoria do método cujo conteúdo é imanente e na qual a finalidade interna do vivo expressa a totalidade do sujeito/objeto em uma unidade real que se autoproduz e é, ao mesmo tempo, a imediatidade da totalidade especulativa da idéia. Deste modo, poderíamos compreender a justificativa hegeliana para tratar da vida no limiar da idéia absoluta, como a sua forma primária. A Idéia, portanto, é uma totalidade que carrega em sua estrutura interna as esferas fundamentais da realidade, como realidade, pois Hegel, ao debater a vida em sua expressão especulativa com categorias iguais às que serão utilizadas para abordar a vida na *Filosofia da Natureza*, revela a face mais elaborada do seu Holismo¹⁴⁴ ontológico. A Natureza representa o momento da idéia alienada de si mesma, após ter completado o périplo lógico com a Idéia Absoluta¹⁴⁵. A polissemia do vivo, antes de denotar uma deficiência da Lógica, revela, como dissemos, esse holismo ontológico que compreende o ser-vivo como o conceito central do sistema. O ser-vivo, como a forma primeira da idéia lógica, é a realidade da finalidade interna, ou seja, um princípio que unifica elementos opostos capaz de auto-replicar-se, corrigir-se e transformar-se, o que corresponde à concepção kantiana do organismo vivo, embora com uma conseqüência epistemológica totalmente distinta¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Hegel não fala em holismo ontológico. A palavra *holismo* surge em um contexto biológico em 1921 na obra: *Holismo e evolução* de Jan Smuts, e é assim definida por ele “a tendência da natureza a formar, através da evolução criativa, todos que são maiores que a soma de suas partes”. Porém, podemos extrair este conceito da compreensão de Ilting acerca do alcance especulativo do orgânico da filosofia de Hegel, embora o autor também não fale em holismo e nem em holismo ontológico, ainda que mostre a estreita relação entre essência, fenômeno e pensamento. Wilhelm Dilthey, em sua obra, *Hegel y el idealismo* (1944), mostra o encadeamento da filosofia de Hegel com o idealismo alemão, desde as obras de juventude até a *Lógica* e a *Enciclopédia*. Detém-se em mostrar a importância do conceito de vida e de cosmos em Schelling e o quanto a Lógica de Hegel guarda destas concepções: “O método dialético é aquele que nos dá a conhecer esta corrente inquieta da vida e do desenvolvimento. E esta é a última palavra da sabedoria deste sistema. Pretende decifrar o enigma do mundo mediante o conceito de totalidade cósmica e de desenvolvimento do mundo” (DILTHEY, 1944, p. 253). Podemos inferir que esta compreensão de Dilthey expressaria a noção de holismo ontológico no pensamento de Hegel.

¹⁴⁵ O tema da passagem da Lógica para a Natureza envolve muitas dificuldades. O objetivo deste trabalho não é o de tratar desta relação, embora seja necessário relacionar a natureza com a idéia devido à proximidade que o tema da vida lógica exige. Sobre a externalização da idéia na natureza, ver Wandschneider, D. e Hoesle (1983, p. 173-199).

¹⁴⁶ Como vimos nos capítulos 2 e 3, Kant elabora o conceito de finalidade interna, distinguindo-a da externa, e por isso recebe o merecido elogio hegeliano. No entanto, Kant detém-se diante deste conceito, por considerá-lo incapaz de servir para uma reflexão teórica adequada, visto que é apenas um juízo reflexivo que serve para pensarmos aquilo que nos é impossível aceder e conhecer, e, portanto, o utilizamos apenas por intermédio de uma analogia distante com a finalidade externa. Hegel fará um uso “constitutivo” deste conceito, utilizando-o para refletir acerca da vida e do princípio unificador do conceito de fim interno.

Além dos aspectos acima considerados, podemos apontar outra fecunda indicação da polissemia do vivo por intermédio das interpretações que afirmam que Hegel pretende unificar o *nous* de Anaxágoras com a metafísica moderna e o idealismo alemão. Como exemplo, poderíamos citar Giacché (1990, p. 155), que interpreta esta releitura hegeliana da metafísica grega de um modo bastante singular, afirmando que haveria uma homologia entre a finalidade interna de Hegel e o intelecto intuitivo de Kant. Para o autor, tal homologia ficaria evidenciada a partir desta retomada hegeliana dos gregos, especialmente, do (*Nous*) de Anaxágoras como a essência simples do mundo, e comprovada por Ilting que, ‘com outras palavras, exprimiria esta mesma relação’ (Idem, *ibid.*).

É verdade que Ilting (1987, p. 357) afirma que Hegel estabelece uma “arrojada relação entre a Metafísica de Aristóteles e a filosofia moderna”, salientando que Hegel “explica a forma imanente ou a alma do ser-vivo como o ‘Eu Penso’ no ‘*Cogito ergo sum*’ de Descartes”, ou, também, como “o sujeito ou a autoconsciência do idealismo moderno”, bem como por intermédio do “conceito da lógica formal” (Idem, *ibid.*). Todavia, na exposição de Ilting não fica evidente, como afirma Giacché, a homologia entre finalidade interna e intelecto intuitivo. Pelo contrário, Ilting (1987, p. 370) está bem mais interessado em relacionar a obra de Hegel com a *Física* e a *Metafísica* de Aristóteles do que com a filosofia kantiana.

Ilting recorre à concepção aristotélica do ser-vivo para explicar a Idéia em Hegel e a importância da vida para a compreensão desta idéia, mostrando o auto-movimento do ser-vivo e a sua finalidade interna, como um fim que lhe é próprio. É por esta razão, segundo o autor (1987, p. 357), que Hegel inicia a doutrina do conceito com a abordagem da ‘Subjetividade’, como forma imanente, ou seja, como um fim ainda não realizado, mas que terá seu acabamento com as partes que a constituem: “Conceito; Juízo e Silogismo”. Ele está muito mais interessado em esclarecer a sua afirmação de que o tema central “da terceira parte da *Ciência da Lógica* é a tríade (*Dreiheit*) da Essência, Fenômeno e Pensamento”. Por um lado aborda a estreita relação do “par conceitual Essência/Fenômeno com a problemática central das metafísicas de Platão e Aristóteles” e, por outro, quer tornar clara a compreensão hegeliana “do Pensar (*das Denken*) da metafísica moderna – que pode ser compreendido como autoconsciência ou Sujeito – como a mediação entre Essência e Fenômeno”. É deste modo que Ilting pretende esclarecer a ligação estabelecida por Hegel entre os antigos e os modernos e, além disso, mostrar o quanto é fundamental o conceito de ser-vivo para o estabelecimento desta ligação.

Diante do exposto, devemos reiterar o caráter polissêmico e fundamental do ser-vivo e reafirmar que Hegel tinha claro que a vida lógica não pode ser confundida com a vida natural. Muito pelo contrário, a sua abordagem da vida lógica tem um caráter ontológico/epistemológico e pretende, por um lado, anunciar a relação da vida com o conhecimento e, por outro, pavimentar o caminho de uma ontologia da vida, com a posterior externalização da idéia na natureza que retornará a si, via espírito consciente. A vida lógica, e toda a estruturação da idéia põem em curso, antecipadamente, o percurso total da filosofia hegeliana, o que chamamos, anteriormente, de holismo ontológico, na medida que a vida contém essa totalidade em cada indivíduo singular. Deste modo, mas por razões diversas, temos que concordar com Marcuse (1991)¹⁴⁷ de que a vida é o conceito central da ontologia hegeliana.

4.3.3 A ontologia da vida

Nosso propósito aqui não é efetuar uma reconstituição exaustiva da tese marcusiana em *A ontologia de Hegel e a teoria da historicidade*¹⁴⁸, mas tão somente mostrar que a sua interpretação abre o caminho para a compreensão da ontologia especulativa da vida. Para tanto, pretendemos nos reportar apenas ao aspecto central da sua pesquisa no que tange à centralidade do conceito de vida como a efetividade do ser na *Ciência da Lógica*.

Ao fazermos este recorte, retirando os elementos de sua investigação acerca da historicidade, é possível que estejamos perdendo um dos aspectos que lhe é mais caro. Todavia, devemos salientar que, neste momento, pretendemos apenas reafirmar que o conceito de vida exerce uma função ontológica na sistemática hegeliana, e que isso pode ser explicitado com base na exposição da *Ciência da Lógica*, mesmo que a dimensão do tempo e da historicidade não seja abordada. Não queremos, contudo, afirmar que a compreensão ontológica do conceito de vida lógica não se aplica à análise da história. Muito pelo contrário, consideramos que este conceito é uma fonte fecunda de investigação e torna a compreensão da História em Hegel bem mais densa.

¹⁴⁷ Todas as citações têm por base a tradução francesa desta obra de Marcuse. Düsing (1986, p. 277; 288) discorda da leitura de Marcuse, embora aceite o significado ontológico da vida. Sua discordância refere-se à *centralidade* deste conceito na ontologia de Hegel, pois considera que a vida é pensada, antes, como *subjetividade*.

¹⁴⁸ O título original é: *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, publicada em Frankfurt an Main: Klostermann, 1932.

Porém, como não pretendemos avançar por esta via, nos limitaremos a ressaltar os aspectos pertinentes ao nosso propósito, sem desconhecer que o limite é nosso e não do autor em tela.

Segundo Marcuse (1991, p. 14), a ontologia de Hegel “está na base da teoria da historicidade elaborada por Dilthey”, que entende a vida como um fato fundamental que deve servir de ponto de partida das ciências humanas e, principalmente, da filosofia. Deste modo, o terreno que essa ontologia constitui estabelece o fundamento de onde se origina o problema da historicidade, ainda que Dilthey apenas esboce os caracteres fundamentais do ser histórico. Para destacar estes caracteres, segundo Marcuse, é preciso investigar a ontologia hegeliana indo aquém de Dilthey, para retomar o tema da ontologia da vida, do conceito do devir e do conceito de espírito, e abandonar as interpretações tradicionais da Lógica e da História. Para dar conta deste propósito, Marcuse busca analisar a *Fenomenologia do Espírito* e os escritos de juventude para mostrar que, neles, o fundamento da ontologia se efetuava a partir do conceito ontológico da vida. Ao mesmo tempo, procura resgatar o sentido do ser, presente na *Ciência da Lógica*, a partir deste sentido original da ontologia da vida, para instaurar a temporalidade e o acontecimento do ser a partir da historicidade presente no movimento da *Fenomenologia*. O fundamental é resgatar o ser da historicidade no modo como este acontece. Neste sentido, é preciso investigar o ser na sua mobilidade, o que só pode ser feito no tempo, por isso a vida carregaria o cerne da ontologia hegeliana, porque o ser não se coloca como uma categoria metafísica descolada da realidade, mas se dá no tempo, ou seja, é acontecimento. O devir do ser é a vida, ou a vida do espírito.

A concepção do sentido ontológico da vida humana como historicidade e sua definição como ‘Espírito’ estão intimamente ligados a um tipo de fundamento filosófico que destaca o sentido do Ser a partir da ‘Idéia da vida’ e põe o devir do ser em geral como mobilidade ‘viva’; a mobilidade da vida humana sendo apenas um modo privilegiado deste devir. (Marcuse, 1991, p. 15)

Todavia, Marcuse (1991, p. 17) crê que a idéia da vida na Lógica supera a sua própria historicidade, visto que “a vida se eleva à forma essencialmente não histórica do ‘Saber Absoluto’”. O fundamental, entretanto, é a sua afirmação de que Hegel oferece uma nova percepção do problema central posto por Descartes e não resolvido por Kant, a dualidade original entre subjetividade e objetividade, cuja preeminência é posta na subjetividade. O conceito ontológico de vida unifica esta dualidade em um ser original, cuja realidade é sempre a unidade de opostos desde sempre postos.

Denise Souche-Dagues (1990, p. 203) interpreta a *Ciência da Lógica* de Hegel como uma ontologia peculiar, na qual o ser é igual ao pensamento e tem que se mostrar como a unidade absoluta e originária da subjetividade e da objetividade: “Se, para Hegel, o pensamento é a unidade do pensamento e do ser, pensar essa unidade é pensar a realidade do pensamento e pensar o ser como pensamento”.

Esta unidade absoluta é a Idéia¹⁴⁹, cuja forma inicial é a vida. A idéia, ou o pensamento concreto, somente aparece e ganha concretude por intermédio da Objetividade, ela mesma, a esfera intermediária do Conceito, que faz a passagem entre o conceito subjetivo e o conceito objetivo. Tal passagem, como vimos, culmina com a idéia da vida lógica, que é a idéia imediata. Todavia, ela é a idéia cujo conceito ainda não está realizado em si mesmo. A completude da idéia é a Idéia Absoluta, a lei universal do real, ou antes, como idêntico ao real (Cf. SOUCHE-DAGUES, 1986, p. 141). A vida lógica é apenas o momento inicial da idéia, a unidade imediata do absoluto, mas em relação a tudo o que lhe antecede, que vem a ser tanto a lógica subjetiva quanto as duas partes da lógica objetiva, é o momento mais completo e, como unidade da subjetividade e da objetividade, é também o primeiro momento verdadeiramente concreto. Mas, visto que o absoluto não pode ser apenas uma identidade imediata, o processo de desenvolvimento da idéia tem que pôr a complexidade das estruturas conceituais, para alcançar a idéia absoluta que é um resultado, mas que é também o princípio das categorias lógicas e das categorias da filosofia do real. A vida lógica, como idéia imediata é, imediatamente, essa unidade categorial da lógica e do real.

Por isso, podemos falar em uma ontologia da vida, mesmo deixando de lado o conceito de historicidade, pois, dentro dos limites da Lógica, a vida engloba uma totalidade originária, na medida que o ser inicial reaparece pleno como idéia imediata. Se o conceito é a verdade do ser, a idéia é a verdade do conceito e, assim, é o momento mais elaborado do ser, e Hegel chama este momento de vida. A vida lógica é o começo da idéia e o acabamento do ser que se tornou ser-vivo, e reúne a totalidade que a antecede e ganha determinidade na forma de uma efetividade posta pela estrutura conceitual. Com este conceito Hegel unifica, não apenas os princípios filosóficos da modernidade, como também a filosofia antiga e a filosofia transcendental. Por um lado, retoma os gregos, ao referir-se ao ser que é igual ao pensar, para reestruturar, com base nos resquícios românticos do idealismo alemão, uma unificação da filosofia em seu saber total. A

¹⁴⁹ Para Souche-Dagues (1990, p. 203), a Idéia hegeliana é a unidade parmenidiana do Pensamento e do Ser.

ontologia da vida atesta o holismo ontológico de Hegel, distinto de um princípio cósmico transcendente, visto que é um princípio imanente que se reflete em todos os âmbitos do ser e do pensar, dirigindo-se também para a epistemologia especulativa da idéia, agregando a estrutura do saber em seu princípio original. A ontologia da vida tem sua expressão concreta no espírito que repõe o mundo como conhecimento e vontade, ou seja, no homem capaz de conhecer e de agir e de construir o mundo como a sua segunda natureza.

4.4 O movimento da vida: labirintos circulares

Ao considerar a elucidação do conceito de vida lógica e de ser-vivo¹⁵⁰ na última parte da *Ciência da Lógica* sob o conceito de “idéia imediata”, vimos, por um lado, o quanto este conceito fundamental está ligado com a explicação do orgânico através de suas partes e subdivisões¹⁵¹. Por outro lado, pudemos perceber as diferentes leituras desta relação e a instigante proposta hegeliana de abordar estes elementos conjuntamente.

Além disso, podemos inferir, ao invés de simplesmente considerar um equívoco, que esta “ligação”, entre o conceito de idéia imediata e o orgânico, ressalta o aspecto fundamental da teleologia interna na abordagem lógica do sistema hegeliano. A vida lógica, bem como os organismos vivos, são explicados por intermédio do movimento da finalidade interna. Tal movimento explicita igualmente o desenvolvimento do conceito que alcança sua unidade imediata e sua liberdade com a idéia lógica da vida. O que caracteriza o ser-vivo é a presença do conceito como um fim que lhe é imanente, a finalidade interna. Quando as causas mecânicas e químicas atuam no ser-vivo como um processo exterior, o conceito lhe escapa e as potências inorgânicas passam a agir de modo externo, o conceito exterior é a morte do ser-vivo, onde atua a finalidade externa. Portanto, o vivo é caracterizado pela presença do conceito que o unifica e atua como um impulso interno de manutenção de si.

¹⁵⁰Como vimos no capítulo 3, para Ilting (1987, p. 350), “o ser-vivo (*Lebendige*) é o centro da filosofia especulativa de Hegel” em função do lugar sistemático que este tema ocupa, “a terceira e última parte da *Filosofia da Natureza*” e, respectivamente, a última parte da filosofia especulativa.

¹⁵¹A Idéia compreende a terceira e última seção da *Ciência da Lógica*. O primeiro capítulo da Idéia é a *Vida* que está assim subdividida: A. O indivíduo vivo; B. O processo vital; C. O gênero. Na seqüência deste capítulo trataremos destas questões.

Como vimos, Hegel avança do mecanismo e quimismo para a teleologia externa, em cujo movimento, o propósito a ser realizado não é imanente aos objetos, mas é introduzido de fora por um agente intencional. Com isso, abre-se um hiato entre o conceito ou fim subjetivo (que determina o propósito) e o objeto (aquilo que será produzido ou transformado); o movimento de superação deste hiato ocorre por intermédio da unificação entre sujeito e objeto. Tal unificação é a passagem da finalidade externa para a finalidade interna, a realização do propósito por intermédio do fim subjetivo que conduz à Idéia: “o conceito subjetivo que em sua totalidade se converte em *objetividade*, e também *o fim subjetivo que se converte em vida*” (WdL II, p. 573; SL III, p. 392). Na idéia temos a imanência do conceito no objeto, exemplificada, primordialmente, com a vida lógica. Nela, não apenas o propósito lhe é imanente, mas também o objeto não é pressuposto e funciona, do começo ao fim, segundo princípios teleológicos internos. Como na teleologia interna não temos a intervenção de um agente ou manipulador externo, o fim ou propósito a ser cumprido pelo objeto é o seu conceito, que vem a ser a realização de si mesmo e de suas atividades. Por isso, tanto para Kant quanto para Hegel, a melhor explicitação do fim ou propósito interno é dada pelos organismos vivos. O movimento interno de produção de si mesmo, próprio da vida, compreende uma autodeterminação que culmina em um sistema teleológico abrangente onde todas as cadeias estão interligadas, inclusive os sistemas mecânicos e químicos, necessários, mas subordinados ao princípio de movimento da vida.

4.4.1 A teleologia do organismo em Kant e do indivíduo vivo em Hegel

Conforme abordado no segundo capítulo, o modo finalista da ação humana, que observamos tanto no trabalho intelectual quanto na transformação da natureza por intermédio da técnica, não pode ser tomado como modelo da teleologia especulativa. Ele expressa, antes, a teleologia finita, cujo modelo é representado por uma causa eficiente que empresta seu conceito ao material, que lhe é exterior e o transforma, segundo seus interesses. O modelo capaz de expressar a teleologia imanente, já para Kant, compreende tanto aquele do conjunto do que podemos chamar de ser-vivo ou organismo, quanto aquele da atuação do sujeito capaz de liberdade, no plano moral. Ao tratar da Teleologia e da Vida, Hegel tem em mente os dois aspectos da teleologia kantiana, o da produção orgânica e o da atuação humana. No capítulo destinado à teleologia, ele aborda o fazer humano e, como vimos, mostra um dos aspectos da

liberdade do sujeito, a atividade de transformação e construção de uma segunda natureza, bem como a sua insuficiência enquanto liberdade conceitual. Tal resolução será tema do primeiro capítulo da Idéia, a Vida, no qual a atividade orgânica, o segundo aspecto da teleologia kantiana, será retomada e abordada em sua perspectiva lógica e conceitual como teleologia imanente. Por isso, a vida deve ser tratada na idéia, pois é a expressão da teleologia especulativa, ou o especulativo no mundo.

A disputa com Kant acerca do problema da finalidade, como vimos, está enraizada na polêmica entre teleologia e mecanismo da antiga metafísica. Para Souche-Dagues (1986), há uma retomada histórica, por parte de Hegel, dessa disputa entre duas interpretações opostas da explicação dos fenômenos no mundo. Hegel não pretende escolher entre finalismo e mecanismo, como faz a antiga metafísica e, em parte, Kant¹⁵², mas pretende investigar qual é o princípio verdadeiro para explicar a natureza e a liberdade, e, com isso, chegar a uma superação destas visões de mundo, com a unidade dialética da teleologia especulativa.

Para a antiga metafísica, o finalismo está vinculado à idéia de um princípio exterior à natureza, um intelecto extramundano (*ausserweltlichen*), que seria capaz de explicar a pluralidade dos objetos. Portanto, para essa metafísica, o finalismo tem um papel paradoxal, pois os objetos existentes só poderiam ser explicados por intermédio de uma passagem injustificada a um princípio heterogêneo, fora da cadeia causal, e não mais a partir de suas determinações imanentes. Por outro lado, ainda que na explicação mecanicista da natureza a determinação do objeto seja exterior e posta por intermédio de um outro, ela parece constituir uma compreensão mais imanente do que a própria teleologia¹⁵³, visto que não recorre a uma outra esfera de explicação, embora acabe por cair em uma má infinitude.

Por isso, para Hegel, um dos aspectos mais importantes da filosofia kantiana foi ter distinguido, na *Crítica da faculdade do juízo*, a finalidade interna da finalidade externa e, com isso, ter aberto o caminho para a compreensão da vida (WdL II, p. 440; SL III, p. 251), como unidade do sujeito/objeto ou como princípio do auto-movimento. Kant percebeu que a finalidade

¹⁵² Como vimos, no capítulo 2, Kant aborda, na 3ª Antinomia da KrV, a disputa entre liberdade e causalidade, ou seja, entre mecanismo e teleologia, sem que possamos chegar a um veredito sobre esse tema. Podemos apenas afirmar que o mecanismo é suficiente para explicar os fenômenos naturais, ao passo que a teleologia é necessária para pensarmos a possibilidade da liberdade moral. Na KU essa polêmica será novamente abordada, e Hegel discute a opção kantiana como problemática.

¹⁵³ Ao início da abordagem da Teleologia, na *Ciência da Lógica*, Hegel discute a origem desse problema e a disputa entre as alternativas excludentes de explicação dos fenômenos, característico do modo de proceder da antiga metafísica (WdL II, p. 436-438; SL III, p. 247-249).

ocupava um lugar intermediário entre o ‘universal da razão’ e o ‘singular da intuição’, mas abordou esse princípio como um juízo reflexivo e não determinante, que subsume o particular ao universal, interditando-lhe, com isso, qualquer conhecimento e retirando-lhe qualquer validade objetiva (WdL II, p. 443; SL III, p. 253). O modo como a finalidade interna deve ser compreendida não diz respeito à forma do juízo determinante, como em Kant, que demonstra a estrutura do pensamento em que o sujeito e o objeto (como seu predicado) se encontram separados. Nem tampouco deve ser compreendida segundo a perspectiva do juízo reflexivo, que considera os objetos externos unificados em um universal que não é dado e deve ser pressuposto, como se um entendimento superior o tivesse concebido para que pudéssemos conhecer. Pelo contrário, Hegel pretende mostrar que a maneira correta de referir-se à finalidade verdadeira é o silogismo, pois compreende, em sua estrutura, a unidade do sujeito e do objeto, ou do universal e do particular, unificando os extremos que o entendimento separa: “A relação de finalidade é mais que um *juízo*, ela é o *silogismo* do conceito livre e independente que, por meio da objetividade, encadeia-se consigo mesmo” (WdL II, p. 444; SL III, p. 254). Esta frase, que se encontra na exposição inicial da Teleologia, expressa o movimento do fim que se realiza por intermédio do indivíduo vivo em todas as etapas da vida lógica. O movimento da finalidade externa é retomado na forma de um grande silogismo em que o organismo representa o termo médio e, ao mesmo tempo, o lado da corporeidade da alma.

O conceito, em sua simplicidade, contém a exterioridade determinada como *simplex* momento incluído (*eingeschlossen*) em si. – Além disso, porém, esta alma, *em sua imediatidade*, é imediatamente exterior e tem, nela mesma, um ser objetivo, - a realidade submetida ao fim, o *meio* imediato, [e] antes de tudo, a objetividade como *predicado* do sujeito, mas depois, ela é também o *termo-médio* (*die Mitte*) do silogismo; a corporeidade da alma é essa, através do qual, ela se encadeia com a objetividade exterior. (WdL II, p. 475; SL III, p. 289-290)

No indivíduo vivo, no processo vital e no gênero, Hegel retoma as etapas da teleologia externa, porque o processo é o de fazer-se meio de si mesmo. Deste modo, o finalismo interno do ser-vivo é mais que uma relação das partes com o todo da vida natural, pois engloba e suspende os momentos anteriores da relação teleológica: o meio, o instrumento, o fim subjetivo e o fim realizado. A manutenção da vida depende da violência exercida contra a exterioridade que é consumida e transformada, bem como da produção de outros indivíduos. Porém, este outro por fim produzido não é um outro como um produto alheio e diferente do sujeito que produz, mas é

ele mesmo que se multiplica através da relação do gênero, e, assim, através de si, com um outro idêntico, a si mesmo se produz.

4.4.2 A metáfora do organismo como unidade originária do conhecer

Ao iniciar o debate sobre a Idéia do conhecer, Hegel salienta com muita clareza a vinculação do tema da vida com o tema do conhecimento. A vida é o conceito em si mesmo, na idéia imediata e, todavia, por ser imediata, o conceito ainda não está realizado e deve seguir os passos de sua autodeterminação. O gênero é a universalidade abstrata em que o conceito está posto como conceito por si. Tal momento representa a passagem ao espírito lógico. O processo a ser explicitado no conhecer finito é o processo de passagem do em si ao para si do conceito. A realização deste percurso é a unidade do em si e para si, que representa a passagem à Idéia Absoluta.

O ser-vivo lógico (*das Lebendige*) corresponde ao organismo natural, e ambos têm uma corporeidade. Todavia, a corporeidade do primeiro é a realidade imediata, que é idêntica ao conceito ao passo que, para o segundo, ela é a realidade imediata do corpo procedente da natureza, mas idêntica com a alma: “a corporeidade, o vivo a tem como a realidade imediatamente idêntica ao conceito; [...] e ele a tem por *natureza*” (Cf. WdL II, p. 475; SL III, p. 290). Hegel usa, de fato, a palavra natureza para falar do indivíduo vivo lógico e da unidade a que corresponde. Porém, Hegel inverte o sentido da metáfora, visto que o seu objetivo é explicar o conceito por intermédio da vida, como se a própria vida fosse uma metáfora do conceito, posto que a vida é uma unidade de opostos do mesmo modo que a partição judicativa do conceito corresponde à reprodução do vivo.

Conseqüentemente, por intermédio do conceito de vida lógica, Hegel pretende superar o dualismo kantiano em um novo patamar. A unidade absoluta do sujeito/objeto que a vida representa, além de reaparecer na última parte da Lógica como o em si da Idéia, também retoma a temática do organismo vivo, cara a Hegel, que foi abordada na *Crítica da Faculdade do Juízo*. Por isso, para Hegel, esta é a obra crítica propriamente especulativa de Kant. Assim, o ser-vivo repõe a unidade dialética que a terceira crítica representaria, unificando a razão teórica e a razão prática. Ao mesmo tempo, a unidade que o organismo vivo representa refere-se à unidade sintética da apercepção já abordada no Conceito em Geral e que será retomada em um patamar

mais elevado na Idéia do Conhecer, como o momento em que o Eu, que faz a síntese, é um Eu vivo que procede da vida lógica como uma consciência real do sujeito cognoscente. O ser vivo lógico, que na realidade mundana é o organismo, repõe a questão da filosofia moderna – tanto o *cogito* cartesiano quanto à substância espinozista – que é transformada no sujeito em si do idealismo transcendental. Todavia, Hegel pretende unificar estes elementos de modo que a substância absoluta do organismo seja, ao mesmo tempo, o sujeito proposicional da predicação conceitual e o sujeito universal enquanto autoconsciência consciente de si, enquanto espírito. Dessa forma, podemos compreender a unificação proposta pela filosofia hegeliana, da dimensão metafísica do discurso da substância com a estrutura epistemológica da filosofia transcendental. A substância é sujeito, do mesmo modo que o ser é pensamento, ou seja, a substância é o elemento primeiro do mundo, do mesmo modo que o sujeito é o elemento primeiro da predicação, e a verdade de ambos é a reposição de si mesmo na forma da diferença por via da ampliação das categorias (Cf. PhG, p. 26-28; FE, § 23-25).

4.4.3 A vida como fundamento ontológico do conhecimento

A objetividade do vivo é organismo porque o conceito é imanente ao ser como a sua finalidade interna. No ser-vivo lógico, o conceito está determinado como conceito sendo diferente da exterioridade, no entanto, ele compenetra esta exterioridade tornando-se idêntico a ela e, deste modo, idêntico a si mesmo. Isto explica porque a objetividade do vivo tem que ser o organismo, pois temos, nesta relação, a retomada dos elementos da finalidade externa de tal modo que ela resulta, em seu acabamento, em finalidade interna: o organismo é o meio e o instrumento do fim, e corresponde perfeitamente ao fim do qual é meio e instrumento. Isto se dá porque o conceito do fim é a sua substância, que corresponderia ao fim subjetivo da finalidade externa.

Como o conceito lhe é imanente, a *finalidade* do ser-vivo tem que ser concebida como *interna*; ele [o conceito] está nela como conceito determinado, diferente de sua exterioridade e em seu diferenciar penetra-a e fica idêntico consigo mesmo. Esta objetividade do ser-vivo é *organismo*; ela é o *meio e o instrumento* do fim, perfeitamente conforme ao fim (*zweckmässig*), porque o conceito constitui a sua substância; mas, precisamente por isto, este meio e instrumento mesmo é o fim realizado, no qual o fim subjetivo, nesta medida, está de imediato encadeado (*zusammengeschlossen*) consigo mesmo. (WdL II, p. 476; SL III, p. 290)

O que resulta do movimento de retomada da finalidade externa, nesta sua nova etapa, é que o organismo, que é o meio e o instrumento do fim é, também ele mesmo, o fim realizado, no qual o fim, que é o conceito, encadeia-se consigo mesmo. Disto resulta que o organismo, que é o ser-vivo, é posto por intermédio da suspensão da finalidade externa, onde esta não é simplesmente negada, mas permanece como negada na forma da teleologia interna, cuja expressão efetiva é o organismo. Não há, portanto, uma superação definitiva do fim externo, pois o organismo que tem como sua primeira forma o indivíduo, será também recolocado, na esfera do espírito, na forma do Eu que pensa e que se pensa, e como fim interno é o autor do mundo e o executor de uma realidade de artefatos cujo modelo é o fim externo.

Como assinalamos, Hegel estava preocupado não apenas em rebater a estrutura do conhecimento transcendental kantiano, mas também com a retomada desta concepção pelo idealismo alemão que, mesmo procurando ir além, permaneceu no âmbito da filosofia da identidade. Na *Fenomenologia do Espírito* já se punha a questão da passagem da consciência para a autoconsciência como entrada no domínio do espírito. Para isso, o percurso da consciência era marcado pela sua relação com os objetos do mundo até o momento em que ela encontrava outra consciência que lhe opunha resistência. A resistência como demarcação do seu limite e do outro, e o reconhecimento do outro como o seu si, marca a passagem para a autoconsciência como o começo do domínio do espírito, pois é somente para nós que o espírito já está presente. Para a consciência, esse é apenas o começo do percurso do reconhecimento, que é também o conhecimento de si. Quando a consciência deixa de relacionar-se com objetos inertes e exteriores a ela e depara-se com outra consciência, que lhe oferece resistência, então ela percebe o outro e o deseja. Desejá-lo é negá-lo, consumi-lo e entregar-se ao desejo, pois o outro não se acaba, como os objetos naturais que ela usava e destruía. Então a consciência percebe o outro como ela mesma, e descobre a auto-reflexividade do Eu. O Eu não é apenas afirmativo, mas contém a negação dentro dele, que é o outro que é negado para ser afirmado. A consciência começa a descobrir que é o sujeito e o objeto do Eu.

Na *Ciência da Lógica* o processo é muito semelhante, visto que a universalidade abstrata do gênero corresponde ao momento da percepção do outro e da necessária e vital relação com esse outro. O singular relaciona-se com o outro singular e põe a universalidade, pela negação do sujeito, mas, intrinsecamente, pela afirmação da individualidade, mesma que seja de outro. Este processo de pôr a universalidade é a passagem para o espírito lógico. Nele, o conceito não é mais,

somente, conceito em si, mas é também para si, como o momento da diferença em seu interior. Deste modo, ele é juízo, pois é objeto de si mesmo como sujeito, como a consciência que, ao perceber-se como tal, é sujeito e objeto da relação.

4.5 Conhecendo o absoluto: o holismo hegeliano e a unidade das coisas existentes

Nos deteremos, ainda que de modo breve, na abordagem do absoluto hegeliano a partir da sua relação com a vida, para justificar a compreensão de uma filosofia do absoluto sem metafísica, ou melhor, como uma nova metafísica, bem como o seu significado gnosiológico. Portanto, não abordaremos a discussão do absoluto tal como aparece na doutrina da essência, mas tão somente como este tema retorna a partir da unidade posta pelo conceito entre a subjetividade e a objetividade. A unidade que emerge do movimento do conceito é a vida, ela mesma absoluta universalidade. Pretendemos encaminhar a análise, mostrando a imbricação entre o conceito de vida lógica que é a imediatidade da idéia e o conhecimento que é a idéia na forma da diferença, sem, contudo, avançarmos da análise da verdade e do bem. Nossa pretensão, neste momento, é apenas indicar a relação entre o conhecimento e a vida.

4.5.1 Vida e absoluto: metafísica, não-metafísica, ou nova metafísica?

Hegel é um dos autores menos lidos e o mais criticado da história da filosofia. Talvez porque, como sugere Findlay (1969, p. 18), “ler a Hegel é, amiúde, padecer de uma crucificação intelectual”, dada a dificuldade e a complexidade do seu texto. Não obstante, “raras vezes se sente que não valeu a pena submeter-se a esta crucificação” (Idem, *ibid.*). Todavia, para desfrutar da grandeza do seu pensamento, é preciso submeter-se à árdua tarefa de lê-lo e entendê-lo, diferenciando aquilo que é o seu texto daquilo que pertence a uma tradição de intérpretes do seu texto. É sabida pela comunidade filosófica e, também, muito criticada, por hegelianos e não-hegelianos, a pretensão de Hegel de um conhecimento absoluto. Com esta pretensão, o filósofo estaria ignorando o interdito kantiano de que não podemos ultrapassar o conhecimento daquilo que foge às nossas intuições *a priori* e, com isso, estaria voltando à velha metafísica objetiva que

pretendia conhecer o absoluto. Com efeito o conhecimento, para Hegel, só pode ser assim denominado se for conhecimento absoluto e do absoluto. No entanto, é preciso apreender o alcance especulativo desta compreensão hegeliana do conhecimento, para não entoarmos o coro daqueles que, precipitadamente, o acusam de ser um metafísico ingênuo ou de ser um filósofo que abusa da “verborrêia intelectual” produzindo uma “filosofia oracular”¹⁵⁴.

A direita hegeliana, politicamente conservadora e profundamente religiosa, compreendeu o absoluto como Deus e nos informou que a filosofia de Hegel nada mais era do que a confirmação da sua existência e do seu supremo poder, bem como a sua exposição racional. Não nos propomos a discutir aqui a polêmica entre a direita e a esquerda hegelianas¹⁵⁵, mas consideramos importante indicar que uma das fontes da crítica a Hegel nada mais é do que a leitura feita pelos seus discípulos que pretendiam confirmar Deus a partir da sua filosofia, o que pode ser feito se nos determos apenas nos seus escritos iniciais, quando ainda estava ligado aos românticos e, especialmente, a Schelling¹⁵⁶. Esta interpretação tornou-se corrente, principalmente, porque foi corroborada por muitos comentadores e passou para a posteridade como sendo obra do próprio Hegel maduro.

Düsing¹⁵⁷ também afirma o caráter metafísico do absoluto hegeliano, acentuando a dimensão ontológica e cosmológica da pergunta sobre o significado do conceito de vida. Para o autor, o conteúdo da vida lógica mantém uma determinação lógica pura, que redundna na preservação de um significado lógico-metafísico, visto que o fundamento da vida está baseado na lógica especulativa como metafísica, a partir da determinação fundamental do ente (*Seiende*) e do conhecer (*Erkannten*) como verdade (Cf. DÜSING, 1986, p. 277). A unidade imediata na qual o conceito realiza-se, ou seja, na qual alcança a correspondência do seu fim com a objetividade, é a vida. Conseqüentemente, “porque para Hegel a idéia em geral representa a determinação

¹⁵⁴ Ver Popper (1974). Esta é uma das críticas de Popper a Hegel (p. 15), além de acusá-lo de ter produzido uma ditadura filosófica (p. 41-42) e ser o pai do totalirismo moderno (p. 29). A interpretação popperiana da história em Hegel parece ter influenciado até mesmo muitos hegelianos.

¹⁵⁵ Hegel estudou teologia e construiu seu pensamento a partir de uma ponderação da religião cristã. Seus primeiros escritos estão fortemente marcados por esta tradição e a sua concepção inicial do absoluto é tributária da religião. Mas a sua filosofia madura desliga-se destas questões e o absoluto da lógica não pode ser lido como Deus (FINDLAY, 1969, p. 20-26).

¹⁵⁶ Pippin (1999, p. 3-4) analisa o quanto a leitura de Hegel é influenciada pelo comentário dos seus intérpretes que o vêem como um cristão, um metafísico romântico, um espírito cósmico, ou um metafísico onto-teológico. Nesta linha de intérpretes, Pippin inclui Theunissen e Düsing, somente na tradição germânica. Sobre as relações de Hegel com Schelling e a corrente interpretação de Hegel através dos termos da metafísica de Schelling, ver, especialmente, o capítulo 4, “The Jena formulations”.

¹⁵⁷ A interpretação de Düsing (1986) foi abordada no capítulo anterior.

essencial do absoluto, o absoluto é, também, essencialmente, vida” (DÜSING, 1986, p. 278). Tal compreensão do absoluto implicaria em uma interpretação fundamentalmente metafísica da vida lógica, pois ela seria uma espécie de unidade substancial da subjetividade absoluta¹⁵⁸. Contudo, também podemos admitir o caráter especulativo da lógica hegeliana, bem como a unidade ontológica fundamental de ser e pensar, retirando o caráter metafísico da interpretação e substituindo-o pela idéia de um holismo ontológico. Mesmo concordando que o absoluto é vida, ou, ao contrário, que a vida é uma unidade absoluta, tal afirmação não implica, necessariamente, na “preservação” do caráter metafísico-transcendente da lógica de Hegel.

Em nossa análise, com efeito, preferimos seguir a indicação de Pippin (1999), em seu livro, *Hegel's Idealism*, que explica o absoluto em Hegel, não como algo divino ou cosmológico, mas como a consideração absoluta e final daquilo que é conhecido¹⁵⁹. Pippin defende uma interpretação não-metafísica de Hegel, na qual a sua filosofia especulativa deveria ser entendida apenas como um “idealismo” (Cf. PIPPIN, 1999, p. 6), ainda que o próprio Hegel se autodenomine idealista absoluto. Pippin pretende mostrar, em sua análise, que os aspectos mais importantes do idealismo de Hegel estão ligados ao seu engajamento com a filosofia crítica de Kant (Idem, p. 13), e que, mesmo com o uso de uma linguagem por vezes teológica, a filosofia de Hegel lança luz sobre temas de grande significado filosófico, e, por isso, não se pode aceitar passivamente as interpretações “Standard” de que sua filosofia é uma metafísica (Idem, *ibid.*) e, por isso, desprovida de valor para a contemporaneidade filosófica.

4.5.2 A vida como um conceito necessário para o conhecimento

Hegel quer nos mostrar a origem das coisas e do conhecimento das coisas, de tal modo que ambos seguem um processo igual de explicitação. A unidade ontológica de ser e pensar não segue uma determinação subjetivista, onde a verdade da coisa estaria no sujeito, como nos informa Kant, e nem uma determinação objetivista, seja esta de tipo metafísico, como a tentativa de atribuir predicados finitos a entes infinitos, regulando-se pela determinação do objeto, seja de

¹⁵⁸ No próximo capítulo voltaremos ao tema da subjetividade absoluta como uma das vias de interpretação da filosofia hegeliana.

¹⁵⁹ Pippin (1999) mostra que a compreensão hegeliana do absoluto tem uma dimensão epistemológica e não metafísica (p. 247), insistindo sobre o fato de que Hegel tem muito claro que a crítica às intuições *a priori* de Kant não pode levar a um tipo de recaída em uma metafísica pré-crítica, tais acusações são incompreensões do alcance da crítica hegeliana (p. 5).

tipo empirista, onde a mente é uma tabula rasa e a verdade nos advém do objeto. A unidade ontológica hegeliana nos informa a identidade de ser e pensar, porque o ser só é tal enquanto pensamento. Hegel elogia Anaxágoras por ter proferido esta verdade inicial da filosofia, “que o *Nous*, o pensamento, é o princípio do mundo, que a essência do mundo deve ser determinada como pensamento” (WdL I, p. 44; SL I, p. 20).

O ser inicial da lógica é por si só uma unidade de coisa e pensamento, mas ela só aparece em sua verdade ao final, com a idéia absoluta. Todavia, ao fazer da vida lógica o pressuposto objetivo do conhecimento¹⁶⁰, Hegel estará constituindo o fundamento básico do conhecer na unidade formal do conceito e não mais em uma oposição de sujeito e objeto.

Embora a *Fenomenologia*¹⁶¹ seja compreendida como uma pressuposição necessária da *Lógica* por ter superado a distinção radical entre sujeito e objeto, o seu acabamento é a figura imaterial do saber absoluto. A unificação final entre consciência e objeto, entre homem e mundo tem que estar prefigurada, na *Lógica*, na forma mais específica desta unidade, a idéia da vida lógica. Esta idéia antecipa a forma futura da vida natural como o elemento lógico que perpassa as diferentes esferas do sistema até a sua manifestação como espírito, o seu elemento próprio, ou o local onde a idéia está em casa. As categorias lógicas, que são como o pensamento de Deus antes da criação do mundo finito e do espírito pensante (Cf. WdL I, p. 44; SL I, p. 20), implicam em uma unidade absoluta da estrutura categorial da coisa (mundo) e do pensamento (consciência). Esta unidade é anterior à separação entre sujeito e objeto e aos percalços da consciência fenomenológica que se apropria, por fim, de si mesma enquanto objeto e do objeto em sua verdade, quanto transforma a certeza em verdade. A lógica parte desta unidade prévia, que é o vazio categorial, ou o ser totalmente abstrato, como condição de possibilidade para a compreensão final da identidade do ser e pensar, que é repostada pela idéia.

Na *Ciência da Lógica*, a forma do conhecer, que é o conceito, já participa daquilo que fará o seu objeto de conhecimento, “em primeiro lugar a idéia é a vida, o conceito que, diferente de sua objetividade, simples em si, penetra sua objetividade” (WdL II, p. 468; SL III, p. 280). A vida, por isso, é a possibilidade do conhecimento, pois é uma imediatidade que contém em si todo

¹⁶⁰ Conforme citamos em 4.1.3 “O estatuto da vida lógica”. Hegel afirma, explicitamente, a relação entre o conhecimento e a vida, ao início da vida lógica. O motivo pelo qual a vida deve ser tratada na lógica é o conhecimento e a verdade, visto que o objeto da lógica é a verdade. (Cf. WdL II, p. 470; SL III, p. 284).

¹⁶¹ Na introdução à *Ciência da Lógica*, Hegel diz explicitamente que o conceito da ciência pura foi deduzido na *Fenomenologia*, superando e resolvendo a separação entre sujeito e objeto com o Saber Absoluto. Esta verdade é um pressuposto na *Ciência da Lógica* (WdL I, p. 43; SL I, p. 18-19).

um processo de apropriação da objetividade, sendo totalmente mediatizada por este mesmo processo. O conceito, como fim em si mesmo, encontra na objetividade, por ele compenetrada, o seu meio, e a põe como “seu meio, ainda que seja imanente a este meio e constitua nele o fim realizado idêntico a si” (WdL II, p. 468; SL III, p. 280). Este movimento, para Hegel, é o mesmo em todo o universo, visto que o movimento da idéia põe esta totalidade, “mas o processo deste conhecer e atuar finitos converte a universalidade, primeiramente abstrata, em totalidade, através da qual ela se torna *objetividade perfeita*” (WdL II, p. 468-469; SL III, p. 281). Há uma dimensão holística¹⁶² da filosofia hegeliana - para substituir por uma palavra contemporânea aquilo que Hegel compreendia como absoluto ou totalidade - na qual as coisas estão integradas e relacionadas eternamente. Ao explicar os momentos da idéia na Lógica, Hegel nos põe diante desta totalidade, pois a idéia imediata que é a vida converte-se no espírito que conhece a idéia como “sua verdade absoluta”.

Ou, considerando por outro lado, o [espírito] finito, que é o espírito subjetivo se *faz a pressuposição* de um mundo objetivo, assim como a vida *tem* uma tal pressuposição; mas sua atividade é suspender (*aufzuheben*) esta pressuposição e fazer dela um ser-posto (*Gesetzten*). Assim, sua realidade é para ele o mundo objetivo, ou ao contrário, o mundo objetivo é a idealidade, na qual ele mesmo se reconhece. [...] *Em terceiro lugar*, o espírito conhece a idéia como sua *verdade absoluta*, como a verdade que é em si e para si; a idéia infinita, na qual conhecer e fazer (*Tun*) se igualaram e que *é o saber absoluto dela mesma*. (WdL II, p. 469; SL III, p. 281)

Na natureza, o grau mais elevado do conceito se expressa na vida orgânica como unidades que desenvolvem ao longo de sua existência a forma conceitual. A idéia de uma totalidade em movimento e transformação pode ser ilustrada por aquilo que Hegel retira das ciências naturais de sua época e chama de hipótese do encaixamento. Mesmo criticando parte desta doutrina, exatamente aquela que vê as coisas de modo minúsculo já presentes no momento inicial do ser, Hegel apropria-se da parte que lhe interessa, justamente a que estaria próxima das doutrinas modernas do DNA. Uma planta somente se desenvolve porque nela o seu todo já está presente em seu broto/gérmem (*Keim*), hoje diríamos “em seu código genético”, sendo o seu desenvolvimento a realização daquilo que ela já é.

Na natureza, é a vida orgânica que corresponde ao grau do conceito. Assim se desenvolve, por exemplo, a planta a partir do gérmem (*Keim*). O gérmem já contém em si

¹⁶² Pippin (1999) termina seu livro afirmando a dimensão holística do idealismo hegeliano (p. 260), bem como relaciona este caráter holístico ao tratamento da teleologia (p. 230).

a planta inteira, mas de maneira ideal e, portanto não se pode assim apreender seu desenvolvimento como se as diferentes partes da planta, a raiz, o caule, as folhas etc., já estivessem presentes no gérmen *realiter* [realmente], porém apenas em tamanho minúsculo. É essa a chamada hipótese do encaixamento (*Einschachtelungshypothese*), cujo defeito consiste, pois, em considerar-se como já existindo o que só está presente de maneira ideal. Ao contrário, o [que há de] correto nessa hipótese é que o conceito permanece junto a si mesmo em seu processo, pelo qual nada é posto de novo segundo o conteúdo, mas apenas se põe em evidência uma mudança de forma. (E I, § 161 Z)

Esta compreensão nos remete à postulação de Aristóteles de uma “técnica” da natureza que seria a finalidade interna, responsável pelo automovimento da produção da vida e desprovida de intencionalidade, ao contrário da arte (*téchné*) humana de produzir objetos, cuja finalidade e, portanto, movimento, é dada pelo executor da obra, a causa eficiente. Em Aristóteles, uma das quatro causas de qualquer coisa existente é a causa final, o fim a que a coisa se destina ou para onde tende o movimento. O alvo ou meta é o bem da própria coisa, donde se segue que o bem não está somente no ponto de partida da coisa, mas tem que ser atualizado na realização de sua finalidade. A teleologia aristotélica acentua o alvo da mudança como a sua causa final e explica, com isso, não apenas o caráter intencional da atividade humana, como também o movimento teleológico incondicionado da natureza (*Physis*). O que se desenvolve na natureza já está, de algum modo, presente nela, uma vez que as coisas sensíveis se movem em direção a suas causas finais que Aristóteles identifica com as formas ou essencialidades. Em função desta compreensão do movimento, ele pode dizer que a Forma ou Essência está na coisa que existe, não sendo anterior ou externa a ela. Hegel concorda com Aristóteles, e isto explica a sua teoria do absoluto, ou o que eu chamo de holismo ontológico hegeliano: todas as coisas trazem dentro de si a “semente” de seus estados finais. Na verdade, todo movimento ou alteração nada mais é do que a atualização de uma potencialidade inerente e, não obstante, a efetuação das potencialidades ocorre numa cadeia interligada de reações onde não é possível determinar previamente o que será efetivamente realizado. Obviamente, isto vale para todas as esferas de sua filosofia. Podemos, através da explicação da natureza acima referida e da aproximação de Hegel com Aristóteles, compreender a relação da vida com a idéia, a verdade e o conhecimento: “[...] o conceito permanece junto a si mesmo em seu processo, pelo qual nada de novo é posto segundo o conteúdo, mas apenas se põe em evidência uma mudança de forma” (E I, § 161 Z). Assim, como o desenvolvimento dos seres naturais só se dá através de algo já presente neles, o conhecimento também só é possível em relação àquilo que de algum modo lhe pertence, seja isso o conceito ou a consciência histórica da produção do próprio conhecimento que se deu através dos tempos. O

conhecimento é, antes de tudo, o conhecimento desta verdade. Todavia, Hegel não pretende confundir as coisas, e a abordagem destes temas, do conhecimento e da verdade, ultrapassam a dimensão da vida lógica, já que introduzem nela a idéia lógica do espírito, no qual o conceito se faz conceito.

Poderíamos fazer uma analogia entre a formulação hegeliana do conhecimento e a sua relação intrínseca com a vida, acima aludida, com a moderna teoria do DNA: em todo ser vivo existe uma codificação genética que é determinante para a vida destes seres. Contudo, não excluimos a liberdade na determinação das ações humanas porque todo ser vivo nasce com um código genético determinado e imutável. Embora haja muitas coisas desde sempre determinadas na vida de cada ser, há também uma esfera de interação da determinação genética que depende do meio, temperatura, e outros elementos, que são fundamentais no desenvolvimento destes seres. Isso vale especialmente para o homem, cujas ações ultrapassam o âmbito da determinação genética e permitem a sua interação com o meio e os outros homens que, por sua vez, exigirá novas ações e interações. Por isso, podemos chamar as criações artísticas e filosóficas de criações, pois elas são o resultado das interações de um sujeito com o seu meio e com os demais sujeitos, sem, porém, alterar as determinações prévias. Podemos confirmar estas hipóteses por intermédio de uma frase que aparece ao início da doutrina do conceito da *Enciclopédia*:

Essa natureza do conceito [que é] mostrar-se em seu processo como desenvolvimento de si mesmo, é também a que se tem em vista quando se fala de idéias inatas ao homem, ou – como fez Platão – se considera todo o aprender simplesmente como recordação. O que, aliás, não se pode entender igualmente como se o que constitui o conteúdo da consciência cultivada pelo ensino já estivesse presente antes em seu desdobramento determinado da mesma consciência. (E I, § 161 Z)

Hegel elogia Platão por ter formulado a compreensão do conhecimento como recordação. No entanto, tal idéia não pode ser banalizada como se tudo o que viesse a surgir no mundo, ou seja, o espaço da contingência, já estivesse previamente determinado nas idéias imutáveis. Ao contrário, é preciso diferenciar as esferas da necessidade e da contingência, pois não podemos pensar que “o conteúdo da consciência cultivada pelo ensino já estivesse presente antes de seu desdobramento na mesma consciência” (Cf E I, § 161 Z), uma vez que este é o aspecto da contingência. Porém, o cultivo da consciência, que é necessário, visto que determina o homem, é um patrimônio da cultura humana que dela se apropria e que através dela produz novos conhecimentos. É neste sentido que a formulação hegeliana deve ser compreendida, visto que o

saber absoluto da *Fenomenologia do Espírito* é o saber humano, que foi produzido através do desenvolvimento sócio-cultural da humanidade.

CAPÍTULO 5

A VIDA DO ESPÍRITO

A natureza, no tempo, é o primeiro, mas o *prius* absoluto é a idéia, este *prius* absoluto é o último, é o verdadeiro início; o Alfa é o Ômega. (E II, 248 Z)

No capítulo anterior assinalamos a advertência de Hegel acerca da inconseqüência do conceito de vida do espírito¹⁶³, pois não podemos juntar em um mesmo conceito duas coisas tão distintas como ‘vida’ e ‘espírito’, posto que o espírito é tudo aquilo que se opõe ao orgânico (WdL II, p. 471; SL III, p. 284). Na orientação sistemática das três edições da *Enciclopédia*, o Espírito é o oposto da Natureza e surge do cansaço da repetição de nascimento e morte da mesma. Portanto, falar em vida do espírito seria incorrer em uma contradição, visto que o espírito é a oposição à natureza, já que advém do perecimento da vida. Com efeito, o Espírito representa, tanto o lado da subjetividade humana – com a Antropologia, a Fenomenologia e a Psicologia –, quanto o lado da objetividade da ação – com a Ética, o Direito e a História –, bem como representa a dimensão das ações criativas cuja finalidade transcende o tempo e a função, como a Arte, a Religião e a Filosofia. Não há dúvidas, assim, que a vida orgânica, objeto de análise na *Filosofia da Natureza* é o momento da carência de espírito.

Contudo, sob a ótica da *Ciência da Lógica*, não podemos ser tão categóricos em afirmar que a vida está em contradição com o espírito, posto que, na idéia lógica da vida, ela não tem a “determinidade de sua exterioridade” (WdL II, p. 472; SL III, p. 286) como tem na natureza e,

¹⁶³ No capítulo 4 ver a sessão 4.2.1, “Sobre a alma e a vida lógica” e, no capítulo 3, a sessão 3.6, “A vida em três dimensões com a primazia do orgânico”.

por isso, não é ‘meio’ do espírito, tal como um corpo é veículo da alma. Se tomarmos por ponto de partida a análise da vida lógica, perceberemos que todo o processo de sua exposição encaminha a discussão do conhecer (*Die Idee des Erkennens*), atividade própria do espírito, pois a idéia lógica da vida é a “universalidade absoluta” (WdL II, p. 472; SL III, p. 286). Deste modo, como vimos, a vida lógica não é um tipo de vida natural abordada com categorias lógicas, visto que possui uma função gnosiologica muito mais abrangente, dado que é a unidade imediata da idéia que implica em uma totalidade composta de lados subjetivos e objetivos, cujo acabamento é a idéia absoluta, a unidade da idéia teórica – o conhecimento – e da idéia prática – o bem. Assim, é a fonte do Holismo ontológico de Hegel, que expressa o logos da idéia absoluta, como um logos vivo. É deste modo que a vida lógica deve ser percebida, já que a idéia imediata é a forma originária da idéia, cujo ponto de partida é a unidade de opostos. Por essa via Lógica da idéia, o espírito está presente de modo embrionário no Gênero – que é a terceira manifestação da vida – mas só aparece como tal no conhecer, que é a forma intermediária da idéia e faz a ligação entre a vida e a Idéia Absoluta.

Com a passagem da vida lógica para a idéia do conhecer temos o processo de surgimento do espírito na Lógica¹⁶⁴, que expõe a subjetividade como momento necessário do pensar, mas que não pode limitar-se ao momento meramente subjetivo da representação. A abordagem da vida do espírito inscreve-se apenas no registro lógico para abordar, de um lado, a gênese do espírito como subjetividade e o âmbito do conhecimento finito e, de outro lado, as implicações de uma subjetividade que é posta no domínio lógico e não fenomenal que, além disso, vincula-se ao domínio prático, como um patamar mais elevado, mas igualmente finito do espírito. Em relação ao aspecto cognitivo, como assinalamos, a vida lógica constitui-se no fundamento ontológico do conhecer como unidade fundamental que possibilita o conhecimento absoluto.

¹⁶⁴ Deve-se assinalar que a passagem do Gênero à Idéia do conhecer permite outras interpretações, como a de Giacché (1990), para quem Hegel apresentaria três modelos de finalidade (p. 170): a finalidade externa que o capítulo dedicado à teleologia discute; a finalidade interna, objeto da vida lógica; e um terceiro tipo de finalidade, a finalidade do conhecer, objeto do capítulo intermediário da idéia, que se mostraria necessária devido à insuficiência dos momentos anteriores. A vida lógica, segundo o autor, termina na insuperável contradição entre a particularidade do indivíduo e a universalidade do gênero, que, por sua vez, põe em curso à passagem à finalidade do conhecer. Para Giacché, a estaticidade da vida, cuja repetição eterna é necessária, é superada pela progressividade do conhecimento nas esferas teórica e prática. O próprio gênero (*Gattung*) não existe como modelo na natureza, mas é fruto de um pensamento que o concebe.

5.1 A vida embrionária do espírito

Ainda que a idéia lógica da vida não seja dependente da vida natural, Hegel a define com conceitos comuns à natureza, como ‘sensibilidade’, ‘irritabilidade’ e ‘reprodução’, que estruturam o indivíduo vivo num sistema de necessidades e pulsões, que novamente nos coloca diante dos impasses da vida como categoria lógica, pois pareceria estranho que a estrutura de necessidade dos organismos vivos, que incluem as carências de alimento e as relações sexuais para a permanência da vida, dissessem respeito estritamente ao tema da idéia lógica. Contudo, devemos ressaltar que o uso destes conceitos é intencional, para tratar da lógica como um todo vivo, e não como uma estrutura categorial externa ao seu objeto. Como exemplo, temos a polissemia explorada nos termos “cópula” e “juízo”. Vale lembrar que a cópula, que caracteriza a relação dos organismos animais mais desenvolvidos para a preservação da espécie, é a mesma que indica a relação do sujeito com o predicado na estrutura do juízo, e Hegel, como veremos, explora os múltiplos significados de *Begattung*: “O entendimento [...] não vê a natureza da cópula no juízo, que enuncia do singular, do sujeito, que o singular não é [um] singular, mas [um] universal” (E I, § 214 A). Do ponto de vista lógico, Hegel considera a ligação entre o sujeito e o predicado como um todo que já está implícito em cada um dos termos, de maneira que o conceito de sujeito é um universal que contém os seus predicados, do mesmo modo que o predicado também é um conceito universal. O que é significativo, contudo, é que para o autor tal ligação (a cópula que une o sujeito ao predicado em um todo unitário) ocorre do mesmo modo na idéia lógica da vida com o conceito de gênero e, na vida da natureza, com o processo de perpetuação das espécies.

Na *Ciência da Lógica*, o Gênero advém do Processo Vital como o momento da transformação da produção em reprodução. No Indivíduo Vivo a reprodução significava a manutenção de si, o crescimento e a regeneração das partes danificadas. No processo do gênero a reprodução significa a produção de um outro indivíduo idêntico ao produtor, “no qual o ser-vivo se põe *para si* idêntico consigo” (WdL II, p. 483; SL III, p. 297). No Processo Vital, o singular relacionava-se com a natureza exterior por impulso de autoconservação e, deste modo, mantinha-se em sua subjetividade. Porém, na passagem para o Gênero, a satisfação de suas carências não é

apenas a manutenção da sua singularidade, mas, principalmente, a posição da universalidade¹⁶⁵. Todavia, como seu produto é sempre a vida individual, permanece preso a imediatidade da vida e “não chega a ser para si em seu gênero, porém sucumbe ao poder deste” (E I, § 221 Z). Contudo, é a partir deste impasse que a universalidade do gênero vê-se impelida a aceder a uma esfera mais elevada: o espírito.

5.1.1 A dupla via da duplicação do vivo no *Gattung*

Para prosseguirmos, devemos assinalar que aquilo que Hegel denomina “gênero” (*Gattung*)¹⁶⁶, refere-se ao aspecto biológico de classificação dos seres vivos, e não ao gênero (masculino e feminino) dos indivíduos de cada espécie. Não obstante, a reprodução e a perpetuação das espécies é tributária do gênero no sentido sexual, “na cópula (*Begattung*) morre a imediatidade da individualidade viva” (WdL II, p. 486; SL III, p. 300). Temos, portanto, no ponto culminante da vida, a diferenciação dos indivíduos iguais e diferentes que se unem para manter a universalidade da qual fazem parte como particulares. Deste modo, o *Gattung* aborda o momento da insuficiência do indivíduo, visto que este não permanece como indivíduo, mas está fadado ao perecimento, e demonstra também a continuidade do mesmo no outro, visto que se une para constituir a universalidade concreta da espécie que só existe nos singulares que, por sua vez, estão em constante devir. Com efeito, em razão da “natureza da cópula no juízo” e da universalidade abstrata do gênero a que o vivo sempre retorna, nós temos em todo esse processo, a vida embrionária do espírito.

Assim como a vida é o ápice da natureza, o gênero é o cume da vida, pois é por seu intermédio que a permanência está assegurada. No entanto, mesmo que o gênero seja a universalidade e a verdade da vida, enquanto identidade do sentimento de si individual, ainda

¹⁶⁵ Na *Fenomenologia*, parte IV, “Consciência de si: A verdade da certeza de si mesmo”, encontramos um movimento muito semelhante ao da *Ciência da Lógica*, em que a vida aparece como ‘objeto do desejo’ (§ 175), bem como a referência ao ser-vivo, ao gênero e ao espírito: “A figura diferente, apenas viva, suprassume sem dúvida no processo da vida mesma, sua independência, mas junto com sua diferença cessa de ser o que é. Porém o objeto da consciência de si é também independente nessa negatividade de si mesmo e assim é, para si mesmo, gênero, universal fluidez na peculiaridade de sua distinção: é uma consciência de si viva” (PhG, p. 144; FE I, § 176).

¹⁶⁶ Kant (KU, § 64) refere-se também ao *Gattung*, exemplificando com a árvore que produz outras árvores iguais a ela: “*Der Baum aber, den er erzeugt, ist von derselben Gattung; und so erzeugt er sich selbst der Gattung nach, [...]*”. A versão brasileira da KU traduz *Gattung* por *espécie*. Todavia, na *Enciclopédia II*, § 368, no item C:c. α. “O gênero e as espécies”, Hegel os diferencia como *Gattung* e *Arten*, além de tratar dos outros termos de classificação dos Animais.

permanece preso à esfera da imediatidade da vida, enquanto impulso em direção ao outro, (Cf. WdL II, p. 485; SL III, p. 299) e, por isso, é tanto um momento de acabamento quanto um momento de passagem para um novo começo, no qual a vida espiritual aparece. No gênero temos a suspensão (*Aufhebung*) da vida imediata, porque ele é a ‘universalidade abstrata’ (Cf. WdL II, p. 487; SL III, p. 303) ou o conceito que existe livre para si e, por isso, faz a passagem para o conhecimento.

Desde o início, o processo do gênero desvela o conceito em sua unidade diferenciada e compreende um movimento de duplicação que, por sua vez, também é duplo. Em primeiro lugar, o gênero é o universal abstrato que somente existe via mediação do particular, através da singularidade dos indivíduos vivos, mas, por outro lado, os singulares existentes são sempre indivíduos e não o gênero, embora este seja a forma universal presente em cada membro da espécie. Em segundo lugar, temos o momento da duplicação dos singulares, por intermédio do desdobramento da individualidade viva em particulares opostos e complementares, que aparece na diferença de sexos. Este processo é uma referência do vivo a si mesmo por intermédio do outro, de modo a produzir concretamente a universalidade da espécie. A reprodução é a finalidade dos organismos vivos e o coroamento da produção de si mesmo em um novo ser independente. Este novo ser, embora seja oposto àqueles que o produziram, tem a sua unidade interior no gênero ao qual pertence e que é transmitido pelos seus genitores.

É neste sentido que a anterior divisão entre sujeito e objeto reaparece na forma da dualidade entre a universalidade do conceito de gênero - que representa a forma e a interioridade de cada indivíduo - e a singularidade, que é manifesta na exterioridade única de cada ser-vivo. Com a dualidade temos, também, o impulso para a sua superação, que ocorre por intermédio da relação recíproca entre as exterioridades individuais. Como o gênero é o universal da vida que só existe no singular, o indivíduo se percebe no outro igual a si mesmo, mas independente. Este sentimento é a contradição e o impulso em direção ao outro, pois o indivíduo somente se percebe em sua alteridade: “A relação do gênero é a identidade do sentimento de si (*Selbstgefühl*) individual em alguma coisa tal que é ao mesmo tempo um outro indivíduo autônomo” (WdL II, p. 485; SL III, p. 299). Por isso, Hegel afirma que o indivíduo é, em si, o gênero, mas não para si, visto que para ele existe apenas outro indivíduo, que lhe é diferente (Cf. Idem, *ibid.*). Com efeito, como tem a forma que lhe é intrínseca, a transmite a sua geração e, assim, torna-se o gênero em

si. Ao escolher o outro para reproduzir-se, cumpre o impulso da natureza de garantir a universalidade da forma na singularidade de cada nascimento.

Com isso, temos a universalidade do gênero se atualizando perpetuamente no singular, como a realidade do conceito que tem a forma da objetividade imediata. Hegel afirma que “o conceito efetivo é o germe (*Keim*) de um indivíduo vivo” (WdL II, p. 485; SL III, p. 300), no qual se articula sua origem e sua relação ao outro. O germe é, propriamente, a unidade de opostos que ocorre por toda parte na natureza e Hegel refere-se a ele como ‘o ser-posto afirmativo’, originário da mediação operada pela negação implícita de dois opostos que se relacionam porque são complementares. Na *Filosofia da Natureza*, ao referir-se ao processo reprodutivo¹⁶⁷, encontramos o germe como “unidade viva”, “o ser-fecundado”, “o gerado”, “a *Idea matrix* na própria planta” (Cf. E II, § 348 Z, β 2). Contudo, na Lógica, Hegel também define o germe como a totalidade do vivo na forma interior do conceito (WdL II, p. 486, SL III, p. 300), o que o torna compreensível à percepção em geral, posto que no germe “o conceito subjetivo tem uma efetividade exterior”(WdL II, p. 485; SL III, p. 300) que talvez pudéssemos chamar de código genético, segundo a moderna biologia molecular. Ele intui, de modo muito perspicaz, que o germe é uma unidade total oriunda da diversidade dos opostos que lhe dão origem, ou a unidade do sujeito e do objeto. Deste modo, o germe, como resultado, é a reposição da unidade do indivíduo como o fundamento da idéia da vida, pois, em si mesmo, é a unidade do sujeito e do objeto a partir do qual o indivíduo se desenvolve como unidade posta para si (LECRIVAIN, 1987, p. 379).

¹⁶⁷ Na *Enciclopédia II*, § 348 Z, β 2, Hegel observa que esse ser-fecundado, o gerado, o germe, são a mesma coisa tanto nas plantas como nos animais, a diferença é que na planta basta a negação, pois a identidade afirmativa do germe já está presente na própria planta, visto que cada parte é imediatamente indivíduo, posto que o processo reprodutivo das plantas é variado e elas podem originar-se de pedaços de uma matriz que, plantada, torna-se outra planta adulta. Na vida animal, como observa Hegel, “cada sexo nega seu ser-para-si, põe-se idêntico com o outro. Mas esta negação não é a única coisa mediante a qual esta unidade viva é posta no animal; pois o ser-posto, afirmativo, da identidade dos dois, que é mediado por aquela negação, também pertence aqui. Ele é o ser-fecundado, o germe, o gerado”. É possível que a moderna tecnologia da clonagem fizesse Hegel reavaliar esta afirmação, já que também no reino animal não é mais necessário a concorrência de dois sexos para a produção do germe, ou da unidade da vida. Mas isso seria, também, uma perda da diversidade biológica, o que poderia acarretar uma degeneração da espécie.

5.1.2 O limite da finalidade interna do vivo: o espírito

O processo do gênero, como a terceira e última esfera da vida lógica, demonstra a realidade da finalidade interna e, ao mesmo tempo, o seu limite; o auto-fim do vivo é a manutenção de si e a perpetuação da espécie. A imediatidade da idéia da vida permanece, apenas, na progressão infinita da repetição das estirpes vivas, o que demonstra a realidade da finalidade interna por intermédio da produção do mesmo no outro como resultado da reprodução.

Este processo da propagação vai sair com isto na má infinitude do progresso. O gênero conserva-se somente mediante o ocaso dos indivíduos, que no processo da geração cumpriram sua determinação, enquanto não têm nenhuma mais alta, vão, assim, para a morte. (E II, § 370)

Ainda que os indivíduos morram, o universal se perpetua, pois o indivíduo que nasce é igual aos que o produziram, sob o ponto de vista da universalidade a qual pertencem, mas é um outro ser totalmente diferente, enquanto indivíduo singular. Segundo Doz (1987, p. 286), Hegel alarga a compreensão kantiana da finalidade interna do orgânico, ‘afirmando, de uma maneira mais radical a identidade do produtor e do produzido’. Neste sentido, o vivo demonstraria não apenas a anterioridade do todo em relação à parte, como também a sucessiva transformação de um no outro, posto que a diferença entre eles deixa de existir no momento que a parte também se torna o todo. Deste modo é que podemos falar da identidade do produtor e do produzido como uma identidade no diferente ou como a identidade da identidade e da diferença. Tal processo é o próprio princípio de manutenção da natureza no aperfeiçoamento de si, buscando a diferença para a manutenção do mesmo e de modo melhor.

A divisão do uno de cada espécie por intermédio da oposição dos sexos e a união de ambos oriunda da necessidade e inadequação do vivo, constitui a realidade da unidade na diferença. A efetividade do indivíduo vivo é uma unidade negativa ao qual o gênero sempre retorna quando se atualiza. Como ser finito, o indivíduo nega a universalidade infinita do gênero, mas, ao mesmo tempo, para manter o princípio da sua forma, o indivíduo se duplica na diferença de sexos para permanecer através da reprodução de si.

No processo genérico desaparecem os singulares isolados da vida individual; a identidade negativa, na qual o gênero retorna em si, assim como é, de um lado, a *produção (Erzeugen) da singularidade*, de outro lado, é o *suspender (Aufheben) desta mesma [singularidade]*, é assim gênero coincidente consigo, *a universalidade tornando-se para si* da idéia. (WdL II, p. 486; SL III, p. 300)

Os singulares isolados desaparecem porque o gênero só existe como universalidade, visto não termos o gênero em alguma coisa ou objeto particular. Todavia, não é uma coleção de particulares com semelhanças identificáveis, mas é uma forma universal que se determina em cada particularidade das diferentes espécies de seres vivos que, por sua vez, fazem a mediação com a singularidade de cada indivíduo. Por isso que todo indivíduo vivo contém a universalidade do gênero que não existe sem ele. Assim, podemos compreender a explicação hegeliana da identidade negativa a qual o gênero sempre retorna posto que, por um lado, produz a singularidade e a ela se opõe como universalidade e, por outro lado, esta mesma oposição é já, de per si, a suspensão e a integração (*Aufhebung*) da singularidade, visto que só existe por intermédio do singular, que também somente existe por intermédio dele.

Portanto, ainda que o indivíduo vivo seja o ponto mais alto da natureza, permanece distante da realidade do espírito, pois, como indivíduo singular finito, é uma realização sempre imperfeita da universalidade da forma e, por isso, necessita da reprodução como único recurso para manter-se na universalidade. O limite da finalidade interna do vivo é a progressão infinita (E I, § 221 Z) da repetição do mesmo e a dolorosa insuficiência do singular em expressar o universal. Este limite é a contradição sentida¹⁶⁸ e começa com o sentimento da falta que o ser vivo experimenta diante das suas carências que o impulsionam a superá-la.

Este sentimento da universalidade é o mais alto a que o animal se pode levar; mas neste sentimento sua universalidade concreta nunca se torna para ele objeto teórico da intuição, aliás, seria pensamento, consciência aonde só o gênero chega à existência livre. A contradição é, portanto esta: que a universalidade do gênero, a identidade dos indivíduos é diferente de sua individualidade particular, o indivíduo é só um dos dois e não existe como unidade, mas somente como singularidade. (E II, § 369 Z)

¹⁶⁸ “[...] das Gefühl dieses Widerspruchs, welches der *Schmerz* ist” (WdL II, p. 481). Na estrutura lógica, o processo de sentimento de carência é o impulso para a sua superação via relação com o exterior, começa ainda na abordagem do Processo Vital e se completa no Gênero, com a relação entre os sexos e a continuidade real do vivo. Na *Enciclopédia I*, § 60 A, encontramos: “As coisas vivas têm o privilégio da dor, em comparação com as não-vivas; [...] por terem em si, enquanto vivas, a *universalidade* da vida [*Lebendigkeit*], que ultrapassa o singular, conservam-se ainda no negativo de si mesmas, e sentem essa *contradição* como existindo dentro delas. Essa contradição só existe nelas enquanto estas duas coisas estão no sujeito *uno*: a universalidade de seu sentimento vital, e a singularidade, negativa em relação àquele sentimento”.

A dor do vivo é não ser uma unidade plena, pois o todo real que é, enquanto indivíduo, somente encontra a sua identidade na universalidade do gênero, que ele não é. Deste modo, o vivo é um todo incompleto em sua finitude, pois é distinto da universalidade do gênero que é a sua verdade. Além disso, o vivo carece de trocas constantes com a natureza ao seu redor para manter a vida (de alimentos, de ar, de água), além de carecer de outro da mesma espécie para perpetuar a vida universal da qual é apenas um exemplar. Ainda que seja o ponto mais alto da natureza, como assinalamos, ele é um todo incompleto, pois é apenas um dos lados da totalidade e, por isso, permanece em uma separação qualitativa radical da realidade do espírito: tanto por ser uma expressão sempre imperfeita da universalidade da forma, quanto por necessitar da reprodução para a permanência da espécie, visto que o limite da morte lhe é intrínseco: “Sua inadequação à universalidade é sua *doença originária* e o congênito *gérmen da morte*” (E II, § 375). Devido a isso, o ser-vivo singular tem na universalidade da forma aquilo que o ultrapassa e o limita, sentindo-se em débito de completude com a forma universal que lhe é imanente como princípio da vida.

Esta diferença é um processo, cujo resultado é que o gênero, como o universal, chega a si mesmo e a singularidade imediata é negada. Este afundar-se é a morte do indivíduo; a natureza orgânica finda com isto que, enquanto o singular morre, o gênero chega a si mesmo e torna-se *para si* objeto, o que é o avançar do espírito. (E II, § 367 Z).

Na Lógica, o gênero é a última etapa da esfera da vida imediata e o início da esfera da idéia do conhecimento e demarca a necessária passagem da vida ao espírito como modo eficaz de realização do fim interno em sua universalidade. Podemos observar este mesmo movimento na *Filosofia da Natureza*, que se evidencia nas citações aqui utilizadas, embora a passagem do gênero ao espírito - no sistema da *Enciclopédia* - não encaminhe ao conhecer, mas ao espírito subjetivo. A propósito, a explicitação de todo o processo do vivo se dá de modo mais claro nesta obra, em virtude do uso de exemplos, posto que nela o objeto é a natureza, ao contrário da Lógica, cujo objeto é a idéia da vida, o ser como pensamento. Na natureza, passamos da análise da planta e do vivo em geral para a análise do animal, cujas características naturais coincidem, em geral, com o animal humano. A seguir, temos a passagem do gênero ao espírito subjetivo, que na natureza ocorre por intermédio da morte do singular, em que a doença como um hábito da vida (E II, § 375 Z) é um elemento que lhe é intrínseco. Somente a atividade do espírito, em sua existência individual, pode realizar totalmente o universal, por não ser dependente da repetição

infinita da forma. O espírito cria a sua própria forma a partir da atividade livre dos homens que constróem o seu mundo como uma segunda natureza.

Esta é a *transição natural para o espírito*; no vivente a natureza se aperfeiçoou e conclui sua paz, enquanto se transforma em algo mais alto. O espírito assim proveio da natureza. O fim [alvo] da natureza é matar-se a si mesma e quebrar sua casca do imediato, sensível, queimar-se como fênix para emergir desta exterioridade rejuvenescida como espírito. (E II, § 376 Z)

Na Lógica, contudo, ainda que a passagem da Vida ao Conhecimento represente a entrada no domínio da idéia lógica do espírito, o movimento de passagem não é o mesmo da *Filosofia da Natureza*, pois o conceito enquanto gênero é a universalidade que libera a idéia da imediatidade da vida. O processo do gênero, deste modo, antecipa a unidade da unidade e da multiplicidade que caracteriza o processo do conhecimento, uma vez que o objeto do conceito, neste contexto, já aparece como o idêntico, ainda que como objeto. Embora saibamos que o processo da vida seja apenas a dispersão na má infinitude do progresso infinito, “segundo o conceito, contudo, o que se realiza no processo da vida, é a supressão e a ultrapassagem da imediatidade, na qual a idéia, enquanto vida, ainda está presa” (E I, § 221 Z). Por isso, a universalidade da forma, que é o gênero lógico, colocará em curso a universalidade do conhecimento.

5.2 A idéia está em casa

Poderíamos supor que, após abordar o Gênero como última parte da vida na Idéia e, ao dar início à Idéia do Conhecer, Hegel finalmente estaria resolvendo a questão da relação intrínseca entre a vida lógica e o conhecer, no âmbito na Idéia lógica. Além disso, suporíamos que ele estaria dando uma resposta satisfatória ao problema do conhecimento, que se tornou central após a filosofia kantiana, mas sabemos que não é bem isso o que ocorre. A idéia, que tem o seu conceito livre para si ao sair do gênero, diferencia-se internamente na forma do juízo, sem, contudo, resolver o problema da adequação com o mundo, porque se refere à interioridade do em-si da idéia, e o mundo, que é o para-si, permanece como algo inalterado frente a ela: “nesta idéia, o conceito e a efetividade ingressam em plena separação” (PhPr., § 70, p. 158; PF, p. 201). Por

isso, o conhecimento que será tratado no âmbito da Idéia do conhecer é o conhecimento finito, que parte da pressuposição da oposição entre o sujeito e o objeto, e se divide internamente entre teoria e prática, posto que o conhecimento infinito será tratado apenas na idéia absoluta. Na *Propedêutica Filosófica*, Hegel descreve, clara e sucintamente, o caráter deficiente da idéia do conhecimento e do bem.

Na idéia do conhecimento e do agir, contrapõe-se à realidade o conceito, ou ao objetivo o subjetivo, e suscita-se a sua unificação. No conhecimento, a realidade subjaz como o primeiro e como a essência, a que o conceito se deve adequar para ser *verdade*. Em contrapartida, o agir tem como fundamento o conceito enquanto essência e ajusta a efetividade ao mesmo, para que o *bem* tenha lugar. (PhPr., § 131 [106], p. 202; PF, p. 154)

De fato, o que Hegel pretende provar é que o conhecimento verdadeiro não pode separar teoria e prática, cujo pressuposto é a identidade indissolúvel entre pensamento e ser. Contudo, ele incorpora à unidade ontológica a subjetividade trazida pela modernidade, propondo a unidade das dimensões teóricas e práticas da vida do espírito, como partes indissociáveis da atividade humana. Com efeito, a dimensão prática é superior, por não pressupor o seu objeto como algo encontrado aí, mas por construí-lo a partir da atividade autônoma do sujeito. O bem como finalidade da atividade prática é aquilo que o sujeito põe como bom, com seu elogio e crítica ao tratamento kantiano da questão, pois este bem como dever-ser permanece separado do sujeito por um abismo que somente a esperança na imortalidade da alma pode aplacar. Separado da teoria e colocado no além-mundo, o bem, além de finito, tem a forma vazia de um dever-ser que nunca se realiza.

A idéia do conhecer, segundo Doz (1987, p. 287), é “o sujeito universal que tendo ultrapassado a singularidade finita do indivíduo vivo, é aquilo que o gênero pretendia alcançar sem ter conseguido”. Neste sentido, esse sujeito universal é a identidade do “*Eu = Eu*”, que Fichte punha como o princípio de sua filosofia, e que, segundo Hegel, permanece como identidade simples e vazia, que exclui de si a diferença. Portanto, é necessário ir além e pensar a identidade da subjetividade universal com ela mesma por intermédio da diferença, como uma diferença posta, pois o objeto deste sujeito é ele mesmo, como resultado do processo lógico, “este sujeito é diretamente, para ele mesmo, o objeto, isto que é e é sabido como tal” (Idem, *ibid.*). Todavia, ao longo da idéia do conhecer, Hegel pretende expor e criticar os caminhos seguidos pela filosofia, sobretudo no que tange à escolha de métodos externos ao conteúdo a ser

investigado, para mostrar que o método capaz de realizar esta tarefa é aquele que ao final aparece como o caminho percorrido, o conteúdo de todas as categorias que a idéia absoluta compreende: a dialética: “O processo do conhecimento tem por seu resultado a restauração da unidade enriquecida pela diferença; e isso dá a terceira forma da idéia, por isso absoluta” (E I, § 215 Z). Na idéia do conhecer, de fato, a idéia finalmente alcança a sua pátria, mas tem um longo percurso a percorrer até encontrar-se tranqüilamente em casa, na idéia absoluta, o “último grau do processo lógico que se demonstra ao mesmo tempo como o verdadeiramente primeiro” (Idem, *ibid.*).

5.3 O espírito lógico como subjetividade da idéia

5.3.1 A genealogia viva da subjetividade da idéia

Para bem compreendermos esse movimento de suspensão da vida lógica, devemos nos deter nas linhas iniciais da introdução à Idéia do conhecer, que nos informam que a idéia lógica do espírito é uma elevação do conceito em relação à vida lógica¹⁶⁹, pois essa é o conceito em si mesmo, ainda não realizado (Cf. *WdL* II, p. 487; *SL* III, p. 303), ao passo que a passagem ao conhecer tem a forma do juízo (*Urteil*), efetuada pela diferenciação interna do conceito, em que se põe por si mesmo como diferente de si. Labarrière (1981, p. 303) observa, em nota de sua tradução da *Ciência da Lógica*, que Hegel estabelece uma relação estrutural entre a vida e o conceito, o conhecimento e o juízo e, por fim, entre a idéia absoluta e o silogismo. A idéia do conhecer, portanto, origina-se da cisão interna da idéia, que corresponde à cesura posta pelo juízo, como marca da separação do sujeito e do objeto e, também, poderíamos assinalar, como marca de uma modernidade cindida “que se exprime culturalmente nos dualismos e nas oposições decantadas pela filosofia transcendental de Kant e Fichte, cisão essa que é a fonte das carências da filosofia” (MÜLLER, 2005, p. 1). Deste modo, o conhecimento nasce e permanece nesta separação, que corresponde ao seu limite e a sua necessária superação pelo silogismo da idéia

¹⁶⁹ A vida lógica é a unidade do conceito e do objeto, a idéia imediata que tem a forma do indivíduo vivo. A universalidade abstrata da vida lógica é o gênero, que se divide na forma do juízo (*Ur-teilung der Idee*) e vem a constituir o conhecimento.

absoluta. O que indica uma dupla ordem de exposição do conhecer, uma negativa, como crítica ao procedimento tradicional da filosofia, e uma positiva, como proposição de um conhecer em sua totalidade.

No parágrafo 220 da *Enciclopédia*, ao descrever sucintamente todo o movimento da Idéia lógica da vida, Hegel nos mostra que o indivíduo vivo é em si mesmo gênero “ou universalidade substancial”, mas não por si, pois seu produto ainda é a vida imediata que, por sua insuficiência, exige sempre o retorno à universalidade. A particularização da universalidade substancial é “a relação do sujeito a um outro sujeito [que pertence ou faz parte] do seu gênero”, e, surpreendentemente, Hegel expõe o princípio que unifica ou relaciona esses sujeitos: o juízo - “E o juízo é a relação do gênero a esses indivíduos determinados assim, um em vista do outro; [é] a diferença dos sexos (*Geschlechtsdifferenz*)” (E I, § 220). Anteriormente já tínhamos comentado essa homologia que Hegel estabelece entre o *Begattung* enquanto cópula do juízo e enquanto o acasalamento (a cópula) dos seres vivos, mas, no parágrafo em questão, o autor explicita o movimento do gênero, que é o mesmo na Natureza e na Lógica, como o juízo lógico. Não por acaso, esse mesmo juízo inicia a idéia do conhecer: “em seu juízo [a idéia] é conhecer em geral” (WdL II, p. 487; SL III, p. 303). Na Lógica, portanto, devemos observar que o juízo opera uma separação qualitativa na estrutura interna da idéia lógica da vida. Hegel descreve esse processo como a emergência da universalidade do gênero, em que o conceito, que é o lado interior e universal do vivo, acaba por transformar a exterioridade em universalidade. A idéia do conhecer instaura uma nova etapa da idéia lógica: a esfera da idéia lógica do espírito, que não pode estar ligado a nenhuma de suas determinações fenomenais¹⁷⁰. O espírito lógico é a forma conceitual da idéia que não está mais presa à vida imediata, mas liberada em universalidade, visto que agora “o conceito põe sua objetividade como igualdade consigo” (WdL II, p. 468; SL III, p. 280), ou seja, como universalidade.

Com efeito, a subjetividade lógica da idéia tem o seu fundamento na partição do juízo, cuja cisão interna põe a diferença por intermédio da negatividade, como um impulso (*Trieb*) ativo de transformação. Na idéia da vida podia-se explicar a compenetração da Objetividade pelo conceito como a relação corpo-alma, mas, agora, o discurso refere-se às determinações lógicas. A

¹⁷⁰ Bernard Mabilille (2004, p. 141) observa que Hegel emprega um vocabulário estritamente lógico, ao tratar da vida do espírito na Idéia do conhecer, que é o mesmo que fora utilizado na passagem do conceito ao juízo, que expressa a unidade e os momentos da sua diferença: o juízo (*Urteil*) como participação judicativa.

passagem ao conhecer corresponde ao momento da diferença e da negação que, no Conceito Subjetivo, corresponde à passagem do Conceito ao Juízo.

Todavia, devemos esclarecer a dupla ordem de determinação (negativa e positiva) da idéia lógica do espírito: se, por um lado, a exposição da idéia do conhecer refere-se ao conhecimento finito enquanto crítica à filosofia da representação (*Vorstellung*), em seus aspectos teórico e prático - a ordem negativa, por outro lado vai constituindo a sua própria explicação do conhecimento, como a exposição (*Darstellung*) do movimento interno da idéia em sua gênese lógica - a ordem positiva, que é uma elevação da idéia da vida, mas que a mantém enquanto modelo do automovimento que se replica até a idéia absoluta. Essa estruturação da progressão da idéia, enquanto superação e manutenção da vida lógica, torna-se explícita quando observamos os momentos de transição¹⁷¹. A vida é o conceito em si mesmo, a idéia imediata. Porém, por ser imediata, a idéia ainda não está realizada e deve seguir os passos de sua autodeterminação. O gênero é a universalidade abstrata em que o conceito está posto como conceito para-si, e tal momento representa a passagem à idéia lógica do espírito. O processo a ser explicitado no conhecer finito é o processo de passagem do em-si ao para-si do conceito. A realização deste percurso é a unidade do em-si e para-si, que representa a passagem à Idéia Absoluta. A exposição hegeliana refere-se ao conhecer finito enquanto crítica ao proceder filosófico, mas ao mesmo tempo vai constituindo a sua ordem interna de explicação com a posição do movimento da idéia em sua gênese lógica. Neste processo característico dos organismos vivos, temos o modelo e a forma de todo o processo do conhecimento, pois o conhecer diz respeito, exatamente, à forma deste ser-aí: “*Seine Realität überhaupt ist die Form seines Daseins: auf Bestimmung dieser Form kommt es an*”¹⁷².

O conceito se dá à forma da sua exterioridade, e é sobre esta determinação e a posterior divisão entre o lado subjetivo e objetivo desta determinação que trata o processo do conhecimento, pois o conceito vai referir-se à exterioridade, primeiro, como algo que lhe é estranho, até reconhecer-se nela. O resultado é que a idéia se dá uma realidade, a reposição de si mesma, na exterioridade que é universalidade simples. Todavia, no conhecimento a idéia ainda está submetida à diferença, que na ‘ordem positiva’ da exposição deve ser superada e integrada,

¹⁷¹ Como já foi demonstrado, o gênero, ao mesmo tempo em que é a universalidade abstrata, é tributário do indivíduo para a manutenção do universal (que ele mesmo é) e, deste modo, o indivíduo que é o seu outro é a realidade simples como forma do seu ser-aí, como retorno à unidade negativa em que perecem.

¹⁷² “Sua realidade em geral é a forma de seu ser-aí; é sobre a determinação desta forma que se trata” (WdL II, p. 487; SL III, p. 303).

como podemos verificar nesta afirmação de Hegel ao final da *Enciclopédia*: “tínhamos no conhecimento a idéia na figura da diferença e o processo do conhecimento resultou para nós como a superação dessa diferença e restabelecimento daquela unidade” (E I, § 236 Z). Portanto, o modo verdadeiro do conhecimento é aquele que culmina com a verdade da exposição da Lógica como percurso auto-explicativo. O processo do conhecer deve expor a forma do seu ser-aí, e a sua forma verdadeira, para Hegel, é o processo do engendramento desta forma e do conhecimento deste engendramento que constitui o conteúdo da verdade como método.

5.3.2 Espírito lógico e fenomenológico

Assim como a vida lógica não corresponde à vida orgânica, o espírito lógico também não corresponde ao espírito real, objeto da *Filosofia do Espírito*. Para Hegel, nas ciências concretas do espírito a idéia tem outras figuras, “como alma, consciência e espírito como tal” (WdL II, p. 494; SL III, p. 311). Deste modo, devemos falar sempre em espírito lógico, para diferenciar do espírito real e para esclarecer que este se refere ao espírito abordado na *Ciência da Lógica*, como categoria lógica em sua forma própria.

Por outro lado, a gênese real ou fenomenal do espírito é desenvolvida na *Fenomenologia do Espírito* e na *Enciclopédia*. Em ambas o espírito advém da vida, embora em contextos e elementos distintos de análise. Na primeira, o conceito do espírito resulta da superação da relação limitada da consciência com o objeto - característica da Certeza Sensível e da Percepção - que põe em curso o desenvolvimento da autoconsciência, cujo objeto é outra consciência. A relação negativa da consciência com o seu objeto (ela mesma) instaura o momento da diferença e, por intermédio desta reflexão em si, o objeto vem a ser a vida (Cf. PhG, p.139; FE, § 168). A esfera da autoconsciência não pertence ao domínio da metafísica da objetividade, da identidade indiferenciada ou do Eu transcendental, mas à dimensão real do espírito como desejo e vida, que por intermédio da relação a outro igual a si, a coloca de modo antagônico e complementar. Todavia, é somente neste momento em que a autoconsciência descobre que seu objeto não é de fato um objeto, mas ‘a substância universal indestrutível’, a ‘universal fluidez’, o ‘gênero, a fluída essência igual a si mesmo’ (PhG, p. 144-145; FE, § 176-177), que entende que é de fato uma autoconsciência viva. A superação e compreensão destes momentos demarca a passagem para a esfera do espírito, do “Eu, que é Nós e do Nós, que é Eu” (PhG, p. 145; FE, § 177). No

sistema da *Enciclopédia*, o espírito advém do processo repetitivo de nascimento e morte da vida natural, cuja permanência é assegurada pela universalidade do gênero em sua transição à outra esfera, a esfera do espírito subjetivo em que este aparece como alma. Seu primeiro momento ocorre na Antropologia, em que a alma funciona como um princípio de individuação que caracteriza os singulares, dando-lhes a percepção e o sentimento de si e de sua finitude. A filosofia do espírito subjetivo diz respeito ao homem e a sua consciência de si e do mundo em que a atividade do espírito real se dará em todas as formas da atividade humana, inclusive no fazer filosófico. Não obstante, Hegel ressalta a distinção entre o domínio real e o domínio lógico do espírito: neste último, o espírito é uma categoria da idéia lógica que tem a forma de pensamentos puros, de modo a ser compreendido como o conceito lógico do conhecer, sendo o conhecer o saber de si mesmo do conceito (Cf. WdL II, p. 470; SL III, p. 284).

Contudo, alguns intérpretes de Hegel julgam que é correto afirmar que o autor reproduz, ao início da Idéia do Conhecer, a doutrina do Espírito Subjetivo¹⁷³. Dado que trata da Antropologia e da Consciência (WdL II, p. 495; SL III, p. 311-312), a primeira como a forma da simpatia do espírito com a natureza, com as predições e crenças animistas (a ciência do espírito como natureza), e a segunda, que corresponderia à Fenomenologia (WdL II, p. 495; SL III, p. 312)¹⁷⁴, como uma forma mais elevada de relacionar-se com os objetos, embora a consciência não seja capaz de superar a distância entre a sua certeza subjetiva e a verdade do mundo. A terceira é a Psicologia (WdL II, p. 496; SL III, p. 312-313), tratada brevemente, apenas para mostrar que é uma esfera superior em relação à Fenomenologia, pois agora o espírito é para si. Na Psicologia, a forma da representação revela-se como o modo mais geral da subjetividade apropriar-se da objetividade. Todavia, na Idéia do Bem, ele retomará o tema da vontade e da ação, que corresponderia à última parte da Psicologia na *Enciclopédia*, e a transição para o âmbito do Espírito Objetivo. Contudo, a correspondência que poderia ser aventada entre o espírito lógico e o espírito real ou fenomenal deveria ficar restrita à passagem da alma à consciência que, para Mabile (2004, p. 141), “se trata da passagem da alma - como unidade de um espírito-natureza (*Naturgeist*) - à consciência - como emergência de uma diferença entre um

¹⁷³ Como há essa alusão às dimensões reais do espírito, muitos consideram que Hegel retoma, de fato, a dimensão real do espírito, segundo a gênese da determinação lógica. Lecrivain (1987, p. 393) sugere uma homologia entre a passagem da vida ao conhecer, na *Ciência da Lógica*, e a passagem da alma à consciência, na *Enciclopédia*: “sem abordar estas difíceis questões que dividiram os comentadores, o texto da *Lógica* sugere uma homologia entre a transição lógica da vida ao conhecer e a passagem da alma à consciência”.

¹⁷⁴ Nesta mesma passagem, Hegel observa que a *Fenomenologia do Espírito* é uma ciência que se coloca entre a ciência do espírito natural (*Antropologia*) e a ciência do espírito como tal (*Psicologia*) (WdL II, p. 495).

sujeito e um objeto, entre um eu e um mundo exterior”. Com a passagem do gênero para a vida do espírito, esta alma elevar-se-ia à esfera da consciência. No entanto, na Lógica, tal passagem inicia a idéia do conhecer, que é uma outra etapa de desenvolvimento da idéia lógica, sem qualquer menção ao tema da consciência. Conseqüentemente, a afirmação de que o tema da vida do espírito é a consciência não é evidente, pois no âmbito da Lógica nós não temos a mesma dimensão da consciência em sentido fenomenológico, o que nos exigiria dissecar a amplitude dessas suposições. Porém, podemos afirmar que a esfera da idéia do conhecer instaura o momento da diferença e da negatividade, ao mesmo tempo em que a instância do conhecer permitirá ao conceito aceder a uma vida mais livre, uma vida que não permanece dependente da imediatidade da vida lógica.

5.3.3 A subjetividade da lógica subjetiva

Na *Fenomenologia do Espírito* Hegel afirma que “com a autoconsciência nós entramos na terra pátria da verdade” (PhG, p. 138; FE, § 167) e, na *Ciência da Lógica*, poderíamos ponderar que a Idéia do Conhecer corresponde a esse momento de entrada no reino da verdade, pois indica o momento de diferenciação interna da idéia em que ela se tem por objeto. Em certo sentido, poderíamos dizer que neste momento é posta, de fato, a subjetividade da lógica subjetiva, visto que nos momentos anteriores – conceito, objetividade e vida – Hegel havia tratado da reposição da dimensão ontológica por intermédio do conceito subjetivo que se punha como objetividade para emergir unificado na idéia da vida lógica. Na vida, contudo, tínhamos um déficit de completude do conceito universal e do seu modo de ser na objetividade, ou seja, entre a universalidade do gênero e a multiplicidade dos indivíduos vivos. Com a idéia do conhecer nós temos a duplicação da universalidade abstrata – o gênero – que agora será reposta por intermédio da cisão interna da idéia, desta feita como a interiorização do objeto pela idéia do conhecer, e não mais por intermédio da compenetração do objeto pelo conceito subjetivo, como ocorria da esfera da Objetividade. Com o conhecer, por conseguinte, uma esfera se conclui e outra se inicia: o que temos, então, é o universal que se toma por objeto e que se põe como universalidade determinada. Agora, a idéia existe livre por si porque o elemento de sua existência é a universalidade, isto é, a idéia se tem por objeto porque a objetividade mesma é o conceito (Cf. E I, § 223). Neste sentido, poderíamos dizer que agora se inicia o momento teórico, que começa por considerar o seu objeto

como um termo que lhe é exterior. O mundo a ser conhecido, portanto, é a reposição da dimensão ontológica do conceito por intermédio da cisão judicativa do conhecer, sob a égide da idéia lógica posta enquanto idéia, o que tem o significado de uma epistemologia especulativa da idéia, ou gnosiologia, uma vez que o conhecer da idéia é, na verdade, um reconhecer-se. Neste sentido, a cisão judicativa que demarca a passagem à Idéia do Conhecer pode ser entendida como a explicitação mais acabada da passagem da substância ao sujeito, já que o que emerge da insuficiência da vida lógica é a vida do espírito, primeiro como o momento da apropriação do mundo, o conhecer, e, depois, como a transformação do mundo, o agir ou o bem prático. Deste modo, nós entramos agora no domínio da ontologia do espírito¹⁷⁵ ou da ontologia viva do espírito.

Contudo, devemos esclarecer, também, a distinção entre a subjetividade do conceito subjetivo e a subjetividade da idéia lógica do espírito. Como vimos, desde o início da Lógica Subjetiva o conceito é identificado ao *Eu*, ou seja, à subjetividade, o que evidencia que a entrada no reino da subjetividade, no curso da *Ciência da Lógica*, não acontece apenas na idéia do conhecer. Por isso, o conceito subjetivo, o *Eu penso*, tem que ser diferenciado da idéia lógica do espírito que entra em curso na Idéia do Conhecer. Para Hegel, a determinação lógica do conceito subjetivo, abordado na esfera da Subjetividade, é o *Eu* ou a autoconsciência do idealismo subjetivo, que o autor pretende diferenciar da subjetividade da idéia (a idéia lógica do espírito). Lá, o conceito era livre apenas em si mesmo, agora se torna livre também para si, pois se põe e depois se reconhece como a totalidade. Dessa forma, devemos esclarecer que esse momento significa a entrada ‘efetiva’ no reino da subjetividade, enquanto momento da diferença interna da idéia, e não corresponde à subjetividade da filosofia da representação.

Com efeito, com a idéia lógica do espírito, entramos na dimensão da subjetividade da idéia que repõe e reconhece a estrutura conceitual do mundo enquanto estrutura sua e, por isso, enquanto dimensão absoluta do conhecer. Porém, caberia a indagação: o que significa uma tal subjetividade da idéia? Não podemos falar em termos da consciência fenomenológica, pois nem ela e nem o mundo são os objetos em questão. A Lógica expõe a estrutura conceitual do todo e, portanto, não pode corresponder a qualquer momento específico deste todo. Neste sentido, a subjetividade da idéia deve ser compreendida como o momento da diferença e da negação, que

¹⁷⁵ Tomo de empréstimo essa expressão, “ontologia do espírito”, de Dieter Henrich (1990, p. 86), que a usa para expressar a noção hegeliana de sujeito, como sujeito do juízo, que abarcaria a dimensão ontológico da unidade da substância e sujeito.

põe em curso a processualidade da idéia como cisão interna. Conseqüentemente, se levamos a sério a crítica de Hegel à filosofia da representação¹⁷⁶ e aos limites do entendimento, não poderíamos supor que o ele recairia no erro de seus antecessores. A implicação direta dessa constatação nos coloca diante de outro problema: seria a subjetividade da idéia lógica, a subjetividade do absoluto? Em outros termos, seria a idéia lógica do espírito a autoconsciência do absoluto que engendra o seu objeto até tornar-se consciente deste processo? Se essa hipótese for verdadeira, posto que Hegel recusa a subjetividade da representação, nós seremos obrigados a concordar com Düsing (1986)¹⁷⁷ que enxerga, em toda a temática da vida em Hegel, uma pré-forma natural de uma metafísica idealista da subjetividade. Se ele estiver correto, a filosofia de Hegel não passaria de um tipo específico de idealismo da subjetividade absoluta¹⁷⁸.

Conseqüentemente, se podemos chamar a idéia lógica do espírito de subjetividade, temos que explicitar o sentido de tal afirmação, pois é certo que ela não pode ser confundida com a subjetividade da filosofia da representação¹⁷⁹, que incluiria tanto o *cogito* cartesiano quanto o *Eu penso* transcendental. No entanto, é exatamente porque tal diferenciação pode ser facilmente demonstrada, que ela nos coloca diante do problema apontado por Düsing¹⁸⁰. Contudo, como não pretendemos assumir nenhuma destas duas teses, e considerando os elementos de explicitação da teleologia e da vida, teremos que propor uma investigação que inclua o movimento dos conceitos especulativos até aqui abordados. Deste modo, procuraremos expor em que termos a subjetividade lógica da idéia não põe em curso uma metafísica da subjetividade absoluta, mas diz respeito ao logos vivo que está na base da ontologia de Hegel. Recusar a interpretação da

¹⁷⁶ Sobre a diferença entre entendimento e razão, ver o 1º capítulo: 1.2.4 ‘O conceito como o Eu: a identidade manifesta’; e 1.2.5 ‘O mundo perdido’. A filosofia do conhecimento moderna está calcada em um modelo cartesiano tradicional em que o conhecer é tomado como o resultado de uma cadeia causal, cuja origem é o objeto exterior ao sujeito, que é apanhado pela mente como representação. O conhecer é o representar acuradamente o que está do lado de fora da mente, a representação é a cópia mental do objeto que deste modo é trazido ao pensamento.

¹⁷⁷ Düsing (1986, p. 288-289): “Lebens als Vorgestalt von Subjektivität”.

¹⁷⁸ Ver também, Düsing (1984), especialmente p. 289-295. Nesta obra, o autor desenvolve a tese de que a Idéia em Hegel é pensada como subjetividade absoluta.

¹⁷⁹ Bernard Mabilille (2004, p. 136), observa que a fonte da interpretação deste sujeito absoluto hegeliano semelhante ao cogito cartesiano, está em Heidegger, em sua obra *Hegel e os Gregos*, embora tenha reconhecido, posteriormente, a importância da negação para a definição da subjetividade. Contudo, mesmo mudando aspectos de sua interpretação, Heidegger permanecerá no registro de incorporar a negatividade na subjetividade representativa, o que não corresponde ao propósito hegeliano, que é um crítico da idéia da representação.

¹⁸⁰ Não sendo a subjetividade lógica do espírito tributária da filosofia da representação, só restaria a hipótese de ser tributária de uma filosofia da subjetividade absoluta. Se a resposta estiver calcada apenas na opção maniqueísta de uma ou outra destas posições, teremos que sucumbir à tese do ‘idealismo da subjetividade absoluta’. Porém, devemos mais adiante avaliar a inclusão da subjetividade absoluta, nos termos de uma ontologia da vida que implica na visão do holismo ontológico, e não nos termos de uma ontologia e uma onto-teologia da subjetividade absoluta, como afirma Düsing.

filosofia de Hegel como uma metafísica da subjetividade absoluta, não implica em recusar a tese do idealismo especulativo e de uma subjetividade viva da idéia, nos termos precisos do holismo ontológico e não no sentido de uma onto-teologia.

Todavia, somente ao final deste trabalho voltaremos a tratar da subjetividade da idéia para nos posicionarmos diante destas questões. Antes, contudo, vamos expor a posição de Hegel relativa ao conhecer finito e sua crítica ao problema da alma-Eu, objeto da crítica kantiana aos paralogismos. A partir da elucidação destas análises críticas teremos uma visão da posição de Hegel em relação ao limite do conhecimento do Eu.

5.3.4. O conhecer e o atuar finitos

No conhecer finito Hegel expõe o que poderíamos designar como a ‘ordem negativa’ da idéia do espírito, como crítica ao modo de apreensão do objeto pelo entendimento, a partir da pressuposição da oposição da consciência e do mundo, como algo dado desde sempre. No âmbito lógico da exposição do conhecer finito, a idéia lógica do espírito refere-se à relação de duas universalidades: a universalidade do conceito como espírito, cuja origem é o gênero, e a universalidade da objetividade, ou seja, do mundo, como algo oriundo do conceito. O resultado da cisão da idéia consiste na finitude desta esfera, pois temos agora “duas idéias, que em si ou como vida são idênticas” (E I, § 224) e relativas uma a outra.

Através deste **juízo** a idéia é duplicada – no conceito subjetivo, cuja realidade é ele mesmo, e no [conceito] objetivo, que é como vida. – *Pensar, espírito, autoconsciência* são determinações da idéia, na medida que ela se tem por objeto e por seu ser-aí, quer dizer, a determinidade de seu ser é sua própria diferença em relação a si mesma. (WdL II, p. 487, SL III, p. 303-304, o grifo é meu)

A duplicação da Idéia, que é efetuada no conhecer, refere-se, de um lado, ao momento da subjetividade do conceito que corresponde à consciência que conhece o objeto, o conhecimento teórico que, em muitos aspectos, é semelhante ao movimento da consciência na Certeza Sensível da *Fenomenologia do Espírito*¹⁸¹; de outro lado, refere-se, também, a objetividade do conceito enquanto vida, que é tanto o que deve ser conhecido (a substância),

¹⁸¹ A Certeza Sensível é a primeira etapa da esfera da Consciência na *Fenomenologia do Espírito*. Nela é abordada a consciência ingênua que sabe imediatamente o seu objeto, ou melhor, que supõe sabê-lo. Em seu percurso, a consciência descobre que a sua suposição do saber do objeto era um não saber dele e, na verdade, era um saber de si.

como a unidade fluida do meio no qual a consciência existe (o sujeito). A idéia repele-se de si mesma como totalidade e se pressupõe como universo exterior (Cf. E I, § 223), porém, este ‘pressupor ainda não é um pôr’, e ‘para a idéia subjetiva, a idéia objetiva é o mundo imediato aí encontrado’ (Cf. E I, § 224), o que demonstra a limitação do conhecer. Todavia, a duplicação da idéia na forma do juízo também é dupla, e ambas permanecem limitadas à dupla face do conhecimento que é: 1) o impulso do saber para a verdade, isto é, a atividade teórica da idéia; e 2) o impulso do bem para sua plena realização, a atividade prática da idéia, ou seja, conhecimento e vontade (Cf. E I, § 225).

O que caracteriza a finitude do conhecimento é a suposição de que, entre o sujeito e o mundo, interpõe-se o conhecimento como representação, como apreensão da imagem ou idéia que os objetos fornecem ao sujeito. Esse modo de conhecer pressupõe que os fatos multiformes da natureza exterior foram encontrados aí pelo sujeito como um conteúdo dado e contingente (E I, § 224-227), sendo ele mesmo um vazio de determinações. Os instrumentos que a subjetividade dispõe para apreender o objeto são as categorias, os métodos, os princípios, as definições e os teoremas, que permanecem externos ao objeto, produzindo toda forma de dualismo. O que temos no conhecer finito é a razão agindo como entendimento (Cf. E I, § 226), portanto, a verdade deste conhecer é limitada, mantendo os pares de opostos fixados em sua oposição: ser/pensar, sujeito/objeto, universal/singular, finito/infinito. Ao mesmo tempo, a verdade infinita do conceito é fixada como um fim em si mesmo, em um mais além que o conhecimento não alcança (Cf. E I, § 226). Ao contrário do indivíduo vivo, que caracterizava a idéia lógica da vida como unidade de opostos, na idéia do conhecer os opostos que ressurgem serão mantidos em sua cisão pelo conhecimento finito. Como a idéia teórica não se realiza, pois mantém o mundo alheio ao conhecimento, a idéia subjetiva precisa atuar (*Handeln*) no mundo para produzir os seus fins, ainda que nunca se satisfaça.

Na idéia teórica, o conceito subjetivo é um universal em si e para si, totalmente desprovido de determinação que se coloca contraposto ao mundo objetivo; na idéia prática, o conceito subjetivo se toma como efetivo diante de um mundo também considerado efetivo. Essa idéia tem os seus fins que supõe infinitos, e procura efetivá-los na realidade, através da atuação da sua boa vontade. Porém o seu querer, enquanto finito, pressupõe o fim do bem como idéia apenas subjetiva e, ao invés de reencontrar a objetividade, torna-se uma busca de realização de um bem que nunca está onde ela está. Por isso, Hegel compara esse movimento ao processo da

teleologia externa em que o fim subjetivo ao se realizar, torna-se meio ou instrumento para um outro fim, num processo eterno de inacabamento.

A finitude dessa atividade é, pois, a *contradição*, de que nas próprias determinações contraditórias do mundo objetivo, o fim do bem tanto é realizado como também não é; [...]. Essa contradição se representa como o *progresso infinito* da efetuação do bem, que aí é fixado somente como um *dever-ser*. (E I, § 234)

Tal procedimento prático caracteriza as filosofias de Kant e de Fichte, que consideram o bem como uma idéia posta em um horizonte que a vontade não atinge. Em razão dos limites do conhecer e do agir, Hegel começa a sua análise do conhecimento finito, detendo-se na crítica da subjetividade da alma-Eu efetuada pela filosofia transcendental, pois pretende rejeitar tanto a metafísica do entendimento, que coisificava a alma, cuja expressão máxima era a psicologia racional de Wolff, quanto a metafísica transcendental, elaborada por Kant como uma crítica à psicologia racional da antiga metafísica¹⁸². Na introdução ao capítulo da Idéia do conhecer, este tema será desenvolvido, com minúcias, até a demonstração de que o conhecimento, tal como a filosofia o trata, não passa de um conhecer finito. Com efeito, é digno de nota que o tema do conhecimento inicie com a discussão do problema da alma posto pela psicologia racional e com a crítica a ela dirigida. Imediatamente nos perguntamos: desejaria Hegel retornar ao tema da imortalidade da alma? Por que tratar o problema da alma na Idéia do Conhecer?

5.4 A metafísica da modernidade e o idealismo da subjetividade

5.4.1 A metafísica da modernidade

Para situarmos os motivos de Hegel em abordar o problema da alma no ponto de partida da Idéia do conhecer, buscaremos auxílio com um importante intérprete de Kant, Henry Allison (1992, p. 428), que no livro, *O idealismo transcendental de Kant: uma interpretação e defesa*, mostra que o tema do *Eu penso*, tanto na Analítica quanto na Dialética, está inserido no contexto

¹⁸² Como assinalamos no capítulo 3, a antiga metafísica corresponde ao pensamento de Descartes, Leibniz e Wolff, ou seja, a metafísica moderna. Para Hegel, a metafísica de Platão e Aristóteles e, especialmente, o tratamento da alma nestes dois autores, não merece reprovação, pois eles expressam um filosofar propriamente especulativo.

de crítica ao *cogito* cartesiano, especialmente, ao problema da dedução da existência do Eu a partir do puro Eu pensante: “a crítica kantiana à inferência cartesiana do *cogito* está incrustada em sua crítica geral à psicologia racional”. O autor observa que essa crítica se divide em duas partes: a primeira é relativa à interpretação kantiana dessa inferência do *cogito* como um silogismo, o que levaria ao resultado inaceitável “de que tudo o que pensa existe necessariamente”; a segunda está intimamente ligada ao argumento dos Paralogismos e se dirige contra o projeto cartesiano da dúvida radical. Allison debate com os comentadores de Descartes, que criticam a interpretação silogística¹⁸³ do *cogito*, mas considera a discussão irrelevante para a exposição dos argumentos kantianos, pois entende que a crítica está calcada em sua própria explicação da apercepção transcendental, sendo independente do debate acerca da forma lógica do *cogito*. A tese central de Kant, segundo Allison é a seguinte:

[...] o *cogito*, que sobrevive ao programa da dúvida radical, não é mais do que o “Eu penso” que pode acompanhar todas as minhas representações e que, por essa mesma razão, não pode ser abolido nem sequer pela mais radical das dúvidas. [...] O erro de Descartes é claro: identifica o Eu formal ou transcendental com o Eu real ou numenal. Como resultado desta identificação ilícita, Descartes acreditou, erroneamente, que havia chegado por meio da inferência do *cogito* a uma certeza a respeito de nossa própria existência como uma substância pensante (*res cogitans*) individual. (Allison, 1992, p. 429-430)

Para Allison essa análise, além de fornecer um claro exemplo do que Kant chama de “ilusão transcendental”, tem estreita relação com aquilo que considera o erro básico da psicologia racional: partir do puro pensamento da mente ou do Eu, o que implica em abstrair de tudo o que é empírico, para chegar à formulação de um substrato pensante, uma *res cogitans*. O problema não estaria na busca do Eu puro por intermédio da recusa de tudo o que é empírico, mas na conclusão de que esse Eu puro, ao invés de permanecer como forma pura, ganha um caráter numenal,

¹⁸³ Nas *Lições sobre a história da filosofia* (HEGEL, 2005), na parte dedicada ao pensamento moderno e, especialmente, a Descartes, Hegel refere-se ao mecanismo silogístico da dedução do *cogito* apontado por Kant. Cita, porém, Descartes: “Não é de modo algum um silogismo, pois para isso teria que formular-se assim a premissa maior: tudo o que pensa existe”, da qual se seguiria como conclusão: “logo, eu existo”. Mas não é o que ocorre, pois a tal premissa maior, que não se formula, é derivada da proposição primeira: “penso, logo existo”. Hegel concorda com Descartes e recusa a tese do silogismo, uma vez que, para que houvesse silogismo, seriam necessários três termos, e, no caso, um termo médio que servisse de ligação entre o ser e o pensar, o que não ocorre. O ‘logo’, que liga os termos, não tem a mesma função da conclusão silogística, e a conexão entre o ser e o pensar se dá de modo imediato, como a certeza primeira da qual todas as demais serão deduzidas, (Cf. LHF III, p. 261-262). Também no Parágrafo 64 da *Enciclopédia*, Hegel fornece uma longa explicação do *cogito*, com citações, inclusive, para mostrar que não se trata de um silogismo (E I, § 64 A).

tornando-se uma coisa pensante com os predicados da simplicidade, imaterialidade e imortalidade.

Não é nosso propósito entrar no debate acerca da compreensão kantiana do *cogito*, mas ao assinalarmos o contexto em que a discussão da crítica aos Paralogismos está situada, podemos tornar mais clara a pretensão hegeliana de tratar esse tema na parte intermediária da Idéia. Hegel pretende abordar a questão da subjetividade sob o ponto de vista ontológico, e não apenas fenomenológico. Portanto, a questão fundamental continua sendo o problema da unidade de ser e pensar, sem deixar de levar em consideração o passo ‘moderno’ da subjetividade. Doravante, o ser pensante é o espírito, que pensa a unidade de ser e pensar. Ao transpor este tema ao horizonte da idéia lógica do espírito, fica patente a necessidade de evidenciar que, na base da subjetividade que diferencia, há uma unidade ontológica que a contém em si. Por isso, a esfera da idéia do conhecer se mostrará como a esfera da diferença, porém uma diferença que instaura a ontologia do espírito. Neste sentido, devemos ressaltar que o projeto hegeliano, ao seguir os passos de Kant na Dialética Transcendental, pretende repor o tema da autoconsciência, ou da unidade do *Eu penso*, em outra esfera: a esfera da idéia lógica do espírito, para mostrar os limites da crítica kantiana à psicologia racional, e a necessária superação desta posição com a unidade do sujeito-objeto, desta feita reposta por intermédio do espírito infinito.

O local que Hegel elege para promover este embate é o primeiro capítulo do segundo livro da Dialética: Dos paralogismos da razão pura (KrV B 399), reproduzido longamente (Idem, B 404) na *Ciência da Lógica*, para embasar a sua posição: “Dei um amplo extrato desta exposição, porque dela se pode conhecer com exatidão tanto a natureza da antiga metafísica referente à alma, como, especialmente, a natureza da crítica, por cujo meio ela [aquela metafísica] foi derrubada” (WdL II, p. 489; SL III, p. 306).

Ainda que Hegel concorde com a crítica aos paralogismos da Psicologia Racional, pois ela ‘coisificava’ a alma, atribuindo categorias ao incondicionado por intermédio de predicados finitos, ele discorda das razões da crítica kantiana: “o porquê tal procedimento deve ser recusado, escapou completamente a Kant” (E I, § 47 Z). A metafísica do entendimento tratava da alma, como de todos os seus objetos, como se fossem totalidades inteiramente prontas e acabadas que se encontravam frente à consciência, e que recebia por intermédio da representação (Cf. E I, § 30). Deste modo, pensava alcançar o conhecimento do absoluto pela atribuição de predicados, mas não passava de “uma simples visão do entendimento dos objetos da razão” (Cf. E I, § 27). Se

Hegel não pretende reabilitar a antiga metafísica do entendimento acerca da alma, dado que reconhece a legitimidade da crítica kantiana, pretende retomar o tema que ela tratava sob outra perspectiva, a saber, a consciência empírica, que estava na base das suas abstrações sobre as determinações da alma, deve ser compreendida como espírito, pois “a sua essência é a unidade absoluta de opostos no conceito” (WdL II, p. 488; SL III, p. 304). Isto significa dizer que o espírito tem uma exterioridade, mas esta não é seu fundamento, tampouco a sua interioridade o é, somente as determinações opostas que ele contém poderão dizer o que é, tarefa que nem a antiga metafísica e nem a crítica kantiana alcançaram. O tema da subjetividade deve ser deslocado da esfera psicológica para a esfera lógico-especulativa. Deste modo, a teoria da subjetividade da idéia não pode ter qualquer modo de entendimento ou consciência, mas é o pensamento puro em si mesmo.

Poderíamos dizer que, sob o foco de análise de Hegel, estarão condensados todos os passos da questão da subjetividade moderna em suas diferentes maneiras de abordar o Eu pensante, cuja meta, porém, é compreender a unidade do ser e pensar, que é “a idéia fundamental de toda filosofia” (GPh III, p. 314; LHF III, p. 406). Nesta perspectiva, a filosofia kantiana expressaria apenas o lado formal desta unidade, com um absoluto abstrato. Ainda que Hegel considere a Dialética Transcendental o mais importante da *Crítica da Razão Pura* (Cf. E I, 46 A), deplora o tratamento da alma ou do Eu que é efetuado nesta esfera, uma vez que, como nos informa Stanguennec (1985, p. 140), é na Analítica que Hegel “localiza a transformação revolucionária da metafísica do entendimento”, posto que, na primeira parte, Kant deduz a unidade do *Eu Penso*, na qual a objetividade, o multiforme do sentir e do intuir percebido pelos sentidos, é constituída e unificada pelas categorias da subjetividade:

De um lado, a *Analítica* estabelecia pela dedução transcendental o fundamento da objetividade na subjetividade; de outro lado, a dedução metafísica descobre – em suas observações sobre a triplicidade – uma lógica da unidade das determinações opostas. (STANGUENNEC, 1985, p. 140).

Se tal compreensão é capaz de expressar a natureza da consciência originária como fundamento da objetividade, o avanço kantiano em relação à metafísica do entendimento é indubitável, provocando uma grande transformação na ontologia, que deixa de ser o absolutamente objetivo frente ao sujeito que o descrevia com seus predicados finitos, e passa a ser o que é conforme ao pensamento, o universal e necessário (Cf. E I, § 41 Z, 2). Contudo, Hegel

avalia que essa transformação é insuficiente, e o seu resultado não passa de um mero idealismo subjetivo, pois Kant limita apenas ao fenômeno o alcance desta identidade originária do Eu, ‘embora sejam determinações universais e necessárias, elas são, contudo, somente nossos pensamentos’ (Idem, *ibid.*). Com efeito, mesmo que as categorias do entendimento tenham sua fonte na unidade da autoconsciência, sem nenhum conteúdo (as categorias são conceitos puros que se referem *a priori* ao objeto), são vazias e condicionadas pela matéria dada na experiência. Mesmo que a objetividade resultante seja universal e necessária, continua sendo um resultado subjetivo e negativo, por estar ancorado nas categorias e intuições puras do sujeito e por ser distinto do que a coisa é em si mesma (Cf. E I, § 41). Do mesmo modo, ainda que a razão seja o fundamento do incondicionado, torna-se uma faculdade finita e condicionada, visto que consiste em ultrapassar os limites finitos do entendimento, sendo finitizada por este.

Em nossa análise, contudo, nos restringiremos a retomar os caminhos da crítica hegeliana, explicitando: 1- a posição de Kant relativa aos Paralogismos; 2- a crítica de Hegel ao propósito kantiano; 3- O círculo necessário da autoconsciência, 4- a natureza do Eu em Hegel.

5.4.2 O idealismo subjetivo como crítica à metafísica: Kant e a psicologia racional

Na *Enciclopédia*, Hegel define os Paralogismos como “silogismos defeituosos, cujo defeito consiste em que se empregam nas duas premissas uma só e a mesma palavra em sentidos diversos” (E I, § 47 Z). Na *Poética*, ao diferenciar a tragédia da epopéia quanto aos episódios e a extensão, Aristóteles (1973, 1460a19-25) louva Homero por ter ensinado aos poetas, por intermédio de paralogismos, “a maneira certa de iludir”, ou seja, de dizer o que é falso fazendo parecer verdadeiro. Kant amplia a concepção de Aristóteles, para quem os paralogismos são processos de inferência falsa da verdade de um antecedente, oriundas da verdade de uma premissa conseqüente¹⁸⁴. Porém, Kant distingue o paralogismo lógico, que ‘consiste na falsidade de um silogismo quanto à forma, seja qual for o seu conteúdo’, do paralogismo transcendental, que é aquele que tem ‘um fundamento transcendental capaz de nos induzir a conclusões formalmente falsas’ (Cf. KrV B 399-400), os paralogismos da psicologia racional, que nos interessam especialmente, são deste segundo tipo.

¹⁸⁴ Na edição da Cultrix, da *Poética*, encontramos a seguinte tradução desta passagem: “quando havendo isto, há também aquilo, ou, acontecendo uma coisa, outra acontece também, as pessoas imaginam que, existindo a segunda, a primeira também existe ou acontece, mas é engano” (ARISTÓTELES, 1997, XXIV, p. 47).

Na Dialética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, Kant pretende desconstruir a sistemática da metafísica especial elaborada por Wolff - psicologia racional, cosmologia racional e teologia racional – abordando-a na Arquitetônica da Razão Pura (KrV B 873-875) segundo estas mesmas divisões, embora o seu objetivo seja tratar criticamente cada um destes temas, respectivamente, nos Paralogismos, nas Antinomias e no Ideal da Razão Pura. No que tange à Psicologia Racional, Kant a acusa de fazer uso de paralogismos, por colocar como fundamento da alma – o *Eu penso* que ele entende como o fundamento transcendental do pensamento – determinações oriundas da consciência empírica e tomá-las como determinações de pensamento. Deste modo, a psicologia racional hipostasia o Eu ou consciência transcendental, idêntica ao ato de pensar, elevando-a a categoria de sujeito real ou numenal do pensamento. O estabelecimento de inferências entre as condições formais do pensamento e a substância do pensamento, ou seja, entre as condições racionais e as empíricas, é o que Kant denomina de paralogismos e dá origem à dialética¹⁸⁵ da psicologia racional.

A ilusão dialética na psicologia racional repousa sobre a confusão de uma idéia da razão (de uma inteligência pura) com o conceito – em todas as suas partes indeterminado – de um ente pensante em geral. Eu penso a mim mesmo com vistas a uma experiência possível enquanto abstraio ao mesmo tempo de toda a experiência real e disso concluo que posso ser consciente da minha existência também fora da experiência e das suas condições empíricas. / Conseqüentemente, confunde a *abstração* possível da minha existência determinada empiricamente com a pretensa consciência de uma *separada* existência possível do meu sujeito (*Selbst*) pensante e creio *conhecer* como sujeito (*Subjekt*) transcendental o que é substancial em mim, enquanto possuo em pensamento meramente a unidade da consciência, que subjaz a toda determinação como simples forma do conhecimento. (KrV B 427)

Com isso, Kant considera ter demonstrado o paralogismo psicológico, oriundo da ilusão dialética. Seu objetivo é mostrar a inconseqüência do argumento, ao analisar de que modo o fundamento transcendental do pensamento, o *Eu penso* (a premissa conseqüente de Aristóteles) é a base para as inferências a respeito da substancialidade, simplicidade e identidade da alma, tomada como uma substância pensante (a premissa antecedente). Com efeito, Kant observa que, se tomarmos o Eu pensante como a consciência determinada no tempo, ou seja, como objeto do

¹⁸⁵ Kant divide a lógica geral em analítica e dialética (KrV B 82-87). A analítica decompõe os processos formais do entendimento e da razão e “constitui uma pedra de toque negativa da verdade”, servindo como um *cânone* de avaliação. Ela foi mal utilizada pela Dialética, como um *órganon* e, por isso, “a lógica geral, como um pretense *órganon*, chama-se *Dialética*”. Kant a considera como uma “lógica da ilusão” (KrV B 86), que na filosofia antiga pertencia à arte sofística, para “dar ares de verdade à sua ignorância e às suas construções ilusórias intencionais”. Kant aborda esta transformação da Dialética em Lógica, como “uma *crítica da ilusão dialética*”, cujo lugar sistemático é sempre o mesmo, nas três Críticas.

sentido interno, a chamaremos de alma; e se tomarmos o *Eu penso* como a experiência de objetos no espaço, isto é, como objeto do sentido externo, o chamaremos de corpo. Como a psicologia racional trata o Eu como um ente apenas pensante, pode ser chamada de doutrina racional da alma, mas, todavia, em conseqüência de seu caráter racional e da natureza do seu objeto, não poderia inferir da alma quaisquer elementos que não fossem tributários do puro Eu, independentes de qualquer mínima experiência, pois, do contrário, se converteria em psicologia empírica. Por estas razões, Kant considera o *Eu penso* como “o único texto da psicologia racional a partir do qual ela deve desenvolver a sua inteira sabedoria” (KrV B 401). O problema, segundo Kant, é que a psicologia racional está condenada ao fracasso, visto que ultrapassa o campo do conhecimento possível ao pressupor que o sujeito do *Eu penso* é uma entidade substancial que pode ser conhecida: a alma. Deste modo, o Eu-alma se converte em uma substância perene e independente do corpo e, ao invés do Eu transcendental, torna-se a alma transcendente.

O *Eu penso* transcendental, entendido como o Eu-alma da psicologia racional, é uma pura forma indeterminada e não pode, como tal, ser conhecido, seja como a unidade substancial do sujeito, seja como alma imortal que subsiste independentemente do corpo, ele não passa de uma idéia da razão. Considerar que a alma pode ser conhecida é, para Kant, confundir o próprio significado de alma, pois atribuir-lhe predicados é transformá-la em objeto empírico. O paralogismo¹⁸⁶ residiria na inferência de que o sujeito do pensamento (alma) é uma substância, ou seja, a psicologia racional transforma o sujeito lógico da proposição *Eu penso*, - que é tudo o que resta quando ela abstrai todo o conteúdo do sentido interno - em um sujeito absoluto, em uma substância pensante.

Para Kant a solução está em tomar a referência do Eu a si mesmo, não como uma referência ao substrato último que o sustentaria, oriundo de predicados empíricos, mas compreendê-lo como possuindo somente predicados transcendentais: “Se me represento aqui como *sujeito* de pensamentos ou como *fundamento* do pensar, estes modos de representação não designam as categorias de substância ou de causa” (KrV B 429). Ao contrário destas falsas inferências, “porque estas são funções do pensamento (juízos) já aplicadas às nossas intuições sensíveis” (Idem, *ibid.*), o autor afirma que o Eu só poderia ser conhecido em sua significação

¹⁸⁶ Na análise dos Paralogismos, na *Crítica da Razão Pura*, este é apenas o primeiro enunciado da psicologia racional que é criticado por Kant na Dialética Transcendental (KrV B 403); o segundo critica o enunciado da simplicidade e o terceiro critica o enunciado de que a alma está em relação necessária com objetos no espaço, “o *commercium* com os corpos” (CAYGILL, 2000, p. 266-267).

lógica, sem qualquer substancialidade, seja a de um substrato do sujeito lógico, seja como um sujeito em si, numenal. Porém, a psicologia racional confunde o Eu da apercepção transcendental com o Eu do sentido interno, ou seja, com a autoconsciência empírica do sujeito enquanto algo determinado no tempo. Kant entende que o *cogito* que sobrevive à dúvida radical, não é o Eu numenal e nem o eu empírico, mas o *Eu penso* transcendental que pode acompanhar todas as minhas representações, e que, por isso, não pode ser destituído nem pela dúvida mais radical.

Não obstante, como observa Allison (1992, p. 436), haveria em Kant duas doutrinas relativas ao sujeito da apercepção: na primeira, que designa como a oficial, este é tratado como um tipo especial de objeto transcendental do sentido interno, que se identifica com o Eu numenal. Neste caso, a crítica aos paralogismos se torna incoerente, pois chegará, por outras vias, à mesma concepção do *Eu penso* da psicologia racional. A principal dificuldade desta concepção do *Eu penso* é o problema do autoconhecimento: como o sujeito da apercepção pode conhecer-se como sujeito que pensa? Como pode ser, ao mesmo tempo, o sujeito e o objeto do conhecimento, dado que a definição de objeto é ‘aquilo em cujo conceito está unificado o múltiplo de uma intuição dada’ (Cf. KrV B 137), e toda unificação de representações requer a unidade sintética da apercepção para que seja processada? Neste caso, o sujeito transcendental pode conhecer-se apenas segundo o modo como aparece diante de si mesmo, ou seja, via o sentido interno, e não como é em si mesmo, caso possuísse uma intuição intelectual de si para conhecer-se. Como não há tal intuição intelectual, ao colocar o problema do autoconhecimento do Eu, “resulta inevitável a identificação do sujeito da apercepção, o qual é concebido apenas como um sujeito transcendental = X, com o Eu real ou numenal” (ALLISON, 1992, p. 438).

Esta interpretação do idealismo transcendental remonta aos contemporâneos de Kant, mas também pode ser encontrada na literatura recente, em especial na obra de Strawson (1966)¹⁸⁷, *The Bounds of Sense*, que, em muitos aspectos de sua aguda crítica ao idealismo de Kant, assume algumas posturas muito próximas da crítica hegeliana. Em *The Bounds of Sense, an Essay on Kant's 'Critique of Pure Reason'*, Strawson sustenta que Kant necessita de um princípio de ligação, como uma identidade, entre o sujeito empírico ou fenomenal e o sujeito supra-sensível ou numenal. Este ponto de ligação se encontraria na consciência da atividade de pensar do sujeito empírico (a pessoa humana): “a consciência que tem o homem de possuir e exercer o poder de pensar das faculdades do entendimento e da razão” (Cf. STRAWSON, 1966, p. 248).

¹⁸⁷ Sobre a recusa do idealismo transcendental, ver a introdução da obra, p. 38-42.

Neste sentido, em razão da apercepção, o sujeito empírico se identificaria com o sujeito transcendental que realmente é. Conseqüentemente, a apercepção não é apenas uma consciência do Eu numenal, mas é a consciência da sua identidade com o Eu empírico.

A segunda via de análise do problema, que é a preferida por Allison, é chamada de alternativa. Nela, o sujeito da apercepção é distinto do Eu numenal e de qualquer classe de objeto inteligível. Sob essa perspectiva, a crítica aos paralogismos torna-se consistente, mas gera outros tipos de problemas. Allison (1992, p. 440) sustenta que, para essa posição alternativa, “a apercepção é uma consciência da atividade do pensar, e não uma consciência do sujeito que pensa”. A chave desta posição procura identificar o sentido interno com os conteúdos da mente (os objetos de pensamento), e não com a mente em si mesma, ou seja, ter consciência é estar consciente destes conteúdos presentes na mente, e não da consciência da atividade do pensar. Deste modo, segundo Allison (1992, p. 443), ao invés de identificar o Eu penso com o Eu numenal, a verdadeira intenção de Kant seria mostrar o quanto essa identificação é ilícita:

[...] Ao carecer de tal capacidade de intuição intelectual, nosso pensamento de um objeto como é em si mesmo está destinado a ser um pensamento vazio. Tal objeto só pode ser pensado como “algo em geral = X” ou, o que é o mesmo, como “noumenon no sentido negativo”. (Idem, *ibid*)

A conseqüência é que o sujeito da apercepção não pode se conhecer, não pode pensar a si mesmo como objeto, nem mesmo pode ser pensado, porque não pertence, como uma parte, ao seu próprio campo conceitual. A intenção kantiana seria mostrar o quanto a identificação do Eu penso numenal com o Eu penso transcendental é ilícita. Com essa interpretação, Allison resgata a questão do Eu ainda que como um conceito problemático, e critica a interpretação de Strawson, para quem haveria uma identificação do Eu ao sujeito empírico. Como vemos, o tema é polêmico mesmo entre os kantianos, e Hegel o tematiza no bojo da recepção da filosofia kantiana pelo idealismo alemão, tentando solucionar o enigma do começo do filosofar e da transformação que a modernidade instaura com a questão do sujeito. Podemos perceber que as controvérsias acerca do sentido preciso do Eu transcendental e da sua relação com o *cogito* estão longe de uma solução, mas não vamos nos estender nestas questões que intrigam os kantianos, pois ainda temos que averiguar a crítica hegeliana a tal compreensão do *Eu penso* que se pretende eficiente como desconstrução da psicologia racional.

5.4.3 Os paralogismos: Hegel crítico de Kant

Se na Analítica Kant estava preocupado em demonstrar que as categorias têm sua fonte na unidade da autoconsciência e só podem referir-se aos objetos submetidos às intuições puras (espaço e tempo), na Dialética, ‘entra em cena o segundo lado da crítica da razão’ (Cf. E I, 46 A), que Hegel julga o mais importante: “a necessidade (*Bedürfnis*) de conhecer essa identidade, ou a *coisa em si vazia*”¹⁸⁸ (E I, § 46). Trata-se de verificar, ‘como Kant julga a aplicação das categorias ao incondicionado, ou seja, à metafísica’ (Cf. E I, § 46 A). Para Hegel, o problema é o seguinte: como a razão usa as categorias para ‘conhecer’ os seus objetos? O seu argumento pode ser explicitado como segue: se conhecer, para Kant, implica em saber o conteúdo determinado de um objeto, se o conteúdo determinado diz respeito ao múltiplo da sensibilidade que é unificado pelo Eu e se o entendimento é a fonte das categorias que unificam a matéria dada pelos sentidos constituindo o objeto da experiência, concluiremos que o conhecimento nada contém de objetivo, ou melhor, a objetividade que possui lhe é atribuída pela subjetividade (Cf. E I, § 46 A), por intermédio das formas das intuições puras. Portanto, as categorias não poderiam ser utilizadas pelo Eu para pensar qualquer objeto que não lhe fosse repassado por essas intuições. Ao tentar fazer isso, o pensamento torna-se transcendente, ou, como diz Kant, *überfliegend* (E I, § 46 A). Como não temos qualquer intuição do *Eu penso*, ele nunca poderá ser conhecido. Todavia, a razão faz do incondicionado seu objeto, e tenta empregar as categorias para conhecer o infinito - categorias estas que só podem ser usadas para conhecer os fenômenos. Como consequência, se perde em contradições, produzindo paralogismos, antinomias e idéias sem realidade, que são as idéias reguladoras. O primeiro destes incondicionados com o qual ela se depara é o Eu, a mente ou a alma, como veremos a seguir.

5.4.4 A ‘bárbara’ refutação do Eu

Ao expor a filosofia kantiana, ao início da *Enciclopédia*, Hegel explica, criticamente, o procedimento da psicologia racional, mas também critica a concepção kantiana da alma ou do *Eu penso* que, a seu juízo, permanece no registro da crítica empirista de Hume. Hegel assinala os

¹⁸⁸ Estranha afirmação! Mas devemos ter em mente que Hegel refere-se à identidade ou unidade do Eu na aprecepção, embora Kant entenda esse Eu como transcendental, e não como o incondicionado numenal.

quatro aspectos do paralogismo da psicologia racional, que foram desconstruídos por Kant, conforme podemos observar a seguir:

O primeiro *incondicionado* que se toma em consideração é a *alma* [...]. Em minha consciência encontro-me sempre: a) como o *sujeito determinante*; b) como um *singular* ou abstratamente simples; c) como o [que é] *um só* e o *mesmo* em todo o múltiplo diverso de que eu sou consciente, - como o *idêntico*; d) como o que *me diferencio*, enquanto ser pensante, de todas as *coisas fora de mim*. O procedimento da antiga metafísica é agora indicado com precisão: ela coloca no lugar dessas determinações *empíricas, determinações-de-pensamento* – as *categorias* correspondentes, donde nascem estas quatro proposições: a) a *alma* é substância; b) é substância *simples*; c) é *numericamente idêntica* nos diversos tempos de seu ser-aí; d) está em *relação* com o *espacial*. (E I, § 47)

Hegel não discorda do resultado da crítica kantiana, “que não se pode afirmar a substancialidade e simplicidade da alma, sua identidade consigo e sua independência que se conserva em sua comunhão com o mundo material” (E I, § 47 A), pois a *res cogitans* que dá origem a essa compreensão do Eu-alma, como a substância imortal, implica em um dualismo intransponível, no qual a mente tem uma existência autônoma e independente do corpo. Hegel não pode aceitar tal distinção entre corpo e alma ou entre ser e pensar, e tampouco a solução abstrata que supõe um princípio externo de unificação na figura de Deus ou de um Eu absoluto. No entanto, Hegel discorda dos motivos da crítica kantiana ao *cogito*: “que as determinações que a consciência nos faz *experimental* sobre a alma, não são exatamente as mesmas que o *pensar* produz a respeito dela” (E I, § 47 A). Ao estabelecer a diferença entre consciência e pensamento, ou entre entendimento e razão, a filosofia kantiana se mantém no registro dualista, embora distinto da postulação metafísica da psicologia racional que separa o corpo da alma. O problema é que Kant mantém um dualismo imanente entre o domínio condicionado do entendimento e o domínio incondicionado da razão, além da separação radical entre a interioridade do sujeito e a exterioridade incognoscível da coisa em si. A esfera da consciência ou do Eu, deste modo, tem um alcance muito limitado, restrito ao âmbito da finitude do entendimento, embora o seu fundamento esteja ancorado na apercepção transcendental, considerada por Hegel o texto efetivamente especulativo da filosofia crítica, que contém a unidade originária do sujeito e do objeto. Neste sentido, Hegel entende que a filosofia kantiana não consegue romper com os pressupostos dogmáticos da metafísica: alma, mundo e Deus, que ela “recebia da representação, punha-os no fundamento como sujeitos já prontos” (E I, § 30).

Não é por tomar a existência imediata do sujeito como ponto de partida para a dedução do Eu-alma que a psicologia racional deve ser criticada, mas pelos predicados finitos extraídos deste Eu empírico que atribui ao Eu como determinações da essência universal da alma. Hegel considera que Kant não aborda o conteúdo de tais determinações, mas apenas o procedimento, e conclui que a psicologia racional faz um uso indevido da razão.

Nessa passagem [do procedimento acima] se fez notar a falha, de que são confundidas uma com a outra, determinações de dois tipos (*paralogismos*), a saber, determinações empíricas com categorias; e que é algo incorreto deduzir por silogismo estas daquelas e, de modo geral, pôr as categorias em lugar das determinações empíricas. (E I, § 47)

Se, para Kant, este procedimento de confundir determinações empíricas com categorias torna a psicologia racional dialética, visto que os predicados da alma não se mantêm em sua pureza, Hegel discordará do caráter dialético desta metafísica, como, de resto, discorda da compreensão kantiana de dialética, pois considera que a psicologia racional permanece com “determinações abstratas e unilaterais, sem nenhuma dialética” (WdL II, p. 489; SL III, p. 306). Ao invés de ultrapassar os limites da razão, como sugere Kant, ela ficaria muito aquém de uma racionalidade verdadeira, ‘pois tais pensamentos, em si e por si, não contêm a verdade’ (E I, § 47 A). O problema que Hegel aponta na análise kantiana diz respeito, exatamente, à crítica de que a doutrina racional da alma não se mantém fiel aos seus pressupostos de racionalidade, visto que o *Eu* possuiria a experiência do sentido interno, ‘se transformando em uma ciência empírica’, e perdendo a ‘sua pureza racional e a sua independência’ (WdL II, p. 488; SL III, p. 305). Para Kant, assim como o corpo é o objeto do sentido externo, a alma é o objeto do sentido interno. Por isso, afirma que o procedimento da psicologia racional parte do pressuposto de que a experiência interna pode proporcionar um conhecimento da alma e dos seus estados. Mas, na verdade, como o conhecimento só ocorre mediante a representação dos conteúdos da experiência, o sentido externo, não poderíamos, de fato, ter qualquer conhecimento do Eu ou da alma, a não ser o conhecimento advindo do sujeito empírico. Isso significa, como sugere Allison (1992, p. 396), “que não existiriam representações empíricas que pudessemos reconhecer como representações da alma, mente, ou Eu”. A consequência dessa análise, como sugere Hegel, é que a posição kantiana aproxima-se do ceticismo de Hume: não podemos ter qualquer impressão do *Eu penso*, e tudo o que inferimos a seu respeito origina-se no hábito. O curioso é que Allison (1992, p. 400) aponta esse problema em Kant, embora sem qualquer menção à crítica de Hegel, como podemos

perceber nesta citação: “na medida em que nos consideramos apenas mediante o sentido interno, e ignoramos a apercepção, a posição de Kant toma um giro muito próximo ao de Hume, i. e., que não há ‘impressão do Eu’”.

Labarrière (1981, p. 306), em uma nota a sua tradução da *Lógica*, observa que Hegel julga as abstrações da metafísica, características do transcendentalismo de Kant e de Fichte, como um correlato do empirismo total, tanto que coloca o empirismo de Hume e o criticismo de Kant sob uma mesma rubrica no ‘Conceito Preliminar’ na *Enciclopédia*: “Segunda posição do pensamento a respeito da objetividade metafísica”. Com efeito, Hegel observa que a filosofia crítica partilha de elementos comuns com o empirismo, visto “admitir a experiência como o único terreno dos conhecimentos” (E I, § 40). A diferença é que ela não reconhecera este conhecimento como verdadeiro, mas apenas como conhecimento dos fenômenos (Cf. Idem, *ibid.*). Em conseqüência, muitos intérpretes de Kant, incluindo Strawson, mostram que ele não consegue fornecer um antídoto ao ceticismo de Hume, muito pelo contrário, ao limitar o conhecimento aos fenômenos (o reino subjetivo da representação), Kant estaria destruindo qualquer possibilidade de um conhecimento verdadeiro e se tornando um cartesiano cético, a despeito de toda sua crítica a Descartes. Deste modo, o idealismo transcendental afastaria a realidade do sujeito por um abismo assombroso: “a realidade é supra-sensível e não podemos ter qualquer conhecimento dela” (STRAWSON, 1966, p. 38).

Como Hegel já observara, ao criticar os paralogismos, Kant recairia na mesma confusão de Hume, que viu um paralogismo na base de toda metafísica, visto que ela legitima os seus conceitos a partir das representações derivadas da experiência:

Vê-se que esta crítica [kantiana] não exprime outra coisa senão a advertência de Hume citada acima (§ 39): de que as determinações-de-pensamento em geral – universalidade e necessidade – não se encontram na percepção; de que o empírico é diferente, tanto segundo o conteúdo como segundo a forma, da determinação-de-pensamento. (E I, § 47)

Para Hume¹⁸⁹, o problema da metafísica residiria no fato de que ela usava conceitos, supostamente *a priori*, mas que, na verdade, não passavam de conceitos empíricos. A universalidade e necessidade que estes conceitos continham eram apenas impressões oriundas do

¹⁸⁹ “Qual é, então, a conclusão de todo este assunto? Uma e simples, há que dizer, muito afastada das comuns teorias da filosofia. Toda a crença acerca de uma questão de fato ou de uma existência real é derivada unicamente de algum objeto presente à memória ou aos sentidos e de uma conjunção habitual entre ele e algum outro objeto” (HUME, 1989, p. 50).

sentimento que se tornaram hábito. Deste modo a psicologia, ao contrário de ser racional, como pretendia, não passava de uma psicologia empírica. Conseqüentemente, a *res cogitans* não passaria de uma ficção. Hegel considera que Kant seguia o ‘estilo do ceticismo de Hume’ (WdL II, p. 490; SL III, p. 306), ou seja, criticava a antiga metafísica do mesmo modo que o filósofo cético: a partir do modo como o Eu aparece à consciência, abstrai-se de tudo o que é empírico, restando apenas o *Eu penso*, que ela afirmava ser a essência abstrata da alma. Pelo fato de que o Eu sempre se encontra na consciência como o sujeito, como um singular idêntico em toda multiplicidade de representação e, ao mesmo tempo, se diferenciando dela, disso se deduziria, de modo equivocado, que este *Eu penso* seria uma essência pensante, uma substância, uma coisa em si, que existiria independente do espaço e do tempo (Cf. WdL II, p. 489; SL III, p. 305).

5.4.5 O círculo necessário da autoconsciência

Para Kant, a proposição *Eu penso* contém apenas a forma do juízo que acompanha todas as categorias, sem qualquer substancialidade. A consciência transcendental é igual ao ato de pensar, ou seja, o Eu é a condição transcendental da representação de qualquer objeto, até mesmo do sujeito que pensa. Por isso, o *Eu penso* é mais do que um conceito, é ‘um juízo que acompanha todas as categorias como seu veículo’ (KrV B 400; 406), é ‘uma consciência que acompanha todos os conceitos’, é ‘a coisa que pensa’, ‘representado como um sujeito transcendental dos pensamentos, conhecido somente através dos pensamentos que são seus predicados’ (KrV B 404). Em Kant, a identidade da consciência, isto é, a permanência do Eu em diferentes tempos, é apenas uma condição formal do pensamento, é um ‘ato de espontaneidade’ da consciência que serve de condição para todos os demais atos de consciência. Neste sentido, a consciência que o sujeito tem de si, de sua identidade pessoal, está ancorada na autoconsciência transcendental. Na verdade, é o fundamento e a condição de possibilidade da consciência do sujeito, mas não está disponível para o conhecimento deste mesmo sujeito. Se, por um lado, a unidade sintética da apercepção é o fundamento último de onde todo o conhecimento é derivado, exercendo a função de cessar o regresso ao infinito em busca de uma consciência consciente de si como ponto de partida do conhecer, por outro lado é postulada apenas como um fundamento transcendental, a autoconsciência que gera a representação *Eu penso*, mas que não é acompanhada de qualquer outra representação. A unidade transcendental da autoconsciência é a

condição formal da experiência, mas ela mesma não pode ser um objeto de experiência. Em outras palavras, não pode ser conhecida. Assim, é totalmente distinta da nossa consciência como sujeito empírico, que é o objeto de análise da psicologia racional. Hegel reproduz, na *Ciência da Lógica*, um resumo detalhado do texto kantiano acerca da autoconsciência com o intuito de mostrar a filiação kantiana ao procedimento empírico do ceticismo¹⁹⁰ e a inconseqüência da crítica diante da manutenção de princípios que visava criticar.

A conseqüência da postulação kantiana do sujeito transcendental é que esta inviabiliza a auto-referência ou o autoconhecimento do Eu, pois o *Eu em si* não pode ser conhecido, sob pena de reintroduzir a psicologia racional no seio da filosofia transcendental e, por isso, não poderia coincidir com o *Eu penso* formal, o sujeito lógico que acompanha todas as minhas representações, e nem com o Eu que só poderia ser inferido a partir do sujeito fenomenal. Ao mesmo tempo, a forma da subjetividade transcendental, ou seja, a apercepção pura, é pressuposta na representação de qualquer objeto, inclusive na representação do próprio *Eu penso* como objeto de pensamento. Logo, observa Kant, ‘movemo-nos aqui num círculo perpétuo, visto que sempre necessitamos da representação do Eu para formular sobre ele qualquer juízo’ (Cf. KrV B 404). Portanto, ‘deverá parecer estranho que a condição sob a qual eu em geral penso, que é uma simples propriedade do meu sujeito, pretenda ser válida para tudo o que pensa’ (Idem, *ibid.*). Estamos sempre no uso do *Eu penso* para, inclusive, afirmar que nada podemos afirmar dele. Kant reconhece o inconveniente da ‘circularidade’ do seu argumento, que implicaria em assumir uma posição ‘dialética’ em que o Eu aparece, concomitantemente, como sujeito e como objeto do pensamento, o que implicaria em tomá-lo como objeto da experiência oriundo do sentido externo, dado que objeto, para Kant, é o múltiplo da sensibilidade unificado no Eu. De fato, o Eu, necessariamente, se pensa a si mesmo, pois ele não pode pensar algo sem ser pensado, sem que seja ele mesmo [o Eu] aquele que pensa. Todavia, Hegel deplora, justamente, que Kant veja esta circularidade como problemática, visto que a considera um momento especulativo, em que fica expressa a compreensão da autoconsciência.

¹⁹⁰ Lecrivain (1987, p. 387) observa que Hegel se mostra mais severo em relação a Kant do que em relação à psicologia racional, que imputar a Kant o rótulo de empirista ou de cético é um tanto despropositado. Stanguennec (1985, p.145) também observa um certo despropósito da crítica hegeliana, mostrando que, mais que criticar os paralogismos, Hegel criticaria a possibilidade do conhecimento sintético *a priori* da ‘physiologie’ do sentido interno, paralelamente aos conhecimentos *a priori* da ‘physiologie’ do sentido externo. O tema da análise hegeliana dos paralogismos e sua crítica é bastante amplo, e não é nosso propósito abarcar todas os detalhes que tal crítica implica, visto que seria necessário retomar a questão da dedução transcendental das categorias, além das diferentes posições dos intérpretes de Kant, para dar conta do problema e da crítica hegeliana. Para tal propósito, a análise de Stanguennec (1985, p. 139-151) é muito esclarecedora.

Mas é, de fato, ridículo chamar de um desconforto (*Unbequemlichkeit*) e de um círculo (como algo defeituoso) esta natureza da autoconsciência – que o Eu se pensa a si mesmo, que o Eu não pode ser pensado sem que seja o Eu o que pensa – uma relação através da qual se revela na autoconsciência empírica imediata a natureza eterna, absoluta desta mesma [autoconsciência] e do conceito, por isso se revela, porque a autoconsciência é, precisamente, o conceito puro sendo-aí, logo, *empiricamente perceptível*, a relação absoluta a si mesmo, a qual, como juízo que separa, se faz por objeto e é somente isso, fazer-se por intermédio de um círculo. (WdL II, p. 490; SL III, p. 307)

Para Hegel, o Eu é universal, essencialmente auto-reflexivo e indeterminado. Deste modo, o Eu não pode separar-se de seus pensamentos. Quando a consciência pensa algo, o Eu já está presente, seja como sujeito, seja como sujeito e objeto, pois a auto-referência do Eu que pensa está contida no pensamento, isto é, o Eu é sempre um universal atualizado em toda consciência individual que pensa. Por isso, o Eu é sempre autoconsciência, uma vez que é o duplo (o universal Eu e o sujeito individual que está pensando), mesmo que não tenha consciência desse processo, o que o torna uma autoconsciência ingênua. Como só resta ao Eu pensar algo distinto (uma coisa), ou o próprio Eu (um alguém) e, neste caso, a consciência põe o sujeito como o objeto do pensamento, tornando-se autoconsciência, Hegel entende que só resta ao Eu ser uma autoconsciência inconsciente, uma subjetividade ingênua, ou uma autoconsciência consciente desse processo, uma autoconsciência verdadeira. Porém, nesse caso, não é mais subjetividade, mas intersubjetividade, ou seja, não está mais no domínio da consciência, mas no domínio do espírito¹⁹¹. Portanto, o Eu é sempre o originário no pensamento de qualquer objeto, seja esse objeto ele mesmo, seja um objeto externo. Dessa forma, a auto-referência do Eu é relativa a todos objetos para este mesmo sujeito. Como Kant recusa esta natureza “embaraçosa” e circular da autoconsciência que se manifesta na natureza mesma do Eu, ele detém-se diante ‘da terra prometida’, permanecendo apenas com um *Eu penso vazio*, incapaz de se conhecer em sua completude e de conhecer os objetos em sua totalidade.

¹⁹¹ A Fenomenologia do Espírito desenvolve com clareza e detalhe esse movimento, pois mostra o percurso da consciência ingênua que se relaciona com os objetos e os toma como verdade imediata que são, imediatamente, negadas por outras verdades imediatas e opostas, até chegar ao movimento da autoconsciência que depara-se com outra consciência, mas que não procede ao desenvolvimento completo do reconhecimento da outra consciência como uma outra igual a si, pois tal evento ocorre apenas no espírito, quando a dimensão intersubjetiva e histórica do movimento da consciência é desenvolvimento como o processo verdadeiro da autoconsciência que é plural, que é espírito.

5.4.6 A natureza do Eu na Lógica

Na crítica de Hegel à subjetividade transcendental nós podemos encontrar a exigência de dois temas fundamentais: (i), a validade universal do conhecer, ou seja, o conhecimento é absoluto; (ii), a universalidade da autoconsciência, no sentido da exigência do reconhecimento. O horizonte do problema ancora-se no significado filosófico original da relação sujeito-objeto, a partir da famosa questão kantiana: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*. Em Kant, tais juízos possibilitam a fundamentação objetiva da ciência, no sentido de universalidade e necessidade para qualquer sujeito. Como vimos no primeiro capítulo, tal fundamentação é uma ligação originária, um ato de síntese da espontaneidade. Deste modo, as condições de possibilidade de pensar o objeto são, ao mesmo tempo, as condições constitutivas do objeto, cuja origem é a síntese originária, a apercepção pura do sujeito transcendental. Contudo, devemos observar que Kant distingue (i) - a unidade transcendental da apercepção que é objetiva, da (ii) - unidade subjetiva da consciência, como determinação do sentido interno (Cf. KrV B 139-140). Isso quer dizer que a unidade do sujeito transcendental vale universal e necessariamente como pressuposto do conhecimento, ao passo que as percepções do sentido interno, as percepções do sujeito, têm um fundamento psicológico que torna possível recolher as representações como objetos de pensamento. Assim, em termos kantianos, embora a apercepção transcendental esteja na base de todo ato de consciência, é puramente formal, um ato de espontaneidade que não pode ser investigado no sujeito empírico e, como tal, deve ser radicalmente distinta da consciência do sujeito finito que conhece.

Ora, Hegel não pode aceitar que a unidade transcendental do Eu tenha uma função simplesmente reguladora para a consciência empírica, e que a experiência que as categorias possibilitam fique submetida aos dados oriundos das intuições e, por isso, restrita às aparências - aos fenômenos. Se as categorias são as condições formais dos juízos de experiência, relacionando-se *a priori* com os objetos que correspondem, necessariamente, a elas, como poderiam deixar-se guiar pelos objetos? Em Hegel os objetos, em sua verdade, são os conceitos, pois o “Eu é o puro conceito mesmo que, como conceito veio a *ser-aí (Dasein)*” (WdL II, p. 253; SL III, p. 44). Devido a isso, Hegel considera a síntese originária da apercepção o *insight* mais original de Kant, e lhe reconhece o mérito especulativo de conceber a subjetividade como autoconsciência. Entretanto, Hegel critica a concepção do *Eu* transcendental como uma pura

forma vazia que não pode ser conhecida. Por isso, assinala o recuo kantiano em não tomar a unidade originária como constitutiva dos objetos do conhecimento especulativo, mas somente dos objetos fenomenais, o que resulta na manutenção de uma realidade essencial, ou supra-sensível, que não pode ser alcançada verdadeiramente pelo pensamento: “o *conceber* de um objeto não é outra coisa, de fato, que o Eu dele se *apropria*, o penetra e o leva a *sua própria forma*, i. é, à *universalidade* que é de imediato *determinidade*, ou a determinidade que é de imediato universalidade” (WdL II, p. 255; SL III, p. 46).

Esta citação do ‘Conceito em Geral’ mostra a compreensão hegeliana do Eu como a atividade conceitual que constitui os pensamentos e, deste modo, torna as coisas reais: “o objeto tem sua objetividade no conceito, que é a unidade da autoconsciência” (Idem, *ibid.*). Por isso, temos o longo desenvolvimento do tema da ‘unidade da autoconsciência’, tanto ao início quanto ao final do terceiro livro da Lógica, pois esta autoconsciência não apenas constitui os objetos, como também se autodetermina: “sua objetividade ou o conceito não é, conseqüentemente, nada de outro do que a natureza da autoconsciência, não tem outros momentos ou determinações que o *Eu* mesmo” (Idem, *ibid.*). Tal formulação, Hegel reconhece, está ancorada na formulação kantiana de que para conhecer o que é o conceito é necessário ater-se à natureza do Eu e entender o que é o Eu. Contudo, Kant formula a síntese originária e depois recua, diferenciando o conceito da natureza do Eu, ao afirmar que os conceitos sem as intuições são vazios. Ora, questiona Hegel, se eles originam-se das categorias do Eu, que é a síntese originária, como podem então ser vazios e necessitar de um conteúdo material fornecido pelas intuições?

Para Hegel, o que Kant não percebeu é que o Eu é o próprio pensar, dado que é o conceito que se liberta da esfera da necessidade da substância e vem para a existência livremente, e, para ser tomado como o ponto de partida do conhecimento, não pode ser compreendido como um sujeito transcendental da experiência, como idéia reguladora, mas tem que ser reincorporado à autoconsciência do sujeito que profere Eu toda vez que pensa. Isso significa dizer que o Eu é atualizado no pensamento de qualquer sujeito que pensa, toda vez que o sujeito pensa, mesmo que de forma inconsciente para esse sujeito. Deste modo, o pensamento e o conceituar não podem ser tomados como atividades da subjetividade individual, pois são a própria estrutura cognitiva do pensar que constitui todo pensamento e que, por isso, perpassa a totalidade em seus diferentes graus de consciência e inconsciência, ‘o conceito em si e por si constitui tanto um grau da natureza quanto do espírito’ (Cf. WdL II, p. 257; SL III, p. 48). A metafísica do entendimento

não conseguiu, tampouco, revelar a natureza do Eu, uma vez que pressupunha um saber imediato da alma ou consciência como um fato. Dessa forma, era tomado como o fundamento da verdade, o saber subjetivo e a garantia de que Eu, na minha consciência, encontro um certo conteúdo. Assim, o que era encontrado no Eu era erigido como a consciência de todos e passava a ser visto como a natureza mesma da consciência (Cf. E I, § 71). Porém, a consciência ou o Eu é apenas o começo do saber, visto que ela tem que ser auto-reflexiva e incluir a diferença para tornar-se autoconsciência e espírito. Na *Lógica*, como vimos, o juízo originário do conhecer é a marca da totalidade cindida, efetuada pela própria universalidade da idéia que se separa de si e se põe como sujeito e objeto, para se conhecer nessa alteridade que é ela mesma. A idéia subjetiva, portanto, refere-se apenas ao momento unilateral da mediação da consciência, mas não alcança o retorno à totalidade, antes de chegar à idéia absoluta.

5.5 A ontologia especulativa da vida e do espírito

Ao nos dirigirmos ao final deste capítulo e ao final deste trabalho, devemos começar a propor algumas respostas aos problemas apresentados, mesmo tendo em mente que estas não são definitivas e, quiçá, nem sejam as melhores, embora, de momento, nos pareçam as melhores. De início, devemos retomar o problema da subjetividade para finalizar este item da metafísica da modernidade e do idealismo especulativo de Hegel. A seguir, devemos pensá-la no horizonte de análise deste trabalho, que é o da ontologia especulativa da vida, que tem no princípio da teleologia interna o princípio de autodeterminação de todas as coisas. Para tanto, devemos retornar ao problema, anteriormente colocado, em relação ao estatuto da subjetividade, não apenas nesta parte da *Lógica*, a Idéia do Conhecer, mas dentro da sistemática hegeliana. Ou seja, devemos dar algumas pistas de interpretação acerca da subjetividade lógica da idéia, pois queremos defender a posição de que ela não põe em curso uma metafísica da subjetividade absoluta, embora esteja ligada a algum tipo de metafísica, mas que não corresponde à antiga metafísica do entendimento, com seus objetos transcendentais. Portanto, devemos diferenciar o discurso que pretende dar conta da subjetividade da vida do espírito de um discurso que pretenderia tratar da subjetividade do absoluto ou da subjetividade absoluta e transcendente.

É bem verdade que Hegel chama a Doutrina do Conceito de ‘Subjetividade’ ou ‘Lógica Subjetiva’, no sentido de que agora estaremos tratando da universalidade verdadeira do conceito, e não da subjetividade empírica ou fenomenal. Contudo, na última seção da *Lógica*, nós temos a passagem da subjetividade à Idéia, ou o sujeito-objeto, a vida imediata, que pode ser compreendida como a auto-realização teleológica do universal, como sugere Findlay (1969, p. 20). Hegel fala da subjetividade da idéia na *Lógica* e na *Enciclopédia* como um resultado da teleologia externa: ‘a unidade absoluta do conceito e da subjetividade’ (Cf. E I, § 213), e como a unidade da idéia subjetiva e da idéia objetiva, na idéia absoluta (Cf. E I, § 236), mas não fala de uma ‘subjetividade absoluta’, tampouco na *Ciência da Lógica*.

Portanto, como anteriormente assinalamos os diferentes graus da estruturação do sistema de Hegel, a subjetividade em tela, na *Ciência da Lógica*, não corresponde exatamente ao tema da subjetividade na doutrina do espírito, e na *Lógica* não há uma referência explícita à subjetividade absoluta. Contudo, visto que o tema instaurado a partir da idéia do conhecer diz respeito à vida do espírito e ao lado subjetivo da idéia, podemos entender a assimilação deste discurso como sendo um discurso da subjetividade absoluta. Porém, é necessário salientar que não partilhamos dessa posição e, assim, devemos retomar alguns aspectos já tratados para lembrar que na idéia lógica do espírito estamos trabalhando com o conceito de subjetividade como momento da cisão judicativa da idéia, e não mais como momento do conceito subjetivo. Dessa forma, temos que ter presente o desenvolvimento do conceito, desde a compenetração da objetividade até a unidade adequada da idéia lógica da vida que resulta deste movimento, além da diferenciação reposta pelo gênero, que faz emergir a vida do espírito. Como vimos, Hegel refere-se a essa nova etapa da idéia lógica como vida do espírito, no sentido de que ela trata da forma lógica do espírito que deve ser diferenciada do espírito mesmo, na filosofia do real.

Todavia a forma lógica do espírito, como momento intermediário da idéia, indica não apenas o encadeamento da idéia com a vida, como também com o próprio espírito, no sentido de que são os momentos constitutivos da própria idéia lógica. A forma lógica da vida, como a unidade do conceito subjetivo e da objetividade, é a unidade do pensamento e da natureza, em um sentido mais elevado que a relação substância-sujeito que fez a passagem da Essência ao Conceito. Portanto, a forma lógica do espírito também se eleva em relação ao conceito subjetivo, porque contém em si as formas da unidade da cognição (logos) e da natureza (objetividade), não na forma finita do indivíduo vivo, mas na forma infinita do espírito, que nega a individualidade

da vida para afirmar a sua universalidade como o Eu. A idéia absoluta não é uma nova forma lógica, mas é a própria forma da lógica como o seu conteúdo pleno, como acabamento das categorias lógicas e como unidade da diferença da estrutura própria da idéia, é um resultado cujos momentos superados e mantidos são a vida e o espírito. Dessa forma, a vida do espírito não é apenas uma elevação em relação à vida lógica, mas é também a manutenção do movimento e do autofim do vivo no espírito, para torná-lo espírito vivo e princípio do movimento da idéia, e não categoria morta de uma lógica subjetiva restrita a conteúdos psicológicos.

Na passagem da idéia da vida à idéia do conhecer nós temos a posição definitiva da subjetividade, agora sob a forma da idéia que se diferencia para se pôr como conhecimento. Porém, a dimensão do conhecer também será superada pela vontade, enquanto dimensão ativa da subjetividade, porque o espírito é atividade e o sujeito é espírito. Mas este não é o acabamento da Lógica e nenhuma destas duas formas da subjetividade da idéia consegue dar conta do conteúdo e do saber do conteúdo verdadeiro. Portanto, o tema da idéia é todo ele o da reposição e explicitação de que o sujeito lógico não é abstrato, nem predicativo, nem transcendental, nem absolutamente desconhecido, mas é a vida do logos.

5.5.1 O sujeito do pensar

A retomada do problema da alma ou do Eu ao final da *Ciência da Lógica* contém implicações muito frutíferas para a compreensão da ontologia especulativa da vida, que implica na compreensão da alma como forma que é a causa ativa que mantém em unidade ordenada o composto orgânico, como um princípio de movimento que anima, como diz Aristóteles: “a alma é a primeira atualidade de um corpo natural que tem em potência a vida” (DA, 412a26-28). Além disso, essa alma é também o inteligente e o inteligível em ato dos seres sem matéria (DA, 430a4), pois Hegel entende a natureza como um sistema de pensamento inconsciente, no sentido que Schelling a entendia como ‘inteligência petrificada’ (Cf. E I, 24 Z, 1), mas sabe o preconceito existente em admitir que haja ‘pensamento’ na natureza. Contudo, Hegel procura resgatar alguns aspectos da metafísica grega, como o *Nous* de Anáxogoras, enquanto o pensamento objetivo, a razão presente no mundo como alma do mundo. Para evitar mal-entendidos, contudo, considera que o melhor é referir-se a esse *Nous* como determinação de pensamento (*Denkbestimmung*).

Conseqüentemente, como a Lógica é a ciência que trata do puro pensamento, ela tem como meta expor *o Lógico*, e esse nada mais é do que “a forma absoluta do verdadeiro” (E I, § 19 A). Hegel, porém, mostra que *o Lógico* é, exatamente, essa razão presente em todas as coisas, este puro pensar que anteriormente designara como determinação de pensamento. Portanto, esse pensar é, também, a substância do mundo, “das coisas exteriores e a universal substância do espiritual” (E I, § 24 Z, 1), que no homem está presente em tudo o que definimos como humano: os sentimentos, as intuições, os desejos, as recordações etc. O pensamento humano é a forma de tornar subjetiva essa determinação de pensamento objetiva, esse *Nous*: “a natureza não traz por si o *Nous* à consciência; somente o homem se duplica, para ser o universal para o universal” (Idem, *ibid.*), e isso ocorre quando o homem se sabe como Eu.

Em *O discurso filosófico da modernidade*, Habermas (2002, p. 62) situa o pensamento de Hegel como o momento da autoconsciência da modernidade: “Hegel não foi o primeiro filósofo que pertence aos tempos modernos, mas o primeiro para o qual a modernidade se tornou um problema”. Embora o autor não use tal termo, ‘autoconsciência’, o sentido fica subentendido. Se a modernidade implicava na dimensão filosófica da subjetividade, Hegel não apenas pensa o sujeito, como pensa o problema da subjetividade para o sujeito que pensa e vive nestes novos tempos. Hegel não apenas situa o princípio destes novos tempos na subjetividade como liberdade e reflexão, como também diagnostica o mal de que padece: a dilaceração e a cisão da consciência. Neste sentido, se põe como tarefa a reunificação da consciência no puro pensar. Por isso, o Eu do qual trata não é a subjetividade dos novos tempos, mas a subjetividade do espírito, enquanto essa capacidade que tem o pensamento humano de pensar o próprio pensamento. O Eu é, então, essa forma universal, um pensamento puro desse puro pensar que é atualizado a cada vez que o homem fala Eu.

O homem é pensante e é universal, porém só é pensante quando o universal é *para* ele. O animal é também *em si* universal, mas o universal enquanto tal não é *para* ele, somente e sempre o singular é *para* ele. [...] Nós podemos dizer: o Eu e o pensar são os mesmos, - ou mais precisamente: o Eu é o pensar enquanto ser pensante. [...] No Eu, temos presente o pensamento completamente puro. O animal não pode falar “Eu”, mas apenas o homem, porque ele é o pensar. (E I, § 24 Z, 1)

Já que a filosofia deve refletir o seu tempo em pensamentos, Hegel toma como o ponto central a ser debatido, a grandeza e a doença destes novos tempos: a subjetividade. Contudo, a sua subjetividade, como essa forma de trazer à consciência o pensar, é distinta da subjetividade

da representação e da subjetividade absoluta, pois o sujeito pensante é o homem, o Eu que é sempre universal, e o universal também é o gênero a que o homem e a natureza sempre retornam. Deste modo, o pensar não é somente uma propriedade do sujeito pensante, ‘mas a substância universal das coisas exteriores e do espiritual’ (Cf. E I, § 24 Z, 1). O que o sujeito pensante faz é trazer à consciência o próprio pensar.

Na Lógica nós encontramos esse *Nous* imerso na totalidade que pertence ao âmbito do puro pensar como a forma lógica do conceito que, na filosofia real, aparece no âmbito do espírito.

[...] Também aqui, o conceito não deve ser considerado como ato (*Aktus*) do entendimento autoconsciente, nem do entendimento subjetivo, mas do conceito em si e por si, que também constitui tanto um *grau* da natureza quanto do espírito. A vida ou a natureza orgânica é esse grau da natureza do qual emerge o conceito; porém como conceito cego, que não se compreende (*fassende*) a si mesmo, i.é., que não se pensa; como tal [conceito que se pensa] ele acontece apenas no espírito. Mas a forma lógica do conceito é independente, tanto daquela figura não-espiritual, quanto desta figura espiritual do conceito, sobre isso já se chamou a necessária atenção na *introdução*; este é um significado que não tem que ser justificado agora, no interior da *Lógica*, mas que deve ser esclarecido *antes* de se começar com ela. (WdL II, p. 257; SL III, p. 48).

Devemos observar que Hegel recusa a compreensão do conceito tanto como o ato de um entendimento autoconsciente, quanto do entendimento subjetivo: “também aqui, o conceito não deve ser considerado como ato (*Aktus*) do entendimento autoconsciente, nem do entendimento subjetivo, mas do conceito em si e por si, que também constitui tanto um *grau* da natureza quanto do espírito” (WdL II, p. 257; SL III, p. 48). Seria o primeiro uma referência à autoconsciência transcendental? Certamente que sim, mas no sentido em que esta é tomada como numenal, como uma entidade supra-sensível ou coisa em si vazia. O conceito não pode ser entendido como o *Aktus* de um intelecto intuitivo, distinto e separado da natureza e do homem.

Portanto, devemos afastarmo-nos destas compreensões do conceito ou do pensar como coisa em si ou como representação subjetiva, pois este é uma forma lógica enquanto um logos vivo, presente em toda a natureza, cuja expressão privilegiada ocorre no pensamento humano. Ao tratar do ‘devir’, na passagem do ‘ser’ ao ‘ser-aí’, na *Enciclopédia*, Hegel assinala que a vida significa um aprofundamento do devir em si mesmo, que em uma forma mais elevada esse devir aparece no espírito, que é bem mais intenso do que o devir lógico. A intensificação do devir no espírito mostra que os “momentos de que o espírito é unidade, não são os simples [momentos] abstratos do ser e do nada, mas o sistema da idéia lógica e da natureza” (E I, § 89 Z). Portanto, se a esfera do espírito é superior, isso ocorre porque é um resultado que é posto pela atividade do

sujeito, ‘o homem, na medida em que é espírito, não é um ser da natureza [...]’, para ele, a natureza é apenas o ponto de partida que deve transformar, e do qual deve se distanciar no agir moral (Cf. E I, § 24 A). Dessa forma, a tarefa da filosofia é a tarefa do homem de trazer à consciência o pensar, mas, assim fazendo, o homem não se comporta como subjetivo, pois seu pensamento o eleva ao universal, “o Eu é o pensar como sujeito” (E I, § 20 A).

O *pensar*, enquanto *atividade*, por conseguinte, é o universal *ativo*, e na verdade, o universal que se atua (*sich betätigende*), enquanto o ato, o produzido, é justamente o universal. O pensar representado como *sujeito* é o [sujeito] *pensante*, e a expressão simples do sujeito existente como [ser] pensante é o *Eu*. (E I, § 20)

5.5.2 O pensar sem sujeito

Hegel substantiva o verbo pensar (*denken*) e alterna o seu uso com a palavra “pensamento” (*Das Gedanke*) para referir-se à atividade de pensar, preferindo, em muitos momentos, usar “o pensar” (*Das Denken*). A razão para um tal uso dos substantivos: “o pensamento” e “o pensar” radica-se na intenção de precisar o significado de “o pensar” em sua filosofia. Para tanto, deve-se observar que a palavra “pensamento” corresponde a uma atividade exercida pelo homem, que é o sujeito de pensamentos como de um atributo exclusivo seu. A intenção de Hegel com a substantivação do verbo pensar pretende indicar que o pensar é alguma coisa mais ampla do que um atributo do homem e está imerso na totalidade, que este constitui e mantém como um absoluto. Assim, a diferença específica do homem, que é a razão, expressa-se pelo pensamento, cuja característica específica é a consciência de si como ser no mundo, ao passo que o sentido mais amplo de “o pensar” diz respeito ao Logos original, que, por ser verbo, indica a atividade de um sujeito, mas ao ser o verbo substantivado, demonstra que o sujeito e o verbo estão integrados absolutamente.

Ao definir a idéia absoluta, ao final da Lógica, Hegel diz que esta é “um retorno à vida” (WdL II, p. 549; SL III, p. 368). Como um novo imediato que tem em si os momentos negados, ela é “uma imediatidade suspensa e oposição suprema em si” (Idem, *ibid.*). Portanto, é vida, mas a forma acabada da vida lógica da idéia, que é a vida do logos ou do pensar. Por isso, Hegel continua retomando as partes relativas à vida, mostrando que na vida da idéia absoluta o conceito não é apenas alma, como era na vida lógica com a relação corpo/alma, mas “é a subjetividade livre que é para si, que tem a personalidade” (Idem, *ibid.*). Como vida do logos, é o eterno

presente, por isso Hegel declara: “somente a idéia absoluta é *ser, vida* imperecível, *verdade se sabendo*, e é *toda verdade*” (Idem, *ibid.*). Como verdade absoluta, ela não pode se opor à verdade da religião, embora não seja esse o seu objeto.

A Lógica apresenta, conseqüentemente, o automovimento da idéia absoluta apenas como o *verbo* originário, que é uma *exteriorização*, mas uma [exteriorização] que, como exterior, desapareceu imediatamente de novo, enquanto ela é; a idéia é, então, apenas nessa autodeterminação de *se entender*, ela é no pensamento puro, onde a diferença não é ainda um *ser-outro*, mas é e permanece perfeitamente transparente a si. (WdL II, p. 550; SL III, p. 369).

Por isso, Hegel refere-se ao automovimento da idéia absoluta como o verbo/logos (*Wort*) originário do Evangelho Segundo São João: “no princípio era o logos [...] e nele estava a vida e a vida era a luz dos homens”. O logos originário tinha a vida em seu interior e se fez carne. O princípio, do ponto de vista religioso, e o fundamento, do ponto de vista filosófico, é o mesmo verbo (logos) originário que é “o pensar”, como um elemento cognitivo de ligação entre todas as coisas, posto que ligação, coisas e totalidade são pensamentos. A seleção natural em biologia, o princípio do melhor, ou o princípio da coerência, nada mais expressariam do que este pensar sem sujeito, ou pensar o pensar que é o seu próprio sujeito, que se manifestaria em todas as dimensões do universo. O homem, como ser dotado de razão e pensamento, compreende este processo e repõe o mundo natural, enquanto mundo artificial, que cria com o intuito de ser o senhor do pensamento, cujas conseqüências podem ser terríveis. Dessa forma, a compreensão da natureza como parte do pensar e a compreensão de si como ser privilegiado lhe impõe a tarefa de seguir o princípio do melhor (a idéia do bem como fim) não por natureza, mas por decisão racional, que é a sua liberdade suprema e a sua suprema dor. Dizemos do animal que ele “sabe” o que é o melhor para ele, pois seu instinto de conservação se manifesta e, assim costumamos dizer que os animais e a natureza como um todo são “sábios”, pois se deixados a si-mesmos seguem seu curso de transformação, sempre em busca do melhor de si que redunde no melhor de todos, ou da universalidade da espécie. Com o homem tudo muda, visto que o ser de razão suspende (*aufheben*) o instinto e dele se esquece, ficando desamparado no mundo, sem o instinto da natureza e sem saber o que fazer com a razão, que lhe parece não-natural. Seu desamparo e a sua dor é a sua liberdade, uma vez que as dificuldades da vida se impõem como necessidade a ser suprida pela razão, que precisa desenvolver-se e construir o seu melhor como atividade livre. Portanto, o homem vê-se obrigado a agir mesmo que, muitas vezes, não saiba o que fazer. O seu

não saber é a ausência de um instinto, e o seu fazer é o fruto de sua razão. Portanto, a sua liberdade é a fonte de seus triunfos e infortúnios, a razão de sua suprema alegria, ou terrível dor, o que seria a razão afirmando-se como razão, e o que demonstraria, ao mesmo tempo, a superioridade da ação sobre a teoria, já que é em sua atividade, como resposta às necessidades imediatas, que o homem constrói, de fato, o mundo e, com isso, desenvolve a razão. Por isso, Hegel afirma que “a idéia é o pensar, não como pensar formal, mas como a totalidade se desenvolvendo em suas determinações e leis próprias que ele [o pensar] se dá, e não que já *tenha* ou encontre em si mesmo” (E I, § 19 A). O pensar formal seria o sentido comum da lógica como ciência das determinações do pensamento, em que o mesmo diz respeito ao modo humano de constituição. Mas Hegel pretende ampliar esse sentido, de modo a tornar o pensar como algo mais amplo que está imerso no desenvolvimento da totalidade, o que implica que o todo é constituído por elementos comuns, sendo o pensar o elemento privilegiado que pode ser retirado e compreendido pela atividade humana do pensamento, quando é elevado a seu próprio objeto pela filosofia. A lógica de Hegel, como a ciência mais pura, tem por conteúdo esse mesmo “pensar”, não como um atributo do sujeito, mas como o logos vivo imerso na totalidade como seu impulso ativo. Assim, é uma filosofia especulativa da vida e do espírito, enquanto Holismo ontológico, posto que o ser que é igual ao pensar diz respeito a esse princípio vivo e ativo que é o pensar imerso na totalidade, e o ser que é capaz de pensar o pensamento é o homem, como aquele ser subjugado pelas forças da natureza como qualquer outro que, ao mesmo tempo, também é capaz de pensamento e de ação criativa: o próprio pensar que se expressa na expressão humana da produção de artefatos, nas criações artísticas, na construção do mundo político e moral e na reflexão acerca de tudo isso. Na verdade, o resultado dessa ontologia da vida é que o ser-vivo dotado de consciência é o pensar e, por isso mesmo, o pensamento e toda história do homem é a própria totalidade verdadeira em desenvolvimento no eterno presente.

5.6 Holismo ontológico: o Lógico e a teleologia interna

A teleologia interna que aparece na forma da vida lógica, como idéia imediata, compreende uma dimensão especulativa que ultrapassa os limites lógicos e orgânicos, penetra a política e a história, atravessando toda a logicidade do pensamento hegeliano. Poderíamos

compará-la àquilo que Hegel chama de elemento lógico (*das Logische*) na introdução da *Ciência da Lógica* (WdL I, p. 54) e que está presente em todas as ciências como a verdade universal.

Somente a partir de um conhecimento mais profundo das outras ciências o lógico eleva-se para o espírito subjetivo não apenas como um universal abstrato, mas como o universal que contém em si a riqueza do particular; - tal como a mesma sentença ética na boca de um adolescente (*Jünglings*), que a compreende perfeitamente, não tem o significado e o alcance que ocupa no espírito de um homem com experiência de vida, para quem, conseqüentemente, ela expressa toda a força do teor contido nela. (WdL I, p. 54-55)

Ao final da *Lógica da Enciclopédia*, ao abordar a idéia absoluta, Hegel diz algo semelhante, para mostrar que o conteúdo verdadeiro da idéia é o sistema total ‘do lógico’ e o saber do teor de todos estes momentos é o ‘método desse conteúdo’:

A idéia absoluta, nesse aspecto, pode-se comparar ao ancião que pronuncia as mesmas asserções religiosas que a criança, mas que têm para ele a significação de toda a sua vida. Mesmo se a criança compreende o conteúdo religioso, esse conta para ela, no entanto, como algo fora do qual ainda se situam a vida inteira e o mundo inteiro. O mesmo sucede também com a vida humana em geral e os acontecimentos que constituem seu conteúdo. Todo o trabalho é dirigido somente para a meta, e, quando atingida, a gente se admira de não encontrar ali outra coisa, senão exatamente o que queria. O interesse reside no movimento [em seu] todo. (E I, § 237 Z)

O lógico (*das Logische*) é o em si e por si da idéia, que pode ser compreendido como o movimento de produção de si por intermédio de si mesmo, que caracteriza a teleologia interna, ou o método dialético que é, ao mesmo tempo, o conteúdo da lógica:

[...] A idéia absoluta é para si a *forma pura* do conceito, que intui *seu conteúdo* como a si mesma. [...] O conteúdo é o sistema *do lógico*. Como *forma*, nada resta aqui à idéia senão o *método* desse conteúdo: o saber determinado do valor de seus momentos. (E I, § 237)

O sistema *do lógico* está presente desde o início, mas é necessário que tenha um desenvolvimento para que apareça e seja compreendido em sua verdade, como a diferença entre as sentenças morais ou religiosas proferidas por uma criança ou por um ancião. A mesma sentença possui verdades distintas na boca de um e de outro e, assim, também o desenvolvimento da idéia possui, em suas diferentes etapas, diferentes verdades, mas a idéia absoluta é o método que tem a si por conteúdo cujo movimento perfeito é a teleologia interna e cuja expressão mais

acabada é a vida, embora a vida seja apenas o momento inicial da idéia absoluta: “A deficiência da vida consiste em ser apenas a idéia sendo *em si (seiende)*” (E I, § 236 Z).

Ainda que a vida seja apenas um lado da idéia absoluta, é um lado essencial, aquele da unidade imediata do conceito e da sua realidade que prefigura a unidade final da idéia como uma totalidade da forma e do conteúdo. Por isso podemos falar de uma ontologia especulativa da vida que diz respeito ao holismo ontológico presente na obra de Hegel. A verdade absoluta é o fim a que se chega com a reflexão lógica, e é o método que só pode ser aprendido retrospectivamente, porque é o resultado do seu desdobramento, que nada mais é do que o conteúdo do mundo apreendido filosoficamente: “assim, pois, o conteúdo da idéia absoluta é também o desdobramento total de tudo o que tivemos até agora” (E I, § 237 Z).

A totalidade final da idéia “é o *nósis noéseos* de Aristóteles” (E I, § 236 Z), como afirma Hegel, é a unidade da idéia sendo em si mesma, que é a vida, e da idéia sendo apenas para si, que é o conhecimento (Cf. Idem, *ibid.*). Nesta unidade, é a verdade da idéia que se pensa a si mesma. A vida lógica, portanto, põe uma totalidade imediata da idéia que é o lado da sua interioridade existente, ou do seu conteúdo imediato; o conhecimento, por sua vez, é o lado da diferenciação, que separa esta unidade imediata nas formas do sujeito e do objeto e que são conhecidos pelo pensamento subjetivo.

A idéia absoluta é, antes de tudo, a unidade da idéia teórica e da idéia prática; e assim, ao mesmo tempo, a unidade da idéia da vida e da idéia do conhecimento. Tínhamos no conhecimento a idéia na figura da diferença e o processo do conhecimento resultou para nós como a superação dessa diferença e como o restabelecimento daquela unidade que como tal e em sua imediatidade é inicialmente a idéia da vida. (E I, § 236 Z)

A unidade da idéia lógica da vida e do espírito, que é a idéia absoluta, demonstra o verdadeiro ponto de partida do conhecer que é a unidade do conceito e da objetividade. O que o conhecimento faz, de modo equivocado, é separar esta unidade e tomar ora um lado, ora o outro como o verdadeiro, sendo incapaz de compreender a unidade prévia da qual se deve partir no ato do conhecer.

Fazendo da vida o pressuposto objetivo do conhecer, Hegel funda o conhecimento não mais sobre uma oposição substancial – ou mesmo crítica, no sentido kantiano deste termo – do sujeito e do objeto, mas sobre o fato de que o conceito, que é o ato mesmo do conhecer, participa já, nele mesmo, daquilo que ele fará o seu objeto de conhecimento. A vida significa a possibilidade do conhecimento porque ela já é em si uma imediatez plenamente mediatizada, um processo de apropriação da objetividade, conceitualmente

determinado, processo gerador da subjetividade e seu ser para si livre. A dualidade do sujeito e do objeto não é originária, mas engendrada pela processualidade de sua unidade imediata. (LECRIVAIN, 1987, p. 360)

Com efeito, a dualidade entre consciência e mundo da qual se parte nas teorias do conhecimento, ignora, segundo a perspectiva hegeliana, a unidade originária de ser e pensar, anterior a esta separação. Assim, Hegel retoma a discussão filosófica acerca do problema do ser, que deve constituir uma unidade com o pensar, de modo que nesta identidade de ser e pensar fique patente o momento do espírito como o momento privilegiado da reposição da unidade do ser e pensar no próprio pensamento. Ao início da *Lógica da Enciclopédia*, ele mostra que o começar com o puro ser é o mesmo que o começar com o puro Eu vazio, pois ambos são formas imediatas e indeterminadas: “o *ser puro* constitui o começo porque é tanto puro pensamento quanto é o imediato indeterminado. [...] “Ser” pode ser determinado como $Eu = Eu$, como a *absoluta indiferença* ou *identidade*” (E I, § 86).

A unidade ontológica do ser e do pensar é reposta no conceito de vida lógica, como a unidade do conceito e da objetividade, por isso a vida tem que ser tomada como o pressuposto lógico do conhecimento. Somente a partir desta unidade que é a vida, a dualidade pode ser engendrada e depois suspensa. A suspensão da dualidade é o conhecimento especulativo e, dessa forma, tem que ser um conhecimento absoluto e do absoluto, pois não há resto no processo cognitivo. O todo é conhecido porque o objeto é posto pelo próprio conceito como objeto conceitual. Hegel ilustra a deficiência da reflexão epistemológica que parte da diferenciação e separação entre sujeito e objeto, por intermédio da análise dos métodos analítico e sintético. Eles demonstram a maneira do pensamento de lidar com os objetos que a ele se apresentam, sejam estes objetos concretos ou objetos de pensamento. Os modelos característicos destes usos do conhecimento são exemplificados conforme os modos comuns do empirismo e do criticismo, mas, para Hegel, o ponto de partida deve ser um imediato que é ao mesmo tempo mediado:

O *começo* é, no sentido do ser imediato, tomado da intuição ou da percepção - o começo do método *analítico* de conhecimento finito. No sentido da universalidade, é o começo do seu próprio método *sintético*. Mas, já que o lógico é imediatamente tanto [um] universal como [um] ente (*seiende*); tanto pressuposto para si pelo conceito, como é imediatamente o conceito mesmo, seu começo é assim um começo tanto sintético quanto analítico. (E I, § 238 A)

Na verdade, segundo Hegel, o método dialético deve conter tanto o método analítico quanto o sintético, porém ambos permanecem suspensos na unidade dialética, pois esta é a característica do pensamento filosófico. Por um lado, “o pensar filosófico procede analiticamente, enquanto somente acolhe seu objeto, a idéia” (Idem, *ibid.*). Deste modo, deve anular-se e proceder como um espectador que analisa o movimento e o desenvolvimento da idéia. Por outro lado, “o pensar filosófico é sintético e se mostra como a atividade do conceito mesmo” (Idem, *ibid.*), mas, neste movimento, o conceito, que é o pensamento subjetivo, não deve deixar-se guiar por suas opiniões e preconceitos, mas deve manter o esforço da sua atividade conceitual: “essa progressão é tanto *analítica* – enquanto pela dialética imanente só é posto o que está contido no conceito imediato – quanto *sintética*, porque neste conceito ainda não estava posta essa diferença” (E I, § 239 A).

Hegel pretende mostrar que a Lógica é autotélica por ter a dialética como seu método. Igualmente dialéticas são a natureza e o espírito: “a dialética se faz vigente em todas as esferas e formações do mundo natural e espiritual” (E I, § 81 Z). Por ser um momento lógico fundamental, aquele em que a idéia aparece em sua forma primeira, a vida é também autotélica e dialética – “o dialético, em geral, é o princípio de todo o movimento, de toda a vida, e de toda a atividade na efetividade” (Idem, *ibid.*) – pois a vida começa a fenecer no momento do seu surgimento e tem em si mesma a semente de sua destruição. Se a morte do vivo não advém da exterioridade, mas é uma propriedade sua, e mostra a necessidade da elevação acima do finito, pois “em geral, o finito se contradiz em si mesmo, e por isso se suspende (*sich aufhebt*)” (Idem, *ibid.*). Tal elevação só pode ser efetuada por intermédio da dialética, visto que leva as coisas finitas até o seu limite e demonstra a contradição existente nas mesmas, “o processo da vida consiste em superar a imediatidade à qual a vida ainda está presa” (E I, § 216 Z).

Assim como o conceito é aquele que tem em si o seu próprio fim, a vida é em si o seu próprio fim, e “o fim é o conceito que entrou em livre existência, o conceito sendo para si, mediante a negação da objetividade imediata” (E I, § 204). Esta é a frase inicial da teleologia na Lógica da *Enciclopédia*. Dessa forma, o fim como o conceito na livre existência é a vida lógica e, na *Filosofia da Natureza*, a vida orgânica. O processo da vida é o processo do fim interno e este nada mais é do que o conceito que passa a ser uma unidade do sujeito/objeto e, deste modo, é a idéia. A vida que é a idéia imediata é esta unidade do subjetivo e do objetivo, um conceito real, pois o ser-vivo com sua subjetividade é propriamente o conceito que tem existência empírica.

Com isso, percebemos a imbricação do movimento da vida em todo o sistema: por um lado, a teleologia interna se realiza no conceito de vida lógica, por outro se realiza na vida orgânica natural e na sua superação por intermédio do espírito. Dessa maneira podemos compreender o Holismo ontológico de Hegel como o conceito que se dá o seu próprio fim, e é como a alma motriz dos organismos vivos que têm intrinsecamente a sua finalidade.

CONCLUSÃO

Cerro. O senhor vê. Conteí tudo. Agora estou aqui, quase barranqueiro. Para a velhice vou, com ordem e trabalho. Sei de mim? Cumpro. O Rio São Francisco – que de tão grande se comparece – parece é um pau grosso, em pé, enorme...Amável o senhor me ouviu, minha idéia confirmou: que o Diabo não existe. Pois não? O senhor é um homem soberano, circunspecto. Amigos somos. Nonada. O diabo não há! É o que eu digo, se for...Existe é homem humano. Travessia.

João Guimarães Rosa

Neste trabalho procuramos mostrar o movimento teleológico que atravessa o pensamento de Hegel. Nos limitamos a expor este movimento na Lógica, com especial atenção à Lógica Subjetiva, porque nela temos a exposição da subjetividade lógica e, em seu interior, a exposição da teleologia e da vida lógica em geral. Tentamos responder aos questionamentos do intrigante propósito hegeliano de pensar a modernidade e, principalmente, os desdobramentos da mesma na filosofia alemã de seu tempo, com ênfase na crítica da subjetividade solipicista, intelectual ou transcendental, retomando elementos da metafísica clássica, como o princípio teleológico e o auto-fim do vivo.

Em nossa travessia, apontamos para a necessidade de levar a sério os conceitos e o local em que eles aparecem na lógica Subjetiva, pois consideramos de crucial importância a distinção entre teleologia externa e teleologia interna. Além disso, procuramos situar as diferentes abordagens da subjetividade, tanto no âmbito do conceito quanto no âmbito da idéia, para assinalarmos este enriquecimento conceitual que o percurso acrescenta.

A explicitação da teleologia externa como o correlato da transformação da natureza pela atividade intencional do sujeito, expõe, mesmo nos limites a que está circunscrita, a dimensão da subjetividade, pois o mundo que o sujeito habita é um mundo desde sempre transformado pela subjetividade. O mecanismo de transformação do real é resultado de sua atividade racional, posto

que nele até o impulso (*Trieb*) é perpassado pelo pensamento. Disto resulta que o mundo do sujeito é a natureza transformada, para o bem ou para o mal, pois a produção tecnológica resulta em domínios que superam a própria intencionalidade inicial, como se deixasse uma certa autonomia às máquinas. Por isso, Hegel não permanece nesta Teleologia, pois demorar-se nela seria desastroso. O movimento finalista do fim externo não é superior ao movimento finalista do fim interno. Ao limitar-se ao mundo tecnológico da produção de artefatos, o homem permanece na situação do escravo da *Fenomenologia*, que transforma a natureza, mas não é capaz de libertar-se e de promover o verdadeiro reconhecimento.

A passagem para a idéia que é, ao mesmo tempo, a passagem à teleologia interna, coloca outra perspectiva de análise da finalidade. A vida é um todo completo que se autoproduz e se auto-regenera. O processo de busca do melhor, que é a permanência da própria vida, não ocorre de modo intencional, mas é um princípio de automovimento que funciona como um impulso ativo de ser si-mesmo. O intrigante é termos o movimento da vida como idéia imediata, e termos a idéia absoluta como o retorno à vida. Procuramos salientar que este recurso à vida é o passo de re-apropriação do princípio aristotélico da causa final dos organismos vivos. O *télos* interno dos seres vivos está posto em seu início como o ato, em conformidade com a hierarquia do cosmos em que tudo tende à sua finalidade e completude em função do princípio lógico-ontológico da anterioridade do ato em relação à potência. O Ato puro de Aristóteles, o motor imóvel, que é responsável pelo movimento e pelo equilíbrio da natureza, move sem ser movido, é totalmente acabado e perfeito e ocupa-se apenas de si mesmo. Em alguns momentos, Hegel traduz *énérgεια* por *Tätigkeit* ou *Wirklichkeit*¹⁹², mas com isso não trai a Aristóteles, pois, em se tratando dos seres vivo, a *énérgεια* apenas atualiza um princípio que lhe é interno, sem qualquer sentido artesanal ou intencional.

Todavia, Hegel também retoma de Aristóteles a idéia da corrupção da matéria, que entende como a finitude dos seres vivos que cumprem a sua tarefa e desaparecem. O progresso dos seres vivos rumo a si mesmo repete incansavelmente a mesma forma, que resulta na má-infinitude, oriunda do seu deficit de completude intrínseco. O pensar é a substância da natureza que tem a sua liberdade apenas em si mesma. Por isso, Hegel pensa a forma do vivo na universalidade abstrata do gênero, ao qual o vivo sempre retorna. Porém, a despeito de seu

¹⁹² Encontramos uma belíssima análise da relação de Hegel com Aristóteles, na obra de Lebrun (1988, p. 215-241), *O avesso da dialética*, em que também critica Aubenque e concorda com as traduções propostas por Hegel.

movimento interno de busca da perfeição de si, o vivo é limitado por suas circunstâncias, as mesmas que também limitam o homem enquanto ser vivo.

Contudo, eis o homem que transforma o pensar interno à natureza em pensamento seu. Ao tornar o pensar ativo como pensamento, o animal humano torna-se espírito: “o pensar enquanto constitui a substância das coisas exteriores é também a substância universal do espiritual” (E I, § 24 Z, 1). O homem, portanto, se duplica, na medida que, em si mesmo, já é um duplo. Ele é natureza e espírito em si mesmo, é vida lógica e vida espiritual. Além disso, ele fala e, ao referir-se a si, ao Eu, se torna universal, pois é somente se fazendo objeto de si mesmo, sendo universalidade, que ele efetivamente é. O sujeito hegeliano é espírito, por isso, um universal concreto. O homem é um ser de natureza, mas como ser pensante, tem em si o pensar duplicado: como substância da natureza e como substância do espírito. Por ser pensante, o homem atualiza o pensar e lhe dá existência em sua forma livre, como espírito.

Procuramos, também, mostrar que a crítica ao idealismo subjetivo e a todas as teorias da subjetividade descolada das coisas, fundamenta-se nesta noção de sujeito vivo, ou de vida do espírito, que é o homem. O gênero é o universal abstrato de todas as formas vivas, que tem em si o limite da repetição da forma que se atualiza em cada nascimento. O espírito é o universal concreto do ser vivo mais complexo, que é o homem, que a cada ato seu imprime a liberdade do pensamento liberto das amarras da natureza. Se, por um lado, por sua natureza, o homem está submetido à repetição da forma do gênero, por outro lado, por ser espírito, o homem cria livremente o seu mundo como segunda natureza. O *télos* interno é o movimento do pensar que tem a si por objeto e fim, mas um fim tal qual o fim dos seres vivos, sem consciência e intencionalidade. Somente o homem atualiza o pensar e lhe dá consciência.

Deste modo, a vida infinita do espírito tem sua permanência assegurada pelas produções humanas. O homem procura eternizar-se em seus feitos e produções, porque sabe que o limite ronda a sua natureza. Somente na atividade do espírito ele é livre, e a atividade mais livre é a que se ocupa do próprio pensamento: a filosofia. Deste modo, Hegel transforma a apercepção transcendental de Kant em sujeito vivo, em síntese da vida natural e espiritual, que, por sua vez, é a consciência humana como autoconsciência universal. Neste sentido, Hegel transforma a epistemologia kantiana, por intermédio de sua Lógica especulativa, em gnosiologia, retomando o velho sentido da ontologia como conhecimento verdadeiro dos primeiros princípios e das

primeiras causas. Mas seu princípio primeiro é a idéia, ou espírito enquanto idéia, e o ser da idéia é o homem.

Neste sentido, podemos falar em uma finalidade do espírito, que, todavia, não é um terceiro tipo de finalidade, mas a mesma finalidade interna, que saindo da esfera da vida orgânica e da vida lógica, diz respeito à vida consciente do animal humano. A vida do espírito condensa a finalidade interna como efeito da ação do sujeito enquanto criador do seu espaço de realidade. A finalidade interna do espírito não é oposta e separada da finalidade interna da vida, mas é apenas o modo de compreender a vida da cultura como se realizando segundo fins.

O mundo da cultura é a marca da realização do mundo humano, e esta é a verdadeira natureza do homem, ou seja, uma natureza não natural, ou não apenas natural, mas que é construída no tempo segundo as determinações do próprio tempo, como uma finalidade sem fim. O mundo do espírito - que compreende a organização familiar, social, ética, política, religiosa e artística - é um mundo necessário, visto que não somos capazes de seguir nossos instintos como os animais e temos que criar as nossas regras de convivência, como uma segunda natureza. Todavia, a sua necessidade está aberta ao desconhecido, sua finalidade é interna, e sua realização acontece por intermédio das ações de cada indivíduo. Portanto, a finalidade do espírito implica tanto a esfera teórica quanto a prática, tanto a cognitiva quanto a ética e a técnica, com as diferenças específicas de cada uma, mas, também, com a inter-relação intrínseca entre elas, pois pensamento, ação moral e ação produtiva são frutos dos mesmos indivíduos e não habitam territórios separados e intransponíveis entre si (PhR, § 7)¹⁹³.

O espírito é o pensamento em geral e o homem se distingue do animal pelo pensamento. Mas não é preciso imaginar que o homem é, de um lado, um ser que pensa, e de outro, um ser que quer; que em um de seus bolsos ele tem o pensamento e em outro a vontade. Isto seria uma representação vazia. A diferença entre o pensamento e a vontade é, apenas, a diferença entre a atitude teórica e a atitude prática. Mas não se trata de duas faculdades diferentes, pois a vontade é uma forma particular de pensamento: o pensamento que se traduz na existência empírica, o pensamento como propensão a se dar uma existência empírica. (PhR, § 4 Z).

193 É digno de nota que Hegel faz uma detida análise desta questão na introdução da *Filosofia do Direito*. No parágrafo 4 Hegel analisa o pensamento e a vontade em seus vários aspectos, como expressões próprias do espírito, aquilo que ele, de fato, é. Em tal análise, o autor salienta a supremacia da atitude prática, pois o querer, de certo modo, move o pensamento.

REFERÊNCIAS

1 OBRAS DE HEGEL

1.1 Utilizamos a edição alemã Suhrkamp, Werke in zwanzige Bände, ed. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel.

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. v. 8, 9 e 10.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. v. 7.

_____. *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. v. 4.

_____. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. v. 3.

_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. v. 12.

_____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. v. 18, 19 e 20.

_____. *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. v. 5 e 6.

1.2 Traduções utilizadas

HEGEL, G.W.F. *A razão na história, introdução à filosofia da história universal*. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Ciencia de la Lógica (I e II)*. Buenos Aires: Ed. Solar, 1982.

_____. *Diferencia entre el sistema de filosofia de Fichte y el de Schelling*. Trad. de Juan Antonio Rodrigues Tous. Madrid: Alianza editorial, 1989.

_____. *El Concepto de Religión*. México: F.C.E., 1986.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. Tomo I e II.

_____. *Encyclopédie des sciences philosophiques*. I- Philosophie de l'esprit. Trad. de Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 1979.

_____. *Encyclopédie des sciences philosophiques*. III- La science de la logique. Trad. de Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 1988.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992. Tomo I e II.

_____. *Introdução à história da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. *Lecciones sobre la historia de la filosofia II*. México: Fondo de cultura económica, 1997.

_____. *Lecciones sobre la historia de la filosofia III*. México: Fondo de cultura económica, 2005.

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio*. Terceira parte – *A Eticidade*. Segunda Seção: *A Sociedade Civil*. Tradução e Apresentação de Marcos L. Muller. Campinas: IFCH/UNICAMP, textos Didáticos, n. 21, 2. ed., setembro de 2000.

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio*. Terceira parte – *A Eticidade*. Terceira Seção: *O Estado*. Trad. de Marcos L. Müller. Campinas: IFCH/UNICAMP, Textos Didáticos, n. 32, maio de 1998.

_____. *Principes de la Philosophie du Droit ou Droit Naturel et Science de l'État en Abrégé*. Texte présenté, traduit et annoté par Robert Derathé. Paris: Vrin, 1986.

_____. *Propedêutica Filosófica*, Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *Science de la Logique*. Premier Tome: *L'Être*. Traduction, présentation et notes par P. J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk. Paris: Aubier, 1972.

_____. *Science de la Logique*. Premier Tome: *La Doctrine de L'Essence*. Traduction, présentation et notes par P. J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk. Paris: Aubier, 1976.

_____. *Science de la Logique*. Deuxième tome: *La Doctrine du Concept*. Traduction, présentation et notes par P. J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk. Paris: Aubier, 1981.

2 BIBLIOGRAFIA GERAL

ALLISON, H. E. *El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992.

AQUINO, M.F. *O conceito de religião em Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

ARISTÓTELES. *De Anima*, Livros I, II, III. São Paulo: Ed. 34, 2006.

- ARISTOTE. *De l'âme*. Livre I, II, III. Paris: Gallimard, 1994.
- ARISTOTE. *Sur la Nature (Physique II)*. Trad. de L. Couloubaritsis. Paris: J. Vrin, 1991.
- ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco I*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores)
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Espasa-Calpe, 1981.
- ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Abril cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- ARISTÓTELES. *Poética. A Poética Clássica*. São Paulo: Cultrix, 1997.
- AUBENQUE, P. Hegel et Aristote. In: D'HONDT, J. (Org.). *Hegel et la pensée grecque*. Paris: P.U.F., 1974. p. 97-120.
- BEISER, F. Introduction: Hegel and the problem of metaphysics. In: _____ (Org.). *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 1-24.
- BELAVAL, Y. *Études leibniziennes*. Paris: Gallimard, 1976.
- BLUMENBACH, J. F. *Über den Bildungstrieb*. Göttingen: Johann Christian Dieterich, 1791.
- BOURGEOIS, B. *La Pensée Politique de Hegel*. Paris: P.U.F., 1969.
- CANTUÁRIA, A. de. *Proslógio II*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores)
- CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- CHIEREGHIN, F. Finalità e idea della vita. La recezione hegeliana della teleologia di Kant. *Verifiche*, anno XIX, n. 1-2, Gennaio-Giugno, Trento, Esedra, p. 127-229, 1990.
- _____. *Introdução à leitura de Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1998.
- COULOUBARITSIS, L. Comentário da obra *Sur la Nature (Physique II)*. In: ARISTOTE. *Sur la Nature (Physique II)*. Paris: J. Vrin, 1991. p. 77-149.
- CUNNINGHAM, H-P. Hegel et la finalité naturelle chez Aristote. *Laval théologique et philosophique*. Québec: Press de l'université Laval, 1981. p. 283-294.
- DELBOS, V. *La philosophie pratique de Kant*. Paris: Ed. Alcan, 1926.
- DESCARTES, R. *Meditations Metaphisiques*. Paris: Vrin, 1996.
- _____. *Meditações*. São Paulo: Abril cultura, 1983. (Coleção: Os Pensadores)
- DILTHEY, W. *Hegel y el idealismo*. México: F.C.E., 1944.
- D'HONDT, J. Teleologia e práxis na "Lógica" de Hegel. In: D'HONDT, J. (Org.). *Hegel e o pensamento moderno*. Porto: Rés editora, 1979. p. 9-38.
- _____. Le Concept de la Vie, chez Hegel. In: PETRY und HORSTMANN, R-P (Org.). *Hegels Philosophie der Natur*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1986. p. 138-150.
- DOZ, A. *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*. Paris: Vrin, 1987.
- DUBARLE, D. La nature chez Hegel et chez Aristote. *Archives de Philosophie*. Tome 38. Paris: Beauchesne, 1975. p. 3-32.
- _____. Lógica formalizante e lógica hegeliana. In: D'HONDT, J. (Org.). *Hegel e o pensamento moderno*. Porto: Rés editora, 1979. p. 139-193.

- DÜSING, K. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik: Systematische und Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*. Bonn: Bouvier, 1984. (Hegel-Studien: Beiheft 15)
- _____. Die Idee des Lebens in Hegels Logik. In: PETRY, M. J. und HORSTMANN, R-P (Org.). *Hegels Philosophie der Natur*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1986.
- FINDLAY, J. N. *Reexamen de Hegel*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1969.
- GIACCHÉ, V. *Finalità e Soggettività, forme del finalismo nella Scienza della Logica di Hegel*. Genova: Pantograf, 1990.
- GIOVANNI, G. di. On the Organic in Hegel's philosophy of nature. *Hegel and the sciences*. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1984. p. 101-107.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HARRIS, H. S. Hegel's intellectual development to 1807. In: BEISER, F. (Org). *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 25-51.
- HARTMANN, K. *Hegels Logik*. (Olaf Müller, org.) Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.
- HARTMANN, N. Aristoteles und Hegel. *Weisheit und Tat. Philosophischer Schriften*, heft 12 Erfurt: Kurt Stenger, 1933. p. 1-38.
- HARTMANN, N. *Teleologisches Denken*. Berlin: Walter de Gruyter, 1944.
- HENRICH, D. *Hegel en su contexto*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1990.
- HOFFMEISTER, J. *Goethe und der deutsche Idealismus*. Leipzig, 1932.
- HÖSLE, V. *Hegels System*, Hamburg: Felix Meiner, 1998.
- HUME, D. *Investigação sobre o entendimento humano*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- ILTING, K-H. Hegels Philosophie des Organischen. In: PETRY, M. J (Org.). *Hegel und die Naturwissenschaften*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, 1987. Bd. 2.
- INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- JAESCHKE, W. *Hegel. La conciencia de la modernidad*. Madrid: Akal Ed, 1998.
- KANT, I., *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- _____. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- _____. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril cultural, 1983. (Coleção Os pensadores)
- _____. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores)
- _____. *À Paz Perpétua*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1989.
- _____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hsrg. Von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. Hsrg. Von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.

_____. *Kritik der Urteilskraft*. Hsrg. Von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.

LABARRIÈRE, P.-J. *Phénoménologie de l'esprit, Hegel*. Paris: Elipses, 2002.

_____. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier, 1968.

LEBRUN, G. Hegel leitor de Aristóteles. In: GOMES, N. (Org.) *Hegel, cadernos da UnB*. Brasília: UnB, 1981. p. 57-79.

_____. *O avesso da dialética, Hegel à luz de Nietzsche*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LECRIVAIN, A. et alii. *Introduction a la lecture de la Science de la Logique de Hegel, III la doctrine du concept*. Paris: Aubier, 1987.

LUFT, E. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

_____. *As sementes da dúvida*. São Paulo: Mandarim, 2001.

MABILLE, B. La vie logique. In: VIEILLARD-BARON, J-L. (Org.). *Hegel et la Vie*. Paris: Vrin, 2004.

MARCUSE, H. *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*. Paris: Gallimard, 1991.

MATURANA, H. *Cognição, ciência e vida cotidiana*. Belo horizonte: Editora da UFMG, 2001.

MÜLLER, M. O idealismo especulativo de Hegel e a modernidade filosófica: crítica ou radicalização dessa modernidade? In: *Revista eletrônica estudos hegelianos, Revista semestral da sociedade Hegel brasileira – SHB*, ano 2, n. 3, dezembro de 2005, p. 1-13. Disponível em: <http://hegelbrasil.org/rev03d.htm>. Acesso em 13 de dezembro de 2005.

_____. A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade. *Analytica*, v. 1, n. 1, p. 77-141. Rio de Janeiro: ed. UFRJ, 1993.

PINKARD, T. *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*. Philadelphia: Temple University Press, 1987.

_____. The Successor to Metaphysics: Absolute Idea and Absolute Spirit. *The Monist V*, La Salle, Illinois, vol. 74, n. 3, p. 295-328, July 1991.

PIPPIN, R. *Hegel's Idealism, the satisfactions of self-consciousness*. New York: Cambridge University Press, 1999.

PLANTY-BONJOUR, G. *Le Projet Hégélien*. Paris: Vrin, 1993.

PLEINES, J-E. (Org.). *Teleologie: ein philosophisches problem in Geschichte und Gegenwart*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994.

POPPER, K. R. *A Sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1974.

PUNTEL, L. B. "Qu'est-ce qui est "logique" dans la *Science de la logique*". In: _____. *Laval Théologique et Philosophique*. v. 37. Québec: Press de l'université Laval, 1981. p. 339-352.

- RÈGNIER, M. Lógica e Teo-Lógica Hegeliana. In: D'HONDT, J. (Org.). *Hegel e o pensamento moderno*. Porto: Rés Editora, 1979.
- SANTORO-BRIENZA, L. Aristotle and Hegel on Nature: Some Similarities. *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, n. 26, Autumn/Winter 1992, p. 13-29.
- SOLOMON, R. Hegel's Epistemology. In: INWOOD, M. (Ed.). *Hegel*. Oxford: Oxford University Press, 1985. p. 31-53.
- SOUCHE-DAGUES, D. *Le cercle hégélien*. III. La Téléologie. Paris: P.U.F., 1986.
- _____. Téléologie e Métaphysique Hegeliennes. In: FULDA H-F. und HORSTMANN, R-P (Org.). *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990. p. 191-204.
- SPAEMANN, R. e LÖW, R. *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. München: Piper, 1985.
- STANGUENNEC, A. *Hegel critique de Kant*. Paris: P.U.F., 1985.
- _____. La finalité interne de l'organisme, de Kant à Hegel: D'une épistémologie critique à une ontologie spéculative de la vie. In: FULDA H-F. und HORSTMANN, R-P. *Hegel und die, Kritik der Urteilskraft*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990. p. 127-138. Bd. 18.
- STEKELER-WEITHOFER, P. *Hegel Analytische Philosophie: Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*. Paderborn; München usw: Schöningh, 1992. p. 337-343.
- STRAWSON, P. F. *The Bounds of Sense, an Essay on Kant's "Critique of Pure Reason"*. Londres: Methuen, 1966.
- TAYLOR, C. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- _____. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.
- VIEILLARD-BARON, J-L. *Hegel et la vie*. Paris: Vrin, 2004.
- WANDSCHNEIDER, D. Nature and the Dialectic of Nature in Hegel's Objective Idealism. *Bulletin of The Hegel Society of Great Britain*, n. 26, 1992, p. 30-51.
- WANDSCHNEIDER, D. e HOESLE, V. Die Entaeusserung der Idee zur Natur und Ihre Zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel. In: _____. *Hegel – Studien*, Bd 18. Boon: Bouvier, 1983. p. 173-199.
- WANDSCHNEIDER, D. Anfänge des Seelischen in der Natur in der Deutung der hegelischen Naturphilosophie und in systemtheoretischer Rekonstruktion In: PETRY, V. M. J. (Org.). *Hegel und die Naturwissenschaften*. v. 2. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1987. p. 443-475.