

# UMA VINGANÇA PÓSTUMA À METAFÍSICA: A RELAÇÃO ENTRE CIÊNCIA, FILOSOFIA E RELIGIÃO A PARTIR DA FILOSOFIA DA NATUREZA DE GEORG W. F. HEGEL

*Pedro Lucas Dulci*

pedrolucas.dulci@gmail.com

(DOUTORANDO NA UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS)

## **Introdução**

Nas diversas formas de apresentação da filosofia de G. W. F. Hegel existe um lugar-comum. Praticamente toda introdução ao seu pensamento começa mostrando a proficuidade das ideias do filósofo alemão, e como essas foram determinantes para a filosofia dos séculos XIX e XX. Ao lembrarmos isso, não procuramos reproduzir acriticamente a própria interpretação Hegeliana da história da filosofia, que “suprassumia” as filosofias de Kant, Fichte e Schelling, por exemplo, ao seu próprio pensamento. No entanto, é inegável o fato de que Hegel impactou radicalmente as filosofias que surgiram após sua morte. O caso exemplar é o episódio da primeira preleção de Schelling na Academia de Ciências em 1841. Nessa ocasião, o auditório tinha em sua composição, dentre outros, figuras como S. Kierkegaard, F. Engels, A. von Humboldt e M. Bakunin, e o alvo era atacar a filosofia de Hegel, que já era famosa no território de fala alemã. Dizer do impacto de Hegel, portanto, é um clichê na literatura sobre a filosofia clássica alemã.

Faz-se necessário, entretanto, ponderar outro fator não tão recorrente nas considerações sobre a filosofia Hegeliana e seus desdobramentos ao longo dos dois séculos seguintes. Na verdade, essa consideração é quase um argumento anti-Hegeliano, utilizado para sustentar a incapacidade do pensamento de Hegel de vincular-se com as grandes questões dos novos tempos. Trata-se do rompimento

pós-Hegelianos. Quem comenta esse fator é Slavoj Žižek quando nos diz o seguinte:

“O que até mesmo o mais fanático partidário de Hegel não pode negar é que algo mudou depois de Hegel, uma nova era de pensamento começou, uma era que não pode mais ser explicada nos termos Hegelianos da mediação conceitual absoluta; essa ruptura ocorre de diferentes maneiras, desde as afirmações de Schelling do abismo da Vontade pré-lógica (vulgarizada depois por Schopenhauer) e a insistência de Kierkegaard na singularidade da fé e da subjetividade, passando pela afirmação de Marx do efetivo processo socioeconômico da vida e a plena autonomização das ciências naturais matematizadas, até o tema freudiano da “morte-pulsão” enquanto repetição que persiste para além de toda mediação dialética. Algo aconteceu, há uma ruptura clara entre o antes e o depois e, apesar de podermos afirmar que Hegel já anunciava essa ruptura, que ele é o último metafísico idealista e o primeiro historicista pós-metafísico, não podemos ser Hegelianos de fato depois dessa ruptura, pois o Hegelianismo perdeu para sempre sua inocência.” (2013: 78)

Essa ruptura, somada às considerações sobre o impacto da filosofia Hegeliana no século XIX e XX, resultam na questão que o presente artigo pretende se ocupar. Trata-se de perguntar: é possível ser Hegeliano hoje? Após essa ruptura preconizada por Žižek, pode ainda hoje o pensamento de Hegel exercer aquele grande impacto sobre a filosofia? Em certo sentido, se olharmos atentamente para o cenário filosófico mundial, não são poucos os indivíduos que reclamam uma influência Hegeliana determinante no seu pensamento. Para além do próprio Žižek, podemos nos lembrar de Josh McDowell, Robert Brandom, Catherine Malabou, Judith Butler, Peter Singer, Charles Taylor, Markus Gabriel, dentre outros.

À revelia desse crescente interesse por Hegel a partir de 1970 na filosofia, o que vemos, no entanto, é uma espécie de Hegel “descafeinado”. Em parte, isso aconteceu justamente porque foi necessária uma reação a essa imagem inadequada de Hegel como o filósofo idealista absoluto que não tem muito mais a dizer hoje. Entretanto, o espantoso é que a estratégia de recolocação do alemão nas discussões contemporâneas foi oferecer um Hegel esvaziado de seus compromissos ontológicos e metafísicos característicos. A sistemática Hegeliana, na maioria

das vezes, é reduzida a uma teoria do discurso e das possibilidades de argumentação – como é o caso exemplar dos chamados Hegelianos de Pittsburgh (Taylor, 2014: 577-578; Brandom, 2011: 80-83). O canadense Charles Taylor, por outro lado, pode ser acusado de ter sido um leitor “metafísico demais” da filosofia Hegeliana, afirmando-se tendenciosamente contra o movimento de Pittsburgh.

A hipótese que pretendemos defender aqui é que esse fenômeno de reafirmação desubstancializada da filosofia de Hegel na contemporaneidade tem sua razão de ser em um ponto específico do pensamento do filósofo: sua filosofia da natureza. Nas tentativas de inserir Hegel nas discussões contemporâneas da filosofia, a tese de que a emergência do Espírito está intimamente relacionada com o processo da vida biológica, é reinterpretado fora de seu comprometimento metafísico pleno. Um caso paradigmático é o professor Robert Pippin, que compreende a *aufhebung* da Natureza em Espírito apenas como: “os seres naturais, que em virtude de suas capacidades naturais, podem atingi-la, são espirituais: atingi-la e mantê-la é ser espiritual; os que não o conseguem não o são” (2008: 53). Ou seja, ao invés de um processo cósmico através do qual o conceito se exterioriza na natureza, Pippin enxerga na sistemática Hegeliana uma tentativa de mostrar como o conceito está na natureza na medida em que esta pode se tornar inteligível, explicada logicamente.

Mesmo que, no caso da explicação de Pippin, a emergência do Espírito a partir da Natureza não seja mais um movimento em si, mas apenas um momento autorreflexivo do pensamento, ele ainda está presente. Estranho é o caso do australiano Peter Singer que, já no prefácio de sua introdução ao pensamento de Hegel, deixa claro que: “a principal secção que não é tratada em nenhum outro lugar [no seu livro] é aquela sobre a filosofia da natureza” (2012: 8). E ele argumenta o porquê dessa escolha:

“Os estudiosos de Hegel podem fazer objeções à seleção de obras que escolhi para tratar, ou à ordem na qual as discuto. [...] Tudo o que sei é que não disponho de espaço para discuti-las, e estou convencido de que a filosofia da história de Hegel foi mais importante para o desenvolvimento do pensamento moderno e de que ela permanece até hoje muito mais interessante para os leitores em geral do que sua filosofia da natureza. (Não se

engane por causa do título: a filosofia da natureza de Hegel não contém suas meditações acerca do valor e da beleza das florestas e das montanhas; ela é a tentativa de Hegel de mostrar como as descobertas das ciências naturais – da física, da química, da biologia etc. – se encaixam em suas categorias lógicas. Muito do que Hegel disse tornou-se desde então obsoleto: por exemplo, sua ideia de que a natureza não pode se desenvolver é refutada por nosso conhecimento da evolução). Minha seleção, portanto, foi determinada por três fatores: o que é central no pensamento de Hegel; o que pode se tornar inteligível para os leitores em geral nos limites deste pequeno volume; e o que permanece interessante e importante para pessoas que vivem no fim do século XX.” (2012: 9)

Nessas palavras de Singer temos um sintoma. Não podemos falar muito sobre o argumento de que a filosofia da história é “muito mais interessante” para o leitor em geral do que a filosofia da natureza. Contudo, dizer que a filosofia da natureza não é central no pensamento de Hegel, significa abrir mão da coerência interna do projeto Hegeliano em nome da relevância para os leitores contemporâneos. Nesse procedimento, Hegel já não é mais critério de si. Quanto a isso, precisamos concordar com Žižek quando ele diz: “essa imagem ‘esvaziada’ de Hegel não é o bastante” (2013: 81).

Frente a todo o exposto, mostra-se como a questão da emergência do Espírito a partir da Natureza torna-se fundamental para nossa pergunta sobre as condições de ser Hegeliano hoje. Isso porque, abrir mão da filosofia da natureza não significa apenas substituir um conteúdo obsoleto por uma teoria contemporânea. Trata-se de abrir uma lacuna entre o conceito e sua efetivação, em uma espécie de vingança póstuma da metafísica. Do ponto de vista interno da filosofia sistemática de Hegel, colocar a natureza de lado é impraticável. Portanto, faz-se necessário repensar o lugar da natureza hoje no cume da filosofia clássica alemã.

## **1. O indivíduo e seu mundo dessacralizado: os dualismos que desafiaram Hegel**

Existem várias propostas para compreender o nascimento e o desenvolvimento da filosofia, da ciência, da teologia e do pensamento

moderno como um todo. Intérpretes mais sensíveis ao que realmente mostra-se inédito nos séculos XIV e XV, buscaram na ciência aquilo que não apenas alimentou a insatisfação renascentista, como também deu expressão e forma para todo o pensamento moderno. Quanto a isso, Charles Taylor diz tratar-se de “uma revolução epistemológica com consequências antropológicas”, ou seja, mesmo que ela tenha sido desenvolvida por pensadores tão diversos quanto Bacon, Hobbes, Descartes e Locke, sendo autenticada pela ciência de Galileu e Newton, “ela consolidou sua posição no século XVIII não só como teoria do conhecimento, mas também como teoria do ser humano e da sociedade” (Taylor, 2014: 24). Em síntese, a nova relação do ser humano com a natureza marca a renovação intelectual moderna.

Hannah Arendt também nos apresenta uma chave de inteligibilidade da condição moderna. Sem deixar de considerar a questão do nascimento de uma nova ciência, a pensadora alemã traça um quadro mais complexo do nascimento da modernidade, dizendo:

“[...] no limiar da era moderna encontram-se três grandes eventos que lhe determinaram o caráter: a descoberta da América e a subsequente exploração de toda a Terra; a Reforma, que, expropriando as propriedades eclesíásticas e monásticas, desencadeou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social; e a invenção do telescópio, ensejando o desenvolvimento de uma nova ciência que considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo.” (Arendt, 2010: 309)

Com essas palavras, Arendt mostra que diminuição dos limites geográficos para a presença humana, somada à expropriação da tradição eclesíastica medieval, bem como a inovação tecnológica através da criação de artefatos, lançou o ser humano em um mundo totalmente diferente. Ou seja, na modernidade, a Terra ficou pequena, o universo aberto e a fé sem os antigos limites. Saímos do mundo fechado em direção ao universo infinito, para falarmos como Alexandre Koyré.

Cabe ressaltar que Arendt é cautelosa o suficiente para não traçar nenhuma cadeia de causalidade entre esses três eventos, como se fosse possível explicar o nascimento da modernidade de um ponto de vista da natural decorrência dos acontecimentos singulares. Entretanto, à

revelia de qualquer ligação artificial dos eventos que inauguraram o que chamamos de era moderna, existe um movimento do pensamento, de caráter teológico-filosófico, que está no centro da condição humana moderna. Conforme bem coloca Timothy George, o principal motor das iniciativas modernas tem sua *archē* na iniciativa teológico-filosófica de: “rasgar o manto sem costura da civilização medieval, a divisão entre fé e razão, natureza e graça (tão perfeitamente harmonizada por Tomás de Aquino), e a liberação das forças do absolutismo, do nacionalismo e do secularismo” (Georg, 2010: 16).

Nessa constatação, esconde-se a hipótese de que toda a produção intelectual da modernidade, consciente ou inconscientemente, nada mais é do que um desdobramento de uma problemática teológico-filosófica específica: o relacionamento entre a natureza e a graça – que posteriormente se transformará na questão entre natureza e liberdade. Mais do que um conjunto de doutrinas religiosas, o protestantismo, principalmente em sua vertente calvinista, legou ao Ocidente uma nova forma de lidar com a natureza e com os âmbitos espirituais. Essa forma de tratamento forneceu as bases teóricas para o renovado interesse pela natureza, que caracteriza a revolução científica moderna. Aqui, Taylor é mais uma vez importante:

“No caso europeu, outra influência poderosa estava em operação, que parece ter-se movimentado na mesma direção [da revolução científica]. Para a maioria das pessoas não filosóficas, a percepção de serem definidas em relação a uma ordem mais ampla é produzida por sua consciência religiosa, e mais fortemente, para a maioria das pessoas, em todas as épocas, por seu senso de sagrado, que se refere aqui à presença intensificada do divino em certos locais, tempos e atos privilegiados. O cristianismo católico manteve o sagrado nesse sentido, tanto em seus próprios sacramentos quanto em certos festivais pagãos apropriadamente “batizados”. Porém, o protestantismo e, particularmente, o calvinismo classificaram-no como idolatria e moveram-lhe uma guerra incondicional. É provável que a batalha incessante para dessacralizar o mundo, movida por Calvino e seus seguidores em nome de uma devoção indivisa a Deus, tenha ajudado a destruir o senso de que a criação era um *locus* de significado, em relação ao qual o ser humano deveria definir a si mesmo. É claro que o alvo desse exercício estava muito longe de ser o de forjar o sujeito autodefinitório,

mas consistia, antes, em que o crente dependesse unicamente de Deus. Entretanto, com o esvanecimento da piedade protestante, o mundo dessacralizado ajudou a fomentar sua subjetividade humana correlativa, a qual passou a fazer uma colheita que originalmente havia sido semeada para o seu criador.” (2014: 29)

Essa forma de encarar o que foi realmente determinante para a formação da fisionomia intelectual a partir do século XVI nos fornece dois elementos importantes para recolocarmos a filosofia da natureza de Hegel em seu contexto historiográfico adequado. Em primeiro lugar, ele põe fim ao “mito do conflito” entre ciência e religião que perdurou nos últimos dois séculos nos diversos âmbitos do discurso especializado das ciências e filosofias naturais. Ao contrário, a relação entre natureza e graça foi a corrente elétrica que iluminou os esforços intelectuais, científicos e teológicos da modernidade. Conforme o próprio Hegel diz na Introdução de sua *Enciclopédia*: “a filosofia tem, de fato, seus objetos em comum com a religião. As duas têm a verdade por seu objeto, decerto no sentido mais alto: no sentido de que Deus é a verdade, e só ele é a verdade” (Hegel, 2012: 39).

Em segundo lugar, e de maneira mais importante para o propósito do presente artigo, essa forma de encarar o papel da filosofia natural na formação da fisionomia intelectual da modernidade nos fornece as duas questões centrais que Hegel e seus contemporâneos precisaram enfrentar: a natureza da subjetividade humana e sua relação com o mundo. Toda a nova atenção que foi dada à natureza não poderia limitar-se às questões externas ao indivíduo. Isso porque, como nos lembra Taylor, “o ser humano também é um objeto de natureza, tanto quanto o sujeito de conhecimento. A partir disso, a nova ciência incubou um tipo de entendimento do ser humano” (2014: 30). Esse entendimento do ser humano era uma somatória (não tão bem consistente) entre um materialismo natural mecanicista e a noção de subjetividade autodefinidora – que tem seu paradigma máximo no *cogito* cartesiano. Por um lado, o indivíduo moderno conseguia se definir para si mesmo, sem relação com o que o rodeia; mas, por outro lado, ele não poderia negar que também era apenas um elemento desse mundo circundante. Ou seja, ao mesmo tempo em que era uma parte dentro da cadeia de

determinações naturais invariáveis, também se percebia como um sujeito com condições de liberdade.

Por tudo isso, podemos sustentar que o pano de fundo anterior e contemporâneo a Hegel era caracterizado por uma demanda urgente de unidade e inteireza. Em resposta a esses termos, Charles Taylor argumenta que duas propostas são feitas: a antropologia expressivista oriunda da *Sturm und Drang* e o projeto crítico kantiano – seguido de seus desdobramentos em Fichte e Schelling. Quanto a primeira, o grande nome é o de Johann Gottfried von Herder. Seus esforços intelectuais, que influenciaram grandemente o jovem Goethe, por exemplo, concentraram-se em reagir à objetivação da natureza humana. Ao invés de construir uma imagem do ser humano tendo na razão calculadora sua diferença específica, ele desenvolve uma antropologia centrada nas categorias de expressão. Para ele,

“[...] no percurso de viver adequadamente, não só efetuo minha humanidade, mas também obtendo clareza sobre o que é minha humanidade. Sendo essa aclaração, a minha forma de viver não é meramente a concretização de um propósito, mas também corporificação de significado, a expressão de uma ideia. A teoria da expressão rompe a dicotomia iluminista entre significado e ser, ao menos no que concerne à vida humana.” (Taylor, 2014: 38)

Essa forma de reinterpretar a visão tradicional de ser humano, em que a tomada de consciência de si no decorrer da história é vista retroativamente, será de grande influência para Hegel. Nesta linha argumentativa que Taylor nos conduz, a racionalidade é autoconsciência que, quando alcançada, nos dá condições de expressarmos nosso eu de maneira plena – e, justamente por isso, nos faz livres. Nesse ponto, podemos ver “um impulso poderoso da teoria expressiva que tem importância primordial para o entendimento da obra de Hegel: ela é fortemente antidualista”, empenhando-se por superar a dicotomia “‘corpo-alma’, ou a dicotomia ‘espírito-natureza’, que constitui o legado de Descartes” (Taylor, 2014: 86 p. 45). Isso fez com que a teoria expressivista almejasse uma união com a natureza que, na modernidade cartesiana, tinha sido colocada em risco. Uma vez que minha



existência autêntica e livre se dá através de minha atividade expressiva, então esse sentimento não pode se limitar ao meu eu. Antes, deve estar conectado à corrente mais ampla da vida natural. Ou ainda, nas palavras do próprio Herder: “veja a natureza toda, contempla a grande analogia da criação. Tudo sente a si mesmo e ao seu semelhante, vida repercute vida”, então, que o ser humano “se torne o órgão sensitivo do seu Deus em todas as coisas vivas da criação, à medida que lhe sejam assemelhadas” (*apud* Taylor, 2014: 46-47).

Precisamente neste ponto tipicamente romântico da antropologia expressivista é que encontramos um ponto que poderia ser chamado de o calcanhar de Aquiles herderiano. Ao esforçar-se em escapar da situação de aperto em que o indivíduo iluminista se encontrava, essa vontade expressivista acabou ameaçando a presença do sujeito no mundo. Justamente pelo seu ímpeto de promover uma unificação, os limites de determinação do sujeito simplesmente desaparecem no âmbito natural maior – como se o resultado dos desejos expressivistas fosse uma condição de indiferença. É claro que tal comunhão cósmica do eu que lhe torna indiferente à natureza não nos serve, promovendo um saudosismo naturalista pouco eficiente para resolver as dicotomias que distorciam a natureza humana e sua relação com a natureza.

Em um esforço bem mais preciso para determinar os limites e as condições dessas demandas modernas, surge o projeto crítico de Kant. A pergunta era a mesma: “como, portanto, poderei dizer que eu, enquanto inteligência e sujeito pensante, me conheço a mim próprio como objeto pensado, na medida em que me sou, além disso, dado na intuição, apenas à semelhança de outros fenômenos [?]” (Kant, 2001: B 155). O ponto de partida, no entanto, era diferente: agora a definição do *self* será através do argumento transcendental. A partir dessa modificação, o eu deixa de orientar-se pelo exame interior, e passa a ser inferido das experiências que ele mesmo tem. O conhecimento será possível graças ao papel ativo das categorias do intelecto que organizam e sistematizam a experiência que temos do mundo, mas nunca a coisa em si do mundo. Com isso, Kant fornece a tão almejada unidade (ainda que fenomênica) entre o sujeito e mundo circundante através dessa estrutura do “eu penso” – o fundamento que é, por si só, “totalmente vazio de conteúdo, da qual nem sequer se pode dizer que seja

um conceito e que é apenas uma mera consciência que acompanha todos os conceitos” (Kant, 2001: B 404).

Claro que Kant não era ingênuo a respeito dos limites de sua crítica, sabendo que, com essa concepção de “eu penso”, “movemo-nos aqui, portanto, num círculo perpétuo, visto que sempre necessitamos, previamente, da representação do eu para formular sobre ele qualquer juízo” (B 404). Ou seja, sua razão especulativa não pode nos levar mais longe do que isso. Talvez por isso que todo o esforço da sua segunda crítica, a da razão prática, será o de mostrar que somente quando agem moralmente, segundo uma lei *a priorística*, os seres humanos se aproximariam daquilo de mais reverente que havia permanecido inacessível no numinoso – podendo, assim, serem moralmente livres.

Com esse raciocínio, portanto, Kant apresenta-nos dois elementos: uma proposta de unidade, inteireza e liberdade que parecia ser algo que muitos pensadores da modernidade tanto buscaram; como também um ponto de toque para toda a insatisfação dos seus sucessores. Ao que parece, Kant ganhou terreno no âmbito das delimitações do “eu” em relação a si e com o mundo, mas à custa de um alto preço enquanto ser de natureza. Sua concepção de liberdade moral o colocava em constante combate com todas as determinações naturais que o ser humano simplesmente não tem condições de ultrapassar. Se essa leitura estiver certa, as antigas dicotomias apenas trocaram de lugar. Se o expressivismo lançou o ser humano em uma relação de indistinção com a natureza, o projeto crítico de Kant envia de volta o sujeito para dentro de si (apesar de não poder conhecer nem a “si mesmo”) em uma oposição à natureza comprometedora. Charles Taylor nos lembra que, ainda que essa crítica kantiana “tenha sido imensamente importante para todos aqueles que tentavam unir os dois ideais, foi a geração da década de 1790 que realmente se lançou nessa tarefa” (2014: 56).

Mais crucial para os interesses do raciocínio que estamos desenvolvendo aqui é a falta de resposta para uma pergunta-chave: como se dá a emergência de tal consciência a partir da natureza da qual ele faz parte e é um elemento dentre outros? Alguns leitores poderiam contra-argumentar que esse problema não era uma questão para esses autores, uma vez que o “eu” que ocupava o centro de seus projetos filosóficos era transcendental. Temos consciência de que é somente em Hegel que tal

questionamento assume todas as suas implicações. Entretanto, foi justamente a incapacidade de Kant e Fichte de reconhecerem a necessidade de relacionar, de maneira mais bem articulada, a figura do “eu” transcendental com a natureza que não só o circundava, mas que lhe fornecia as condições de emergência. Aqui, o dualismo natureza e liberdade ainda não havia alcançado uma síntese satisfatória.

Fichte era kantiano demais para responder tal objeção – isto é, seus interesses estavam desproporcionalmente voltados para a liberdade moral que se mantinha em constante batalha com as determinações da natureza. Por isso, Hegel argumentará que “as duas filosofias [Kant e Fichte] mostram, portanto, que elas nem chegam ao conceito nem ao espírito tal como é em si e para si, mas só como é em relação a um Outro” (1995: 186). E aqui se encontra o ponto da questão. Enquanto a natureza for concebida como um conjunto de forças cegas manifesta em fenômenos, não é possível promover um ajuste fino entre natureza e liberdade. A opção disponível, no outro extremo da questão, carecendo igualmente de equilíbrio, encontra-se a filosofia de Espinosa onde a natureza está fundamentada em um princípio cósmico, mas que a subjetividade encontra pouco lugar específico. Quanto a essa, Hegel também diz que “é de notar que o espírito, no juízo em que ele se constitui como Eu, como livre subjetividade contra a determinidade, sai da substância” (1995: 186). De certa forma, o trabalho do momento era promover uma síntese entre Fichte e Espinosa.

É diante dessa nova síntese pós-kantiana que o projeto Hegeliano se insere e mostra toda a sua importância. Para Hegel, o Absoluto necessariamente também precisa ser subjetivo. No entanto, ainda falta explicar, por exemplo, qual é a relação entre essa subjetividade cósmica com a subjetividade finitas dos indivíduos. Com efeito, ficará evidente no raciocínio Hegeliano que a unidade expressiva entre corpo e espírito exige ser igualmente relacionada no âmbito cósmico do Espírito, mostrando como a totalidade da natureza é expressão inseparável dessa subjetividade.

O modo como Hegel argumentará sobre a necessidade de suprasumir essas aporias entre autonomia racional e natureza, será através do conceito de Espírito. Com esse conceito, ele conseguirá recolocar o indivíduo, enquanto subjetividade finita, em seu lugar na dinâmica

maior da história, bem como explicar como se dá a emergência do Espírito subjetivo a partir de sua contraparte natural. Isso faz de seus esforços um ponto de encontro na história da filosofia, uma vez que ele está totalmente consciente da virada em direção ao *self* na modernidade, ainda que suas convicções ontológicas aproximam-se da metafísica tradicional dos objetos. Seu esforço será justamente em amalgamar estes dois pilares apresentando-nos uma Natureza animada por um princípio que lhe dê condições posteriormente para que o Espírito dele surja.

Quanto aos interesses de Hegel pela natureza desde o início de suas investigações, o manuscrito inédito que foi intitulado *O mais Antigo Programa de Sistema do Idealismo Alemão*, mostra que Hegel já se ocupava com o tema. Neste texto, que por muito tempo foi atribuído a Schelling, temos uma proto-descrição dos momentos de seu sistema futuro. Junto à primeira ideia, que necessariamente seria uma representação do indivíduo mesmo, consciente-de-si, o filósofo alemão argumenta que, em seguida: “descerei até os campos da física; a questão é esta: como deve ser constituído um mundo para um ser moral? Eu gostaria de voltar a dar asas à nossa física vagarosa e que procede morosamente com experimentos” (Hegel, 2004: 204).

## **2. Dar asas à nossa física: a Ideia na Natureza e a autoconsciência do Espírito**

Em seu livro *Filosofia da História*, Hegel estabelece um princípio que se trata de um norte para quase a totalidade de seus esforços intelectuais. Referimo-nos a declaração: “a história universal começa com o objetivo geral de que o conceito seja satisfeito em si, quer dizer, como natureza; ele é o instinto inconsciente interior mais profundo, e todo trabalho da história universal é trazê-lo à consciência” (2005: 29). Com isso, fica patente que o desenrolar da história é sinônimo do processo de consciência da liberdade, isto é, a história do esforço do Espírito em compreender a si mesmo. Fora a pretensão de grandiosidade, característica do pensamento Hegeliano, o que também chama atenção aqui é o lugar que o próprio filósofo ocupa nessa história. Aqueles que são dados às

caricaturas, rapidamente entenderiam Hegel como se fosse o último dos metafísicos e o primeiro dos historicistas – ao mesmo tempo. No entanto, podemos dizer que ele adianta essas críticas quando se coloca perguntas tais como a seguinte em sua *Introdução à História da Filosofia*:

“Se o pensamento, enquanto essencialmente pensamento, é em si e por si instante e eterno, e se o vero está contido só no pensamento, – como é que este mundo intelectual consegue ter uma história? Na história apresenta-se o que é mutável, o que mergulha na noite do passado, o que já não existe; pelo contrário, o pensamento vero e necessário – e, aqui, só deste nos ocuparemos – não é suscetível de mudança. A questão, que surge aqui, é uma das primeiras sobre que deve incidir a nossa atenção.” (1974: 41-42)

A partir destas palavras, uma das primeiras manobras que precisa ficar evidente na argumentação Hegeliana é a acomodação da história no processo de autoconsciência do Espírito. Isso porque, a verdade desse pensamento, conforme argumentado acima, acarreta que ele não apenas seja necessário, mas correspondente com a realidade. Podemos dizer que verdade é, justamente, como Hegel apresenta a definição da lógica, isto é, o acordo entre o conceito e a efetividade. Hegel sustenta que: “a ideia é o verdadeiro em si e para si, a unidade absoluta do conceito e da objetividade” (Hegel, 2012: 348). Uma das formas de avançar na investigação do processo de consciência do Espírito, é perguntar-se pela natureza histórica desse processo. Mesmo que a história seja o âmbito da realização do processo de autoconsciência do Espírito, a questão sobre o desenrolar histórico desse processo de consciência tem importância fundamental para a filosofia da Natureza de Hegel. Apesar de não existir história na natureza, essa relação faz parte do sistema Hegeliano, precisamente porque, aquela ideia que é para si e considerada em unidade consigo, “é intuir; e a ideia que intui é a natureza” (Hegel, 2012: 370). Com isso, o filósofo está buscando não só manter-se harmônico com o conceito de Ideia com que começou o volume da *Ciência da Lógica*, como também, ao mesmo tempo, progredir rumo à exteriorização desta na Natureza.

Tal tentativa tem, em seu interior, uma diferença específica muito importante para pensarmos a filosofia da natureza de Hegel

– principalmente hoje, quando a teoria evolucionária parece ter vencido o debate.<sup>13</sup> Ainda que a Lógica termine deduzindo a Natureza, não se trata, de forma alguma, de uma transição de uma forma menos perfeita para algo mais completo. De maneira nenhuma a imagem do processo de autoconsciência do Espírito na história é representada pela linearidade evolucionária. Para ser um sistema todo-coerente, essas transições precisam acontecer dentro da totalidade – ou seja, não acontece uma transição, portanto, mas uma espécie de equivalência negativa. Por isso a melhor imagem é a de uma série de círculos que se fecha em um Círculo só, a Ideia. Nas palavras de um belo trecho da *Enciclopédia*:

“[...] cada uma das partes da filosofia é um Todo filosófico, um círculo que se fecha sobre si mesmo; mas a ideia 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 ideia completa, que igualmente aparece em cada elemento singular.” (2012: 55)

À luz de tal descrição intramuros da filosofia de Hegel, temos condições de afirmar aqui que, para o filósofo: não existe possibilidade da Natureza evoluir, como se tivéssemos diante do âmbito natural um espaço em aberto. O único elemento na filosofia Hegeliana capaz de desenvolver-se é o Conceito. “Aliás”, contra-argumenta Hegel, “a natureza não mostra no seu ser-aí nenhuma liberdade, mas apenas necessidade e contingência” (1997: 30). Justamente por isso que procuramos deixar claro, anteriormente, que a relação entre natureza e liberdade em Hegel é da ordem do dualismo irresoluto.

Por outro lado, é preciso dizer que esse processo Hegeliano de romper com a barreira de um elemento e fundar a esfera ulterior

---

<sup>13</sup> Conforme avalia Charles Taylor essa parte da Filosofia da Natureza de Hegel: “esse parágrafo [§ 249] é desastroso. No adendo, Hegel não só continua argumentando contra a evolução, mas também contra entender as diferenças mediante uma série em que os elementos superiores são produzidos a partir dos inferiores recursivamente por algumas fórmulas. A Natureza não dá saltos, porque o Conceito se move mediante diferenças qualitativas. Por conseguinte, Hegel também exclui a tabela periódica, Mendeleiev junto com Darwin” (2014: 389-390).

– especialmente envolvendo o Espírito e a Natureza – não é da ordem da simples emanção. Ou seja, nem a simples emanção, nem a mera evolução são noções suficientes para estabelecer uma relação adequada entre Natureza e Espírito. Tão somente uma exteriorização de si, um momento em que o Conceito contém sua determinidade particular ou singular, será suficiente para descrever tal processo dialético. Em cada um desses momentos do Conceito, “é, ele mesmo, o conceito todo” (2012: 297), mas, no caso da Natureza, trata-se de sua determinidade negativa. Ou seja, “a natureza mostrou-se como a ideia na forma do ser-outro. Visto que a ideia é assim como o negativo dela mesmo ou exterior a si” (1997: 26). Isso significa que exterioridade constitui a determinação na qual o Conceito está no seu momento Natureza.

Ao contrário do que se tornou comum no senso científico mais básico, em que o imaginário evolucionário domina nossa compreensão das dinâmicas naturais, a Natureza em Hegel não tem início em um ponto de partida incontornável e desenvolve-se a partir daí mediante processos livres. Ao invés disso, ela contém em si as estruturas da Ideia em sua corporificação natural: a negatividade se dá porque tal exteriorização não é livre como a Ideia. Por isso, podemos falar que a Natureza é o momento em que o processo de autoconsciência do Espírito está adormecido (cf. Silva, 2015: 5). Esse é um fato que nos permite ressaltar que Hegel não faz uma ciência ou uma história da natureza, mas, antes, uma filosofia da Natureza. Pois, o que está em questão aqui é que todo o processo articulado pelo seu sistema gera tanto a necessidade da Natureza concordar com os conteúdos apresentados na ciência da lógica, quanto também deixar patentes suas próprias características. A amálgama de tais necessidades são os estudos e os resultados empíricos da ciência natural (cf. Hegel, 1997: 17).

Por tudo isso, não somente existe concordância entre a filosofia – enquanto consideração pensante dos objetos (Hegel, 2012: 40) – com toda a experiência da natureza, como também, “o surgir e a formação da ciência filosófica têm a física empírica como pressuposto e condição” (1997: 17). A Natureza não raciocina, mas é racional e, por isso, ela é a pressuposição para a verdade que é o Espírito. Ou ainda, mais precisamente, a Ideia é a pressuposição da Natureza e do Espírito. Por isso

a natureza é racional, para Hegel. Isso porque, “o conceito tem na natureza sua objetividade externa consumada” (1995: 15).

Diante de tudo isso, talvez nenhum outro momento seja melhor para questionar àquelas recuperações contemporâneas do pensamento de Hegel que lhe retiram a Natureza do horizonte de preocupações – como se fossem uma vingança póstuma à metafísica. Aqui fica evidente que não faz nenhum sentido ocupar-se com a lógica ou a filosofia do Espírito de Hegel sem esse retornar à Natureza. O Espírito está na Natureza, mas em outra forma – na forma de ausência de si; nessa identidade que é negatividade absoluta. Portanto, é elemento constituinte da sistemática Hegeliana a atividade de mostrarmos os vestígios da Ideia na Natureza. Não obstante, a única insuficiência desses resultados da experiência natural está em sua falta daquela condição de necessidade que é característica do Conceito. Trata-se da “impotência da natureza o assegurar só abstratamente as determinações do conceito e deixar a execução do particular à [aos cuidados da] determinabilidade externa” (1997: 36). Tal impotência fixa limites que a filosofia precisa ultrapassar. Em outro belo parágrafo da *Enciclopédia* lemos o seguinte:

“O nascimento da filosofia, que procede da necessidade mencionada, tem a experiência, a consciência imediata e racionante, por ponto de partida. Excitado por ela, como por um estímulo, o pensar procede essencialmente de modo a elevar-se acima da consciência natural, sensível e racionante ao [puro e] sem mistura elemento de si mesmo, e outorga-se, assim, inicialmente uma relação negativa de afastar-se, para com esse começo. Desse modo encontra em si, na ideia da essência universal desses fenômenos, antes de tudo, sua satisfação; essa ideia (o absoluto, Deus) pode ser mais ou menos abstrata. Inversamente, as ciências da experiência trazem consigo o estímulo para vencer a forma [...] e para elevar esse conteúdo à necessidade. Esse estímulo arranca o pensar dessa universalidade, e dessa satisfação obtida em-si [apenas], e o impele ao desenvolvimento a partir de si.” (2012: 51-52)

Nessas palavras, temos um condensado privilegiado para entendermos a dinâmica de emergência do Espírito a partir da Natureza. O que há de especificidades distintivas desse momento argumentativo é a explicitação da elevação do pensamento acima da consciência natural.



Tendo em mente que na Natureza a Ideia está externalizada, isto é, nela o ser está sendo, a filosofia pode encontrar na experiência um estímulo para alcançar algo mais elevado que a própria Natureza. Entretanto, segundo esse mesmo processo dialético, em oposição ao pensar enquanto razão, “o pensar enquanto entendimento deve necessariamente cair no negativo de si mesmo – na contradição” (2012: 51). Enquanto no momento anterior isso significava uma externalização – da Ideia para a Natureza – agora, o indivíduo natural só terá condições de ascender a uma autoconsciência absoluta se der início a um processo de internalização – no interior da Natureza rumo ao Espírito. Com essa ideia de internalização, não estamos entrando em contradição com o processo da natureza que é de exterioridade (Hegel, 1997: 26 e segs.). Chamamos de internalização o movimento do indivíduo natural cair naquele negativo de si mesmo, mencionado anteriormente. Tão somente nesse sentido, na medida em que a Natureza vai se internalizando, concomitantemente, ela irá tornando-se consciente de si. Nas palavras do próprio Hegel: “na natureza manifesta-se a ideia no elemento do ‘fora-um-do-outro’; ela não é só exterior ao espírito, mas, porque é exterior a este [...] ela, justamente por isso, é exterior também a si mesma” (1995: 16). Precisamente por isso, faz-se necessário a interiorização, enquanto o próximo momento do pensamento cair na negatividade.

Não é sem motivo, portanto, que a filosofia da Natureza termine com a emergência do Espírito a partir da morte da vida orgânica. Nada melhor que a morte para ajudar o indivíduo a desconcentrar-se dos aspectos singulares da vida orgânica e natural, para pensar a subjetividade de maneira ainda mais necessária – no caso, absoluta. A morte revela toda a inadequação da Natureza para a universalidade do gênero (Hegel, 1997: 553). Justamente por isso, a forma de escapar dessa inadequação, explicitada na morte, não sendo apenas através da procriação e da mera permanência da vida orgânica, é pelo Espírito. Mais do que isso, “a morte da vitalidade singular somente imediata é o *emergir do espírito*” (2012: 357). O fim da Natureza é cair na sua negatividade e matar a si mesmo para, enfim, possibilitar a emergência do Espírito. O Espírito emerge da Natureza, portanto, através dessa quebra da casca do imediato e do sensível na Natureza. Na bela imagem de Charles

Taylor, “o objetivo da natureza é morrer, queimar a si mesma como fênix, de modo que o Espírito possa surgir” (2014: 396).

## Conclusão

Nossa argumentação começou se perguntando sobre as condições e a relevância do pensamento de Hegel hoje – e a sua resposta à questão da emergência do Espírito a partir da Natureza. Disso, o que podemos concluir? Dois fatos ficaram claros. O primeiro é que Hegel permanece presente nas discussões da filosofia contemporânea em várias perspectivas diferentes. Catherine Malabou, por exemplo, recorre aos elementos da sistemática Hegeliana nos problemas de neurociência, bem como nas questões da emergência da consciência na natureza. Realmente a forma com que Hegel responde à relação entre autoconsciência e presença no mundo é muito útil para pensarmos as dinâmicas dos processos neurais. O mesmo podemos dizer dos usos que Žižek faz de Hegel na interface entre política e religião, dentre muitos outros exemplos. O filósofo alemão nunca foi tão relevante e utilizado de várias maneiras para múltiplas questões como hoje em dia.

No entanto, o segundo fato é que essa presença na contemporaneidade é destituída de sua tese metafísica central. Quem resume essa ideia, cuja interpretação é articulada em toda argumentação no presente artigo, é Charles Taylor quando diz: “a despeito de toda essa atenção focada em Hegel, a sua real síntese está totalmente morta. Isto é, ninguém de fato acredita em sua tese ontológica central de que o universo é posto por um Espírito cuja essência é necessidade racional” (2014: 578). Em outras palavras, isso significa dizer que no cenário filosófico contemporâneo, todo tipo de visão de mundo é sustentada, menos o *core* da metafísica Hegeliana. Acreditamos que no esclarecimento desse aparente paradoxo das duas conclusões encontra-se a pista para pensarmos sobre as condições de repetir Hegel hoje.

No centro do aparente paradoxo que afirma a morte das conclusões metafísicas de Hegel e a vida pulsante do curso de sua reflexão na filosofia hoje existe um ponto-chave: a persistência dos problemas que preocupou sua geração. As questões que compõem o núcleo de cada

um dos elementos que influenciaram Hegel – iluminismo, *Sturm und Drang* e o romantismo – assumem, ainda hoje, formas variadas. Situar o relacionamento integrado e equilibrado entre a subjetividade e suas exteriorizações na vida social, sem reduzir esta a uma mera função natural é um dilema que se corporifica de várias maneiras hoje. Mais do que um princípio de causalidade na história da filosofia, isso apenas mostra que as tentativas contemporâneas de superar esses dilemas necessariamente nos fazem remeter a Hegel – mesmo que sua metafísica não seja a nossa.

Se existem congressos, publicações e filósofos contemporâneos que apresentam-nos respostas românticas para questões sobre natureza e liberdade, é porque o mundo em que viveu Hegel lhes é familiar – e, em alguns casos, até mesmo saudoso. Justamente por isso, precisamos reverter uma tese žižekiana mencionada na introdução: ambicionar uma resposta de influência romântica aos problemas atuais sem lidar com Hegel é o mesmo que escrever música tonal depois da revolução schoenbergiana. Não é possível abrir mão de Hegel hoje. Na postura de ignorar seus esforços, por terem sido ultrapassados hoje, esconde-se uma bela desculpa para não termos que nos deparar com temas e propostas que somente Hegel, em toda a história da filosofia, nos forneceu.

## BIBLIOGRAFIA

- ARENDDT, Hannah (2010). *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- BRANDOM, Robert B. (2011). *Hegel e a filosofia analítica*. Porto Alegre: Veritas, n° 56.
- GEORGE, Timothy (2010). *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova.
- KANT, Immanuel (2001). *Crítica da razão pura*. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian Av. de Berna I: Lisboa.
- HEGEL, G. W. F. (1974.) *Introdução à história da Filosofia*. Coimbra: Arménio Amado – Editor Sucessor.
- HEGEL, G. W. F. (1995). *Enciclopédia das Ciências filosóficas: em compêndio (1830): Volume 3 A filosofia do espírito*. São Paulo: Loyola.
- HEGEL, G. W. F. (1997). *Enciclopédia das Ciências filosóficas: em compêndio (1830): Volume 2 A filosofia da natureza*. São Paulo: Loyola.
- HEGEL, G. W. F. (2004). *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*. In: Bek-

- kenkamp, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- BECKENKAMP, Joãozinho (2005). *Filosofia da história*. UNB: Brasília.
- BECKENKAMP, Joãozinho (2012). *Enciclopédia das Ciências filosóficas: em compêndio* (1830): Volume 1 A ciência da lógica. São Paulo: Loyola.
- PIPPIN, Robert (2008). *Hegel's Practical Philosophy: rational agency as ethical life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SINGER, Peter (2012). *Hegel*. São Paulo: Loyola.
- SILVA, Márcia Zebina Araújo da. *Natureza e Histórica em Hegel*. Disponível em: <http://Hegelbrasil.org>. Acessado em: 10 de fevereiro de 2015.
- TAYLOR, Charles (2014). *Hegel: sistema, método e estrutura*. São Paulo: Loyola.
- VIEIRA, Leonardo Alves (2007). *Schelling*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- ŽIŽEK, Slavoj (2013). *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo.