



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JANAINA TEODORO OLIVEIRA

NATUREZA, ALMA E LIBERDADE: O CONCEITO LÓGICO EM SUA
EFETIVIDADE

Brasília

2025

NATUREZA, ALMA E LIBERDADE: O CONCEITO LÓGICO EM SUA
EFETIVIDADE

JANAINA TEODORO OLIVEIRA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPGFIL/UnB) como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Mascarenhas Nolasco.

Brasília
2025

BANCA EXAMINADORA

NATUREZA, ALMA E LIBERDADE: O CONCEITO LÓGICO EM SUA
EFETIVIDADE

JANAINA TEODORO OLIVEIRA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPGFIL/UnB) como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Prof. Dr. Fábio Mascarenhas Nolasco
Presidente da Banca Examinadora
Universidade de Brasília (UnB)

Profa. Dra. Júlia Sebba Ramalho Moraes
Membro Titular da Banca Examinadora
Universidade Federal de Goiás (UFG)

Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima
Membro Titular da Banca Examinadora
Universidade de Brasília (UnB)

*Para as minhas duas mães, pelo cuidado gentil que me possibilitou chegar até aqui,
principalmente por me permitirem ser a tempestade que sempre fui.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao meu orientador, Fábio Nolasco, pelo acolhimento desde o primeiro encontro, pela paciência e dedicação em explicar assuntos complexos. Agradeço pelo tempo e pelas orientações, pela disponibilidade e ajuda sempre que necessário, seja em trâmites burocráticos ou em tarefas mais simples, seu auxílio sempre foi constante. Não posso deixar de ressaltar sua dedicação na correção e instrução de um texto tão exigente como é a dissertação de mestrado. Tive a sorte de desenvolver minha pesquisa com um orientador extremamente qualificado, que é igualmente uma pessoa atenciosa. Por responder o meu e-mail, obrigada!

Agradeço à minha família, especialmente à minha mãe, pelo apoio incondicional, por acreditar (e financiar) os meus planos, por mais impossíveis que eles aparentassem ser. Agradeço à minha irmã por me acompanhar, mesmo que indiretamente, nas madrugadas em que eu escrevia meu projeto de mestrado. Agradeço à minha família como um todo: avó, tias, tio e primos, por toda gentileza, amor e cuidado que sempre recebi. Não posso deixar de mencionar de maneira especial a minha prima Tainara, uma irmã de outra mãe, com quem tenho a sorte de compartilhar os anos vividos, sejam eles com suas angústias ou felicidades.

Agradeço imensamente ao meu parceiro Kauan, por todo amor e companheirismo, eu tenho muita sorte de dividir a vida com você. Agradeço pelos sinônimos, pelas conversas intermináveis acerca de temas filosóficos e pela companhia sempre animada em congressos, palestras e aulas. Agradeço pelo incentivo, pela paciência e por sempre acreditar. Não posso deixar de mencionar a inesgotável ajuda, sempre que necessário e independentemente de qual fosse a tarefa. Sempre tive a certeza de seu auxílio, isso tornou minha caminhada muito mais leve, obrigada mesmo! Agradeço também a Eliane e Marcelo, por toda assistência nesse percurso, sem vocês nada disso seria possível.

Sou grata aos professores que contribuíram com a minha formação, de modo especial a Júlia Sebba, que me orientou na elaboração do projeto de mestrado e se fez disponível por toda a minha trajetória hegeliana. Agradeço igualmente ao professor Erick Lima pelos ensinamentos que contribuíram de maneira decisiva para minha jornada acadêmica.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que financiou essa pesquisa, o que consequentemente permitiu seu desenvolvimento e conclusão.

Agradeço aos amigos, aos de longa data e aos que a vida em Brasília me proporcionou. Menciono de modo carinhoso Carina Marquetti e Ana, por tornarem os estranhos corredores da UnB mais aconchegantes.

Por fim, agradeço a Deus, por seu trato ideal com a negatividade.

Mas que precisamente os olhos sejam aquele órgão donde brota a dor que se verte em lágrimas, isso se baseia em que o olho tem a dupla determinação de ser; por um lado, o órgão da visão, portanto da sensação dos objetos exteriores, e por outro-lado, o lugar no qual a alma se manifesta da maneira mais simples, pois a expressão do olho apresenta por assim dizer, como num sopro, o retrato fugaz da alma; justamente por isso os homens, para se conhecerem mutuamente, primeiro se olham uns nos olhos dos outros.

(Hegel, 2011, §401, Adendo)

Resumo

A presente dissertação investiga o desenvolvimento lógico das determinações espirituais, seu recorte se concentra especificamente nos estágios iniciais do espírito, seja ele subjetivo ou objetivo, sob a perspectiva da filosofia de Hegel. Refletindo acerca de tais considerações, é indispensável que a relação da ideia absoluta com a naturalidade seja considerada, já que inicialmente esse produto da *Lógica* se depara com uma naturalidade permeada pela externalidade. Desse modo, acompanharemos o âmbito natural - constituído pela independência de seus elementos - avançar para a subjetividade e a vida. O resultado desse progresso negativo é o espírito, o qual apesar de dispor de sua origem na natureza, é a sua verdade e seu princípio primeiro. Esta pesquisa empenha-se em analisar o primeiro momento do exercício espiritual, isto é, a alma. Assim, o espírito está em sua forma imediata como alma, sua característica plasticidade conceitual permite que ele coloque de maneira ideal as particularidades de sentimento, as quais o influenciam significativamente em sua efetivação anímica. Graças à conceituação negativa das determinações, a alma passará de uma universalidade indiferenciada para a reflexão sobre si mesma, tornando-se consciência. O mesmo progresso lógico pode ser constatado na *Filosofia do direito*, mais especificamente no conceito abstrato de vontade livre. Acompanharemos, portanto, como a atuação dialética comporta as diferentes concepções de liberdade que são exploradas pelo filósofo em sua argumentação. Dessa forma, buscaremos mostrar os paralelos lógicos que constituem o fundamento do espírito objetivo e conseqüentemente estabelecem uma semelhança com a progressão examinada no começo subjetivo.

Palavras-chave: Espírito. Alma. Lógico. Desenvolvimento. Conceito

ABSTRACT

This dissertation investigates the logical development of spiritual determinations, focusing specifically on the initial stages of the spirit, whether subjective or objective, according to Hegel's philosophy. Reflecting on such considerations, it is essential that the relationship between the absolute idea and naturalness is considered, since initially this product of *Logic* is faced with a naturalness permeated by externality. Thereby, we will follow the natural scope - constituted by the independence of its elements - advancing towards subjectivity and life. The result of this negative progress is the spirit, which despite having its origin in nature, is its truth and its first principle. This research endeavors to analyze the first moment of spiritual exercise, that is, the soul. Thus, the spirit is in its immediate form as soul, its characteristic conceptual plasticity allows it to ideally place the particularities of feeling, which significantly influence its psychic realization. Thanks to the negative conceptualization of determinations, the soul will move from an undifferentiated universality to reflection upon itself, becoming consciousness. The same logical progress can be seen in the *Philosophy of law*, more specifically in the abstract concept of free will. Therefore, we will follow how dialectical action encompasses the different conceptions of freedom that are explored by the philosopher in his argument. In this way, we will seek to show the logical parallels that constitute the foundation of the objective spirit and consequently establish a similarity with the progression examined in the subjective beginning.

Keywords: Spirit. Soul. Logical. Development. Concept

SUMÁRIO

Introdução	11
CAPÍTULO 1 – A SUBJETIVIDADE NA TEORIA DE HEGEL E SUA RELAÇÃO COM A NATUREZA	14
1.1 A progressão da <i>Filosofia da natureza</i> à luz da ideia lógica	15
1.2 Organismo e subjetividade: plantas e animais	31
1.3 O espírito livre em decorrência do conceito	37
CAPÍTULO 2 – ANTROPOLOGIA: O SONO DO ESPÍRITO E O SEU PROGRESSIVO DESPERTAR	44
2.1 Alma natural e alma que-sente: da universalidade à determinação	45
2.2 O hábito e o surgimento da segunda natureza	52
2.3 O desenvolvimento da (in)consciência espiritual	57
CAPÍTULO 3 – O CONCEITO DE LIBERDADE E SEU DESENVOLVIMENTO NEGATIVO: AMBITOS OBJETIVOS E SUBJETIVOS	63
3.1 Paralelos entre o espírito objetivo e subjetivo: o conceito abstrato da vontade....	64
3.2 Singularidade e alma efetiva: a unidade negativa dos momentos precedentes	71
Conclusão	77
REFERÊNCIAS	82

Introdução

O pensamento maduro e sistemático de Hegel começa a se consolidar em 1812 com a *Ciência da Lógica – A Doutrina do Ser*, e encontramos a síntese de suas concepções amadurecidas na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, que dispõe de três volumes: *A Ciência da Lógica*, *A Filosofia da Natureza*, e a *Filosofia do Espírito*. A *Filosofia do Espírito* de Hegel, por sua vez, se divide em três partes: Espírito Subjetivo, Espírito Objetivo e Espírito Absoluto. A primeira edição da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* foi lançada em 1817 em Heidelberg, seguida pela segunda edição de 1827 e a terceira edição em 1830, ambas publicadas no período de sua estadia em Berlin. A concepção de espírito (*Geist*) em Hegel é complexa, abarcando as três divisões do espírito instauradas pelo filósofo, ultrapassando a noção de sujeito das correntes filosóficas modernas anteriores.

No presente trabalho, procuraremos acompanhar o autodesenvolvimento do conceito de espírito, evidenciando o processo lógico/negativo que permeia a *Filosofia da natureza*, a *Antropologia* e a *Filosofia do direito*. O começo de nossa análise, i.e., o primeiro capítulo, aborda a relação da ideia absoluta com o âmbito natural. Ainda que a natureza seja permeada pela exterioridade ela é dotada de vivacidade e tende a sua autoconservação. Desse modo, ao acompanhar a ideia lógica e sua relação com as *Filosofias Reais*, questões como exterioridade, diferença e identidade apresentam-se centrais para compreender o conceito efetivado. Defende-se, portanto, que a identidade não ganha uma prevalência sobre a diferença na *Ciência da lógica*, e consequentemente em seu progresso empírico, pois a ideia absoluta é a identidade do idêntico e do não-idêntico. Essa identidade não é mais uma identidade simples, ainda assim, ela é uma identidade – e é isso que faltará na *Filosofia da natureza*, onde o não-idêntico prevalece, enquanto resto inassimilável pela ideia.

No que concerne à *Filosofia da natureza*, Hegel concebe esse âmbito a partir de um sistema de degraus, no qual os componentes progridem segundo uma perspectiva de gradualidade. A independência, característica dos elementos naturais, passará, dessa maneira, do fora-um-do-outro para a subjetividade e a vida. A subjetividade é primeiramente encontrada nas plantas e nos animais, em razão de estes desfrutarem de interioridade e algum senso de autoconservação. O animal, contendo uma subjetividade

mais completa, dispõe de alma, contudo, somente no espírito esse momento anímico pode alcançar o âmbito universal. Dessa forma, a natureza tende ao espírito, pois somente o espírito corresponde à ideia – e é exclusivamente a negatividade inerente ao exercício espiritual que se encontra em conformidade ao conceito lógico. O espírito provém da natureza, dessa maneira, seu momento inicial é denominado de alma e seu desenvolvimento anímico é apresentado na *Antropologia*.

A *Antropologia*, tema do segundo capítulo, expõe como o espírito emerge da natureza, se relacionando intimamente com ela em um primeiro momento, entretanto negará a naturalidade em nome de sua liberdade. A alma (*Seele*) será denominada por Hegel de “espírito da natureza” (§387, p. 37), em razão de sua imediatidade e sua proximidade com o âmbito natural. Hegel defende, desse modo, uma concepção espiritual-subjetiva, que estabelece uma relação ideal com a externalidade. Graças a seu método dialético, o filósofo se ocupará dessa clássica questão filosófica, abordando os âmbitos interior e exterior, com suas devidas especificidades, ao mesmo tempo que conceitua a liberdade do espírito em meio a essa dualidade. A alma percorre, portanto, três momentos significativos para sua efetivação: primeiramente, ela se encontra indiferenciada dos estímulos naturais; posteriormente, ela constata uma determinação através das sensações; e, ao final, é uma reflexão-sobre-si e se torna eu. Esse estágio anímico precede a consciência, e sua etapa final contempla a unidade de seus momentos precedentes. O início do desenvolvimento do espírito, a alma, é composto por elementos que repercutem por toda sua trajetória, presentes inclusive no âmbito do espírito objetivo.

O desenvolvimento lógico permite que o espírito avance de sua origem natural para se tornar consciência e vontade, na *Fenomenologia*. Contudo, a fundação em que o solo espiritual se estabeleceu, sua tríade conceitual, reaparece em diversos momentos fundamentais de sua efetivação, de modo mais evidente na *Introdução da Filosofia do direito*. O terceiro capítulo se ocupa dos parágrafos §5, §6 e §7, que tematizam o conceito abstrato da vontade livre, isto é, o conceito especulativo explicitado em sua estrutura interna. A universalidade, a particularidade e a singularidade são momentos dessa estrutura lógica, em vista disso, ambos os estágios espirituais, alma e espírito objetivo, se encontram segundo essa disposição conceitual. Dessa maneira, a vontade livre é o resultado desse processo negativo em que as restrições são trabalhadas sob uma nova perspectiva, ocasionando uma singularidade autodeterminada.

A pesquisa aqui debatida apresenta estágios fundamentais para a efetivação espiritual, desse modo as análises empreendidas se encontram delimitadas aos primeiros

momentos de suas respectivas etapas – sendo a alma como começo do espírito subjetivo ou o conceito de liberdade como sustentáculo para o âmbito objetivo. Busca-se, portanto, compreender como as argumentações expostas nessas ocasiões iniciais ressurgem ao longo do caminhar espiritual, como informa Hegel em sua *Ciência da lógica*: “[...]; nesse caso, esse círculo é um *círculo de círculos*; pois cada membro singular, como animado pelo método, é a reflexão dentro de si que, ao retornar ao início, é, simultaneamente, o início de um novo membro” (Hegel, 2018, p. 332). Nessa passagem, o filósofo discute acerca da natureza de seu método, o qual é interpretado como um círculo fechado em si, assim seu desenvolvimento percorre suas determinações e alcança seu fim. No entanto, a ideia é sempre relação e esse círculo se torna um círculo de círculos, em que a contemplação empreendida dá início a um novo círculo. É, dessa maneira, que a dialética especulativa conduz a atividade negativa a ser uma atividade relacional, na qual seus conceitos lógicos reaparecem por toda a sua progressão conceitual.

CAPÍTULO 1 – A SUBJETIVIDADE NA TEORIA DE HEGEL E SUA RELAÇÃO COM A NATUREZA

Neste capítulo, iniciaremos a abordagem a respeito da concepção de subjetividade na *Filosofia do espírito* de Hegel. A composição da subjetividade/interioridade na teoria hegeliana se relaciona de modo dialético com a exterioridade empírica. Faz-se necessário compreender, portanto, como essa subjetividade é construída. Assim, buscaremos explicitar como a *Filosofia da natureza* desempenha um papel primordial na composição da subjetividade, uma vez que na disposição de suas concepções naturais evidenciam-se indícios de componentes que serão trabalhados posteriormente na *Filosofia do espírito*. Abordando noções centrais da filosofia da natureza de Hegel, o esforço deste capítulo reside em elucidar o surgimento da interioridade e em compreender como o desenvolvimento natural proporciona uma (ainda rudimentar) noção de subjetividade.

Partindo de uma perspectiva dialético-negativa, discorreremos especificamente acerca do impacto que a ideia lógica possuirá na estruturação da *Filosofia real* de Hegel. A ideia almeja reencontrar-se em seu outro, a realidade externa, sua busca, portanto, se inicia em um campo permeado pela exterioridade. É por liberdade (segundo um conceito de liberdade que é também necessidade) que o resultado autorreferente da *Ciência da lógica* avança para fora, para a naturalidade. Sendo assim, como esses dois âmbitos – lógico e empírico – se relacionarão considerando suas características divergentes (autocentrimento vs. descentramento)? A hipótese interpretativa aqui trabalhada elabora essas questões em conformidade com a plasticidade do conceito, dado que compreende a relação entre esses âmbitos como uma parte coesa de um todo – ou “um círculo de círculos” (Hegel, 2018, p. 332).

Após uma contextualização da relação entre natureza e espírito ancorada nos parágrafos da *Filosofia da natureza*, a mesma temática será abordada a partir da perspectiva espiritual, investigando, portanto, como as características espirituais se relacionarão com os elementos naturais. A essência do espírito é a liberdade, assim, à medida em que ele se efetiva apresenta-se uma dinamicidade especulativa com a naturalidade. Hegel dedica a *Introdução* de sua *Filosofia do espírito* para explicar, entre outras questões, a relação de identidade e alteridade (ou identidade da identidade com a não-identidade) na qual os âmbitos interno e externo estarão nesse momento submetidos. Dessa forma, investigaremos igualmente a perspectiva espiritual frente a uma exterioridade natural.

1.1 A progressão da *Filosofia da natureza* à luz da ideia lógica

Hegel dedica o segundo livro de sua organização enciclopédica para discorrer a respeito da filosofia da natureza. Segundo o filósofo, essa temática foi “manejada grosseiramente por mão inábeis”¹, explicitando-se com isso que a filosofia que se dedicava a conceituar as especificidades da natureza não recebera uma abordagem adequada, visto que a disciplina em questão sofrera grande prejuízo, não em razão de críticas avassaladoras, e sim em decorrência da insuficiência de sua composição teórica – que promove incompreensões e preconceitos no que concerne aos segmentos naturais. O claro aborrecimento de Hegel no que se refere o tratamento cometido por parte dos pensadores modernos, em especial Schelling, no tocante à filosofia da natureza, faz com que o filósofo promova uma ampla abordagem do tema com o segundo volume de sua *Enciclopédia*.

Assim, precedida pela *Ciência da lógica*, a *Filosofia da natureza* emprega uma detalhada investigação no que concerne aos elementos que correspondem ao âmbito da naturalidade. Portanto, perpassa por temas como mecânica, física, a química e a biologia, dedicando-se a analisar todas as partes pertencentes à ciência da natureza. A inteligibilidade natural se relacionará com a plasticidade do conceito, de modo que a ideia lógica percorrerá o âmbito empírico ambicionando o seu reencontro. A fim de observar alguns aspectos tanto da passagem da *Lógica* à *Filosofia da natureza*, e desta ao Espírito Subjetivo, recorreremos ao artigo da Professora Dra. Márcia Cristina Ferreira Gonçalves. No trabalho intitulado “*Do Logos à Physis: O problema da passagem da lógica para a filosofia da natureza no sistema filosófico de Hegel*”, Márcia Gonçalves aborda a necessidade (e a liberdade) que a ideia absoluta, final da *Lógica*, pressupõe ao se manifestar na natureza. A proposta da autora é investigar como ocorre a passagem da ideia para a natureza, na tentativa de averiguar se essa transição se realiza através de uma evolução gradual ou se o filósofo alemão adota uma concepção de salto imediato.

Considerando a relevante questão da passagem da ideia lógica para o âmbito natural, Márcia Gonçalves enuncia que o objetivo de seu artigo é:

¹ “Aconteceu na certa – o que não costuma falhar após um grande estímulo – que a ideia da filosofia da natureza tal qual se expandiu na época mais recente – podemos dizê-lo, na primeira euforia proporcionada por esta descoberta – foi manejada grosseiramente por mãos inábeis, em vez de tratada pela razão pensante, e, assim, amarrotada em todas as direções, não tanto por seus adversários quanto por obra de seus próprios amigos” (Hegel, 1997, p. 11). Hegel alude sem demora, no parágrafo inicial da *Introdução* de sua obra, a sua insatisfação no que concerne à abordagem negligente à qual a filosofia da natureza foi anteriormente submetida, em particular por seu mais célebre pioneiro, Schelling.

A hipótese interpretativa que gostaria de demonstrar é que a necessidade da passagem da *Ciência da lógica* para a *Filosofia da natureza* de Hegel se funda em sua tese sobre a necessidade da manifestação da ideia absoluta na natureza enquanto forma imediata da unificação entre o conceito e sua realidade efetiva (Gonçalves, 2021, p. 113).

Para compreendermos melhor essa hipótese, adentremos um pouco mais no artigo. No primeiro tópico de seu trabalho, Márcia Gonçalves discorre a respeito de autores que influenciaram a concepção de natureza na filosofia de Hegel, dentre os quais há a notável influência de Aristóteles. A compreensão de uma naturalidade que é dotada de necessidade e finalidade interior demonstra uma consideração teleológica, a despeito de componentes que anteriormente, na filosofia moderna, eram interpretados sob o regimento de lógicas mecanicistas. Inicialmente, o parecer aristotélico correspondia a uma conceituação de uma naturalidade unitária, ideia que passou a ser melhor recepcionada a partir de Leibniz. Portanto Aristóteles, Leibniz, Kant e Schelling assumem posições contrárias à de uma lógica mecanicista causal, e por isso Hegel reconhecerá a importância desses pensadores para uma consideração dinâmica da teleologia interna.

Desse modo, Hegel enfatiza especificamente a conceituação desenvolvida por Aristóteles, que se refere a uma natureza viva, dotada de interioridade (*psyché*) e sendo regida por sua lógica interna. Segundo Márcia Gonçalves: “há uma racionalidade na *Physis*”². A autora alega que Aristóteles exerceu uma influência positiva na filosofia hegeliana:

Com essa reinterpretação de Aristóteles, Hegel reconhece na evolução da natureza uma espécie de substituição gradativa da passividade natural, presente nos seres vivos menos complexos, pela liberdade que se realizaria completamente apenas no espírito (*Geist*)” (Gonçalves, 2021, p.116).

Trata-se de compreender a natureza não somente como um processo organizacional, e sim contemplando igualmente a existência de um desenvolvimento da

² Márcia Gonçalves faz uso dos termos “*logos*” e “*physis*”, visto que uma das argumentações centrais de seu artigo é a discussão acerca das concepções de racionalidade e naturalidade: “O conceito de *physis* é aqui usado como contraponto para o termo grego *logos* e tem o significado de natureza no sentido mais universal possível, tal como usado pelos filósofos jônicos antigos” (Gonçalves, 2021, p. 114). A terminologia grega é igualmente utilizada como uma alusão a Aristóteles, em virtude da reconhecida influência que o filósofo dispõe na teoria hegeliana. Para Aristóteles ou Leibniz, essa racionalidade imanente à natureza é uma tese ontológica, o que difere da filosofia de Hegel, uma vez que para ele essa racionalidade tem como fundamento apenas a decisão livre da ideia absoluta de saltar para fora de si e buscar se reencontrar na natureza.

própria naturalidade enquanto inteligibilidade interior. Esse princípio de desenvolvimento natural ocorre de maneira interna, isto significa que há uma autoprogressão imanente que dispõe como finalidade o *télos*. A inteligibilidade interna da natureza não é pressuposta pela ideia lógica (i.e., como condição para que a ideia possa se reencontrar a si mesma no seu outro), mas apresenta-se nos próprios termos das ciências naturais que expõem o objeto natural, de modo que a ideia lógica não faz mais que observar (*zusehen*) o desdobramento imanente da racionalidade interna da natureza. Assim, na interpretação de Hegel, o desenvolvimento natural corresponde a uma passagem gradual, na qual as formas naturais se modificam à medida que interagem com outras formas naturais. Apreciando a influência aristotélica, Márcia Gonçalves, volta-se novamente a seu questionamento principal, analisando se a presença dessa racionalidade natural respaldaria o desenvolvimento gradual ou se ainda seria necessário algum salto.

Após discorrer acerca dos principais filósofos que demonstraram possuir alguma influência na teoria da natureza de Hegel, Márcia Gonçalves dedica a terceira parte de seu trabalho para abordar especificamente a conceituação hegeliana de natureza, e a relação que essa dispõe com o espírito.

A tese schellinguiana de que a ideia absoluta se realiza efetivamente na natureza é reinterpretada e complementada por Hegel com a tese da efetivação da autoconsciência do espírito que suspende a forma imediatamente alienada da ideia na natureza. Esse processo que parte da ideia absoluta, passa por sua efetivação na natureza, de modo ainda alienado, e culmina na efetivação do espírito é resumido por Hegel no início de sua *Filosofia do espírito*, exposta na edição de 1817 da *Enciclopédia das ciências filosóficas* [...] (Gonçalves, 2021, p.125).

A autora retoma sua proposta inicial de demonstrar como a *Filosofia da natureza* de Hegel é consequência de suas concepções desenvolvidas na *Ciência da lógica*, correlacionando com o resultado obtido de suas investigações lógicas: a ideia absoluta. Por conseguinte, a ideia absoluta em contato com os elementos naturais se depara com a pura exterioridade que permeia o âmbito natural. Encontrando-se em seu outro ainda de maneira alienada, ela não reconhece, a princípio, nenhuma potencialidade nesses elementos de serem “por si”. Ao utilizar a terminologia “em si” (*Ansich*) intenciona-se enunciar que algo, sendo a natureza ou o espírito, ainda não é autossuficiente, encontrando-se em um estado de alienação. No que diz respeito à expressão “por si” (*für sich*) compreende-se um momento de autonomia e contempla (em alguma medida) a liberdade. À vista disso, para que haja a efetivação do espírito, na qual a ideia absoluta

irá enfim se reconhecer, é preciso negar a natureza, negar sua alienação e os elementos que impedem que a essência livre do espírito se realize. Como é abordado sucintamente na citação acima, Hegel trabalha esses aspectos na *Filosofia da natureza* e a na *Filosofia do espírito*, ambas contempladas em sua *Enciclopédia das ciências filosóficas*.

As investigações concebidas na *Ciência da lógica* ocorrem na privação do tempo e do espaço, no entanto, na ocasião em que o conceito é aplicado à natureza é preciso considerar uma gama de elementos que se fizeram anteriormente ausentes.

É essa perspectiva dialética presente de modo definitivo na filosofia da natureza, capaz de transformar a oposição em contradição, que possibilita também superar a visão abstrata de que a evolução da natureza seria apenas uma mera passagem da natureza inconsciente para o espírito consciente. O desenvolvimento da natureza é, muito mais, um processo progressivo, movido pelo princípio dialético de contradição, cuja origem se encontra desde sempre na própria da ideia: “O sistema todo da natureza é a continuidade (ou o progredir) (*Fortgang*) da totalidade deste princípio” (Gonçalves, 2021, p. 127).

Na medida em que discorre a respeito da relação entre espírito e naturalidade, Márcia Gonçalves almeja interpelar o elemento que sustenta essa relação, que é a contradição. A contradição, ou a oposição que se torna contradição, para muitos filósofos se apresenta como algo intransponível, no entanto, para a teoria hegeliana ela será fundamental para o processo dialético. Portanto, a perspectiva dialética que o filósofo alemão emprega na filosofia da natureza, essa plasticidade negativa, permitirá a compreensão de um processo progressivo. Essa progressão dialética corrobora tanto a relação da ideia lógica na natureza quanto o surgimento do espírito e sua relação com o âmbito natural. Dessa forma, de acordo com Hegel, o movimento progressivo que advém da contradição dialética (que é fruto e condição da ideia absoluta) permite conceber o desenvolvimento imanente da naturalidade, de modo que uma determinação se engendre da outra num nexos racional. É analisando a funcionalidade da contradição que a autora finalmente apresentará sua resposta à indagação inicial, ou seja, a passagem é realizada por uma evolução gradual.

A transição da ideia lógica para a natureza, seu saltar para fora de si, dispõe como uma de suas bases o caráter de gradualidade, característica essa que advém da negatividade atuante do conceito. Dessa maneira, Hegel defenderá um desenvolvimento gradual da naturalidade, no qual organização, autossuficiência e interioridade são adquiridas paulatinamente, pois sua investigação propõe-se “em considerar a natureza

como livre em sua vitalidade própria” (Hegel, 1997, §245, adendo) – e isso não apenas como um pressuposto, mas como o resultado da aplicação do método dialético especulativo. À vista disso, o filósofo percorre todos os processos aos quais os elementos naturais estão submetidos; o âmbito natural se encontra inicialmente permeado pela pura exterioridade (espaço, tempo, matéria), e a modificação desse estado se dá na ocasião em que em suas investigações deparam-se com a autopreservação característica da organicidade (geologia, botânica, zoologia). Todo esforço consiste, portanto, em fazer com que a ideia (essa plasticidade) se reencontre nos elementos da natureza – na qual somente obtém sucesso ao defrontar-se com o ser humano.

Ainda que Márcia Gonçalves tenha apresentado sua concepção de uma progressão dialética na relação da ideia lógica com a natureza, ela levanta também o questionamento acerca da existência de um salto qualitativo entre os dois âmbitos. Esse processo progressivo-negativo abarcaria, em vista disso, conjuntamente uma espécie de salto.

Qualitativamente, entretanto, haveria sim um salto. Um dos principais exemplos de Hegel para demonstrar essa tese de um salto qualitativo nos processos da natureza encontra-se nas “ligações químicas” (*chemischen Verbindungen*), por que elas envolvem progressivamente uma mudança quantitativa, mas, em um determinado ponto de virada, essa mudança de massa ou medida provoca um salto qualitativo (Gonçalves, 2021, p.129-130).

Segundo a autora, esse salto qualitativo corresponderia ao desenvolvimento progressivo, dado que, à medida em que avança, igualmente se distancia do estado anterior. A evolução gradual permite que os elementos se relacionem dialeticamente, engendrando-se um através do outro e assim superando a dicotomia entre ideia e natureza, no entanto, nesse desenvolvimento imanente apresenta-se igualmente um salto qualitativo. Conforme Hegel, é a mudança que o desenvolvimento progressivo acarreta, através de uma variação gradual, em que um determinado estágio será tão diferente de seu começo que é possível constatar sua mudança, categorizando, então, o salto qualitativo. Na *Ciência da lógica* o filósofo nos apresenta alguns exemplos desse salto, dentre eles dispomos das variações do estado da água, dessa maneira podemos encontrar a água em seus diferentes estados, como o líquido, o gasoso e o sólido. Esses momentos são percorridos pela água de modo gradual, entretanto, na medida em que se alcança outro estado, uma qualidade diferente é constatada, identifica-se um salto: “[...], mas justamente o progredir meramente gradual da variação da temperatura é de uma vez interrompido e

impedido por esses pontos, e o ingresso de um outro estado é um salto” (Hegel, 2016, p. 398). Por conseguinte, Márcia Gonçalves constrói sua argumentação evidenciando como a concepção do salto qualitativo é igualmente essencial para a compreensão da relação do âmbito da natureza orgânica com a ideia lógica.

As colocações finais da autora demonstram como o progresso infinito está abordado na *Filosofia da natureza* da Hegel, considerando a ideia de vida como o melhor exemplo do conceito dialético. O âmbito empírico é permeado por contradições, porém para o método dialético as oposições não assumem o caráter de barreiras intransponíveis, a conceituação natural é constituída de maneira progressiva e não através de uma abrupta mudança. A ideia lógica percorrerá todos os âmbitos que compõem o domínio natural sem se deparar com algo semelhante a si, porém somente na vida como manifestação espiritual ela encontra a chance de se reconhecer *por si*. Assim, o princípio dialético de contradição percorrerá todo o processo do desenvolvimento natural, ele guiará e sustentará toda a argumentação que pode ser proferida a respeito dos elementos que constam externos à *Ciência da lógica*.

A fim de nos aprofundarmos ainda mais nestas questões, vejamos agora um outro aporte do debate. Andreas Arndt, em sua apresentação no XII Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira, dedica-se a analisar questões que são pertinentes ao presente trabalho, dado que sua comunicação aborda os resultados da *Ciência da lógica* e como esses se relacionam com o âmbito empírico. Com o texto intitulado: “*Exterioridade do conceito*” – a não-identidade permanente na filosofia real de Hegel – que está em vias de ser publicado nas atas do referido congresso (Editora Phi, no prelo), Arndt propõe não somente discutir a relação da exterioridade com o conceito, mas busca principalmente compreender como a não-identidade está posta na filosofia de Hegel. O autor inicia sua argumentação destacando que frequentemente Hegel é considerado um filósofo da identidade, portanto em sua teoria todas as diferenças estariam subjugadas pelo universal. Embora a concepção usual tenda a classificar o filósofo alemão como um defensor dedicado do universal idêntico, o autor buscará demonstrar que a não-identidade é um traço fundamental da filosofia hegeliana.

Orientando-se a partir da *Ciência da lógica*, Arndt explica em um primeiro momento que os objetos da *Lógica* são resultado da abstração dos objetos externos, visto que essa investigação é realizada pelo pensamento que tem a si mesmo como objeto. Desse modo, a *Lógica* dispõe de um árduo trabalho no que se refere à abstração, uma vez que ao articular sua autorrelação sem pré-determinação, Hegel apresentará a concepção

de imediatividade simples. O autor ressalta que essa imediatividade difere de uma compreensão de algo que não é mediado³, na verdade, essa imediatividade é a relação negativa da abstração para um começo absoluto. “Portanto, o “puro” pensar em sua autorreferencialidade imediata se baseia em uma abstração da mediação com a qual ele está negativamente relacionado (como i-mediaticidade [Un-Mittelbarkeit]).” (Arndt, 2025, p. 2). É precisamente pela autorreferencialidade simples (a i-mediaticidade) que os elementos concretos serão negados, em razão da abstração do pensamento, e teremos assim, em alguma medida, uma identidade do pensamento consigo mesmo mediante a sua não-identidade com o ponto de que partiu a abstração. O puro pensar, por iniciativa própria, empreenderá tal relação negativa, afastando-se daquilo que é externo a ele.

O projeto da *Ciência da lógica* tem, portanto, um começo absoluto – absoluto porque o pensar aqui não depende de algo externo a ele, e também a resolução de querer pensar puramente não é motivada de maneira exterior – por exemplo, por considerações de utilidade (Arndt, 2025, p. 03).

Essa autorreferencialidade abstrata permitirá que o pensamento componha um começo absoluto para as suas investigações. Entretanto, Andreas Arndt ressalta que essa abstração indica igualmente algo relevante: “Em outras palavras: por trás da identidade como a autorreferencialidade absoluta do puro pensar, a diferença está à espreita desde o começo, e o puro pensar tem sempre uma exterioridade atrás de si, que, porém, não é ela mesma evocada dentro dele” (Arndt, 2025, p. 3). O pensar fez uso da identidade para contemplar a autorreferencialidade, contudo, isso indica que existe uma diferença, algo que foi suspenso pelo puro pensar com o intuito de conduzir sua investigação. Esse começo absoluto, do qual a *Lógica* se serve, não é concebido de forma arbitrária, mas é algo colocado necessariamente pelo pensamento. Toda determinação e toda diferença são nesse momento negadas.

Mergulhado na autorreferencialidade, o pensamento volta-se para si, suspendendo as determinidades concretas para alcançar a sua própria determinidade lógica. Consequentemente, Arndt compreende que essa será uma exterioridade separada do conceito:

³ A questão da imediatividade se faz importante aqui não somente para compreender a abstração e a identidade na filosofia de Hegel, mas em razão de que Andreas Arndt ressalta igualmente as problemáticas de uma identidade sem-relação, como ocorre com Fichte na *Doutrina da Ciência* (1794) ou no Absoluto de Schelling (Arndt, 2025, p. 2).

Essa exterioridade não tem de ser produzida, primeiramente, a partir do conceito ou da ideia, mas ela desde sempre estava lá, nas costas da *Lógica*. Nessa medida, o fim da *Lógica* é também onde, de acordo com Hegel, a ideia se determina como uma “ideia exterior”, como Natureza (ibid.) – não apreendida como ato de criação. Hegel diz que “a ideia se entrega livremente” [*sich selbst frey entläßt*] e que deve se tratar, até mesmo, de uma “resolução da ideia pura” de “se determinar como uma ideia exterior” (ibid.). Ele também diz, porém, que não se trata de um “ser-que-se-tornou [*Gewordenseyn*] e uma passagem”, o que exclui a interpretação teológica da criação, sobretudo [porque] a natureza é determinada como “exterioridade sendo absolutamente por si mesma do espaço e do tempo” (ibid.). Eu entendo essas construções – sobre as quais não posso aqui entrar em mais detalhes – desta maneira: o “entregar-se livremente” [*Sich-frei-Entlassen*] e o “resolver-se” [*Sich-Entschließen*] têm de ser entendidos no sentido de um retorno da abstração inicial, como uma abertura [*Aufschließen*] para algo que é absolutamente para si mesmo e do qual a *Lógica* só tinha abstraído (Arnt, 2025, p. 3-4).

A autorreferencialidade da ideia absoluta, produto da *Lógica*, gerada pelo puro pensar, não se relaciona com a exterioridade como sua produtora, uma vez que a realidade não será moldada a partir do conceito, antes é o conceito que se dá forma a si como abstração da realidade externa. Como apresenta Arnt, a exterioridade sempre esteve presente, dessa forma o produto da *Ciência da lógica* não é um conceito gerador da natureza, mas sim a determinação da ideia como “ideia exterior”. De fato, a ideia lógica retorna ao âmbito natural por liberdade, “a ideia deixa sair livremente a si mesma” (Hegel, 2018, p. 334), sua partida estabelecida pela liberdade revela, em alguma medida, a sua não-obrigatoriedade com a elaboração do novo espaço explorado. Desse modo, compreendendo as concepções hegelianas, Arndt defende que a entrega livre da ideia é um retorno do que foi inicialmente suspenso, o concreto. Constata-se, dessa forma, uma abertura para o que anteriormente havia sido abstraído, observando que a suspensão que se faz necessária para as investigações empreendidas na *Ciência da lógica* evidencia igualmente a presença da exterioridade “nas costas da *Lógica*” (Arndt, 2025).

No entanto, o autor salienta que esse retorno ao estágio anterior ao das investigações lógicas é respaldado no desenvolvimento lógico, algo assimilado pela determinação do conceito. Assim, ao abordar o desenvolvimento do conceito, Arndt compreende que há uma diferença entre a identidade concebida no âmbito lógico e a identidade que se encontra nas partes da *Filosofia real*. O conceito comporta em si mesmo a contradição, ele é a identidade com a sua contradição interna (e, por isso, a identidade do idêntico e do não-idêntico), dessa forma, contempla-se no âmbito lógico uma

correspondência contraditória, ou pelo menos não idêntica diretamente, entre o conceito e o objeto.

A identidade completa do conceito consigo na universalidade concreta da Ideia tem validade apenas no espaço lógico. Fora desse espaço – do “Lógico apenas”, i.e., do formal – a saber, naquela realidade (finita) que será tematizada nas Filosofias Reais, da Natureza e do Espírito, não se pode alcançar essa autorreferencialidade absoluta (Arndt, 2025, p. 5).

A identidade, mesmo que dá contradição, é relativa ao espaço lógico e nessa instância a ideia absoluta será a identidade do idêntico e do não-idêntico, dado que essa identidade não é uma identidade simples. Desse modo, Arndt enfatiza que a validade da correspondência lógica está delimitada ao espaço formal, e que, à medida que se avança para a *Filosofia da natureza* e do *espírito*, não será possível constatar essa autorreferencialidade absoluta. Consequentemente, o real nunca conseguirá se igualar ao conceito, mesmo que o resultado da *Ciência da lógica* possa ser trabalhado nesse âmbito exterior, sua correspondência nunca será absoluta, (a não ser no último subcapítulo do *Espírito absoluto*, a *Filosofia*), uma vez que cada âmbito é composto por elementos diferentes. “Há, portanto, em Hegel uma diferença constitutiva entre Lógica, i.e., conceito, e realidade (finita), diferença que, dado que ela segue das determinações da própria Lógica, será enunciada de maneira translúcida” (Arndt, 2023, p. 5). Dessa maneira, o autor argumenta como essa diferença indica que a realidade não será derivada do conceito pois eles se encontram, em alguma medida, externos um ao outro – visto que na realidade existem a contingência e outros elementos que não corresponderão ao conceito.

No que se tange à passagem da *Lógica* para as ciências particulares em geral, Andreas Arndt prossegue sua argumentação, ocupando-se do âmbito exterior, investigando, portanto, como os elementos trabalhados no espaço lógico se relacionarão na natureza. Deste modo, a realidade não poderá alcançar uma concepção de identidade absoluta em si mesma: “Posto que essas Ciências Reais não podem se encontrar dentro de si mesmas numa identidade absoluta [...]” (Arndt, 2025, p. 6). Contudo, é em função da plasticidade característica da ideia lógica (o resultado de ela ser a identidade do idêntico e do não idêntico) que haverá uma relação com as Ciências Reais, e não uma projeção direta, autoritária, tampouco um solipsismo. A ideia lógica percorrerá todos os âmbitos das Filosofias Reais, buscando se reencontrar na realidade, porém, o autor afirma que a identidade absoluta da ideia não será ali algo completamente alcançado. A realidade

finita aparenta contraditoriedade à ideia lógica (e isso desde a dificuldade de se estabelecer o começo pelo ser), dessa forma o desenvolvimento espiritual – principalmente alcançado no Espírito Absoluto – será um bálsamo para essa discordância.

Natureza e Espírito são, segundo Hegel, “modos” fundamentalmente “diferentes” de apresentar o “ser-aí” da Ideia (GW 12, 236); a Ideia Absoluta como o resultado do “puro” pensar tem, portanto, um *ser-aí* apenas na Natureza e no Espírito, e não num mundo metafísico escondido; de acordo com isso, Natureza e Espírito são, como relatos diferentes um do outro, também necessariamente relacionados reciprocamente (Arndt, 2025, p. 6-7).

Ao contrário do que é comumente constatado pelos críticos da teoria hegeliana, a ideia absoluta não corresponderá a um conceito descolado da realidade, em razão de que o próprio filósofo alemão empreende duras críticas às teorias que fixam e isolam o conceito em face da realidade. Compreende-se, portanto, que as investigações lógicas são realizadas pelo puro pensar – que é sempre relação – e esse relacionar é o motivo pelo qual a ideia absoluta precisa sair livremente de si mesma. A *Lógica* se fecha em si mesma, mas ao empreender tal movimento ela compreende que seu fundo é a relação (negativa), e, à vista disso, ela encontra-se conectada com algum conteúdo da natureza ou da história. Não mais estruturando-se a partir de categorias fixas, a filosofia de Hegel será uma teoria do movimento, dado que ao fechar-se em si mesma, abstraindo-se de toda determinidade concreta, ela compreende como se dá a passagem de um conceito ao outro. No âmbito do real, em que se observa a Natureza e o Espírito, a ideia absoluta se apresentará determinada, dessa forma seu ser-aí será expresso em uma composição concreta, na qual harmoniosamente articulará elementos como a passagem e a negatividade. Ao fechar-se em si mesma a *Lógica* se abre, de modo que, embora habitando âmbitos diferentes, Natureza e Espírito estarão relacionados de forma recíproca, isto é, livre.

A relação que a ideia lógica estabelecerá no âmbito real será representada pela atuação do espírito, dessa maneira o espírito atuará como essa plasticidade negativa que é característica fundamental da ideia absoluta. Arndt enfatiza que o espírito finito (subjetivo e objetivo) é consumado no Espírito Absoluto, assim sendo, é somente no Espírito Absoluto que será possível alguma reconciliação dessas esferas distintas. É exclusivamente na autonomia presente na Arte, na Religião e na Filosofia que será concebida a superação do finito: “Aqui o finito é suspenso e reconciliado no absoluto. Essa reconciliação ocorre, para Hegel, somente num mundo “ideal” e não na realidade”

(Arndt, 2025, p. 11). O autor ressalta que é especificamente na absolutidade do espírito, no seu desenvolvimento mais elevado, ou seja, de volta no âmbito da *Lógica*, que será possível a concepção de uma unidade entre o conceito e o real. Em virtude da efetivação espiritual, que abstrai da exterioridade suspendendo o seu ser-aí determinado de outrora, o conceito estará novamente em unidade (absoluta) consigo mesmo, equilibrando especulativamente a identidade e a não identidade.

Ao contrário do que pode ser comumente compreendido, a unidade presente no Espírito Absoluto não é uma subordinação do não-idêntico ao conceito, visto que o desenvolvimento imanente do conceito será pautado pelo discernimento racional. “O passo rumo ao universal do espírito, tal como ele ocorre no espírito absoluto, não significa uma rejeição da realidade ou sua idealização (*Verklärung*), mas sim a referência à razão como instância normativa da crítica do meramente existente em si nulo” (Arndt, 2025, p. 13). Arndt argumenta que o retorno à universalidade não será em favor da superioridade desse absoluto, mas é o resultado de uma crítica racional. A Ideia se relacionará com a realidade de forma crítica, uma vez que a realidade será considerada através do conceito e sua reprovação será dirigida àquilo que não lhe for compatível⁴. À vista disso, será constatado que no real ainda haverá questões que não se adequarão em unidade ao conceito.

A realidade não correspondente inteiramente ao conceito, isto é, o real que é criticado pela razão, não alcançará a compatibilidade com a ideia. Assim sendo, aquilo que não for efetivo segundo o conceito, não disporá correspondência com a ideia lógica, compreendendo que essa desigualdade será deixada na realidade como existência. Dessa forma, ao cabo de seu texto, Andreas Arndt, explicita de modo sucinto a relação dessa diferença pertencente ao real com o produto da *Ciência da lógica*:

Eu resumo brevemente: O não-idêntico é essencialmente para o conceito e é posto como diferença em relação ao conceito com a entrada no reino da autorreferencialidade do pensamento. A esse respeito, o não-idêntico tem existência na realidade como tal e não deve ser banido do conceito, embora o respectivo meramente existente é, na sua determinidade histórica, um finito e com isso nulo. Somente por meio da elevação sobre o finito no espírito absoluto e por fim na ideia absoluta, pode dele ser abstraído, mas essa abstração é inscrita como retorno à realidade, uma vez que a Ideia absoluta, tal como Hegel se

⁴ Ao contrário do que é defendido por Adorno, a compreensão da realidade através do conceito não é uma função afirmativa, em que a realidade seria medida unilateralmente ou solipsistamente pelo conceito. Contrariamente, o caráter da *Lógica* hegeliana consiste em observar o desenvolvimento imanente das coisas nelas mesmas (Arnt, 2025).

expressa, nela quer encontrar-se. Mediante esse retorno, o conceito recebe uma significação crítico-normativa: ele mede o subsistente pela exigência de validade da razão (Arndt, 2025, p. 14).

As considerações finais de Andreas Arndt exemplificam todo o esforço argumentativo de seu trabalho. Essa recapitulação enfatiza os tópicos principais de sua reflexão, desse modo, mesmo que sua discussão perpassasse por especificidades lógicas, o que realmente está sendo discutido é um novo jeito de interpretar a relação da Ideia Absoluta com as Filosofias Reais. O não-idêntico será encontrado na realidade, portanto, o pensamento puro se eleva para superar essa diferença, abandonando a finitude, mas seu exercício de abstração tem como resultado o seu retorno à realidade, porque de fato nunca foi uma abstração do tipo que se satisfaz com a identidade, sendo antes uma abstração que lida com a identidade da identidade e da não identidade. A relação com o real será pautada pela racionalidade, buscando legitimidade naquilo que disponha dessa coerência. Assim, não é inadequado dizer que há um “resto” no âmbito do real, com o qual o método hegeliano não se relacionará, ou seja, não será reconhecido por sua racionalidade. A ideia absoluta permite que as formas naturais se desenvolvam nelas mesmas, mostrando em-si o seu próprio conceito, nunca porém completamente autorreferente. Deste modo, o outro segue livremente o seu desenvolvimento, pois a *Lógica* não construirá a estrutura apriorística da natureza, ao contrário, a natureza e a história concretas seriam o “apriori” da *Lógica*. A base para tanto é que o método de Hegel permite – consiste em – deixar que o real se apresente nele próprio, assim ele desdobrará suas próprias categorias ausentando-se da influência da ideia absoluta, algo que apresentará sempre um “resto”.

No esforço de compreender como ocorre a passagem da Ideia Absoluta para a *Filosofia da natureza*, avaliando igualmente as consequências dessa passagem para o desenvolvimento natural, contemplamos agora em conjunto os trabalhos da professora Márcia Gonçalves e do professor Andreas Arndt. Ambos os textos se dedicam a analisar esse momento significativo da filosofia de Hegel, e pelo que se percebe, esses dois autores usufruirão de pareceres em comum. Refletindo acerca dessas semelhanças, no trabalho de Márcia Gonçalves encontraremos a contradição como o motor da progressão dialética. “E a contradição, como sabemos, ao contrário de ser um erro lógico, constitui a origem mesmo de todo processo dialético” (Gonçalves, 2021, p. 126-127). Desse modo, a autora utilizará da contradição, tão presente no âmbito do real, como uma promotora para o método hegeliano, constituindo uma dinamicidade que se adequará posteriormente à

exterioridade das determinações da natureza. Arndt, por sua vez, destacará a mesma importância para a relação da ideia lógica com o real:

A exterioridade das determinações conceituais na natureza enquanto ser-exterior da Ideia é condição para que o espírito possa ordenar os *dissecta membra* da Ideia segundo determinações de finalidade objetivamente possíveis e com isso dar um passo a mais de volta à unidade do conceito; [...] (Arndt, 2025, p. 8).

Esse breve trecho explicita elementos de concordância com as argumentações de Márcia Gonçalves, visto que partimos de uma natureza que é exterioridade e as determinações conceituais se relacionarão com ela a partir de suas diferenças. É necessário o relacionar-se com a exterioridade, com as diferenças, para que possa voltar-se a sua unidade no âmbito do absoluto. Assim sendo, é preciso o ser-exterior da Ideia na natureza, para que haja condições favoráveis de avançar até o Espírito Absoluto. Ambos os autores estão em concordância nesses aspectos, e em muitos outros, mas nosso interesse volta-se, agora, para as discordâncias. No início de seu texto, Márcia Gonçalves, apresenta sua análise no que concerne à “necessidade da manifestação da ideia absoluta na natureza enquanto forma imediata da unificação entre o conceito e sua realidade efetiva” (Gonçalves, 2021, p. 113). Examinando isoladamente este trecho, compreende-se que a ideia absoluta dispõe da necessidade de manifestação na natureza, para que assim haja a unidade entre o conceito e a realidade, desta forma, haveria dois âmbitos originalmente separados que se uniriam posteriormente pela manifestação da ideia. Por conseguinte, o conceito e o real estariam primeiro separados, pela etapa abstrativa, e sua união dialética dependeria da progressão da ideia absoluta.

Evidentemente, Márcia Gonçalves fundamenta sua hipótese argumentativa no texto de Hegel, referenciando diretamente o último capítulo da *Doutrina do Conceito*. Sua investigação ocupa-se em analisar a efetividade da ideia lógica, de modo específico na natureza e no espírito subjetivo, levando em consideração o conceito de *unidade* – mesmo que a unificação entre o conceito e a realidade ocorrerá exclusivamente no âmbito absoluto. No que concerne à argumentação de Andreas Arndt, é incontestável sua ênfase no tocante a algo que *não se equivalerá ao conceito*: “A realidade, pelo contrário, não é congruente com a efetividade real, pois ela designa também o contingente e o meramente existente, que não corresponde ao conceito e não lhe diz respeito” (Arndt, 2025, p. 5). Ainda que a efetividade da ideia se realize no espírito, haverá um “resto” que não compartilhará dessa correspondência. De fato, a ideia lógica não realizaria a unidade entre

o conceito e a realidade efetiva, na medida em que se compreende os padrões de racionalidade do método desenvolvido por Hegel.

Contudo, a unidade que Andreas Arndt constata é a correspondência presente no Espírito Absoluto. A unidade entre ideia e conceito existirá exteriormente às investigações lógicas, no entanto, essa reconciliação ocorrerá em um momento “ideal”, em que as adversidades naturais não mais interferem como ocorria anteriormente. É importante compreender que ambos os textos, tanto o de Márcia Gonçalves quando o de Arndt, dispõem de propostas e objetivos argumentativos diferentes. Dessa forma, um concentra-se na necessidade da manifestação da ideia enquanto unificação do conceito e da realidade (Gonçalves, 2021), o outro ocupa-se do não-idêntico presente na realidade, não correspondendo à totalidade do conceito (Arndt, 2025). Suas discordâncias remetem-se às finalidades de seus trabalhos, ambos autores dispõem de recortes interpretativos e pesquisas com objetivos diversos. As constatações no artigo de Gonçalves são fundamentadas no texto de Hegel, de modo mais específico, aludindo ao final do capítulo da *Ideia Absoluta*. Portanto, faz-se necessário, após o diálogo entre esses dois autores, encaminhar-se diretamente à obra de Hegel, para que assim compreendamos melhor as argumentações apresentadas.

Arnt e Gonçalves utilizarão as páginas finais da *Doutrina do conceito* como fundamentação de suas construções argumentativas. Hegel, no capítulo da *Ideia Absoluta* (final da *Lógica*) desenvolve a seguinte concepção:

Porém, essa primeira decisão da ideia pura de se determinar como ideia externa põe para si, com isso, apenas a mediação a partir da qual o conceito se eleva como existência livre, que foi para dentro de si desde a exterioridade, realiza plenamente sua libertação através de si *na ciência do espírito* e encontra o conceito supremo de si mesmo na ciência da lógica enquanto conceito puro que se compreende (Hegel, 2018, p. 334).

Essas linhas finais da *Doutrina do conceito* comprovam a argumentação trabalhada por Andreas Arndt. Considerando o trecho acima referenciado, Hegel, ocupa-se da transição da ideia pura para a natureza, portanto, essa determinação externa é uma deliberação livre da própria ideia absoluta. De fato, é na ciência do espírito que essa ideia conseguirá realizar plenamente sua libertação, visto que é no espírito que o conceito reencontrará a si mesmo e através da mediação será existência livre. O final de sua *Lógica* indica, mesmo que sutilmente, o caminho que a ideia terá de percorrer até ser espírito,

contudo, a última linha de seu parágrafo enfatiza um ponto específico: o conceito só se encontrará em sua pureza na *Ciência da lógica*, que é a parte mais pura, abstraída, da Filosofia, que por sua vez é a expressão última e mais plástica do *Espírito absoluto*. O conceito que compreende a si mesmo, aquele que é autorreferencialidade absoluta, só será possível no espaço lógico (Arndt, 2025). Segundo Arndt, em sua interpretação de Hegel, a realidade não desfrutará da autorreferencialidade do pensamento, dado que sempre existirá a presença de um excedente, um “resto”.

Se o texto de Hegel realmente comprova a tese defendida por Arndt, de que o conceito puro só é possível na *Lógica*, como pode ser apreendida a busca pela unidade entre conceito e realidade efetiva contemplada por Márcia Gonçalves? Como ressaltado anteriormente, a autora fundamenta igualmente suas concepções no texto hegeliano, portanto, a ideia como uma unidade do conceito e da realidade será algo igualmente abordado pelo filósofo.

Assim, pois na ideia absoluta a lógica também retornou para essa unidade simples que é seu início; a pura imediatidade do ser, na qual, primeiramente, toda determinação aparece como extinta ou deixada de lado através da abstração, é a ideia que chegou à sua correspondente igualmente consigo através da mediação, a saber, através da suspensão da mediação. O método é o conceito puro que se relaciona somente consigo mesmo; ele é, por conseguinte, a *relação simples consigo mesmo que é ser* (Hegel, 2018, p. 332-333).

As investigações lógicas são realizadas na ausência de determinações naturais, ou seja, a abstração é empregada almejando a inexistência de reflexões prévias, uma vez que o conteúdo da *Lógica* são, em alguma medida, as regras que direcionam o pensamento. Hegel afirma que a ideia absoluta é unidade, uma vez que retorna à simplicidade de seu início, desse modo, o devir é esse movimento imanente ao juízo, sendo o responsável por sustentar/permitir essa unidade⁵ simples. É essa unidade inquieta, proveniente do devir, que conseguirá abarcar os conceitos sem que se abdique (ou sacrifique) um dos lados desse desenvolvimento lógico. A pura imediatidade do ser, em princípio, não concebe nenhuma determinação, porém, atentando-se à atividade negativa do pensamento e seu resultado absoluto, a ideia retornará para junto de si através de sua (i)mediatidade. Essa

⁵ A unidade proporcionada pelo devir é, como mencionado no corpo do texto, uma unidade na inquietude. A finalidade dessa concepção hegeliana é compor uma unidade que é movimento, dessa forma, o filósofo busca evitar uma unificação que seja estática e que se fundamentaria na comparação, na medida em que esse conceituar se tornaria exterior à reflexão. De fato, em uma comparação exercida há igualmente a problemática de suprimir tudo em nome da dessa unidade (Hegel, 2016, p. 95).

relação com a imediatidade e a suspensão da mediação ocorre em virtude do caráter simples para o qual a ideia absoluta retorna em seu desfecho, como indicado no trecho acima.

Dessa forma, é *pela efetividade da ideia lógica na natureza* que ela se reencontrará no (espírito) absoluto, como coloca Gonçalves: “[...] o espírito descobre que a verdadeira liberdade consiste em sua unificação como o mundo objetivo, até alcançar a absolutidade” (Gonçalves, 2021, p. 126). É o desenvolvimento imanente do conceito, que assegura sua saída para a externalidade e, conseqüentemente, seu retorno desta. Em conformidade com o viés lógico, a ideia deixa-se sair livremente e percorre as esferas do real, seu intuito é se reconhecer nos elementos exteriores e, na sua efetividade, alcança a subjetividade e o espírito. O método foi desenvolvido pelo puro conceituar, possibilitando, assim, dispor somente de si mesmo em suas investigações, por conseguinte, ele é *relação* simples consigo mesmo – o pensar em sua pureza *é sempre relação*. “Portanto, no contínuo processo que é a natureza da vida ou a vida da natureza, negativo e positivo, ideal e real, finito e infinito estão sempre presentes em sua *relação absolutamente dialética*” (Gonçalves, 2021, p. 130, grifo nosso). A ideia absoluta não está negando o seu autocentramento e a sua pureza, mas na verdade afirmando que seu autocentramento é relação, e que sua pureza pressupõe (negativamente) o exterior. Desse modo, o espírito, como correspondente do conceito e graças ao seu processo contínuo, abstrai de sua realidade finita voltando-se para sua unidade.

Compreendendo essas concepções esclarecidas por Hegel no capítulo da *Ideia Absoluta* é possível conceber que tanto Márcia Gonçalves quando Andreas Arnt produzem argumentações válidas e fundamentadas na filosofia hegeliana. As diferenças entre esses dois estudiosos situam-se no recorte teórico de seus textos, conseqüentemente os temas e objetivos empreendidos são distintos. Arndt se dedica a pesquisar a relação entre exterioridade e conceito, concentrando-se em discorrer a respeito de uma não-identidade que é permanente no âmbito da filosofia real. Márcia Gonçalves argumenta acerca da passagem da ideia lógica para a filosofia da natureza, assim, a autora desenvolve questionamentos quanto à relação entre esses dois âmbitos, remetendo conjuntamente à influência de outros autores, como Aristóteles e Schelling, na composição da teoria de Hegel. Independentemente de uma construção argumentativa distinta, ambos os pesquisadores abordam a temática corretamente, logo, produziram frutíferas concepções a partir de seus textos.

Ao buscar compreender como a exterioridade (da natureza) e a interioridade (do espírito) se relacionam, elaborando uma concepção que difere da problemática composição dos pensadores modernos, a resposta hegeliana estará fundamentada no resultado de sua lógica: a ideia absoluta. Somente a ideia usufruirá de elementos necessários para ocupar-se com concepções contraditórias, pois o fundamento hegeliano utiliza da contradição dialética como estímulo e não como uma barreira intransponível. É pela liberdade (absoluta) que a ideia lógica deixa-se sair de si mesma e anseia se reencontrar na natureza, desse modo, após percorrer os elementos naturais sua busca apresenta-se satisfatória na subjetividade, mas é somente no espírito que ela se reconhecerá plenamente.

1.2 Organismo e subjetividade: plantas e animais

Dedicando-se especificamente à filosofia da natureza, as concepções hegelianas se confrontam com as adversidades próprias dessa conjuntura, tais como as teorias dualistas e mecanicistas que em muitos casos eram utilizadas para desvendar o funcionamento da naturalidade. Dessa forma, Hegel compreenderá que a filosofia da natureza precisa direcionar-se (criticamente) para um viés aristotélico⁶, apreciando uma naturalidade que está viva e tende à autoconservação. Sua filosofia visa discorrer a respeito de uma concepção de natureza que é compreendida na unidade, concebendo uma inteligibilidade interior (metodológica, e não ontológica, como em Aristóteles) e que contempla assim um processo constante e infinito. A filosofia hegeliana relacionará o âmbito exterior e interior sob a competência da ideia lógica, usufruindo do conceito dialético para explicitar o desenvolvimento do natural, contendo a vida e o gênero como estágios significativos dessa argumentação.

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

⁶ A composição teórica de Aristóteles é compreendida por Hegel como uma boa filosofia no que se refere aos elementos da natureza, muito embora a Aristóteles falte ainda uma diferenciação adequada entre lógica e natureza, bem como um conceito de lógica que não estaria mais fundado na identidade, mas na contradição. Hegel profere críticas aos pensadores modernos, alegando que a temática da natureza não é só negligenciada, mas também recebe abordagens insuficientemente coerentes. Ele critica em especial aqueles que optam pelo empobrecimento teórico, característico da lógica causal mecanicista.

pela primeira vez como um [ser] *vivo*, mas, ulteriormente também, ela suspenderia essa determinidade na qual ela é apenas vida e se produziria para a existência do espírito, que é a verdade e o fim último da natureza e a verdadeira realidade efetiva da ideia (Hegel, 1997, §251).

As investigações concebidas na *Ciência da lógica* ocorrem na privação do tempo e do espaço, no entanto, na ocasião em que o conceito é aplicado à natureza é preciso considerar uma gama de elementos que se fizeram anteriormente ausentes. Portanto, no trecho anteriormente referenciado, a interpretação adotada é a de uma naturalidade que performe como uma unidade, dispondo de um funcionamento organizacional. A ideia lógica perpassa pelos elementos naturais, como algo em si, encontrando majoritariamente exterioridade como o fora-um-do-outro, porém, somente ao se deparar com a vida a ideia contempla a possibilidade do espírito (*Geist*), de finalmente ser por si. O parágrafo §251, localizado na *Introdução*, apresenta um breve panorama acerca da concepção de natureza adotada por Hegel, e como o seu conceito performará perante os elementos e determinações naturais, no qual agora se encontra submetido. Ao suspender a determinidade na qual a ideia se encontra somente como simples vida orgânica, ela consegue alcançar o espírito, que é a “verdadeira efetividade da ideia”.

Em vista disso, a teoria hegeliana inicia sua investigação sob a competência da pura exterioridade:

A natureza mostrou-se como ideia na forma do *ser-outro*. Visto que a *ideia* é assim como o negativo dela mesma ou *exterior a si*, assim a natureza não é exterior apenas relativamente ante esta ideia (e ante a existência subjetiva da mesma, o espírito), mas a *exterioridade* constitui a determinação na qual ela está como natureza (Hegel, 1997, §247).

Ao apresentar o conceito de natureza no parágrafo §247, Hegel aborda sucintamente a relação que a ideia possuirá com a natureza e como a exterioridade participará dessa relação. Deste modo, o filósofo inicia sua conceituação acerca da natureza investigando o caráter que a ideia lógica assume ao entrar em relação com a naturalidade. A ideia em sua negatividade resulta, portanto, na natureza, como o ser-outro, a exterioridade é constitutiva da determinação natural, ou seja, a natureza está na forma da exterioridade. Temos aqui uma oposição clara: a autorrelação da ideia com o seu outro com vistas ao puro pensar; a autorrelação da ideia com seu outro com vistas à exterioridade. É, dessa forma, sempre a mesma relação, mas com sentidos e funções diferentes, talvez opostas. A proximidade da ideia lógica com a natureza resulta no ser-

outro, proporcionando que a ideia em detrimento da exterioridade coloque para si a diferença, pois a ideia nesse fora-um-do-outro determina si mesma. No entanto, a ideia não encontrará nessa naturalidade externa uma correspondência satisfatória, não obtendo a liberdade: “a ideia não está aí da maneira como é em-e-por-si, ainda que a natureza seja uma das maneiras de a ideia se manifestar, e aí precise [*muss*] aparecer” (Hegel, 1997, §247, Adendo). Mesmo que a ideia não esteja em um primeiro momento como em-e-por-si, a sua manifestação precisa ocorrer na esfera da natureza, uma vez que como mencionado anteriormente (§251) há o movimento de um “gradativo percurso”.

No âmbito da *Filosofia da natureza* é perceptível o impulso para a liberdade, ou seja, um impulso para o reencontrar da autossuficiência característica da ideia absoluta. “Esta libertação da natureza e de sua necessidade é o conceito de filosofia da natureza” (Hegel, 1997, §376, Adendo). A natureza, em princípio, contemplará uma ampla exterioridade, salientando a independência de seus elementos, daí que essa primeira percepção hegeliana se ocupará dessas propriedades externas. Os capítulos iniciais de sua obra abordam uma naturalidade na qual a organicidade ainda não é perceptível, discutindo temas como a Mecânica (espaço, tempo e matéria) e a Física (indivisão dos corpos, elementos da matéria). A independência dos componentes naturais passará do fora-um-do-outro e tenderá à vida e à subjetividade, dado que essa passagem se realiza em razão do desenvolvimento imanente e progressivo da autorrelação da ideia com seu outro. Investigando os elementos que compõem o âmbito natural, Hegel, ocupa-se da Física Orgânica – ou teoria da subjetividade natural – que inicia com a Geologia e o Processo da Terra. O planeta Terra é formalmente um sujeito, mas um sujeito cuja subjetividade está inteiramente fora de si e na qual as partes muito dificilmente são captadas numa unidade. “[...] mas, já que elas são à maneira do fora-um-do-outro então falta a forma infinita da subjetividade” (Hegel, 1997, §338). Esse é o primeiro passo da subjetividade natural, no entanto, ainda incompleto.

No que concerne aos objetos que não dispõem de vivacidade, Terry Pinkard argumenta que eles são, em alguma medida, influenciados pelo seu ambiente. “Por mais que a pedra responda ao seu ambiente, digamos, dissolvendo em condições úmidas, e por mais que a natureza da pedra de se decompor em virtude da exposição à água salgada, por exemplo, a pedra nada faz para conseguir esse resultado” (Pinkard, 2012, p. 24). Sendo assim, a pedra, mesmo dotada de exterioridade, integra o meio no qual se encontra e conseqüentemente é por ele passível de modificação. Conduto, como ser inanimado, a pedra não agirá na tentativa de uma autopreservação perante as influências recebidas, ela

se encontrará submetida a esse ambiente no qual está inserida. No que concerne o âmbito vegetal em comparação com o mundo geológico, este é uma subjetividade mais concreta. A presença da subjetividade revela um impulso de dentro para fora, que intenciona a autoconservação do ser vivo.

Já nas plantas se mostra um centro expandido na periferia, uma concentração das diferenças, um desenvolver-se de-dentro-para-fora, uma unidade diferenciando-se a si mesma, e no rebento produzindo-se a si mesma [a partir] de suas diferenças: por isso [é] alguma coisa a que atribuímos o impulso (*Trieb*) (Hegel, 2011, §381, Adendo).

Em vista disso, a teoria hegeliana encontra nas plantas uma unidade que permanece frente as diferenças, um impulso que surge internamente e dirige-se para fora com o intuito de se autopreservar. Mas, apesar da subjetividade encontrada na organicidade das plantas, essa unidade também é ainda incompleta, não possui a complexidade necessária para o espírito. Segundo Hegel, as partes que compõem as plantas são apenas “uma repetição dela” (§381), significando que não se apresentam em uma unidade na qual essas partes se integram, não procedem de modo colaborativo para que haja uma ampla unidade subjetiva.

Uma subjetividade em grau superior é percebida no organismo do animal. No domínio animal, já é possível contemplar alguma superação da exterioridade, uma sensação de unidade, portanto, ele dispõe de impulso e instinto, buscando sua autoconservação.

Uma vitória ainda mais completa sobre a exterioridade apresenta-se no organismo animal; neste, não somente cada membro engendra no outro, é sua causa e efeito, seu meio e fim, por conseguinte ele mesmo e ao mesmo tempo o seu outro; mas [também] o todo é de tal modo penetrado por sua unidade que nada nele aparece como autônomo; [...] (Hegel, 2011, §381, Adendo).

De modo mais aprimorado do que o que havia sido apreendido no reino vegetal, o animal se encontra em maior harmonia na sua relação de unidade com os seus membros. Esse processo subjetivo encontra no gênero a forma “natural” do conceito, a forma do conceito fora de si na exterioridade da natureza, e desta forma, esse procedimento será a unidade simples e universal das espécies. As partes são subjugadas pelo todo, portanto essa interioridade subjetiva se dedica à autoconservação e preservação do ser vivo. O animal está junto-de-si em suas partes constituintes, dispondo consequentemente de

sensação, algo que permite a essa vida animal usufruir de uma unidade com seus membros. A sensação de unidade com o todo estabelece que os membros do animal se relacionem de modo imediato com sua totalidade, transmitindo qualquer sensação sentida sem interrupção. Pinkard, discorre igualmente acerca da interioridade característica do organismo animal: “Para Hegel, principalmente, animais podem ser descritos como sujeitos de suas próprias vidas. Enquanto a pedra simplesmente é, o animal é o que é por manter a si mesmo e assim sustentando um tipo diferente de relação com seu eu” (Pinkard, 2012, p. 24). Não obstante, ainda que na vida animal a natureza tenha se deparado com a sua forma mais acabada, essa subjetividade não se faz suficiente para alcançar a liberdade.

Hegel compreende que ao defrontar-se com uma subjetividade natural em seu estado mais elevado, que é encontrada na vida animal, haverá conseqüentemente a presença de alma. Portanto, a alma para o filósofo corresponde a uma organização subjetiva que dispõe de autoconservação frente as contradições percebidas – como ocorre no animal. Mas como o animal não é, por si, espírito, “[...] no animal a alma ainda não é para a alma, o universal como tal [não é] para o universal” (Hegel, 2011, §381, Adendo). Especificamente na alma animal, como referenciado no adendo do §381, a alma em questão não conquistará o universal, à medida que essa organização subjetiva não conseguirá se desvencilhar da sua característica de finitude (típica dos elementos naturais), que a impedem, dessa forma, de avançar para o universal e para a autoconsciência.

Discutindo semelhanças e diferenças entre a interioridade animal e a humana, Pinkard, investiga como esse aspecto subjetivo se desenvolve e repercute em ambas as subjetividades. O animal, dotado de interioridade e percepção, se relaciona com o mundo ao seu redor, buscando, dessa forma, elementos necessários para sua autopreservação e bem-estar, portanto, ele se relaciona com o seu ambiente através de sua sensação. Pinkard evidencia a elaboração hegeliana no tocante à distinção entre os termos sentir e representar, explica que o sentir é referente à sensação de unidade consigo e com o ambiente, por sua vez, o representar envolve autorreflexão e consciência. “Humanos e animais têm vidas interiores, mas a interioridade do animal não é em si uma questão de consciência como interioridade” (Pinkard, 2012, p. 27). O autor apresenta uma diferenciação fundamentada na intencionalidade, uma vez que o animal dispondo de interioridade percebe e age, contudo, seu ato está submetido ao instinto e não à racionalidade. Não dispondo da capacidade de julgar e nem de realizar inferências, por

consequente, o animal utiliza de sua percepção a seu favor mesmo que esta não seja rebuscada.

Ainda que na vida animal seja possível encontrar subjetividade e, portanto, autopreservação, somente essas características não serão suficientes para que essa alma alcance o âmbito da universalidade, somente a alma espiritual atingirá essa conquista.

Portanto, ainda na forma mais acabada, à qual a natureza se eleva – na vida animal –, o conceito não chega a uma efetividade igual à sua essência anímica, à completa vitória sobre a exterioridade e finitude do seu ser-aí. Isso só ocorre no espírito que, precisamente por essa vitória que nele se realiza, se diferencia da natureza; [...] (Hegel, 2011, §381, Adendo).

Mesmo que a natureza tenha se elevado, especialmente no âmbito da Física Orgânica, toda subjetividade encontrada é ainda finitude, e em consequência dessa limitação o fim alvo da natureza, lida a partir da autorrelação da ideia com seu outro, será o surgir do espírito (§376). O conceito – como discutido no tópico anterior – não encontra seu correspondente equivalente na natureza, somente com o espírito, que nega essa naturalidade, é que será possível obter uma efetivação. Assim, alma animal e alma espiritual se diferem, dado que, mesmo que a subjetividade animal seja chamada de alma, o conceito não conseguirá realizar sua efetivação através dela. O animal também será portador de alma, e em razão de suas características, no entanto, ele não possuirá espírito, somente no ser humano será encontrada esta particularidade. Desse modo, o espírito é primeiramente alma (*Seele*), visto que se encontrará próximo à naturalidade, na qual sua subjetividade terá que resolver as contradições anímicas para que possa se tornar consciência.

A natureza propende ao espírito e o espírito destina-se à liberdade. Portanto, não é equivocado afirmar que espírito e a natureza desfrutam de características semelhantes – principalmente nos momentos iniciais da vida espiritual. O espírito advém da naturalidade, mas precisa suspendê-la, no sentido especulativo de negar, conservar e elevar. “Tanto os humanos como os animais são caracterizados em termos do tipo de autorrelação que eles mantêm, e o que é diferente entre eles é o tipo de autorrelação que marca a distinção entre a alma animal e a agência humana” (Pinkard, 2012, p. 29). A distinção entre o estágio anímico mais elevado da natureza (no animal) e a alma humana é a ação que eles realizam perante sua autorrelação e sua vinculação com a natureza. Mesmo dispondo de semelhanças anímicas, é o espírito atuante e racional que se

distinguirá dessa simples concepção de subjetividade encontrada no âmbito natural. O surgir espiritual é na verdade o desenvolvimento do conceito que perpassou as determinações naturais e se reencontrou na vida, especificamente na vida dotada de racionalidade. Somente o espírito consegue se elevar acima da singularidade da sensação e, portanto, “só o homem é o espírito pensante, e por isso – e, na verdade, só por isso – é essencialmente diferente da natureza” (Hegel, 2011, §381, Adendo).

1.3 O espírito livre em decorrência do conceito

Em detrimento da análise anteriormente empreendida, no que concerne à relação da ideia lógica com a externalidade e o gradativo percurso relativo ao âmbito da naturalidade, faz-se necessário igualmente compreender como o resultado do desenvolvimento natural – o espírito – se relacionará com a natureza a partir de sua perspectiva. Dessarte que, avançaremos para o terceiro volume da *Enciclopédia das ciências filosóficas – Filosofia do espírito*. Embora a autossuficiência, que é característica da vida espiritual, tenha como consequência a negação dos elementos naturais, é interessante compreender que a naturalidade estará perceptivelmente presente nos momentos iniciais do espírito subjetivo. Por conseguinte, a vinculação entre esses dois âmbitos, espiritual e empírico, estará submetida a um novo arquétipo, pois se anteriormente tínhamos a ideia lógica em contato com a externalidade da natureza, agora dispomos do espírito, que é a ideia que chegou ao *ser-por-si*.

Esta é a transição do natural para o espírito; no vivente a natureza se aperfeiçoou e concluiu 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 (Hegel, 1997, §376, Adendo).

O espírito é a verdade da natureza, consistindo em seu produto mais elevado. Após percorrer os elementos da ciência da natureza, Hegel encontra refletida a ideia absoluta na existência da vida espiritual, inicialmente apenas em si na alma natural. O espírito é resultado da natureza, contudo, à medida que essa espiritualidade se autodesenvolve a natureza constata seu fim. O filósofo enuncia previamente no último parágrafo da *Filosofia da natureza* (§376) o que será extensamente abordado na *Filosofia do espírito*,

ou seja, a negação da imediata influência com que os elementos sensíveis interferem no desenvolvimento espiritual. Entretanto, mesmo com a promissora descoberta do gênero como forma universal, e o conceito da vida com sua característica de autopreservação, a liberdade não se encontrará na naturalidade – a libertação pertencerá exclusivamente ao espírito. Sob os desígnios da natureza a ideia lógica não se vê como autônoma, os organismos vivos pertencentes a este meio, ainda que possuam atributos de organização e autoconservação, não se distinguem das influências e impulsos recebidos. A verdadeira liberdade só poderá ser concretizada na negatividade do espírito, somente ele poderá alcançar o status de autonomia e *ser-por-si*.

Contemplando particularmente o parágrafo §381 da *Introdução*, intitulado de “Conceito do espírito”, Hegel aborda a notável relação entre o âmbito espiritual e o âmbito natural. O filósofo afirma: “O espírito tem para nós a natureza por sua pressuposição, da qual ele é a verdade e, por isso, seu [princípio] absolutamente primeiro” (Hegel, 2011, §381). O espírito dispõe de sua origem na natureza, entretanto, ele é a sua verdade e seu princípio primeiro. Esse início aparentemente contraditório, no qual o parágrafo §381 é apresentado, introduz de forma acertada a dinâmica especulativa à qual espírito e natureza estão submetidos. Para compreender como o espírito consegue ser esse princípio primeiro, ao mesmo tempo que seu surgimento acontece no âmbito natural, como resultado, precisamos trazer à tona a dialética, pois essa relação de opostos é compreendida à luz da ideia lógica. A interpretação acerca da relação entre espírito e natureza é uma continuidade da relação entre a ideia lógica e a naturalidade, ambas consideradas em suas respectivas complexidades.

O seguinte trecho do adendo do §381 igualmente nos corrobora a elucidação das questões aqui discutidas: “O espírito efetivo, que é nosso objeto somente na ciência do espírito, tem a natureza exterior por sua pressuposição mais próxima, como tem a ideia lógica por sua pressuposição primeira” (Hegel, 2011, §381, Adendo). O espírito tem seu surgimento histórico ou temporal no âmbito natural, porém, a ideia lógica possuirá maior correspondência com as características espirituais, sendo sua predecessora direta. Na natureza o espírito ainda não se encontra como autônomo, como ocorre no *ser-por-si*, ainda não há liberdade ou efetividade do conceito para si mesmo. Desse modo, na segunda sentença referente ao parágrafo §381 Hegel prossegue alertando que: “Nessa verdade, a natureza desvaneceu, e o espírito se produziu como ideia que chegou ao ser-por-si, cujo *objeto*, assim como o *sujeito*, é o conceito.” (id., *ibid.*) Por conseguinte, a relação anteriormente estabelecida do espírito com a natureza é nesta ocasião negada, a

naturalidade permeada por exterioridade não se conduziu de modo satisfatório para que a ideia se encontrasse de forma autônoma.

A frase continuada do parágrafo §381 reforça a relação de correspondência que a ideia lógica possui com o espírito. O espírito se fez ideia que alcançou a autonomia, que se tornou *ser-para-si* (autoconsciência) ou *ser-por-si* (autossubsistência), no qual o objeto e o sujeito desta autonomia correspondem ao conceito. O exercício empreendido pelo espírito, que dispõe como resultado o conceito, estabelece seu início à medida que a “morte” da natureza é anunciada. Isto posto, Hegel coloca a construção de uma identidade espiritual, fundamentada na negação: “Essa identidade é a *negatividade absoluta*, porque o conceito tem na natureza sua objetividade externa consumada, porém essa sua exteriorização é suspendida, e o conceito tornou-se nela idêntico a si mesmo” (Hegel, 2011, §381). A ideia dirigiu-se à natureza, mas o que se deu por apreendido naquele domínio não correspondia à eficácia de sua plena manifestação, assim, a ideia suspende a naturalidade juntamente com a influência característica desse âmbito, para que ela possa utilizar plenamente de sua autonomia adquirida no conceito, e torna-se identidade com sua contradição (identidade da identidade e da não-identidade).

O conceito se fez identidade (contraditória) a partir da perspectiva do espírito, este por sua vez dispõe de seu advento na natureza, mas nesta ocasião coloca esse domínio como uma diferença. “Por isso o conceito só é essa identidade enquanto é retornar da natureza” (Hegel, 2011, §381). O espírito nega a natureza, suspende a exterioridade na busca de sua liberdade e, em virtude dessa negação e diferenciação, o conceito obtém a sua identidade contraditória consigo, ele está junto de si como o seu outro e se encontra suspenso em face da pressuposta autoridade externa. A identidade é colocada por Hegel em reciprocidade com a diferença, o espírito só se sabe idêntico a si porque se compreende diferente da natureza. Alteridade e identidade estabelecem uma vinculação correlacionada, na qual ambas nutrem uma à outra.

A insuficiência da manifestação da ideia no elemento da exterioridade faz com que a natureza seja colocada como um outro para o espírito. Essa relação permeada pela alteridade possui justamente como justificativa a impossibilidade de uma efetividade livre do conceito. Ambas as esferas, natural e espiritual, possuem em suas composições disposições que são constituídas de forma a serem divergentes entre si. Por conseguinte, a frase que encerra o parágrafo §381 é uma clara indicação da relação de co-dependência que a identidade e a diferença possuem nesse momento de passagem, pois só há identidade do conceito refletida na alteridade da natureza.

A exterioridade é suspendida (*aufgehoben*), seu retorno será construído através da idealidade. “Como a determinidade distintiva do conceito do espírito, deve ser indicada a idealidade, isto é, o suspender do ser-outro da ideia, o seu retornar e ser-retornada de seu Outro para si mesma; [...]” (Hegel, 2011, §381, Adendo). Hegel denomina essa faculdade suspensiva do espírito em relação à natureza de idealidade, no sentido de que o espírito tem o poder de considerar ideais (e não imediatamente como barreiras reais e irremovíveis) o tempo e o espaço e seus objetos. Assim, essa concepção apresentada no adendo do parágrafo esclarece que a determinidade espiritual se contrapõe à determinidade natural (ao menos em um primeiro momento), na configuração de uma co-dependência, pois “por isso aquela só pode ser apreendida ao mesmo tempo com esta” (Hegel, 2011, §381, Adendo).

A idealidade hegeliana atuará como reconciliadora da divisão anteriormente implementada, portanto, há o estabelecimento de uma troca entre o outro – que é como o espírito colocou a natureza – e o respectivo âmbito espiritual. “Todas as atividades do espírito nada são a não ser maneiras diversas da recondução do que é exterior, à interioridade que é o espírito mesmo [...]” (Hegel, 2011, §381, Adendo). A idealidade será aqui sinônimo de assimilação (espiritual), podendo ser assimilado da exterioridade para a interioridade, ou igualmente partindo do espírito e repercutindo no mundo material. Desse modo, Hegel evidencia a superioridade de espírito, lembrando que sua intenção não é a de compor uma substância isolada, como procedia a Psicologia Racional.

Ao prosseguir sua argumentação no que tange às características distintivas do espírito, Hegel, em seu parágrafo §382, esclarece que o espírito almeja sua liberdade, pois ela é a sua essência:

A essência do espírito é, por esse motivo, formalmente a liberdade, a absoluta negatividade do conceito enquanto identidade consigo. Segundo essa determinação formal, ele pode abstrair de todo o exterior e de sua própria exterioridade, de seu próprio ser-aí; pode suportar a negação de sua imediatez individual, a dor infinita, isto é, nessa negatividade conservar-se afirmativamente, e ser idêntico para si mesmo. Essa possibilidade é sua universalidade abstrata, que é para si dentro de si mesma (Hegel, 2011, §382).

A mais importante característica do espírito é a sua liberdade, pois é em virtude de sua essência livre que ele será segundo o conceito. No §382 Hegel explicita que a liberdade é a circunstância fundamental da consideração espiritual, já que desfrutando de um caráter autorreferente, o espírito reivindica sua autonomia perante o outro. O espírito

corresponde ao conceito, e é justamente por sua proximidade com o conceito que ele suportará as contradições e a negatividade. Assim, é destacado no adendo do parágrafo em questão (§382) que a verdadeira liberdade do espírito reside na unidade “do conceito e da objetividade”, portanto, a liberdade só acontece verdadeiramente em conjunto (dinâmico e contraditório, não meramente sintético) com o outro. Hegel não compõe uma liberdade que exclua completamente o outro – ou o âmbito empírico –, em outras palavras, o filósofo afirmará que a liberdade só possui sua efetividade no/atraves desse outro.

A constituição espiritual que correspondente ao conceito é igualmente referida por Hegel no §382. O espírito sendo semelhante à universalidade abstrata (no seu momento inicial) dispõe da habilidade de colocar a diferença para si mesmo, essa negatividade colocada pelo próprio espírito é aqui denominada de outro. Como foi aludido neste tópico, a negação do outro é também a sua suspensão, pois: “Essa suspensão da exterioridade – suspensão que pertence ao conceito do espírito – é o que temos chamado sua idealidade” (Hegel, 2011, §381, Adendo). Assim, o movimento de negar e suspender é também o movimento de troca, dado que ao suspender o outro eu permito que ele retorne e se relacione comigo. A essência do espírito é a liberdade, e a liberdade é a unidade do conceito com o objetivo, portanto, a identidade na diferença é o suspender e retornar a si do espírito. “[...] o universal que se diferencia a si mesmo e é junto de si e para si em sua diferença” (Hegel, 2011, §382, Adendo). Em consequência de seu cateter plástico, o espírito é capaz de suportar as negações e contradições, em razão disso sua essência é livre, conquistando sua autonomia (*por si*) na diferença.

A compreensão da idealidade na filosofia de Hegel é imprescindível, dado que esse conceito suspensivo se faz presente por toda a extensão de sua teoria: “Hegel explora [esse termo] para moldar um dos conceitos operativos principais da dialética especulativa” (Müller, 2022, p. 173). Nesse sentido, Marcos Lutz Müller, em sua tradução da *Filosofia do Direito*⁷, fornece uma detalhada observação no rodapé do parágrafo §6, dispondo do intuito de compreender como o significado de *aufheben* seria adequadamente representado na língua portuguesa. À vista disso, Müller salienta o distinto significado

⁷ Marcos Lutz Müller é responsável pela eximia tradução de *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. A edição publicada no ano de 2022 está contemplada com detalhadas notas de rodapé, elaboradas pelo professor Müller, que têm como objetivo auxiliar o leitor em sua compreensão através dessa clássica obra hegeliana. A explicação aqui abordada é relativa a uma dessas observações concebidas por Müller, na qual o tradutor aborda a gênese lógica da liberdade presente na *Filosofia do Direito*, localizando-se especificamente nos parágrafos §5, §6 e §7.

que esse conceito apresenta: “A Hegel interessa principalmente o duplo significado negativo e positivo de *aufheben* (“suprimir” – “conservar”), já contido na linguagem comum” (Müller, 2022, p. 173). Ao utilizar esse termo como parte de sua dialética especulativa, Hegel busca representar igualmente na linguagem o que ocorre na teoria, a relação do positivo e do negativo, ambos sob a competência de uma suspensão conservativa.

Empregando o termo *aufheben*, Hegel confronta as limitações do entendimento, pois este, no que lhe diz respeito, apresenta dificuldade em conceber como duas significações distintas conseguem se relacionar. Portanto, a ambiguidade característica do termo adotado pelo filósofo (*aufheben*) visa estabelecer um prenúncio da comunhão dos opostos que é elaborada no conceito.

[...] a de que as determinações abstratas e opostas, resultantes da análise que o entendimento faz da unidade imediata, uma vez apreendidas na negatividade imanente à sua unilateralidade e finitude, se resolvem, isto é, se suprimem/se suspendem na unidade integrativa e superior da razão, na qual são conservadas e erguidas à sua verdade (Hegel, E, §§ 79-82, apud Müller, 2022, p. 174).

No trecho referenciado, Müller expõe de forma condensada e precisa como ocorre essa suspensão. A consciência sendo subordinada ao entendimento no momento da imediatidade, infere determinações que são abstratas e opostas, entretanto, quando são compreendidas sob a influência da negatividade, essas oposições se dissolvem: se suspendem. Dado que, para o filósofo a razão dispõe da capacidade de empreender tal exercício – suspender as contradições – conservando-as em suas verdades, o suspender não significa uma simples aniquilação, mas de acordo com Müller, possuirá um caráter de: elevar-se, conservar-se. Assim, Marcos Müller opta por fazer uso de “suprimir” nos momentos em que o texto corresponderá a uma exclusão, não exigindo o panorama dialético completo; no que concerne ao termo “suspender”, será referente à composição da dialética especulativa, em razão de indicar propriamente as diversas significações que a terminologia hegeliana em sua totalidade abarca.

No §382 *aufheben* será também chamado de idealidade, uma suspensão que é igualmente recondução. O espírito, como perfeito correspondente do conceito, utilizará da suspensão como um meio de resolver o impasse com o Outro, visto que: “[...] essa relação ao outro é para o espírito não simplesmente possível, mas necessária” (Hegel, 2011, §382, Adendo). É propriamente pela contradição que o espírito possuirá sua

suspensão e recondução desse outro para si mesmo. A necessidade dessa relação parte do princípio de que através dessa suspensão o espírito chegará até a verdade, é em consequência do conceito de *aufheben* (portanto, de toda significação que ele carrega) que será possível haver a verdadeira liberdade no outro. Portanto, a suspensão é um dos conceitos principais da dialética hegeliana, pois é através da contradição/negação que o espírito consegue estabelecer uma reconciliação com esse outro e assim se efetivar.

O espírito – de acordo com sua correspondência ao conceito – consegue lidar eximamente com as contradições que permeiam os momentos de sua efetivação. Desde a negação da natureza até a negação de si mesmo, o espírito utiliza dessa negatividade como combustível para sua efetivação. A relação de identidade e diferença na qual natureza e vida espiritual estão submetidos resulta em uma relação retroalimentadora, que encontra sua resolução na idealidade (*aufheben*). Ao investigar especificamente a essência espiritual, compreendemos que essa essência é semelhante ao conceito – cuja substância é a liberdade. Concebendo que a negatividade é algo constitutivo do espírito, só assim é possível assimilar como o espírito lidará com suas contradições, sejam elas internas ou externas.

CAPÍTULO 2 – ANTROPOLOGIA: O SONO DO ESPÍRITO E O SEU PROGRESSIVO DESPERTAR

Na seção anterior investigou-se a concepção de subjetividade a partir das determinações naturais, diante disso compreendeu-se como o espírito se manifesta através desse “conceito” natural do subjetivo, o gênero. De acordo com a filosofia hegeliana, o primeiro momento dessa vida espiritual será denominado alma (*Seele*). A alma, como estágio posterior à natureza, se encontrará ainda imersa nas particularidades de sentimento, dessa maneira ela será objeto de estudo da *Antropologia*. A alma é a imaterialidade universal da natureza, que consequentemente veio-a-ser sua verdade, pois ela é ainda a possibilidade de receber todas as formas, ela é essa idealidade sem determinidade, sem conteúdo específico. Fundamentando-se na proximidade do estágio anímico com a naturalidade, a presente argumentação se ocupa em acompanhar a progressão negativa na qual o espírito anseia pelo seu despertar.

A *Antropologia*, pertencente à *Enciclopédia das ciências filosóficas*, inaugura as discussões da *Filosofia do espírito*. Deste modo, a *Antropologia* dispõe da árdua tarefa de apresentar desde a primeira noção subjetiva espiritual até os desdobramentos anímicos que resultam na consciência – *Fenomenologia*. As diferenças presentes nas determinidades da natureza e do espírito promovem uma relação idealizada, na qual essas alteridades são suspensas e reconduzidas.

Analisaremos, portanto, o conceito de alma contemplado por Hegel, que culminará na tripartição: alma natural, alma que-sente e a alma efetiva. No que concerne à alma natural, neste primeiro momento, Hegel ressalta: “Nessa primeira vida espiritual ainda não foi posta nenhuma diferença, nem individualidade em contraste com a universalidade, nem da alma em contraste com o [ser] natural” (2011, §390, adendo). Este estágio anímico inicial apresenta uma espiritualidade universal, que se encontra em um estado de imediatidade, em uma disposição de simplicidade. A alma natural não é contemplada com nenhuma determinidade, ou particularidade. Em virtude dessa condição de ausência, é preciso que o espírito avance para uma circunstância de determinação – é precisamente em razão das determinações que ela será a alma *que-sente*. Na alma efetiva a relação com a corporeidade ainda se mantém próxima, porém, como essa relação já foi idealizada e suas contradições suspensas, esse é um estado de comunhão com o corpo no qual é perceptível um maior desenvolvimento espiritual.

2.1 Alma natural e alma que-sente: da universalidade à determinação

Como argumentado anteriormente no §376 da *Enciclopédia das ciências filosóficas II - Filosofia da natureza*, Hegel atribui somente ao espírito o ensejo de alcançar plenamente a liberdade. Mesmo que a ideia lógica tenha percorrido todos os componentes naturais, é exclusivamente no espírito que ela pode começar a se reconhecer em seu outro. O espírito tem a natureza por sua pressuposição, mas ele é primeiro a ela, e não deve ficar à mercê de suas demandas. A natureza “mata-se a si mesma”⁸ (ibid.) e propicia que o espírito se distancie das coisas imediatas e sensíveis, isto é, é preciso vencer a naturalidade e se diferenciar dela. No momento em questão, no âmbito do espírito subjetivo, a liberdade se dará como a suspensão dessa exterioridade, que se encontra fortemente presente. Acordado com o método dialético hegeliano, a suspensão (*Aufhebung*) da natureza não é uma anulação, pois neste estágio inicial subjetivo o espírito contará com a idealidade – sendo esta uma recondução e assimilação espiritual. O espírito se reconhece divergente dos elementos naturais, ao contrário do animal, que, apesar de suas qualidades de autoconservação, não se sabe diferente dos estímulos que recebe. Já o espírito progride por si mesmo incondicionadamente, embora nunca deixe de ter na natureza, se não o seu fundamento, pelo menos a sua base.

O espírito se encontra em sua forma imediata como alma (*Seele*). Hegel referencia igualmente esse momento inicial sob a titulação de espírito-da-natureza – *Naturgeist* (§387), em virtude da proximidade espiritual com os elementos naturais. Assim, o filósofo dedicará o estudo da *Antropologia* para as questões relacionadas à alma, especificando como se sucede desse estágio inicial, no qual a alma progride da imediatidade (*em si*), e desenvolve-se até o momento em que é *por si*.

Na alma, a consciência desperta; a consciência se põe como razão, que está desperta imediatamente para [ser] a razão que se sabe, e que por sua atividade se libera para [ser] a objetividade, para [ser] consciência do seu conceito (Hegel, 2011, §387).

⁸ “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” (Hegel, 1997, §379, adendo). A utilização da “morte” e consequentemente da “fênix”, demonstra que o filósofo busca explicitar o caráter transformador ao qual a natureza será submetida, não se tratando de uma anulação daquilo que é natural, mas sim de uma recondução das determinações naturais de modo a que possam “emergir desta exterioridade rejuvenescida como espírito”.

A alma é um momento relevante do desenvolvimento espiritual, visto que nela a consciência sairá de um estado de inatividade e será finalmente desperta. A alma é o começo da jornada espiritual rumo a sua efetivação, seu desenvolvimento anímico é, portanto, concluído no despertar da consciência. Essa consciência se colocará em seguida como razão e tornar-se-á uma razão que dispõe de autoconhecimento, essa “razão que se sabe” converte-se, conseqüentemente, em atividade no mundo (espírito objetivo). O espírito passa por uma progressão durante seu desenvolvimento, cada determinidade adquirida é um momento deste caminhar. Portanto, Hegel afirma que o objetivo do espírito é: “fazer-se e tornar-se *por si* o que é *em si*” (§387, p. 37). O espírito almeja liberdade e autonomia, o começo de sua busca é no momento da alma, dado que nessa esfera anímica serão estabelecidas determinidades que repercutirão por todo o desenvolvimento espiritual.

A filosofia hegeliana apresenta uma pertinente concepção da comunhão do corpo e da alma. Partindo de uma conceituação dialética, Hegel, profere significativas críticas à filosofia dualista, que concebia a estrutura corporal e a interioridade como substâncias distintas. Diferindo dessa corrente que admitia a dualidade, o filósofo apresenta uma notável composição a respeito da relação entre corpo e alma: “Antes, a separação do material e do imaterial só pode explicar-se [partindo] da base da unidade originária dos dois” (Hegel, 2011, §389, adendo). A compreensão evoca a questão de uma unidade originária, na medida em que o estágio anímico é algo que está intimamente ligado com seu corpo (de forma imediata), e se encontra ainda próximo à natureza. Especialmente no parágrafo §389, Hegel confronta o proceder do entendimento na elaboração de uma rígida oposição entre corpo e alma, dado que a Velha Metafísica⁹ assumia como verdadeira essa relação de seres absolutamente autônomos. É previsível que tal corrente filosófica encontrasse obstáculos significativos para superar essa contradição e conceituar a junção e funcionamento dessas substâncias distintas. À vista disso, a teoria hegeliana parte de uma base unitária e apenas posteriormente é que será compreendida a “oposição”¹⁰ do corpo e da alma – como é o proceder do espírito.

⁹ Hegel utiliza do termo “Velha Metafísica” no parágrafo §389 para se referir à metafísica moderna que conceituava corpo e alma como substâncias distintas, esses “seres absolutamente autônomos” proporcionavam uma dificuldade teórica para conceber sua comunidade posteriormente à separação.

¹⁰ A oposição citada por Hegel é, na verdade, uma diferenciação. A subjetividade e a materialidade procedem de acordo com suas qualidades, contudo, seu relacionamento nunca é interrompido. Deste modo, é a utilização de suas alteridades que evidencia o seu desenvolvimento imanente: “Porém a filosofia do espírito desenvolve essa prova da inverdade de tais categorias do entendimento, ao demonstrar como, por meio da idealidade do espírito, todas as determinações fixas são nele suspendidas” (Hegel, 2011, §389, adendo).

Como apresentando na introdução do capítulo, Hegel compreenderá o desenvolvimento anímico destacando três momentos, são eles: a alma natural, alma que-sente e a alma efetiva. A alma natural, o primeiro estágio da progressão anímica, possuirá um caráter de universalidade e em consequência de sua acentuada proximidade com a natureza ela disporá igualmente de imediatidade. Portanto, a concepção desse primeiro momento trabalhado na *Antropologia* será de um “[...] simples pulsar, simples mover-se em si da alma” (Hegel, 2011, §390, adendo). Não há ainda diferença ou determinidade, i.e., a universalidade imediata da alma natural não compreende individualidade ou contraste. Esse início é marcado por uma ausência de determinação, dado que não há nenhuma particularização ou efetividade, sendo assim o espírito em seu alvorecer encontra-se de forma simples e indiferenciado.

A obra *O Futuro de Hegel*, de autoria de Catherine Malabou, analisa atenciosamente o desenvolvimento da alma na *Antropologia* de Hegel, uma vez que examina a progressão imanente dos estágios anímicos. Conforme Malabou, o primeiro momento da vida espiritual, e consequentemente o primeiro estágio da alma, é uma universalidade sistemática.

Hegel usa a noção de ‘alma universal’ para designar a vida em sua forma mais simples e elementar: uma vitalidade original (anterior à divisão que introduz formas particulares) que ainda não chegou ao estágio de divisão que caracteriza formas particulares. A universalidade é aqui, em todos os sentidos da palavra, o estágio mais primitivo da alma; ela só pode atingir ‘sua verdade real como individualidade’ (Malabou, 2004, p. 29).

O início da conceituação de vida (humana) na filosofia de Hegel concebe uma noção de simplicidade, sendo tão-somente um impulso vital. A alma, nesse primeiro momento, é ainda a possibilidade de receber todas as formas, é uma idealidade sem determinidade, sem conteúdo específico, de modo que ela é o *voûç* passivo¹¹ e substância. A alma é a imaterialidade universal da natureza porque corresponde à idealidade espiritual, em vista disso ela é igualmente possibilidade: “A natureza na forma de alma já está refletida em si mesma e, portanto, praticamente diferenciada. Por isso, a ‘alma universal’ conterà dentro de si o momento da particularidade” (Malabou, 2004, p. 29). A

¹¹ No início de sua *Antropologia*, Hegel, referencia a concepção de Intelecto Passivo, o *nous pathetikós* de Aristóteles: “Mas, nessa determinação ainda abstrata, a alma é apenas o sono do espírito – *voûç* – passivo de Aristóteles, que segundo a *possibilidade* é tudo” (Hegel, 2011, §389). Malabou, ao acompanhar o desenvolvimento do argumento hegeliano, relembra essa notável passagem que alude ao filósofo grego (Malabou, 2004, p. 29).

efetivação anímica em seu princípio é majoritariamente universalidade, dispondo da ausência de contraste, entretanto, como ressalta Hegel, ela é igualmente a possibilidade de todas as coisas particulares. Dessa forma, a idealidade espiritual, presente na alma mesmo que de maneira rudimentar, possibilitará o momento da particularidade – a qual será desenvolvida nos estágios subsequentes.

A primeira particularização da alma natural será denominada de *qualidades naturais*. “O espírito vive esta vida ‘de acordo com ela’ – uma expressão que traduz a palavra alemã *mitleben*, literalmente, ‘viver com’, implicando aqui uma harmonia imediata e elementar, uma ‘simpatia’ com a natureza” (Malabou, 2004, p. 30). A determinação inicial contida na alma natural estará em conformidade, por ora, com o âmbito natural. Desse modo, o filósofo examina as evidências dessa substancialidade (possibilidade) anímica: “[...] embora separado a certa distância de sua mãe, sentiu imediatamente, em união com ela, a angústia dela ao ser amarrada por assaltantes, e se sentiu irresistivelmente forçado a se precipitar, sem mais esperar, em direção a ela” (Hegel, 2011, §405, Adendo). Esses estados naturais imediatos compreendem que a alma natural está em *simpatia* com o mundo natural, ela vive-com, ela sente-com o mundo natural. Hegel discorrerá a respeito das diversas influências que a naturalidade dispõe na composição da subjetividade espiritual, especialmente em estágios que não se reconhecem como indiferenciados dessa natureza. Assim, investigando as qualidades naturais, o filósofo alemão aborda sua teoria acerca da diversidade das raças¹², a qual é concebida pelos ‘espíritos governados pela natureza’ (*Naturgeister*) (Hegel, 2011, §393).

O início da efetividade anímica se dá na universalidade, contudo, ela se determinará e progredirá em seu desenvolvimento. Dessa maneira, no parágrafo §399, Hegel, apresenta como essa universalidade imediata adquire componentes de autopreservação.

Quando a alma sente, está lidando com uma determinação imediata, que é, ainda não produzida por ela, mas somente pré-encontrada por ela; dada interior ou exteriormente e, portanto, que dela não depende. Mas *ao mesmo tempo* essa determinação está submersa na universalidade da alma, e desse modo está negada em sua imediatez: por isso está posta idealmente. Por conseguinte, a alma que sente retorna para si mesma

¹² Os parágrafos nos quais Hegel aborda as influências geográficas na formação e nas características das raças apresentam concepções de caráter controverso, consequentemente esses trechos despertam interesses e discussões. Discorrer acerca de tal conteúdo demandaria uma abordagem adequada à sua relevância, algo que o trabalho em questão não permite. Para uma perspectiva detalhada sobre essa temática e a respeito do desenvolvimento do argumento hegeliano, cf LIMA, Erick. Hegel contra Hegel: Eurocentrism, Colonialism, and Progress. *Hegel Bulletin*, p. 1-28, 2024.

nesse seu outro, como no que é seu; a alma está junto de si mesma no imediato, no ente que ela sente (Hegel, 2011, §399, adendo).

Conforme Hegel, ao identificar o contato com alguma sensação a alma encontra uma determinação imediata, algo que não foi produzido por ela, e sim apreendido. Ou seja, ao ocupar-se com uma sensação encontrada a alma lida com uma determinação, dessa maneira esse contato é animicamente interpretado como uma limitação ou restrição. A determinação, segundo o filósofo, dispõe de sua origem na interioridade ou na exterioridade, dado que, não é uma sensação familiar para a alma. No entanto, embora a alma esteja, neste primeiro estágio, em simpatia com a natureza e seja por ela determinada extrinsecamente, a alma é também, dada a sua natureza espiritual, reflexão infinita dentro de si, de modo que ela alcança, nessa reflexão, transformar em determinação imanente o que se apresentou como transcendente. Assim a alma toma propriedade do extrínseco, e o afirma como seu. Ao se deparar com a determinidade, estando animicamente submetida à universalidade, a sensação imediata é, portanto, negada. Em razão dessa negação, a alma coloca a determinação imediata de forma ideal, suspendendo e retornando para si mesma, e conseqüentemente incorporando elementos dessa negação. Ao retornar-se para si mesma, trazendo elementos desse outro através da sua idealidade, a alma se faz semelhante à sensação recebida, integrando igualmente uma característica de imediatidade, algo típico desse princípio anímico, mas sem abdicar por completo de sua “autonomia” ou “imanência”. Dessa forma, conclui-se que mesmo com a instantaneidade da sensação recebida, graças à idealidade a alma se conservará autodeterminante perante a exodeterminação natural.

O universal anímico é superior à determinidade que ele encontra. “[...] pois uma coisa tem sensação por se conservar o mesmo em sua determinidade, como um universal.” (Hegel, 2011, §399, adendo). Segundo Hegel, assim se estabelece a subjetividade relativa à alma, na qual a universalidade característica desse momento prevalece perante a determinidade extrínseca, já que sendo universalidade ela consegue superar as determinidades que são perceptíveis para ela. A alma não sofre uma alteração radical quando é submetida a uma sensação, ela pode ser influenciada por essa determinidade, mas essa influência externa não leva a alma a perder o seu autocentramento e autorreferência, por isso ela conserva-se a mesma, apesar da alteração. “Só assim [é que] a alma atingiu sua *verdadeira* subjetividade” (Hegel, 2011, §399, adendo). É graças à idealidade que a alma se conserva perante as determinações, somente por conta do seu

exercício negativo é que ela atinge a verdadeira subjetividade – a autoconservação. Através desse processo negativo-suspensivo a alma certifica seu *ser-por-si*, ao menos em seu estágio inicial, visto que a determinidade da sensação é “seu primeiro preenchimento” (ibid.).

Ainda no que concerne à temática da sensação, no parágrafo seguinte, §400, o filósofo explicita: “A sensação é a forma do surdo tecer do espírito em sua individualidade, sem consciência nem entendimento; no qual toda determinidade é ainda imediata, posta [como] não desenvolvida [tanto] segundo o conteúdo [...]” (Hegel, 2011, §400). A sensação, portanto, é algo que o espírito encontra e com o qual se relaciona, porém, essa não será sua manifestação plena, em razão de que não há racionalidade nessa determinação imediata. Nesse estágio o espírito não se encontra consciente, uma vez que não consegue contemplar uma reflexão ao menos no nível do entendimento. À vista disso, essa sensação – ou a subjetividade adquirida com essa sensação – não se encontra no âmbito livre espiritual, ela ainda não possui a capacidade de se determinar por si mesma porque ela é dada de modo imediato. Essa sensação é algo que acontece no âmbito individual do sujeito, realizando-se de modo imperceptível, a fim de que o inaudível agir da sensação favorece uma noção de autopertencimento para o indivíduo. A sensação efetua-se, sendo assim, de forma individual e imperceptível, isso ocorre pelo fato de ser uma determinidade imediata. Esse não é um estágio livre da subjetividade.

A subjetividade da alma que sente é tão imediata, tão subdesenvolvida, determinando e diferenciando-se tão pouco a si mesma, que a alma, enquanto apenas sente, não se apreende ainda como um subjetivo em contraste com um objetivo. Essa diferença só pertence à *consciência*; só surge quando a alma chegou ao pensamento abstrato do seu Eu, de seu infinito ser-para-si (Hegel, 2011, §400, adendo).

A determinidade da sensação consistindo como primeiro preenchimento anímico, um preenchimento que estabelecerá sua subjetividade, é um processo que ainda se encontra em sua alvorada. A alma que sente está, nesse estágio inicial, de forma imediata e não desenvolvida completamente, de maneira que as determinações encontradas são para ela quase imperceptíveis. “Essas formulações figurativas mostram que, embora o espírito já esteja presente, ele ainda não pode ser claro e livre porque está preso a uma forma de naturalidade” (Sell, 2023, p. 351). Hegel afirma que somente a consciência, no capítulo da *Fenomenologia*, possuirá uma composição favorável para empreender uma diferenciação entre subjetivo e objetivo, exclusivamente a consciência conseguirá

distinguir-se como um sujeito perante as sensações e o mundo objetivo. Essa construção de maior complexidade será possível no estágio final da alma (a alma efetiva), na qual ela será *ser-por-si*, tornando-se pensamento abstrato. Deste modo, o filósofo compreende que a sensação é algo limitado, pois não há possibilidade de nenhum pensamento conceituante, ela é apenas uma determinidade transitória que pertence ao natural.

Ao abordar a emergente subjetividade presente na sensação, a filosofia hegeliana compreende uma progressão imanente do desenvolvimento espiritual. Assim, ao se dirigir especificamente para as sensações e suas consequências, que são despertadas animicamente, Hegel afirma que essa temática dará início à segunda parte da *Antropologia*.

Assim está dada passagem à segunda parte, tão difícil quanto interessante, da Antropologia, em que a alma se opõe à sua substancialidade, faz frente a si mesma, alcança ao mesmo tempo em suas sensações determinadas o sentimento dela mesma, ou a consciência ainda não objetiva, mas somente subjetiva, de sua totalidade, e portanto – já que a sensação como tal está ligada ao singular – deixa de ser simplesmente sensível (Hegel, 2011, §402, adendo).

A alma que-sente confronta-se com uma oposição colocada por si própria. Esse segundo momento anímico conduz a contradição para si mesma e, por conseguinte, dispõe da possibilidade de resolução desse panorama contraditório. Em decorrência da alteridade em que a alma se encontra nesse estágio, ela possuirá a capacidade de utilizar as sensações determinadas para constituir um *sentimento de si*, fazendo com que esse momento anímico desfrute de uma (pré)consciência subjetiva. Essa consciência subjetiva encontra sua base na sensação do sujeito individual, proporcionando que a alma desfrute de uma maior complexidade, ao menos comparada com seu momento precedente. Anteriormente a sensação era “o surdo tecer do espírito”, agora, na alma que-sente, essa sensação se relaciona com uma forma espiritual mais desenvolvida, que se compreende perante as contradições.

Hegel argumenta que esse é um momento peculiar do desenvolvimento anímico, sendo que: “Reina nessa esfera uma contradição entre a liberdade e a não liberdade da alma; [...]” (Hegel, 2011, §402, adendo). Esse é um estágio no qual a alma se encontra em um termo médio, pois ela começa a desenvolver um *sentimento-de-si* que se conserva perante as determinações e contradições que lhe são apresentadas. Devido a sua progressão imanente, ela avança igualmente conseguindo colocar para si mesma as

contradições, e de forma ideal dispõe da capacidade de resolvê-las. O estágio anímico se inicia em uma alma natural e universal que avança para lidar com determinidades e sensações. No adendo do §402, Hegel, explicita como esse momento anímico é pairar entre uma alma que está encadeada em sua subjetividade natural e uma alma que busca immanentemente a liberdade – libertando-se dessa naturalidade.

2.2 O hábito e o surgimento da segunda natureza

Quando a naturalidade anímica se torna insuficiente, manifesta-se a necessidade do rompimento com a unidade imediata, que foi anteriormente constituída. Desta forma, Hegel apresenta no §410 da *Enciclopédia das ciências filosóficas III - Filosofia do espírito*, o seu conceito de hábito:

O hábito foi chamado, com razão, uma segunda natureza: *natureza* porque é um ser imediato da alma; uma *segunda* [natureza] porque é uma imediatez *posta* pela alma, uma introjeção e penetração [Ein-und Durchbildung] da corporeidade, que pertence às determinações-de-sentimento como tais, e às determinidades da representação e da vontade enquanto corporificadas (Hegel, 2011, §410).

O que começa a se estabelecer a partir deste crucial momento do hábito é uma imposição sutil do espírito frente à dominação corpórea. A busca pela liberdade encontra nesta ocasião, na alma que-sente, finalmente um alicerce significativo. O espírito mais uma vez suspende a exterioridade, volta-se para si mesmo, e incorpora elementos próprios (i.e., seus próprios componentes) no seu retorno à sua estrutura física. O dominar-se através da habituação, da repetição, faz com que o ato exercitado se sedimente. Deste modo, a imediatidade lhe é conferida graças ao condicionamento (idealidade)¹³ posto pelo espírito. Essa habitualidade se torna usual a sua constituição corporal, seu exercício é praticado sem que ocorra uma reflexão rebuscada, transformando-se em uma segunda natureza imediata.

O impulso por liberdade, que tem seu surgimento na interioridade, torna-se uma autoprodução que transpassa a corporeidade. É a própria alma que se contrapõe ao instinto

¹³ Compreende-se o hábito como o primeiro operador da idealidade do espírito. Ou seja, como uma figura ainda rudimentar dessa idealidade, uma vez que essa é a primeira introjeção espiritual (Cf. Hegel, 2011, §410).

natural, e, portanto, é ela (ou o espírito através dela, como seu fundo negativo) a produtora da nova ação. “A determinação essencial é a *libertação*, que o homem por meio do hábito adquire, das sensações enquanto é afetado por elas” (Hegel, 2011, §410). O espírito ambiciona a liberdade dos estímulos corpóreos, e usufrui dessa introjeção para submeter, ainda que brevemente, o corpo. O hábito é, dessa forma, a sedimentação de estruturas de racionalidade espiritual que tendem a dar forma, retroativamente, aos impulsos naturais. O hábito dá à alma a potência de reconstruir enquanto idealidade o que imediatamente se dava enquanto realidade natural e imediata.

No artigo intitulado *Segunda Natureza e Reconhecimento: Hegel e o Espaço Social*, Italo Testa reflete acerca do conceito de segunda natureza, sua idealidade e por consequência a progressão espiritual para o âmbito social. Analisando os textos hegelianos, os quais são utilizados para a construção de sua argumentação, o autor compreenderá o momento do hábito como o alicerce em que o desenvolvimento espiritual progride para âmbitos de maior complexidade.

O hábito é aqui entendido como um modo de existência natural (§409) - uma vez que possui a imediatez não reflexiva e a espontaneidade das funções naturais - que é, no entanto, o precipitado de uma atividade através da qual as disposições corporais são moldadas e modificadas, pela repetição e prática, até formarem “aptidões ou habilidades (*Geschicklichkeit*)” que funcionam como “mecanismos da inteligência (*Mechanismus der Intelligenz*)”: uma “segunda natureza” [...] (Testa, 2009, p. 361).

As sedimentações provenientes das repetições são oriundas do momento do hábito, resultando na segunda natureza. No âmbito do espírito subjetivo, a libertação ocorre de forma moderada, a construção de ações que performam imediatidade são colocadas pelo espírito, de modo a serem naturais para a alma. Como Hegel argumenta no §410, essa segunda natureza posta de forma *imediata* proporciona que o corpo negue instintivamente impulsos e estímulos. Temos o exemplo do ser humano que se coloca de pé. Segundo o filósofo, esse ato da sustentação de uma postura ereta se deve graças ao hábito, sendo uma determinação que ocorre de forma *imediata* e *inconsciente* (§410). Este exemplo refere-se ao ato arbitrário de se levantar ou sentar-se, o qual Hegel afirma ser uma ação que foi naturalizada no ser humano pela introjeção ideal do espírito: “[...] o homem fica em pé só porque quer e enquanto quer, e só tanto tempo quanto o quer inconscientemente” (Hegel, 2011, §410). À vista disso, o autor trabalha com o termo segunda natureza, pois é uma concepção eivada de imediatidade e inconsciência, i.e., a

ação que é tomada (ou a ação que não se realiza) ocorre de forma repentina sem maiores reflexões¹⁴. O inconsciente se faz em consequência da *vontade* do indivíduo em questão, sendo sua pretensão permanecer de pé ou sentado, mesmo que não haja uma reflexão rebuscada a esse respeito.

A segunda natureza estabelecida pelo espírito subjetivo retrai a sensação recebida e rapidamente – através da idealidade – coloca outra determinação em seu lugar, uma determinidade que transpassa a naturalidade. Para que a construção estabelecida pelo hábito possua este caráter “natural”, mais especificamente de uma segunda naturalidade, é imprescindível a atuação negativa da imediatidade. “Aqui, da maneira mais clara possível, Hegel mostra a estrutura lógica do imediatismo mediado como própria da segunda natureza, equiparando assim a primeira natureza com a primeira imediatidade e a segunda natureza com a segunda imediatidade” (Testa, 2009, p. 356). É em virtude da imediatidade que o caráter de segunda natureza é possível. Dessa maneira, Testa igualmente argumenta que o imediatismo advém de uma estrutura lógica, ressaltando que a segunda natureza dispõe de uma imediatidade mediada – pelo espírito. Essa determinação espiritual será denominada pelo autor de *segunda imediatricidade*. Nesse sentido, a imediatez posta animicamente (§410) utiliza-se da composição lógica, mesmo que, até este momento, seu desenvolvimento dialético encontre-se incompleto.

Assim, em conformidade com o progresso imanente espiritual, se faz necessário ponderar a respeito da cristalização do hábito. Essa cristalização exerceria um poder de necessidade (“natural”) sobre os indivíduos, do qual eles terão também de se libertar. Isto é, a segunda natureza do hábito é já um feito do espírito, mas ela ainda fica presa no elemento da necessidade (“natural”) e precisa ser revificada pela atuação negativa do espírito. No que concerne ao âmbito do espírito subjetivo, contemplaremos uma habitualidade na qual a “determinação essencial é a *libertação*” (§410). Visto que o desenvolvimento anímico almeja libertar-se de suas determinações naturais, é justamente

¹⁴ “É importante observar como a *zweite Natur* hegeliana reflete características tanto da interpretação grega da física quanto da interpretação moderna e mecanicista da natureza. Na verdade, por um lado, a segunda natureza é baseada em um indivíduo vivo que age espontaneamente, mas por outro tal imediatismo também tem características da mecanicidade, própria da interpretação moderna da natureza como um processo objetivado” (Testa, 2009, p. 356). Italo Testa, ressalta como a constituição hegeliana de segunda natureza interpreta duas concepções distintas presentes no discurso filosófico: primeiramente há a compreensão do conceito de *physis*, pertencentes aos gregos, seguidamente o autor destaca a teoria mecanicista moderna. Ambas as interpretações são aqui utilizadas para uma melhor assimilação do processo de segunda natureza, já que esta precisa abarcar a espontaneidade e a imediatidade simultaneamente. Esse argumento apresentado por Testa é alusivo aos textos de Hegel: “[...] o hábito é a determinidade feita um natural-ente, algo mecânico, do sentimento, [e] também da inteligência, da vontade etc., enquanto pertencente ao sentimento-de-si” (Hegel, 2011, §410).

através do exercício do hábito que ela concebe uma conquista significativa na jornada para sua libertação efetiva.

O hábito consiste em que a alma se faça assim um ser abstrato universal, e reduza nela o [que há de] particular nos sentimentos (e também na consciência) a uma determinação apenas que é. Dessa maneira, a alma tem *em* [sua] *posse* o conteúdo, e nela o contém de sorte que em tais determinações não é como [alma] que-sente, não está em relação com elas diferenciando-as delas, nem nelas imersa; senão que as tem nela mesma, e se move nelas sem sensação nem consciência (Hegel, 2011, §410).

De acordo com Hegel, o momento do hábito é significativo pela clara intencionalidade da alma em libertar-se da naturalidade, contudo é igualmente relevante porque modifica a dinâmica anteriormente estabelecida com as determinações. No tópico anterior foi possível compreender como a relação com a sensação encontrada pela alma era concebida como uma determinação imediata, sendo consequentemente negada. Dessa forma, no hábito as determinações que anteriormente dominavam a alma através de seu “surdo tecer”, tal como as determinações das raças, são nesta ocasião reduzidas a uma determinação passageira. A conceituação do hábito permite que a alma se desfaça do modo de procedimento adotado na alma que-sente, dado que a relação com as sensações é nesta ocasião compreendida sob uma nova perspectiva, e a unidade imediata da alma com as determinações é suspensa. A alma se sabe diferente dos impulsos que recebe, e mesmo sem consciência ou reflexão ela consegue exercer sutilmente uma imposição sobre essas sensações. Noutros termos, o hábito reconfigura aquilo que a antropologia anterior quis cristalizar como as determinações raciais. O hábito e a segunda natureza substituem as raças como determinações originárias do espírito, relegando todas as antropologias raciais a um estágio da pré-história da antropologia.

Quando a alma – como foi acima indicado –, pela superação de seu dilaceramento, de sua contradição interior, se tornou uma idealidade que a si mesma se refere, [então] separou de si sua corporeidade antes imediatamente idêntica com ela, e exerce, ao mesmo tempo, a força de sua idealidade no [ser] corporal assim liberado para a imediatez (Hegel, 2011, §410, adendo).

O espírito-da-natureza era em seu princípio uma universalidade natural, na qual desfrutava uma plena comunhão com a natureza e as sensações. Em seguida, a alma supera as contradições e negações interiores típicas das determinações de sentimento, a

resolução dessas contradições possui como fundamento a idealidade e, dessa forma a atividade anímica retorna exclusivamente para si mesma. Nesse retorno a si, ao tornar-se uma idealidade autorreferente, embora ainda inconsciente, a alma nega sua corporeidade, ela se separa do que anteriormente era causa de seu dilaceramento. Ao negar sua corporeidade a alma busca sua liberdade, ela almeja referir-se somente a si mesma, não mais receber determinações extrínsecas como se fossem próprias de sua constituição anímico-natural. A negação desdobrada a partir do espírito-da-natureza detém como objetivo a utilização da sua autorreferencialidade operando de modo ideal em sua corporeidade, se libertando, por conseguinte, da imediatidade. Essa conjuntura *posta* animicamente é algo que colaborará para a libertação espiritual, mesmo que o âmbito do espírito subjetivo não disponha da consciência dessa introjeção. É essa busca pela liberdade que corrobora os desenvolvimentos subsequentes do espírito.

A segunda natureza contribui para o processo de constituição dos sujeitos, na medida em que o espírito molda a subjetividade através de sua sutil imposição. Segundo Italo Testa, esse processo estabelecido pelo espírito não dispõe como princípio a exclusão da naturalidade e dos processos pertencentes à primeira natureza:

[...] refere-se à constituição interna dos indivíduos, ao modo como são feitos, como resultado de um processo de desenvolvimento e construção que, no entanto, não os impede de agir com uma espontaneidade análoga à dos primeiros-simplesmente instintivos e geneticamente programados processos da natureza (Testa, 2009, p. 349).

Ainda que a alma se introjete na corporeidade e se oponha aos estímulos recebidos, Hegel salienta como ela ainda se encontra próxima a esse corpo. “Entre o espírito e o seu corpo *próprio*, encontra-se, de maneira natural, uma ligação ainda mais íntima que [a existente] entre o resto do mundo externo e o espírito” (Hegel, 2011, §410, adendo). O espírito está junto de seu corpo, ele é o seu primeiro contato com a exterioridade, uma vez que é através do corpo que ele se manifestará no mundo. O corpo é, portanto, um meio do espírito, o mais imediato, e em razão disso ele deve submeter-se aos moldes espirituais e não o contrário. Nessa perspectiva, Hegel coloca: “Contudo, a alma não pode ficar nessa unidade *imediata* com seu corpo. A forma de ser dessa harmonia contradiz o conceito da alma, sua determinação de ser uma idealidade que se refere a si mesma” (Hegel, 2011, §410, adendo). Apesar da ligação íntima entre o corpo e a alma, a conjuntura presente nessa unidade contradiz o conceito anímico. Quando a alma está em unidade *imediata* com a sua corporeidade ela não é autorreferente, já que

ela ficaria à mercê de estímulos corpóreos e sujeitando-se a esses estímulos, como fazem os animais, ou aqueles que apresentam o “dom” da simpatia universal.

A alma ambiciona, mesmo que sutilmente, romper com a unidade imediata, assim o espírito será o mediador dessa relação corpórea, pois ele dispõe dos recursos necessários para “modelá-lo em *instrumento dócil* e apto de sua atividade” (Hegel, 2011, §410, adendo). Dessa maneira, estabelece-se uma segunda natureza, na qual a alma utiliza o corpo, ainda que sutilmente e, possivelmente, sem coação ou violência, para colocar suas condições e determinações. Uma segunda natureza que é posta idealmente pelo espírito na busca de sua libertação, empenhando-se em passar do *em-si* anímico para o *ser-por-si*. “Esse abstrato ser-por-si da alma, em sua corporeidade, não é ainda [um] eu, não é a existência do universal que é para o universal. É a corporeidade reconduzida à sua pura *idealidade*; corporeidade que compete, desse modo, à alma como tal” (Hegel, 2011, §409). Essa segunda natureza sem reflexão ou consciência não é um eu propriamente, mesmo com a presença de subjetividade esse estágio é apenas a recondução da pura idealidade. É o momento de uma introjeção ideal e imediata na corporeidade, algo pertencente à conceituação do espírito-da-natureza.

Hegel compreende, desse modo, que a naturalidade anímica através de seu desenvolvimento imanente busca a libertação da corporeidade ante a necessidade extrínseca da natureza e assim lida de maneira ideal/espiritual com os estímulos recebidos. Através da habituação é concebida a segunda natureza, no âmbito subjetivo, a alma introjeta no corpo suas próprias determinações. O hábito dá forma aos impulsos naturais, sedimentando novas estruturas de racionalidade (religiões, nações etc.). A filosofia hegeliana apresenta o conceito do hábito na passagem para a alma efetiva, momento este que será o último estágio anímico anterior à *Fenomenologia*. Dessa forma, é possível compreender que a habituação é uma etapa significativa do desenvolvimento da consciência e do espírito, dado que esse conceito é importante para a liberdade e reaparece no “reino da liberdade efetiva” (2022, §4) que é o âmbito do espírito objetivo.

2.3 O desenvolvimento da (in)consciência espiritual

O desenvolvimento subjetivo atravessa seus primeiros momentos como o “espírito da natureza”, estando na simplicidade universal e indiferenciada com seu corpo (simpatia, raças). Sua imediatidade, enquanto se relaciona com elementos diversos, avança para um

estado mediatizado, em que compreende e toma posse dos estímulos aos quais está submetida. O hábito permite que a alma utilize da oposição característica de sua relação para suspender e reconduzir, retornando, assim, à sua unidade consigo. Sua progressão (anímica) à luz da negatividade imanente proporciona o avanço espiritual. O último estágio desse desenvolvimento subjetivo será a *alma efetiva*, que se constituirá pela ausência de uma corporificação involuntária das sensações. Devido às determinações ideais do hábito, o espírito experimenta seu maior grau de liberdade no momento que precede a passagem para a *Fenomenologia*. Portanto, a consciência é produto dessa idealidade anímica, proporcionando a unidade e a efetivação espiritual.

No parágrafo §409 da *Antropologia*, precedendo a apresentação do exercício do hábito, Hegel discorre acerca de uma crescente percepção do si como consequência da progressão negativa do espírito. Deste modo, a alma, ainda que imersa na naturalidade, percebe-se através de seus impulsos. “Mas o si é, em si, relação simples da idealidade consigo mesma, universalidade formal, e esta é a verdade desse particular” (Hegel, 2011, §409). Contudo, na atual vigência anímica não há uma consciência em sua plenitude e o termo “Eu” não foi cunhado, dado que temos aqui uma sensação do si rudimentar, ainda não construída e nem trabalhada. O ser-por-si aqui apresentado, i.e., sua autossuficiência, é no presente estágio abstrato, consequentemente aludindo a uma idealidade pura, sem reflexão. O resultado dessa progressão imanente é “o intuir totalmente puro” (§409, p.168), isto é: o inconsciente.

[...] são apenas formas subjetivas, puro intuir, também aquele ser puro, que é o ser-por-si, enquanto foi nele suspenso a particularidade da corporeidade, isto é, a corporeidade imediata, é o intuir totalmente puro [e] inconsciente [...] (Hegel, 2011, §409).

A sutil suspensão da corporeidade possibilita uma intuição, essa intuição pura, diferentemente do que pode ser compreendida em outros momentos do hegelianismo, significa o princípio de uma sensação própria, na qual não há até agora nenhuma reflexão. A alma é, portanto, apenas um estágio do espírito, enquanto ele está em seus momentos iniciais e ainda não se despertou para a consciência. A contemplação da inconsciência apresenta uma relevante investigação fomentada pelo filósofo, pois considera que os conteúdos da alma são infra-conscientes, ou seja, inconscientes. Esse é um aspecto pioneiro da *Antropologia* de Hegel: abrir espaço na filosofia para a consideração filosófica, e não mística ou religiosa, desses conteúdos infraconscientes. “Essas teorias

beiram as ideias esotéricas de possibilidades de cura por meio da imposição das mãos, por hipnose ou pelo toque com ímãs.” (Sell, 2023, p. 354). Essas teorias investigadas por Hegel, o magnetismo animal e o sonambulismo, eram concepções relevantes em suas épocas, uma vez que buscavam elucidar o funcionamento do espírito. Pela imposição das mãos atestavam-se curas, e pelo sono da hipnose induziam-se os indivíduos. “Os fenômenos que por essa via se provocaram intencionalmente não são contudo diferentes dos já discutidos, que também se produzem sem intervenção do magnetismo animal propriamente dito” (Hegel, 2011, §406, Adendo). Hegel analisa a atuação fisiológica do magnetismo animal, perpassando pelos estados físicos que podem ser suscitados a partir desses fenômenos de cura. No entanto, ao investigar o caráter imediato dessas teorias, constata-se que a base de sua atuação foi previamente analisada na *Antropologia*, pois esses fenômenos ocorrem independentemente do exercer magnético, porque “ele somente é *posto* o que aliás está presente como estado natural *imediato*” (ibid.).

As reflexões hegelianas a respeito do inconsciente, na medida em que estes são elementos fundamentais para a construção da consciência, dispõem de uma interessante influência de Herder. Com suas expressivas contribuições para o nascimento da antropologia moderna, esse teórico alemão, investiga os aspectos culturais e o impacto das socializações no indivíduo. Dessa maneira, é inevitável que esse autor não se dedicasse às perspectivas filosóficas, de modo mais específico atentando-se às questões relativas à filosofia da mente. Michael N. Foster fornece um detalhado trabalho no que se refere às teorias de Herder, pois evidencia sua importância no desenvolvimento do pensamento moderno. Publicado pela Oxford University Press, o texto apresenta um compilado das obras desse teórico alemão, abordando igualmente alguns conteúdos que influenciaram o pensamento hegeliano. No tocante à temática do inconsciente, Herder também afirmará que a mente depende e é gerada por este:

[...] mas forças menos brilhantes e obscuras que estão no vínculo mais estrito com a senhora monarca, a qual pensa e deseja dentro de nós [i.e. a alma consciente ou a mente], de modo que tudo esteja sob seu comando e neste reino intimamente ligado o espaço e o tempo desapareçam - o que poderia ser mais natural do que ela governar *aqueles sem os quais ela não seria o que é?* Pois somente através deste reino, nesta conexão, ela se tornou e é uma *alma humana*. Seu pensamento surge apenas da sensação; seus servos e anjos, mensageiros do ar e da chama, transmitem-lhe seu alimento, assim como vivem apenas em sua vontade. Ela governa, para falar com Leibniz, num reino de seres adormecidos, mas muito mais profundamente eficazes (Herder apud Foster, 2018, p. 188).

Essa passagem expõe algumas concepções notáveis, em primeiro lugar apresenta-se a compreensão de que Herder concebe corpo e alma em unidade, de modo que eles estariam ligados por uma mútua reflexão. À vista disso, o autor discorre sobre a estreita relação que o corpo terá com a mente, compreendendo que na proximidade imediata não surgirão maiores reflexões. Sua escrita metafórica visa salientar a influência que o âmbito inconsciente dispõe na construção de uma mente consciente, uma vez que *os impulsos são passivamente recebidos, mas são igualmente construtores dessa interioridade*: “Seu quadro completo aqui é que a mente consciente é tanto dependente quanto gerada por esses inconscientes profundos, mas que também reage a estes.” (Foster, 2018, p. 187). A ausência de espaço e tempo salienta o caráter inconsciente desse âmbito, não havendo reflexão ou pensamento, contendo somente a ligação imediata. Como apontado anteriormente, para Hegel, essa imediatidade sem reflexão é denominada de intuição pura.

Para Herder, a alma humana é igualmente caracterizada por sua relação imediata com a naturalidade. Dessa forma, a construção de consciência está atrelada a essa relação imediata com as sensações: “Seu pensamento surge apenas da sensação; [...]” (Herder apud Foster, 2018, p. 188). A filosofia hegeliana conceberá, tal como é igualmente indicado aqui, que o sentir é o início do progresso, a partir dessa simples determinidade o espírito conseguirá avançar para estágios de maior complexidade.

mas é o fundamento da consciência, para a qual ele se dirige em si mesmo, enquanto suspendeu em si a corporeidade de que é a substância subjetiva, e que ainda é para ele como limite; e assim é posto como sujeito para si mesmo (Hegel, 2011, §409).

Essa é a efetivação anímica que se torna consciência: a libertação do estado de imersão para voltar a si mesma e suspender os impulsos anteriormente dominantes, portanto, esse progresso ideal fundamenta o inconsciente e viabiliza a consciência. A noção do si (§409), apresentada anteriormente à introjeção do hábito, é destacada por ser a verdade desse momento de particularidades dos sentimentos e sensações. O si, ainda que corresponda a uma relação simples, é a idealidade consigo mesma, e em razão disso conseguirá corporificar as determinações da vontade. Independentemente da disposição espiritual de uma indiferenciada ligação com a naturalidade em seus primeiros momentos, consta-se a superioridade no tocante à natureza, já que somente o espírito possui a potencialidade de se tornar consciência e razão. Em detrimento das inspirações de Herder,

e contemplando essas teorias com o seu método dialético, Hegel considera que a interioridade seja negativamente construída.

Em suma: imediatamente após o hábito e sua segunda natureza, Hegel conduz o leitor à alma efetiva, sendo este o último estágio da alma e a passagem para a consciência. Na alma efetiva (§411), será observada a unidade entre os âmbitos interno e externo. Em decorrência de sua conceituação ideal, esses momentos contraditórios estarão agora submetidos a uma unidade imediata. Em consequência do desenvolvimento anímico, que parte de uma influência natural e conquista uma harmonia com essa corporeidade, será concebida a noção do eu.

Mas à *efetividade* do eu pertence mais que a subjetividade *imediate*, *natural* da alma; pois o eu é este universal, este simples, que em verdade só existe quando tem a si mesmo por objeto, quando veio-a-ser o *ser-por-si* do simples no simples, a relação do *universal* ao *universal* (Hegel, 2011, §412, Adendo).

O espírito torna-se consciência justamente por realizar esse movimento, dirigir-se a si mesmo enquanto suspende a naturalidade. A conclusão do processo anímico permitirá que o eu apareça, já que é somente graças à reconciliação estabelecida pela idealidade com a naturalidade que observaremos o surgir de uma reflexão sobre si mesmo. É precisamente pela concepção de *ter a si mesmo como objeto* que o caminho para a consciência é pavimentado. Mesmo no contexto dos momentos precedentes à atuação negativa do espírito, a autonomia adquirida não dispunha efetivamente de nenhum pensamento acerca de si mesmo. É contemplando o surgimento do sentimento de si no nível inconsciente, com o qual o hábito surgiu, e através do hábito será possível a relação do universal ao universal, isto é, o eu simples. “O universal, referindo-se a si mesmo, não existe em lugar algum fora do eu” (Hegel, 2011, §412, adendo). O eu inicial do espírito subjetivo, em que compreende apenas o relacionar que este dispõe consigo mesmo, faz-se suficiente para o surgimento do universal autorreferente – posto que, Hegel concebe ambos os termos (universal autorreferente e eu) com o mesmo significado.

[...] ao contrário, no grau de desenvolvimento agora atingido pela alma, como se mostrou antes, o si se *efetivou* no *ser-aí* da alma, em sua *corporeidade*, e inversamente pôs, em si mesmo, o ser; de forma que agora o si ou o eu *se intui a si mesmo* em seu *outro* e é esse *intuir-se* (Hegel, 2011, §412, Adendo).

As concepções trabalhadas no momento da alma apresentam uma progressão negativa, dessa maneira, o espírito utiliza-se das diferenças e disparidades a fim de alterar o estado de inatividade para um *sentimento-de-si*. A composição do *si* compreende um autossentimento perante os estímulos corpóreos, entretanto, é a utilização da corporificação, e não somente sua negação, que permite sua efetividade. Previamente ao exercício do hábito, Hegel, emprega o uso do termo *si* e posteriormente a constituição da segunda natureza dispõe-se da concepção de *eu*. A consciência, no que concerne à filosofia hegeliana, ocupa-se da reflexão e, no que lhe diz respeito, esse refletir será unicamente possível pela noção do eu. Deste modo, é ao compreender-se o *si* como eu que o outro se tornará objeto (da reflexão).

A *Antropologia* aborda os conteúdos inconscientes da alma, a *Fenomenologia*, no que lhe concerne, parte da cisão entre sujeito e objeto, portanto trata dos conteúdos da consciência. Ao acompanhar o desenvolvimento progressivo espiritual, salientando a construção da consciência através da inconsciência, almeja-se detalhar as concepções hegelianas acerca das determinações subjetivas. O espírito é essa potencialidade negativa que perpassa momentos diversos em sua efetivação e em virtude de uma idealidade plástica ele consegue deslocar-se do *em-si* para o *por-si*. O intuito da progressão espiritual é a autonomia, a liberdade, de modo que conceitos como a segunda natureza e a noção de eu são conceituações imprescindíveis para que o espírito cumpra com seu objetivo. “Na alma, a consciência desperta” (Hegel, 2011, §387), o espírito percorre seu caminho da naturalidade à consciência, enquanto relação consigo mesmo ele é subjetividade, mas à medida em que ele se relaciona com o mundo ele é objetividade.

CAPÍTULO 3 – O CONCEITO DE LIBERDADE E SEU DESENVOLVIMENTO NEGATIVO: AMBITOS OBJETIVOS E SUBJETIVOS

Hegel, em sua obra *Linhas fundamentais da filosofia do direito: direito natural e ciência do Estado no seu traçado fundamental*, reflete a respeito da liberdade, de modo a contemplar uma filosofia política que usufrui de uma abordagem dialética e institucional. O filósofo fornece um contexto inovador para discussões clássicas do campo filosófico, pois rompe com pressupostos individualistas do direito natural moderno. A reflexão acerca da negatividade, ou das contradições, se faz fortemente presente como parte decisiva da filosofia hegeliana, demonstrando o caráter singular da composição de suas argumentações. Assim, os conflitos que surgem ao longo da investigação não se mostram como limitações ou inverdades, mas são concebidos como momentos do espírito (*Geist*), os quais o impulsionam na sua efetivação. Na *Filosofia do direito*, ao se dedicar especificamente ao mundo produzido pelos homens, Hegel dispõe da frutífera oportunidade de explorar diretamente as complexidades que um tema como este é capaz de proporcionar.

O presente capítulo pretende investigar o conceito de liberdade em Hegel, correlacionando os momentos do espírito subjetivo e objetivo. O conceito de vontade livre, expresso nos parágrafos §5, §6 e §7 da *Introdução*, é apresentado a partir de seu movimento lógico interno, colocando-se dessa maneira como um processo isento de especificidades. Os dois momentos iniciais do conceito exprimem concepções insuficientes, dado que em princípio compreende-se a liberdade em uma forma irrestrita e universal, e posteriormente ela é considerada como uma particularidade restritiva. Desse modo, na particularidade, a reflexão idealizada proporciona a suspensão (*Aufhebung*) e recondução da determinação, assim seu retorno a uma universalidade verdadeira necessita da dupla negação, i.e., a negação da negatividade. O terceiro estágio do conceito, a singularidade, é composto pela unidade da pura indeterminidade e da determinação, nesta ocasião, ela coloca-se para si sua restrição, estando junto de si mesma e, nela, livre.

A análise do desenvolvimento da vontade livre efetua-se analogamente ao progresso do espírito subjetivo enquanto atividade anímica, de modo que há a possibilidade de estabelecer uma comparação com *O espírito subjetivo*. A matriz lógica que conduz os acontecimentos no âmbito objetivo é a mesma que atende ao desenvolvimento da alma e suas contradições. O espírito em Hegel é fundamentalmente livre, almejando sua autonomia em todos os momentos de sua efetivação.

3.1 Paralelos entre o espírito objetivo e subjetivo: o conceito abstrato da vontade

A ideia absoluta deixa-se sair livremente de si mesma, em outras palavras, é por liberdade que ela transpõe as investigações lógicas e percorre as *Filosofias reais*. Contrariamente à autorreferencialidade da ideia, o âmbito natural abrange uma ampla externalidade, dado que essas determinações do fora-um-do-outro são características pertencentes à natureza. Contudo, em decorrência do progresso subjetivo da naturalidade, a ideia encontra sua satisfação no espírito, que é a plasticidade negativa do conceito. O primeiro momento espiritual, denominado de alma, mesmo perante a influência dos elementos naturais, corresponde ao desenvolvimento lógico da ideia absoluta. A efetivação anímica acontece mediante o trato com as determinidades, em razão de que a composição subjetiva está sujeita às adversidades do outro e de si mesma. Diante disso, é possível traçar um paralelo entre o conceito abstrato da vontade e o desenvolvimento anímico/espiritual¹⁵, já que ambos ocorrem de acordo com o progresso lógico e as consequências do espírito subjetivo apresentam-se no âmbito objetivo.

A libertação é a essência do espírito (§382), e assim como ocorre com a sua plasticidade, a liberdade se efetiva de acordo com as especificidades de cada âmbito, sendo este subjetivo ou objetivo. O primeiro momento, o estágio anímico, refere-se a uma interioridade individual e pré-consciente, já na objetividade a atividade espiritual dispõe de consequências na esfera social. A ética hegeliana é produzida pelo espírito, isto significa que a liberdade será também produzida pelos sujeitos, pela coletividade. Compreende-se, deste modo, que a efetivação plena no espírito objetivo será inseparável de sua ação no mundo, i.e., o conceito consumado em esferas intersubjetivas e instituições. O desenvolvimento que se iniciou no âmbito subjetivo, em uma universalidade simples, se realiza, nesta ocasião, em um mundo criado pela razão humana. Dessa forma, em sua *Filosofia do direito*, Hegel conceberá uma concordância

¹⁵ No início de sua *Antropologia*, Hegel aborda algumas semelhanças acerca do desenvolvimento que ocorre na alma e surgimento do estado como um sistema de diferentes esferas de liberdade: “A alma está no meio, entre a natureza que jaz atrás dela e o mundo da liberdade ética – mundo que se elabora a partir de espírito-da-natureza. Assim como as determinações simples da vida da alma têm, na vida universal da natureza, sua imagem despedaçada no fora-um-do-outro, assim [também] o que tem no homem singular a forma de algo subjetivo, de um impulso particular, e está nele inconscientemente como um ser, desdobra-se no Estado em um sistema de diferentes esferas de liberdade – em um mundo criado pela razão humana consciente-de-si” (Hegel, 2011, §391, Adendo).

entre deveres e direitos, de modo que o estado será um lugar de realização daquilo que cada um é, mas sem que o outro seja uma ameaça que precise ser contida ou eliminada.

Em um mundo produzido pelos indivíduos, como é possível a articulação das contradições, tanto subjetivas quanto objetivas, em uma universalidade livre? Com a finalidade de esclarecer como ocorre a efetivação do conceito de liberdade, Hegel apresenta na *Introdução* de sua FD a tríade lógica, ou o também denominado conceito abstrato¹⁶ da vontade. Esse conceito será desenvolvido a partir de três momentos da estrutura lógica: a universalidade, a particularidade e a singularidade, de tal forma que essas etapas da vontade abstrata serão concebidas a partir da dialética especulativa. O primeiro momento do desenvolvimento lógico é abordado no parágrafo §5, em que se apresenta a concepção de uma pura indeterminidade.

A vontade contém o elemento da *pura indeterminidade* ou da pura reflexão do eu (a)dentro de si, na qual estão dissolvidas toda restrição, todo conteúdo imediatamente aí-presente pela natureza, pelas carências, pelos desejos e impulsos, ou dado e determinado pelo que quer que seja; a infinitude irrestrita da *abstração absoluta* ou a *universalidade*, o puro pensamento de si mesmo (Hegel, 2022, §5).

O primeiro conceito discutido pela tríade lógica reflete acerca de uma liberdade que é definida pela ausência de escolha – ou a ausência de determinação. Em vista disso, a liberdade será compreendida como possibilidade, sendo, portanto, uma universalidade em que todas as restrições estão dissolvidas e o puro pensamento volta-se somente para si mesmo. A apreciação autocentrada tem por consequência a *pura indeterminidade*, que visa conceber uma liberdade sem restrições. A vontade pode abstrair de todo conteúdo, correspondendo ao conceito livre do vazio em que toda determinação é entendida como uma limitação. Essa interpretação irrestrita constitui igualmente a concepção de algo simples, inflexível e incompleto. “[...] mas a deficiência do entendimento está em que ele ergue uma determinação unilateral à condição de única e suprema” (Hegel, 2022, §5, Adendo). Para Hegel, essa será uma interpretação de liberdade unilateral, a qual se demonstra deficiente em razão de sua rigidez e autocentramento. Assim, a perspectiva hegeliana interpreta essa liberdade como algo negativo, uma negatividade do entendimento, pois ela se manifesta de modo restritivo em consequência de sua pura

¹⁶ O termo *abstrato* não é aqui utilizado de acordo com os princípios do entendimento, na medida em que o intuito dessa tríade é apresentar a estrutura do conceito e seu desenvolvimento pleno. A abstração de Hegel é relacional, compreendendo como um conceito passa ao outro, já na filosofia moderna o exercício de abstrair é isolar o objeto investigado.

indeterminidade fixa. “Essa liberdade negativa ou esta liberdade do entendimento é unilateral, mas essa unilateralidade sempre contém em si uma determinação essencial” (Hegel, 2022, § 5, Adendo). Dessa forma, limitando-se em sua indeterminidade, a vontade livre se determina, visto que, à medida em que busca a universalidade, ela põe para si a sua restrição.

O primeiro momento do desenvolvimento lógico evoca uma universalidade indeterminada, algo que reaparece em diversas passagens da filosofia hegeliana, como acontece no exemplo da alma, trabalhado no capítulo anterior. Lembremos, nesse sentido, do primeiro estágio anímico, a alma natural (§391). Nesse alvorecer espiritual, encontraremos a alma como substância universal, ou seja, ela é a possibilidade de todas as coisas, bem como dispõe da potencialidade de construir ativamente para si seu processo ideal. Assim sendo, esse momento anímico inicial é também a ausência de determinação, não contendo nenhuma diferença ou individualidade. A efetivação de sua negatividade espiritual é ainda uma possibilidade não concretizada, de tal forma que a unilateralidade desse estágio anímico reflete sua incompletude e limitação. “Caso se acredite que se deve começar pelo simples conceito do espírito, comete-se um erro; pois, como já se disse, o espírito é sempre ideia, portanto conceito efetivo” (Hegel, 2011, §387, Adendo). Semelhantemente às concepções apresentadas no parágrafo §5 (FD), a indeterminidade se determinará, embora no âmbito subjetivo-espiritual o adquirir de algum conteúdo ocorra em virtude de que *o espírito é ideia* (absoluta), dessa maneira ele sempre será a negatividade conceitual.

A liberdade, inicialmente compreendida como pura indeterminidade, se determina, dado que a unilateralidade (ir)restritiva é uma determinação. Portanto, essa determinação pela limitação avança a estrutura lógica para seu segundo momento: o pôr a si um conteúdo ou determinidade. Deste modo, o parágrafo §6 argumenta a respeito da diferença:

O *eu* é igualmente o passar da indeterminidade indiferenciada à *diferenciação*, ao *determinar* e ao *pôr* uma determinidade enquanto um conteúdo e um ob-jeto. – Esse conteúdo pode, então, ou ser dado pela natureza ou gerado a partir do conceito do espírito. Por esse pôr a si mesmo enquanto eu *determinado*, o *eu* entra no *ser-aí* em geral – [é] o momento absoluto da *finitude* ou da *particularização* de eu. (Hegel, 2020, §6).

No segundo estágio lógico, a indeterminidade indiferenciada se determina, já que o eu coloca algum ob-jeto enquanto outro, desta forma o vazio precedente é nesta ocasião preenchido com algum conteúdo. Essa autodeterminação é a liberdade como arbítrio, uma liberdade que consiste na escolha arbitrária de um dos infinitos conteúdos possíveis. Desse modo, o conceito de liberdade que se encontra usualmente abordado nas concepções teóricas é o da liberdade como arbítrio, em que é apreciada a possibilidade de escolha e ação individual. O filósofo alemão critica essa caracterização do conceito de liberdade como uma interpretação insuficiente, visto que ela se determina e se finitiza ao realizar uma escolha. À vista disso, essa liberdade que se situa centrada no sujeito, na qual o próprio indivíduo cinde sua liberdade, permanece constantemente à mercê do conteúdo de sua escolha, e conseqüentemente encontrando-se suscetível à sua alternância tediosa. Se escolho este conteúdo, perco todos os demais. Constata-se, assim, que a particularização corresponde a uma restrição, pois na ocasião em que uma decisão é tomada, o sujeito se limita na sua escolha.

Essa segunda etapa da matriz lógica da vontade livre é significativa não somente porque aborda uma concepção de liberdade comumente discutida na filosofia em geral, como também apresenta um conceito imprescindível para a efetividade lógica, isto é, a suspensão. O conceito do verbo *aufheben*, anteriormente tratado em outros trechos deste trabalho, é o suspender e conservar, de modo que ele nega a negação anterior: “O segundo momento, o da *determinação*, tanto quanto o primeiro, é *negatividade*, suspender – ele é, com efeito, o suspender da primeira negatividade abstrata” (Hegel, 2022, §6). A suspensão da negatividade é uma etapa essencial para a progressão dialética, uma vez que o suspender estabelece a relação da negatividade com a negatividade – nesse caso referindo-se ao primeiro e o segundo momento livre –, e retornar da particularização desses conceitos unilaterais como o positivo. A suspensão na filosofia hegeliana visa contemplar a relação das determinações que são opostas e excludentes, como expresso na indeterminidade e na particularização, a fim de que neguem, se conservem e se elevem à sua verdade.

Contudo, ao analisar a unilateralidade e a finitude das determinações da vontade livre, percebe-se que tais elementos já se encontravam no primeiro estágio do conceito. A indeterminidade indiferenciada não é uma infinitude verdadeira e sua pressuposta universalidade é na verdade uma limitação (o vazio da possibilidade infinita). Hegel afirma, portanto, que é a insuficiência do entendimento que produz uma indeterminidade já determinada. É o incompleto processo de abstração que constitui esse momento

unilateral, o qual inicialmente ambicionava contemplar a infinitude positiva e irrestrita, no entanto sua limitação se traduz em determinação e negatividade. “Mas essa indeterminidade é ela mesma apenas uma negação em face do determinado, em face da finitude: o eu é esta solidão e esta negação absoluta” (Hegel, 2020, §6, Adendo). Colocando em perspectiva os conceitos de liberdade abordados nos parágrafos §5 e §6, tornam-se evidentes suas limitações causadas pela negatividade do entendimento – sendo essa percepção negativa compreendida como um obstáculo. Segundo a análise hegeliana, constata-se uma negatividade imanente que transpassa os dois conceitos de liberdade, de maneira que suas insuficiências finitas se dissolvam na negatividade dialética.

Recorrendo novamente às concepções anímicas, o segundo momento será relacionado à alma que-sente. Inicialmente, a alma é a capacidade de receber qualquer forma particular, correspondendo, portanto, à substância universal. O espírito se encontra indiferenciado da natureza e, conseqüentemente, não tem nenhuma percepção de si mesmo. Em seguida, no segundo momento anímico, a indeterminação é negada e o espírito concebe a particularização:

O indivíduo que-sente é a *idealidade simples* – subjetividade do sentir. Trata-se, pois, de *pôr* sua substancialidade, a plenitude que é apenas *em si* como subjetividade, tomar posse de si, e tornar-se para si a potência [dominante] de si mesmo (Hegel, 2011, §403).

A alma que-sente contempla neste segundo estágio uma individualidade, dado que na presente ocasião a alma é a totalidade refletida do sentir. Assim como ocorre no parágrafo §6, a constituição anímica apresenta, no momento da particularidade, uma suspensão de suas contradições. Portanto, a idealidade é a capacidade suspensiva do espírito, em que a negação ocorre conjuntamente à elevação, dessa maneira o espírito reconduz elementos da exterioridade para a interioridade ou o contrário. Conforme previamente abordado ao longo dos capítulos, a idealidade exercida na alma que-sente permite que o espírito avance para composições de maior complexidade, em comparação com a universalidade indeterminada de seu processo inicial. O espírito é ideal, ele dispõe da capacidade de trabalhar a negatividade e, por consequência, avança através das limitações unilaterais de seus dois primeiros momentos, de modo que ele é sempre a plasticidade do conceito.

Esse estágio espiritual se individualiza e não mais representa uma indiferencialidade natural. Dessa maneira, sua substancialidade universal transforma-se

em uma interioridade, verifica-se então o surgimento de uma alma individual. “[...] a alma individual que põe *idealmente* sua determinidade, retornando ali a si mesma e vindo-a-ser por si: isto é, à alma individual *que-sente*” (Hegel, 2011, §402, Adendo). O espírito é correspondente ao conceito, e em seu progresso imanente ele coloca sua indeterminidade inicial de maneira idealizada, resultando em uma percepção de suas sensações. É em decorrência desse processo negativo que se identificam as sensações, i.e., *as determinações*. A alma assimila a sensação como uma determinação imediata, compreendendo que essa sensação não foi produzida por ela, mas sim percebida. A determinação da alma que-sente é igualmente concebida como uma restrição, já que ela não se identifica como produtora desse conteúdo, pois ela ainda está encadeada em sua disposição anímica, sendo este um *em si* e não um *por si* espiritual.

O segundo momento do desenvolvimento do lógico, referindo-se ao âmbito subjetivo ou objetivo, discute concepções que são imprescindíveis para a filosofia hegeliana. No parágrafo §6 da FD, a argumentação empreendida remete-se à negação e à restrição, no entanto, em decorrência do tratamento suspensivo, essa negação é negada, apresenta-se então *a negação da negação*. De fato, o tratamento das contradições impulsiona o desenvolvimento imanente do conceito: “Apreender a *negatividade* imanente no universal ou no idêntico, assim como no *eu*, era o passo ulterior que a filosofia especulativa tinha que dar [...]” (Hegel, 2020, §6). As investigações no campo filosófico ambicionavam a elaboração de teorias que não possuísem contradições, que fossem, dessa forma, positivas. Porém, ao considerar a positividade, essas teorias comumente se deparam com a negatividade, como unilateralidade e restrição. Ainda que as argumentações se ocupem da universalidade ou da determinação, a negatividade se expressa inerente ao pensamento. O mesmo processo ocorre no âmbito subjetivo, em que a universalidade se demonstra insuficiente e, graças à idealidade espiritual, o sujeito coloca para si a determinação, que igualmente é apreendida como restrição. Dessa forma, é preciso que a determinação e a unilateralidade sejam negadas, não somente negadas como suspensas e retrabalhadas, e é contemplando esses aspectos que Hegel apresenta o exercício do hábito.

Nesse estágio da alma que-sente, o hábito será responsável por provocar uma transformação na dinâmica subjetiva até então estabelecida. Assim sendo, no hábito, a alma busca se libertar da naturalidade, que influenciara grandemente seu início subjetivo, em razão de que esse momento estabelece uma nova dinâmica com as determinidades (negatividades) anímicas.

[...] porque *em si* a alma é a idealidade absoluta, o que pervade todas as suas determinidades; e em seu *conceito* reside que, pela suspensão das particularidades, que nela se tornaram fixas, ela se demonstre como a potência ilimitada [imperando] sobre elas; que ela rebaixe o que nela é ainda *imediato*, *ente*, a uma simples *propriedade*, a um simples *momento*; para vir-a-ser, por essa negação absoluta, como *livre individualidade para si mesma* (Hegel, 2011, §410, Adendo).

O hábito é uma intervenção da alma que coloca de maneira mediatizada, embora inconsciente, a determinação (sensação) que anteriormente se fazia imediata. Essa habituação opera na dinâmica corporal do sujeito, de modo que seus resultados podem ser conferidos através da ação ou resistência de sensações e atos específicos. As determinações imediatas, passivamente recebidas pela alma, agora são reduzidas a uma determinação passageira, pois o espírito introjeta na corporeidade suas próprias determinidades. Dessa forma, o hábito será considerado uma segunda natureza, visto que se utiliza da imediatez para caracterizar a naturalidade, mas é também vontade espiritual corporificada – é, portanto, uma natureza colocada pelo espírito. A idealidade espiritual remodela a natureza originária do indivíduo, uma natureza supostamente originária. Dessa maneira, a alma é a idealidade absoluta e, com isso, consegue não somente penetrar nas suas particularidades, mas igualmente retrabalhá-las, suspendendo essas determinidades. Esse importante exercício espiritual marca o momento em que a subjetividade dispõe, enquanto alma, de seu maior grau de libertação, dado que trabalha dialeticamente a negatividade.

Da mesma forma como ocorre com a particularização no parágrafo §6, o segundo momento do desenvolvimento subjetivo não delimita a sua análise às simples determinações de sentimento, pois a investigação igualmente se ocupa acerca da limitação, que é intrínseca à determinação. Embora a habituação proporcione o maior nível de liberdade que o espírito desfrutará na *Antropologia*, pode suceder que a vontade corporificada se cristalice, como brevemente abordado no capítulo precedente. Ainda que o hábito seja a idealidade negativa, sua introjeção dispõe da potencialidade de se estabelecer como uma nova limitação. Essa cristalização pode ser encontrada em diversos âmbitos, como por exemplo: religiões, leis e técnicas de trabalho. É preciso, portanto, que a idealidade seja mais uma vez revificada – diante disso, somente os dois primeiros momentos lógicos não são suficientes para trabalhar essa negatividade. A ética hegeliana busca uma liberdade que seja produzida pelo próprio espírito, uma libertação que se

estenda a todos – pois pode ocorrer que certos hábitos consolidados (como, por exemplo, o patriarcalismo) venham a se chocar com pretensões de liberdade de grupos inteiros, fazendo-se necessária a atuação negativa do espírito para readequar-se o real ao efetivo.

Na *Introdução* de sua *Filosofia do direito*, Hegel contempla uma diversidade de concepções que atuam na formação do conceito de liberdade, sendo esta uma liberdade produzida pelos sujeitos e se efetivando em comunidade. Diante da organização de sua eticidade, a filosofia hegeliana apresenta o conceito abstrato da vontade, ou em outros termos, o desenvolvimento lógico da liberdade. Dispomos, então, neste tópico, dos estimados parágrafos §5 e §6, que elaboram os dois primeiros momentos dessa estrutura dialética: universalidade e particularidade. Desse modo, essa matriz lógica contempla a liberdade como pura possibilidade e como arbítrio, dado que esses princípios utilizados para compor a vontade livre pertencem à discussão filosófica em geral. Hegel não emprega essas concepções unicamente para criticá-las, mas faz uso da negatividade imanente para retrabalhá-las. Desfrutando da estrutura lógica para compreender a liberdade, torna-se evidente a ligação entre as dimensões subjetivas e objetivas, visto que é sob a progressão do conceito que a alma avança para o seu maior nível de liberdade. Os momentos tratados no §5 e §6 explicitam a negatividade inerente, contudo, é somente na singularidade que a negação é negada e a vontade efetiva-se de maneira plenamente livre.

3.2 Singularidade e alma efetiva: a unidade negativa dos momentos precedentes

O conceito especulativo de liberdade é composto por um desenvolvimento lógico que compreende que as conceituações se relacionam entre si de modo intrínseco. A negatividade é o fundo operante que permeia essa relação dialética da liberdade, de modo que ao abordar o terceiro momento, a singularidade, a unidade dos estágios anteriores é elaborada. Consequentemente, a dimensão subjetiva é mais uma vez expressada e suas similaridades com o desenvolvimento do conceito são novamente discutidas. O resultado, a alma efetiva ou a singularidade, são tanto produtos como produtoras da estrutura lógica, uma vez que, desprovido da unidade proveniente dessas concepções, ainda se persistiria uma filosofia unilateral. Se a liberdade é discutida nesses parágrafos de modo abstrato, na eticidade Hegel interpreta o conceito livre como algo que ocorre na coletividade, na vida em comunidade. O espírito, sendo este subjetivo ou objetivo, almeja a liberdade,

visto que ela é a sua verdade e essência, dessa maneira, apreende-se como esse conceito livre se efetiva de modo similar, mas em esferas distintas.

A liberdade indeterminada disposta como possibilidade e o arbítrio apreendido como escolha formam os dois primeiros momentos do conceito, é necessário, portanto, compreender o último estágio da estrutura lógica, na medida em que nele todas as negações estão colocadas de maneira ideal. A vontade é a harmonização dos momentos precedentes:

A vontade é a unidade desses dois momentos – ela é a *particularidade* refletida *dentro de si* e reconduzida mediante essa reflexão à *universalidade* –, a *singularidade*; ela é a *autodeterminação* do eu, a um só tempo pôr-se como o negativo de si mesmo, a saber, como *determinado*, *restringido*, e permanecer junto a si, isto é, em sua *identidade consigo* e em sua universalidade, e na determinação encadear-se somente consigo mesmo (Hegel, 2022, §7).

A vontade livre decorre da união de concepções unilaterais, de modo que essa singularidade articula elementos dos momentos precedentes. Isso ocorre em virtude da negatividade que transpõe as limitações, pois esses estágios do conceito, indeterminidade e particularidade, estão intrinsecamente ligados pelo negativo. Desta forma, a singularidade consiste em sua autodeterminação, dado que não mais interpreta o negativo como uma restrição, mas coloca a si mesma como essa negatividade. O conceito da vontade livre é o permanecer junto de si, de maneira a pôr para si sua restrição: “O eu se determina na medida em que ele é a relação da negatividade a si mesma [...]” (Hegel, 2022, §7). A autodeterminação da vontade é essa identidade consigo mesmo, refletida dentro de si, em que a determinação se sucede pela negatividade inerente ao eu.

Como competentemente aponta Marcos Müller, nas notas de rodapé da *Filosofia do direito*, essa estrutura do conceito de vontade livre dispõe de um trato pertinente com a negação. Desse modo, Müller recapitula o desenvolvimento lógico, ressaltando sua efetivação:

Hegel pensa a singularidade da vontade livre como resultante da sua autodeterminação, graças à qual o universal nega a indeterminidade da sua universalidade imediata para pôr-se como determinado (primeira negação, momento da particularidade) e, de uma só vez nega essa determinação, a particularidade no sentido meramente negativo enquanto restrição, para reafirmar-se nela como universal idêntico a si (segunda negação, momento da singularidade enquanto universalidade concreta) (Müller, 2022, p. 177).

A singularidade é uma consequência da autodeterminação do conceito, ou seja, é o próprio conceito que se determina e avança através de suas determinidades. Ao acompanhar o progresso lógico, Müller retorna ao estado de universalidade da vontade, no qual presenciamos a primeira negação: o universal nega a determinidade, colocando-se como indeterminado. Em seguimento dessa primeira negação, encontraremos na particularidade a negação restritiva e arbitrária da indeterminação e, para superar essa nova unilateralidade, teremos a efetivação da negação da negação, i.e., a negação da determinação como limitação. Desse modo, a singularidade enquanto vontade livre é o resultado desse processo lógico que se utiliza da negatividade para transpor as limitações do entendimento. O universal idêntico de si é resultado do conceito, contudo, ele também pode ser compreendido como o primeiro e fundamento: “[...] mas a singularidade, o sujeito, é o conceito posto como totalidade” (Hegel, 2012, §163, Adendo). Essa é a fundação regressiva, em que o resultado é compreendido como fim e gerador de seu processo, em vista disso, a singularidade se coloca como fundamento verdadeiro de seus dois momentos precedentes.

Assim como se sucedeu no tópico anterior, os elementos que compõem a singularidade se encontram igualmente presentes no último estágio do desenvolvimento anímico, a alma efetiva. “A alma é *efetiva* enquanto é essa unidade do interior com o exterior, o qual lhe está sujeito: tem, em sua corporeidade, sua figura livre na qual *se* sente e *se* dá a sentir; (Hegel, 2011, §411). Como resultado de sua conceituação ideal, o terceiro momento anímico, contempla as contradições dos estágios anteriores em uma unidade imediata. Como discutido no capítulo 2, a alma efetiva precede a *Fenomenologia* e é passagem da alma para a consciência. Devido às determinações ideais do hábito, com a sua naturalidade negativa, é que o espírito usufrui de seu maior estado de liberdade enquanto alma. “A *passagem* a esse grau-de-desenvolvimento é constituída pelo conceito de *hábito*, considerado no parágrafo precedente” (Hegel, 2011, §411, Adendo). Hegel, portanto, compreende que o desenvolvimento anímico contém igualmente a negação da negatividade, já que os dois primeiros momentos eram concepções unilaterais e insuficientes, seja a indeterminidade da alma ou de sua determinação arbitrária na sensação. Dessa maneira, a universalidade anímica é preenchida com a sensação, que logo se apresenta como uma limitação, e ambas as negações são segadas no hábito – e unidas na alma efetiva.

Evidenciando o caráter plástico e negativo do espírito objetivo, Hegel não recorre a princípios morais eternos, que apresentariam uma característica de inquestionabilidade e rigidez. A independência do espírito é formulada por ele mesmo através de sua atividade, e a concepção desenvolvida no hábito possibilita sua autoprodução, através da idealidade negativa. Consequentemente, o domínio do espírito objetivo fornece as condições adequadas para um desenvolvimento dos conceitos apresentados no âmbito subjetivo, ou seja, como os hábitos se cristalizam em instituições coletivas. Somente no âmbito ético o espírito usufruirá das ferramentas necessárias para alcançar a plena realização dessa liberdade, o que implica também numa ação retroativa e negativa sobre os hábitos previamente cristalizados, reafirmando-se o elemento plástico da atividade negativa do espírito.

Na *Fenomenologia do espírito*, o filósofo discorre a respeito de uma eticidade que tem sua execução na intersubjetividade objetiva:

É na vida de um povo que o conceito da efetivação da razão consciente-de-si tem de fato sua realidade consumada: ao intuir, na independência do *outro*, a perfeita *unidade* com ele; ou seja, ao ter por objeto, como meu *ser-para-mim*, essa livre *coisidade* de um outro, por mim descoberta – que é o negativo de mim mesmo (Hegel, 2014, §350).

A coletividade característica de uma vida em sociedade é profundamente considerada por Hegel. Dessa maneira, a liberdade precisa ser conceituada na proposta à qual está inserida: a existência em comunidade. Ao descartar o arbítrio e a liberdade individual como a base central de sua teoria, o filósofo estabelece uma ética que leva em consideração o contexto em que o indivíduo se situa, de modo que suas ações possuem a potencialidade de influenciar a vida de outros. Assim sendo, a liberdade para Hegel consiste na unidade, ou seja, sou livre na medida em que o outro é livre; a consciência-de-si encontra libertação na mesma proporção que confere liberdade ao outro. O conceito, então, abarcará o seu outro sem precisar reduzi-lo, o foco não é mais o sujeito, e sim a relação entre as consciências, a segunda natureza (objetiva) se dá como uma dimensão de realização social dessa ética.

As reflexões abordadas na *Fenomenologia*, na qual a unidade da universalidade espiritual se efetiva na individualidade independente dos indivíduos (§349), refletem imprescindivelmente o conceito apresentado na *Filosofia do direito*. Se o espírito é uma coletividade constituída de individualidades, sua eticidade percorre desde o âmbito social até a esfera particular, repercutindo na objetividade, e a coletividade é, desse modo,

composta por individualidades. O conceito de liberdade é a autodeterminação enquanto coletividade. “Já temos essa liberdade na forma do sentimento, por exemplo, na amizade e no amor” (Hegel, 2022, §7, Adendo). É na unidade com o outro, através do amor, da amizade e dos laços políticos-civis, que o conceito de eticidade hegeliana se efetua. É dessa forma que as relações permeadas por bons sentimentos – amor e amizade – funcionam, a autolimitação é feita livremente, por escolha própria, sendo elas realizadas com boa disposição.

Segundo Hegel, a vontade livre é a autodeterminação, na qual os dois momentos precedentes se articulam em uma unidade que resulta no estar junto de si mesmo. Dessa forma, a restrição é na verdade uma abertura: “Nessa perspectiva, “resolver-se” implica um abrir-se da vontade a essa indeterminidade repleta de determinações possíveis, para trazê-las, pela decisão/resolução, ao ser-aí e, assim, efetivar-se enquanto vontade singular” (Müller, 2022, p.188). Como discorre Müller, a escolha não é algo arbitrário, como acontece na particularização, de modo que a resolução do terceiro momento constitui uma decisão livre. Portanto, decidir é compreender que a vontade pode contemplar uma multidão de determinações, de possibilidades, mas somente quando exerço minha autodeterminação eu me abro e a possibilidade se torna efetividade. Müller, ao abordar em suas notas como a resolução da singularidade é uma vontade que se abre, demonstra a semelhança desse exercício especulativo com a decisão da ideia lógica de abrir-se para sua autodeterminação.

O conceito abstrato da vontade ou a conceituação lógica da liberdade corresponde ao desenvolvimento dialético, que mesmo como produto dos momentos precedentes, contempla uma fundação regressiva. A negação da negatividade, em outros termos, a negação das limitações conceituais permite que o espírito não se restrinja em seu progresso, contudo, é preciso que essas concepções se relacionem de forma harmônica. Na *Antropologia* as introjeções dizem respeito ao desejo subjetivo do indivíduo de permanecer de pé ou se sentar, não obstante, na *Introdução a FD* as penetrações se dispõem no campo da objetividade, uma esfera mais complexa de conceituação. É precisamente na singularidade que a unidade dessas reflexões conflitantes é exercida, possibilitando, dessa forma, que a atuação da vontade livre opere não de modo abstrato, mas se efetive na objetividade. É a atividade da vontade livre de se autodeterminar, não mais compreendendo a negatividade como particularização, que exerce sua própria autolimitação. O amor e a amizade, assim como a libertação do outro, são algumas das

elucidações apresentadas pelo filósofo perante as objeções encontradas na deliberação de tais questões éticas.

Conclusão

O progresso imanente do conceito é, antes de tudo, o relacionar das determinações negativas, assim como ocorre no início subjetivo espiritual e no conceito abstrato da liberdade. A ideia lógica anseia se reencontrar em seu outro, de maneira que sua procura na natureza é, em um primeiro momento, desafiadora, pois o âmbito natural é permeado pela externalidade. Segundo Márcia Gonçalves, há uma progressão dialética na relação da ideia com a natureza, em que a oposição é compreendida como uma contradição e, por consequência, será submetida a um processo especulativo e negativo. De fato, o princípio dialético da contradição possibilita contemplar o desenvolvimento imanente na naturalidade, já que estas são determinações que se engendram em um nexos racional. Em anuência com sua argumentação empreendida, Gonçalves destaca o salto qualitativo que decorre desse processo gradual. Dessa forma, esse salto cumpre-se à medida em que a variação gradual concebe um estágio que se distingue significativamente da sua determinação inicial. A autora em questão se ocupa da relação que a ideia lógica dispõe com a natureza, de modo a contemplar a unidade que advém dessa relação especulativa.

Assimilando essa mesma temática, a ideia lógica na natureza, mas considerando uma perspectiva distinta, Andreas Arndt analisa a relação do conceito com a exterioridade, discutindo temas como identidade e o não-idêntico. As investigações empreendidas na *Ciência da lógica* buscavam um começo absoluto, dessa maneira o pensar volta-se para si, suspendendo as determinidades concretas para investigar suas próprias determinidades lógicas. A proposta argumentada por Arndt expressa que a ideia absoluta, produto da *Lógica*, almeja se reencontrar na realidade, no entanto, a autorreferencialidade característica da ideia não será algo completamente alcançado no âmbito do real. Desse modo, a atuação que a ideia lógica estabelece com a filosofia real é representada pelo espírito, que é a negatividade plástica do conceito. O espírito corresponde à ideia, porém a totalidade externa não participará dessa comunhão lógica, já que o não-idêntico perdura, independentemente da relação especulativa pautada pela racionalidade. Arndt conclui que há um “resto” no âmbito real, algo que não se adequará às determinações conceituais e, conseqüentemente, não será reconhecido por sua racionalidade.

Márcia Gonçalves e Andreas Arndt dispõem da árdua e rica tarefa de discutir a relação da ideia lógica na exterioridade, natural ou social. Fez-se necessário, portanto, recorrer ao texto de Hegel a fim de compreender como da externalidade natural deu-se o

espírito. A *Filosofia da natureza* é inicialmente composta pela independência de seus elementos, assim seus capítulos inaugurais abordam temas como a mecânica e a física – espaço, tempo, matéria e individuação dos corpos. Essa exterioridade, ou esse fora-um-do-outro, tenderá à vida e à subjetividade, isso ocorre em razão do desenvolvimento imanente e progressivo ao qual os elementos naturais se encontram submetidos. Dessa maneira, ao analisar a Física Orgânica, Hegel compreende que a subjetividade tem seu início com a Geologia e o Processo da Terra, no entanto, essa é ainda uma subjetividade incompleta. A subjetividade é um impulso de dentro para fora, que intenciona a autoconservação do ser vivo. Em vista disso, nas plantas é constatada uma unidade que permanece frente às diferenças. Contudo, uma subjetividade superior é percebida no organismo animal, pois ele dispõe de impulso e instinto de modo que sua autoconservação supera, em alguma medida, a exterioridade, tomando-a não como uma barreira, mas como um ideal que o animal alcança moldar segundo seus interesses. Na vida animal, a subjetividade se expressa em seu estado mais elevado, e sua autopreservação consequentemente demonstra a presença de alma – mas essa é uma atividade anímica sem racionalidade e, dessa maneira, sem espírito.

O gradativo percurso que a ideia lógica transcorre no âmbito natural, amplamente contemplado pela externalidade, encontra alguma satisfação ao se deparar com a subjetividade. Somente o exercício espiritual corresponde plenamente à ideia lógica, uma vez que ele é o conceito efetivado no mundo. Dessa forma, o espírito decorre da natureza, ele dispõe de seu segmento histórico ou temporal no âmbito natural, no entanto, ele é a verdade da natureza e seu produto mais estimado. A ausência de autonomia constatada pela ideia ao se manifestar nos elementos da exterioridade faz com que a natureza seja colocada como um outro para o espírito, já que este refere-se ao *ser-por-si*. Assim, Hegel argumenta que o espírito almeja sua liberdade, pois ela constitui sua essência, e consequentemente é em razão dessa essência que o elemento espiritual será segundo o conceito. A liberdade do espírito acontece de acordo com uma dinâmica contraditória com seu outro, outro que nessa ocasião é a natureza. A composição espiritual admite que o espírito coloque para si mesmo a diferença, com isso se compreende que o movimento de negar é equivalente ao movimento de troca, de maneira que ao suspender o outro, permito que ele retorne e se relacione comigo. A essência do espírito é a liberdade, e a liberdade é a identidade na diferença.

Desse modo, o espírito está em sua forma imediata como alma, este momento anímico como estágio posterior à natureza se encontrará ainda imerso nas particularidades

de sentimento, dessa forma ele será instrumento de estudo da *Antropologia*. O primeiro estágio da alma apresenta-se como uma universalidade imediata, já que essa alma natural não dispõe de nenhuma diferença ou determinidade, ela é um simples pulsar, no qual não há contraste ou efetividade. Se a atividade anímica contempla seu início através de uma simples universalidade, é a partir das sensações que sua determinação é constatada. A sensação é, dessa forma, o surdo tecer do espírito, sendo uma determinidade que ele comprova e com a qual se relaciona de modo ideal, no entanto, como não dispõe de racionalidade em sentido desenvolvido, essa primeira manifestação não alcança a plenitude. A determinação da sensação é compreendida como uma barreira, pois a alma não consegue se determinar, mas as recebe de maneira imediata, indicando a ausência de sua autonomia. Em decorrência da alteridade desse momento anímico, a alma possui a capacidade de usufruir das sensações determinadas para construir um sentimento de si, ainda que rudimentar.

Ainda no segundo momento anímico, na alma que-sente, Hegel apresenta o conceito do hábito, este corresponde a uma imposição sutil do espírito frente à dominação corpórea. Nesta ocasião, o espírito suspende a exterioridade, os impulsos naturais que se davam imediatos, assim ele volta-se para si mesmo e incorpora seus próprios componentes em seu retorno. A autonomia anímica é, portanto, empregada segundo o dominar-se através da habituação, da repetição, que tem como resultado a sedimentação do ato exercitado ou da atividade interrompida. A habitualidade se torna comum ao espírito, sua reprodução exercida sem que ocorra uma reflexão rebuscada confere-lhe a condição de uma segunda natureza imediata. Segundo Hegel, a alma, através de seu desenvolvimento imanente, busca a libertação da corporeidade ante a necessidade extrínseca da natureza, e realiza tal feito ocupando-se de maneira ideal com os estímulos apreendidos. O hábito precede o terceiro e último estágio anímico, a alma efetiva, que corresponde à passagem para a consciência. Dessa forma, na alma efetiva, observa-se a unidade dos dois primeiros momentos anímicos, a alma natural e a alma que sente. Esse panorama dialético ocorre como resultado de sua idealização segundo o conceito. A conclusão desse primeiro momento espiritual permitirá que o Eu apareça, em razão de que é somente pelo trato especulativo com as determinações que observaremos o surgir de uma reflexão sobre si mesma.

É graças ao desenvolvimento do conceito que se apreende o despertar espiritual e sua ação idealizada perante as contradições de sua efetivação anímica. Em detrimento do marcante viés lógico que permeia a análise deste trabalho, a apreciação do conceito

abstrato da vontade livre, na *Filosofia do direito*, é um claro exemplo da atuação dialética. O processo negativo desenvolve-se de modo semelhante em ambos os momentos iniciais do espírito, sendo subjetivo ou objetivo, de maneira que seus conteúdos podem ser igualmente correlacionados. As consequências das determinações anímicas apresentam-se na objetividade, dado que Hegel compreende uma filosofia em sua totalidade, e não disserta a respeito de uma teoria que concebe sua unidade de forma externalizada.

A *Filosofia do direito* é marcada por argumentações políticas e éticas, dentre outras temáticas, e o solo para essas discussões é o conceito de liberdade. Assim, Hegel desenvolve na *Introdução* de sua obra a tríade lógica ou o conceito abstrato da vontade, que se encontra especificamente nos parágrafos §5, §6 e §7, que portanto coroam e colocam em seu lugar concreto e efetivo todo o processo de livre auto-reconhecimento da ideia absoluta em seu outro. O primeiro momento do conceito analisa a pura indeterminidade, em que a liberdade é definida pela ausência de escolha e, por consequência, pela ausência de particularidade. Essa é uma apreciação autocentrada que se coloca de maneira universal, pois toda determinação será interpretada como uma limitação. Segundo a perspectiva hegeliana, essa concepção de liberdade é uma inflexibilidade do entendimento, de modo que, ao se restringir em sua indeterminação, ela coloca para si sua limitação. Da mesma forma ocorre na alma natural, seu início é a universalidade, já que ela é a possibilidade de todas as coisas, e sua indeterminação anímica é refletida como incompletude e limitação. Ambos os estágios almejam a dissolução de toda restrição, porém, em decorrência da rigidez de suas concepções, a limitação é implementada por si mesma.

O segundo estágio lógico é compreendido, portanto, como o pôr para si da determinação, essa é a liberdade como arbítrio, visto que ela consiste na realização de uma escolha. A liberdade como possibilidade está centrada no indivíduo, cujas possibilidades são finitizadas à medida em que exerce sua preferência, desse modo permanecendo-se constantemente suscetível à alternância tediosa. Contudo, esse segundo momento é significativo por apresentar o conceito da *Aufhebung*, que consiste na suspensão e recondução da negatividade que, nesta ocasião, estão presentes nas etapas anteriores do desenvolvimento. A suspensão é um exercício imprescindível para a progressão dialética, na medida em que estabelece a relação da negatividade com a negatividade, indeterminidade e particularidade, produzindo como resultado desse relacionar o positivo. O mesmo acontece no espírito subjetivo. Assim, na alma que-sente suas determinações são as sensações percebidas animicamente que, de maneira imediata,

interpretam-se como restrições. Desse modo, constata-se o conceito do hábito, que corresponde ao *aufheben*, pois trabalha de modo idealizado as determinações impostas na alma através da negatividade de suas restrições.

A liberdade indeterminada e o arbítrio formam os dois primeiros momentos do conceito, dessa forma a vontade livre se sucede da união dessas concepções precedentes e unilaterais. Os estágios anteriores estão intrinsecamente ligados pela negatividade, assim, após a suspensão das restrições, a singularidade utiliza-se desse negativo para se autodeterminar. O conceito da vontade livre é o decidir-se autonomamente por uma restrição que na verdade é abertura, de modo que ela é uma identidade consigo mesmo que emprega o negativo a favor de sua autonomia. A liberdade não é a ausência de restrição, mas é o restringir-se de bom grado em vistas de uma efetiva abertura. No último momento da alma, não poderia ocorrer diferente, a alma efetiva é a unidade de suas etapas anteriores, devido às determinações ideais do hábito, seu maior grau de autonomia é alcançado.

O presente trabalho se ocupou em analisar o desenvolvimento conceitual nos estágios iniciais do espírito, seja ele abordado na *Antropologia* ou concretizado na *Filosofia do direito*. No anseio de compreender a efetivação do conceito, a presente abordagem se ocupou da relação que a ideia absoluta dispõe com o âmbito natural e, consequentemente, a influência que a naturalidade exerce no começo da vida espiritual. O que possibilita a progressão de um início insuficiente e restritivo é o trato especulativo com as contradições, desse modo, é a utilização da negatividade imanente que permite o desenvolvimento espiritual.

REFERÊNCIAS

- ARNDT, Andreas. **“Exterioridade do conceito” A não-identidade permanente na filosofia real de Hegel.** Editora Phi, no prelo, 2025.
- FOSTER, M. N. **Heder’s Philosophy.** 1 ed. Oxford University Press, 2018.
- GONÇALVES, M. C., **Do Logos à Physis: O problema da passagem da lógica para a filosofia da natureza no sistema filosófico de Hegel,** in Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, Vol. 18, Nº 31, 2021, pp. 113-136
- HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica: 3. A Doutrina do Conceito.** Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2018.
- _____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: (1830) – I A ciência da lógica.** Trad. Paulo Menezes. Colaboração Pe. José Machado. 3. Ed. São Paulo: Loyola, 2012.
- _____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: (1830) – III A filosofia do espírito.** 2. ed. São Paulo: Loyola, 2011.
- _____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: (1830) – II A Filosofia da Natureza.** Trad. José Machado. Colaboração de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1997.
- _____. **Fenomenologia do Espírito.** Trad. Paulo Menezes. 5ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- _____. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito: direito natural e ciência do Estado no seu traçado fundamental.** Trad. Marcos L. Muller. 1ª edição. São Paulo: Editora 34, 2022.
- MALABOU, Catherine. **The future of Hegel: plasticity, temporality, and dialectic.** Psychology Press, 2005.
- PINKARD, Terry. **Hegel's naturalism: Mind, nature, and the final ends of life.** Oxford University Press, 2012.
- SELL, A. **The Sick Soul. Anthropology and Natural Philosophy in Hegel's Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline and the Lecture Notes.** Hegel y el círculo de las ciencias [recurso eletrônico]: Actas del III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel/Miguel Giusti, Thomas S. Hoffmann, Agemir Bavaresco (Editores). – Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023.
- TESTA, Italo. **Second nature and recognition: Hegel and the social space.** Critical Horizons, v. 10, n. 3, p. 341-370, 2009.