

# O Conceito Hegeliano de Complexidade como Enciclopédia das Ciências Filosóficas

*Edmundo Balsemão Pires*<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo do presente artigo é propor uma reavaliação do sistema da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de Hegel, simultaneamente como Ciência da Complexidade e do Espírito como Liberdade. Segundo a hipótese proposta, as divisões da Filosofia da Natureza e da Filosofia do Espírito do sistema revelam preocupações com o concreto da manifestação do Absoluto que, na época contemporânea, só um termo como o de complexidade permite qualificar. A Lógica, por seu lado, representa as estruturas formais dos processos que as partes reais do sistema vão colocar a descoberto na sua diversidade não redutível, em contraste com os modelos fisicalistas. O método empregue foi o da análise semântico-conceitual, dentro da economia textual dos esboços de sistema de Hegel, anteriores a 1817, e da Enciclopédia.

**Palavras-chave:** Sistema. Lógica. Filosofias Reais. Complexidade. Liberdade.

## **The Hegelian Concept of Complexity as Encyclopaedia of Philosophical Sciences**

**Abstract:** The purpose of this article is to propose a reevaluation of Hegel's system of the *Encyclopaedia of Philosophical Sciences*, simultaneously as a Science of Complexity and of the Spirit's meaning as Freedom. According to the hypothesis proposed, the divisions of the Philosophy of Nature and the Philosophy of the Spirit of the system reveal preoccupations with the concrete manifestation of the Absolute, which in contemporary times only a term such as complexity is able to translate. Logic, on the other hand, presents the formal structures of the processes that the real parts of the system are going to uncover in their non-reducible diversity in contrast to the physicalist models. The chosen method was the semantic-conceptual analysis, within the textual economy of Hegel's system sketches, before 1817, and the Encyclopaedia.

**Keywords:** System. Logic. Real Philosophies. Complexity. Freedom.

---

<sup>1</sup> Professor Catedrático de Filosofia, Universidade de Coimbra. E-mail: edbalsemao@icloud.com.

## Semântica e Sistema

Na relação dos contemporâneos com Hegel as dificuldades são muitas vezes de natureza semântica.

A identificação do pensamento de Hegel com uma Filosofia da Liberdade não só o alinha no conjunto de filósofos da época do Grande Iluminismo como traduz a genealogia semântica com que pode ser recebido na época contemporânea.

Não consideramos esta identificação errada, mas insuficiente.

Termos como Substância, Espírito ou mesmo Razão são exemplos de ecos da “História concebida” que insiste em permanecer distante de nós. Negociar a nossa relação com Hegel é atravessar a semântica da História da Filosofia e aperceber nela concepções de mundos históricos que formaram o mundo moderno e contemporâneo, mas que o não definem já por completo.

Por mediação sócio-histórica indica-se que os conceitos da Filosofia, eventualmente dispostos na forma de sistemas, estão ancorados em situações de geração e disseminação semântica que são histórico-sociais, cuja variedade de fluxos de importação e exportação vai desde a textualidade literária, às teorias científicas até aos sistemas filosóficos propriamente ditos.

No sistema hegeliano semântica, estrutura e processo andam a par. Eis o que em um sentido geral pretendemos expor neste trabalho.

Adicionalmente, pretendemos que um acesso contemporâneo ao sistema, diferente de um comentário histórico-filológico, tem necessidade de conceitos de transferência.

A escolha de conceitos de transferência em prejuízo de outros determina em grande medida as modalidades de recepção do passado filosófico e dos sistemas particulares.

O sistema filosófico desempenha as funções de código, de programa e justificação das associações, combinações e impossibilidades semântico-terminológicas no uso de conceitos,

permitindo diferenciar um uso canônico, dos recursos para-conceptuais, metafóricos ou analógicos.

Em particular, é como programa que o sistema se diferencia de outras possibilidades, sistemáticas ou não, de combinação de conceitos e termos, que eventualmente podem ser os mesmos em diferentes soluções programáticas. Na presença de uma rede de disseminação semântica com suficiente pregnância, no contexto da filosofia pós-kantiana, o que distingue os diferentes usos de um conceito como o de Espírito se deve aos diferentes programas sistemáticos em presença. O de Hegel é um deles.

Indo ainda mais particularmente para a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* se deve recordar que o sistema não possui apenas a função de assegurar a integridade lógico-estrutural dos termos e das suas potencialidades semânticas. Além disto, ele concretiza aspetos essenciais da compreensão histórica dos próprios conceitos. As referências cruzadas entre semântica, história e sistema são variadas e, no caso do nosso filósofo, reconhecidas e explícitas. Os conceitos da Filosofia Grega que empregou são expressamente situados, retomados e readaptados do seu berço histórico-filosófico.

Que possibilidades conceptuais e que horizonte semântico se podem ainda abrir para nós do sistema da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, com as divisões estruturais da Lógica, Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito e o programa correspondente?

Não é possível uma compreensão *hegeliana* de Hegel que não envolva a mediação sócio-histórica do seu vocabulário e, conseqüentemente, a avaliação da nossa distância histórica para com ele, por meio de uma negociação terminológica com vista a determinar conceitos de transferência entre a sua época e a nossa.

Se a historicidade da semântica pode explicar o recurso a certos termos ou o seu abandono, não permite descrever por completo a *função* dos termos e conceitos em sistemas teóricos particulares, nas ciências ou na Filosofia.

Em primeiro lugar, a dimensão sócio-histórica da semântica, habilitando a investigação histórica sobre os conceitos situa as séries genealógicas dos termos históricos, identifica as suas ligações e caracteriza a sua situação e fontes.

Por outro lado, a identificação da função intrassistemática dos termos aponta para uma ou várias operações teóricas que são garantidas por eles, que podem subsistir para além do período de vitalidade histórico-semântica dos vocábulos originais e podem ser desempenhadas por outros conceitos, eventualmente metamorfos.

Assim, conceitos históricos, como o de Espírito, não se podem descrever apenas de um ângulo histórico-semântico, mas também na perspetiva da sua função no sistema, mesmo que esta última represente uma fração do espectro semântico. A função tem um significado intrassistemático que pode não coincidir com a vitalidade histórico-semântica do vocabulário.

*Termos, interpretações e pressuposições com valor cognitivo e expectativas sobre arquivo* (memória social da semântica) são três importantes domínios em que vemos o alcance sócio-histórico da semântica.

É ainda frente a este domínio dinâmico que se justifica a posição de Hegel sobre a interpretação histórica dos conceitos filosóficos.

Um termo assim concebido possui uma *função*, uma *evolução* e participa em *séries semânticas* mais ou menos extensas.

1. A *função dos termos* consiste na operação descritiva que é desempenhada por vocábulos em teorias definidas ou em sistemas filosóficos, em que os conceitos estão articulados em descrições. O termo conceptual refere o que para a descrição se tornou pertinente, economizando-a, permitindo designá-la para outras descrições da mesma teoria ou do mesmo sistema. O alcance das descrições faz variar o grau de especialização dos termos, o que pode ser programado pela teoria científica ou pelo sistema filosófico.

2. A *evolução terminológica conceptual* se dá através da percepção da persistência, crise, retomada ou fim da carreira histórica de termos conceptuais. Aqui se pode distinguir, sumariamente, a *importação* semântica no equivalente a linhas genealógicas conceptuais; *fixação semântica* segundo regras que organizam a memória semântica dos termos para arquivo; e *metamorfos* como termos de transferência de conceitos para outros termos ou conceitos modificadores.

3. As *séries semânticas* caracterizam a permeabilidade dos termos ou a contaminação semântica como efeito de interpretações. Aqui, sumariamente se elencam as séries formadas por interpretações em discursos escritos com valor de *documentos episódicos* ou em teorias e disciplinas, com valor para *arquivo*; a *metaforização* e as sequências semânticas formadas por recursos metafóricos ou analógicos; as famílias semânticas dos *vocábulos de agrupamento sémico habitual* que orbitam o uso conceptual; ou as linhas de significação geradas por *efeitos de demarcação* de termos uns frente a outros.

Tendo por referência o domínio das duas Filosofias Reais enciclopédicas, o que um termo como Espírito pode traduzir para nós da semântica do sistema de Hegel está no conceito de uma *Ciência da Complexidade* em conjugação com a Filosofia da Liberdade. A *Enciclopédia* é como a teoria dessa Ciência e a explicação de como o Espírito pode ser sinônimo de Liberdade.

Complexidade e Liberdade são, como veremos, os conceitos de transferência, simultaneamente no plano semântico e funcional, da *Enciclopédia* de Hegel para o nosso tempo.

## **Semântica da complexidade**

Desde finais do século XIX que as discussões sobre os temas da complexidade e da emergência, da diferença entre tipos causais (físicos, biológicos, neurológicos, psicológicos e sociais) e do pluralismo de níveis de realidade correm em paralelo com a recepção

positiva ou negativa da obra de Hegel fora da Alemanha, particularmente na discussão do conceito de relação, da relação partes / todo, do holismo frente ao reducionismo nos sistemas naturais e sociais, incluindo o tema das condições do surgimento da vida e da consciência a partir dos elementos físico-químicos da matéria.

No contexto britânico, o uso de terminologia hegeliana para ilustrar a complexidade causal e a novidade da consciência psicológica nos organismos vivos, a partir da fonte cerebral, está presente nos que definiram “emergência” e o chamado “emergentismo” como Samuel Alexander no seu *Space, Time and Deity* (1920) ou, mais reservadamente, C. Lloyd Morgan em *Emergent Evolution* (1923).

Na literatura contemporânea sobre complexidade e emergência o nome de Hegel é citado como um aliado dos defensores de posições “holistas”, “emergenciais”, da noção de processo e da rejeição de um reducionismo fiscalista dos fenômenos da consciência (CLAYTON, 2004).

Os temas de mereologia e teleologia da Natureza são testemunhos da presença de tópicos que, na História do Idealismo Alemão, remontam à *Crítica da Faculdade de Julgar* e, aí, às reservas kantianas sobre o alcance ontológico dos juízos reflexivos.

O estatuto ontológico da composição mereológica dos seres vivos e o estatuto da teleologia frente ao mecanicismo ocuparam Hegel na *Ciência da Lógica* e nos trabalhos e esboços que o conduziram sucessivamente, de Jena até Heidelberg, até à forma sistemática da Filosofia da Natureza da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* segundo a tríade do Mecanismo, Quimismo e Organismo.

Na *Enciclopédia*, estes problemas se acomodam às exigências da tópica sistemática e estão no centro da transição da Filosofia da Natureza para a Filosofia do Espírito.

Se é mediante composição mereológica gradual ou mediante um salto na Vida que se passa da Natureza ao Espírito, do inorgânico geológico, às plantas, ao psiquismo animal e humano até ao Espírito

propriamente dito, eis dificuldades que o dualismo cartesiano não podia equacionar, que Kant recusou resolver e que as teorias sobre “a unidade da composição orgânica” de G. de Saint-Hilaire a Herder enquadravam no plano da imaginação metafísica do *continuum* geobio-antropológico.

O pensamento da complexidade exige a identificação e descrição dos níveis do real sem reducionismo. Para isso tem de esclarecer o processo do seu próprio conhecimento desse real. A complexidade é mediada sempre pela explicitação do seu autoconhecimento.

Na dualidade imediata de sujeito e objeto não há complexidade, pois nada é retomado como saber desse saber, mas também nada é espiritualmente livre. É por isso que a teoria da consciência subjetiva da alma natural não pode ir além da descoberta do que, em geral, se pode dar para toda a consciência subjetiva das almas naturais individualizadas. Descobre, assim, uma regularidade do que, do ponto de vista psicológico, é individualizado nas almas particulares e constrói desta maneira as condições universais subjetivas de uma Ciência da Natureza. A sua verdade consiste, porém, em conceber-se a si na medida em que está a conceber outra coisa, a qual, segundo a mesma concepção, lhe é sempre alheia.

Pelo contrário, a autoapropriação do pensamento descobre para si mesmo o domínio do não-alheio, do próprio do Espírito que, dessa forma, lhe garante a autonomia em relação à consciência da subjetividade finita, imediata, e também frente à alma, ao homem, à naturalidade do Espírito. Só assim pode formar a diferença entre Natureza e Espírito. Concretamente, é uma tal entrada em si, como autoapropriação, que constitui a diferença entre as duas Filosofias Reais e, com esta, o campo da complexidade “real”. A noção de complexo que associamos espontaneamente a uma multiplicidade não-redutível de elementos é, no sistema da *Enciclopédia*, gerada a partir da diferença entre as duas Filosofias Reais, que só o movimento de autoapropriação do Espírito torna possível e que a

divisão da Lógica antecipava no plano das estruturas formais do movimento da Ideia.

A ambição reducionista do fisicalismo resulta de uma deficiente contenção na sua própria esfera e da ilusão de poder construir o todo como um somatório de partes.

As teorias contemporâneas sobre complexidade e emergência na Natureza, bio-neuro-fisiológica, têm crescentemente percebido o nexos entre a multiplicidade não-redutível de elementos e processos, causalidade multilinear paralela, não cumulativa, a formação do novo como imprevisível segundo a causalidade clássica, implicando novos desafios aos modelos probabilísticos, a causalidade retrocessiva (*downward causation*) e a formação de estruturas e mecanismos reflexivos de auto-observação e aprendizagem, particularmente nos organismos biológicos, que leva a concluir pela existência de um laço entre aumento de complexidade e incremento da autorreflexão na Natureza viva, na consciência e na sociedade.

É um tal laço entre incremento da inteligibilidade e aumento da complexidade real que pode já ser entrevisto no programa hegeliano de articulação das duas Filosofias Reais. O seu reconhecimento não ocorre apenas na Filosofia do Espírito ou na transição da Natureza para o Espírito. Pertence ao conceber global das Filosofias Reais no seu estatuto Lógico.

Nas Filosofias Reais o privilégio da inteligibilidade está relacionado com a descoberta deste nexos entre complexidade e autorreflexão nos sistemas vivos, na consciência e na sociedade mesmo se Hegel ainda não usa o vocabulário da complexidade, mas uma terminologia porventura mais tradicional e, para nós, ainda equívoca.

Há uma alternativa à tendência para limitar a nossa relação para com Hegel ao comentário histórico-filológico. A nossa ideia é reabilitar o discurso da inteligibilidade do Espírito percebendo o papel do autoconhecimento e autorreflexão nos processos complexos e na Filosofia da Liberdade.



## **Estrutura enciclopédica da complexidade**

A noção de sistema de Hegel tal como retratada nos trabalhos sobre o “Direito Natural” dos anos iniciais de Jena, gradualmente consolidada nos esboços de sistema de Jena e de Nürnberg, em confronto com a Filosofia moderna representada nas variantes empirista e formalista, frente às filosofias da unidade de Espinosa e Schelling, defrontando-se com o pensamento antigo de Platão, de Aristóteles e ainda como as formulações do ceticismo, constitui uma recusa clara do que hoje se chama reducionismo, propõe uma perspectiva diferente sobre o real e a inteligibilidade, apoiada numa noção de totalidade viva.

É a novidade da sua concepção do todo que lhe vai exigir uma nova equação do tema da unidade e da identidade, nomeadamente frente à linha de receção alemã da Filosofia de Espinosa, a que Schelling foi muito sensível. Não é apenas um conceito intelectual e abstrato de unidade que se tem de evitar, como igualmente a identidade sem mediação, a coincidência consigo mesmo sem pluralidade, sem processo nem movimento. A mediação consigo mesmo que implica a saída para fora de si, o tornar-se outro, não é para o Absoluto um sacrifício alienante, mas a própria condição da sua realização no diverso e na multiplicidade concreta de que a experiência é formada.

O desafio da posição hegeliana está no reconhecimento da unidade do Absoluto como de um saber, identificado com a Filosofia, cuja auto-organização está na própria multiplicidade que o forma.

Na Filosofia, o sistema do real auto-organizado como saber apresenta-se segundo condições formais de relações entre proposições. É assim que o Absoluto como saber adquire a objetividade e racionalidade concordantes com a articulação lógica e respetivas divisões, em um sistema que se pode, eventualmente, apresentar como compêndio.

As três dimensões sistemáticas da semântica, da estrutura e do processo estão sempre aliadas no processo do Absoluto e é através delas que nos apercebemos da originalidade filosófica de Hegel.

Um problema semântico não deixa de ter ressonâncias na construção da estrutura e sobretudo na compreensão do processo. Cada precisão em uma das dimensões do sistema vai despertar efeitos nas outras. Na medida em que a semântica envolve historicidade e interpretação histórica dos conceitos, em certo grau, as modificações funcionais dos conceitos na relação com a estrutura é muitas vezes acompanhada de esclarecimentos histórico-semânticas. Nisto, começou Hegel uma prática que Martin Heidegger continuará, embora com pressupostos e fins distintos.

A complicação do sistema escrito, enquanto texto filosófico, não se deve apenas à distribuição de temas em áreas correspondentes a disciplinas filosóficas (Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito) com as suas determinações científicas em ciências particulares (Física, Química, Ciências da Vida, Filosofia Social e Política) ou às dificuldades no conceber da integração das partes no todo na descrição dos processos reais. Ela começa logo nas negociações semânticas que envolvem termos e conceitos das tradições recebidas e que se sujeitam a reformulações. Termos como infinito, absoluto, ideia, substância, alma, sujeito ou ainda raridades conceptuais como éter são alguns exemplos de conceitos que, pelo sistema, vão ser (de)-formados até se adaptarem aos propósitos do método especulativo, à estrutura e aos processos concretos descritos.

Nos três grandes grupos dos esboços de sistema de Jena nos deparamos logo com as preocupações relativas aos cruzamentos problemáticos da semântica, da estrutura e do processo.

De Jena, conhece-se um fragmento de 1801 / 02 com um esboço de sistema filosófico em que estão identificadas as divisões da Lógica (Ciência da Ideia), da Natureza e do Espírito. É como um protótipo que vai ser várias vezes retificado gerando diversos esboços de sistema e de divisões de sistema, já na época de Jena.

Nos esboços de Jena notam-se hesitações sobre a identidade ou diferença da Lógica e da Metafísica.

Lembre-se que no § 19 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830) o filósofo definirá Lógica como “a Ciência da Ideia pura, quer dizer, da Ideia no elemento abstrato do pensamento” e a Metafísica é especificamente tratada como a primeira modalidade da “posição do pensamento frente à objetividade”, segundo uma apreciação histórica dos conceitos e método da Metafísica pré-crítica, antes do escrutínio das teses modernas do empirismo e do criticismo na “segunda posição do pensamento frente à objetividade” e da “terceira posição...” identificada com o “saber imediato”. Só depois deste prólogo é que no § 79, sob o título “Conceito aproximado e divisão da Lógica”, se articula o “Lógico-Real” (*Logisch-Reellen*) nas três dimensões lógico-abstrata, dialética ou racional-negativa e especulativa ou racional-positiva. Na medida em que, aqui, a exposição sobre identidade e diferença da Metafísica e da Lógica adquire um significado histórico-filosófico é a própria História da Filosofia como desenvolvimento especulativo que adquire um sentido dialético.

No esboço de 1804 / 05 que os editores intitularam *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie - Fragment einer Reinschrift* a Lógica aparece diferenciada da Metafísica e para essa distinção é mesmo avançada uma justificação.

Admitindo como pacífica a mútua conversão de Lógica e Metafísica, no plano das formas estruturais do pensamento puro, dos esboços de Jena resta ainda referir as disciplinas integradas nas chamadas “Filosofias Reais” - Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito. Os desenvolvimentos de ambas implicam a maturação de dois conceitos nucleares para cada uma delas - a Natureza e a Consciência (Espírito).

Vários estudiosos de Hegel, entre eles o editor dos esboços, Rolf-Peter Horstmann, referem que um aspeto central da via que leva até à Filosofia da Eticidade de Jena é a investigação do estatuto da consciência, o que ocorre alguns anos antes da *Fenomenologia do*

*Espírito*. O tema da consciência surge, em Jena, no cruzamento entre os trabalhos preparatórios da futura “ciência da experiência da consciência”, do aprofundamento dos problemas da Metafísica da Subjetividade na parte Lógico-Metafísica dos esboços de sistema, em que se trata do significado metafísico e gnosiológico da Alma, e das investigações que decorrem da teoria da eticidade, que já provêm dos fragmentos de Frankfurt sobre Política e Religião.

Do ponto de vista da tópica sistemática mais amadurecida, posterior à *Fenomenologia*, a consciência vai inscrever-se na Filosofia do Espírito, na divisão do Espírito Subjetivo. Perde com isto a ambivalência de ensaios anteriores. Uma retrospectiva para os anos imediatamente anteriores à *Fenomenologia* revela um conceito de Natureza mais abrangente e a inclusão nele de dimensões do Espírito Subjetivo.

À medida que a sua proximidade a Schelling se torna menos determinante e que vai amadurecendo o seu diálogo com os gregos e com o vocabulário da *physis*, Hegel vai precisando a linha de demarcação sistemática entre Natureza e Espírito, vai atribuindo ao Espírito uma função na estrutura do sistema que um conceito universal de Natureza não podia desempenhar e assim cinzela a semântica à medida que vai tornando os conceitos mais adaptados às funções que o sistema vai configurando para eles.

No esboço de sistema de 1803 / 04, que os editores intitularam *Sistema de Filosofia Especulativa*, o ponto de ligação entre Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito está na concepção do éter como “matéria absoluta” (*absolut einfach Materie*), elemento celeste da indiferença absoluta a respeito dos corpos celestes na sua existência infinita no espaço.

A oposição infinito-finito é tida como a forma geral da relação entre o céu e a terra tanto nos movimentos dos corpos como no tipo de causalidade. O Espírito é encarado como uma réplica da indiferença absoluta do éter na relação da individualidade cognoscente com a terra, simbolizando esta última o caráter da fluidez universal (*allgemeine Flüssigkeit*) dos elementos. É a

consciência - que se define como conceito do ser-uno da simplicidade e do infinito *Der so bestimmte Begriff des Geistes ist das Bewusstsein als der Begriff des Einsseins des Einfachen und der Unendlichkeit* (HEGEL, 1975, p. 266) - que abre a parte do sistema da Filosofia do Espírito.

Esta definição da consciência mantém, ainda que com todas as cautelas, uma continuidade com a “matéria absoluta” da Filosofia da Natureza. Trata-se de uma solução de compromisso que, mesmo na formulação de 1803 / 04, se percebe que é frágil. O termo éter faz ecoar significados antigos, nomeadamente os associados à Física aristotélica dos corpos celestes, a proximidade ao “primeiro motor imóvel” como “pensamento do pensamento” e a sua causalidade especial. A noção de “indiferença absoluta” que Hegel usa em cumplicidade com a terminologia de Schelling aplica-se igualmente ao éter como elemento da substância espiritual por excelência. São estas dimensões semântico-conceptuais que permitem entender a face histórica do termo, mas não por completo a dimensão funcional nos projetos de sistema de Jena. A função pode já eventualmente desmentir o lastro histórico da semântica, embora não de um modo crítico.

O conceito de éter na relação terra-céu, o eco do “pensamento do pensamento” como primeiro motor servem a função de estabelecer a continuidade entre Natureza e Espírito e dar início ao “processo da consciência”.

Uma vez aberto o campo sistemático do Espírito ele tende a tornar-se, progressivamente, o outro da Natureza, mas de tal forma que só no Espírito a Natureza ganha a sua própria inteligibilidade.

Ora, esta função sistemática é portadora de um significado que não se pode rever na face histórico-semântica do “éter”, o que contribuirá para o abandono do termo, mesmo se na *Fenomenologia do Espírito* ainda aparece como analogia.

À medida que vai avançando na percepção de que só o Espírito garante a inteligibilidade da Natureza e do seu próprio desenvolvimento, a dependência da terminologia da divisão

sistemática da Filosofia do Espírito em relação a conceitos históricos da Filosofia da Natureza, dos clássicos gregos, vai perdendo força.

Entre a Natureza e o Espírito não pode haver uma perfeita simetria ou igualdade no sistema.

O uso do éter atribuía à diferença de estatuto da Natureza e do Espírito um significado equívoco, podendo mesmo falseá-la. Simbolizando o elemento celeste, mais elevado, continuava a representar um aspeto na grande *physis*, com que os gregos a tudo sujeitavam, incluindo a forma do pensamento do “primeiro motor” nas esferas celestes. Assim, para designar o desnível da Natureza e do Espírito e a superioridade do Espírito como sede do inteligível era ainda um elemento natural que se promovia. A ambiguidade ou a hesitação deste recurso terminológico podem ser interpretadas pelo peso da Filosofia da Natureza de Schelling e do seu conceito de indiferença absoluta.

Esta é uma influência difícil de sustentar sem reservas para os anos de Jena em causa, uma vez que textos anteriores, nomeadamente o escrito sobre a *Diferença dos Sistemas de Filosofia de Fichte e Schelling* (1801), já revelam distância em relação ao amigo fazendo crer numa laboração intelectual autónoma.

É assim mais provável que o uso abrangente da terminologia da Filosofia da Natureza, o éter, entre outras noções, se tenha ficado a dever à difícil negociação semântica de Hegel com os gregos e com a sua conceção universal de *physis*. Trata-se de um episódio na compreensão dos mundos históricos da Filosofia, entre os clássicos e as novas exigências conceptuais, com a hesitação semântica correspondente.

A persistência terminológica do éter e a sua inadaptação funcional no sistema são, contudo, aspetos contraditórios. Daí que o uso textual do termo flutue entre o conceito, a metáfora ou a analogia. A inadaptação funcional vai pressionando no sentido de um uso analógico, recessivo, até à extinção semântica no quadro do sistema.

Na evolução de Hegel havia, porém, candidatos terminológicos mais apropriados para tornar mais evidente a diferença de estatuto entre as duas divisões das Filosofias Reais. Quero referir-me aos conceitos e temas da teoria da eticidade que Hegel articula sistematicamente, como um domínio próprio, nos escritos sobre os *Modos de Tratamento Científico do Direito Natural* e no *Sistema da Eticidade*, em articulação com a sua docência sobre *jus naturae* de 1802 a 1805, em Jena.

Com efeito, são os esboços de uma teoria da eticidade, que Hegel traz das épocas de Frankfurt e de Jena, mais do que as divisões da Psicologia, Antropologia ou Fenomenologia, que o vão apoiar na equação do lugar sistemático da Filosofia do Espírito segundo a tese “o espírito é mais elevado que a natureza”. A noção universal da *physis* grega, com o seu mundo celeste de natureza espiritual, só podia servir de referente provisório para o caráter espiritual da Natureza na busca da sua inteligibilidade.

Tomando como referência os *Modos de Tratamento Científico do Direito Natural* nos apercebemos como o alcance da teoria da eticidade é metodológico e de ordem verdadeiramente sistemática. O Povo não é aí nem no *Sistema da Eticidade* concebido como uma soma de vontades e impulsos individuais. Aproximando-se da substância ética ele é consciência, saber de si. A vontade é uma exteriorização da consciência de si. O mundo ético só como saber ou autoconsciência, que sabe o que quer, se pode representar. Eis o motivo, em conjunto com a descoberta da mediação e dos “meios-termos” práticos, que faz com que os trabalhos de Jena sobre a eticidade, no seu confronto com a teoria das pulsões orgânicas dos modernos, se possam apresentar como exemplificativos da compreensão do Espírito como um saber supraindividual e inteligibilidade da Natureza.

As duas vertentes estão, portanto, relacionadas - a crítica jenense do empirismo e do racionalismo no Direito Natural e a crescente compreensão do Espírito na sua autonomia como inteligibilidade supraindividual.

No fragmento 18 de 1803 / 04 sobre Filosofia do Espírito intitulado “Das Wesen des Bewusstseins...” sustenta-se que a consciência, na medida em que se eleva a partir da posição orgânica, se tem inicialmente de conceber como individualidade. Como tal, não pode deixar de se opor ao seu próprio desdobramento, como consciência de algo definido ou objetivado.

Só que em tal desdobramento é sempre novamente a própria consciência que se descobre a ela mesma nas suas determinações. Aqui, ela não deixa de ser finita e individual, frente aos seus objetos e frente a outras consciências (um eu). A sua universalidade não lhe pode advir da posição orgânica, pois esta é a responsável pela manutenção do seu ser oposto à natureza na visão da própria consciência finita. Só ao se conceber a si mesma como atividade a consciência se coloca na sua verdade, porém como Espírito e não já segundo as determinações finitas da oposição negativa de sujeito e objeto. Enquanto a consciência vive na dualidade do seu próprio ser, como oposição entre ela e os seus objetos, está presa às suas determinações como se estas lhe pudessem ser estranhas e vir de fora. É só quando atravessa as determinações na direção da sua esfera própria, como um elemento inteiramente livre, que ela se identifica com *das absolute Element des Äthers* (HEGEL, 1975, Frg. 18, p. 277).

A superação da oposição tem lugar de várias formas, mas todas elas participam nas estruturas do meio termo ou mediação, que no *Sistema da Eticidade* eram concebidas como potências do meio-termo, entre as quais a linguagem, o utensílio de trabalho e a família. Os fragmentos de 1803 / 04 relevam o papel da memória na relação com a nomeação e a linguagem. É nas suas próprias mediações que a consciência se concebe a si mesma como aquela atividade de que dependem as oposições. Os meios-termos não só revelam o que a consciência põe como fruto da sua atividade, como ainda o fazem segundo condições universais que não podem já reduzir-se à inicial posição orgânica do ser consciente de... de uma individualidade psíquico-orgânica isolada do ponto de vista numérico.



O fragmento 19 dos esboços de sistema de 1803 / 04 constitui uma síntese do procedimento de Hegel na análise do Espírito na sua relação com a Natureza. Parte aí da consciência no seu “processo teórico” de que a intuição de alguma coisa no espaço e tempo dá uma primeira aproximação, passando pela consciência como poder formal de representação do “algo como algo” judicativo, cuja existência está na linguagem, na frase declarativa. Ao “processo teórico” da consciência acrescenta o “processo prático”.

Aqui, é o poder real da consciência (Espírito) frente à Natureza que se revela assim como a real atividade do Espírito, defrontando-se com a sua exterioridade no poder negativo da atividade e mediação práticas. O “processo teórico” está para o “processo prático” da consciência como a sua potência ideal para a real. É o poder real prático do Espírito que torna evidente o caráter ativamente construído, cultivado na universalidade, do que aparecia à consciência individual como doado em uma intuição passiva.

Se é a potência prática da consciência que esteve desde sempre em jogo na relação com a Natureza, é ela que deve ser agora escrutinada.

Conseqüentemente, o fragmento 19 procede a um mapeamento das dimensões da vida ética do Espírito na sua negatividade e na libertação do negativo. Essas dimensões vão desde o trabalho em que é destruída a forma externa imediata, não cultivada, dos objetos da intuição, pela mediação dos utensílios, até à satisfação da pulsão sexual mediante a atribuição de um valor ético substancial à diferença entre os sexos, que conduz à formação da família como síntese ética até, por fim, à libertação do poder prático da relação negativa com a Natureza, na intuição ou no sentimento, graças à auto-organização de um povo como totalidade ética soberana.

Os fragmentos 20 a 22 escrutinam a linguagem e o papel da nomeação, o utensílio no trabalho com vista à satisfação das necessidades, a família e a propriedade, o reconhecimento recíproco entre as consciências e a auto-organização de um povo.

Tais dimensões não mantêm entre si posições semelhantes às de um redutível para com um reduzido. Cada uma delas abre para complexos, que podem ser sucessivamente escrutinados. A ligação entre elas está no processo que as revela como produções da atividade do inteligível, fora da qual nada pode ser compreendido.

Nos esboços de 1804 / 05 com o título *Lógica, Metafísica e Filosofia da Natureza* está presente um esquema de divisão sistemática em que a Lógica se diferencia da Metafísica e esta abre para as Filosofias Reais, das quais só é apresentada a “Filosofia da Natureza”.

A primeira parte desta “Filosofia da Natureza” é o “sistema solar” e a segunda o “sistema terrestre”.

Na divisão da Filosofia da Natureza sobre “sistema solar” retomava Hegel o tema da “matéria absoluta” identificada com o éter. O termo “éter” refletia aqui um uso simultaneamente metafórico, analógico e conceptual levado a um grande pormenor. A elasticidade e maleabilidade, a transparência e envolvimento universal, a ausência de resistência ou a simplicidade são predicados retidos dos significados físicos atribuídos ao éter para indicar a proximidade de si a si do Espírito na sua forma natural, a indiferença absoluta da igualdade de si consigo mesmo do Espírito.

Os predicados do éter como elemento do mundo físico, mais imaginado que real, como atualmente se sabe, servem a Hegel para evidenciar duas orientações do Espírito. O éter possui, assim, um papel de ilustração do Espírito como dimensão do real que a Natureza ou “matéria relativa” não pode concretizar por si mesma, mas que prepara. Essas duas orientações são: *i*) a reflexão no próprio elemento de que o Espírito é constituído; *ii*) a expressão no seu ser outro, que é igual consigo mesmo. O éter como meio luminoso da reflexão ótica, mas sobretudo como meio universal de transmissão de significados sem opor resistência, é o que vem sublinhado nestes esquissos.

Os predicados do éter, especialmente a total transparência e ausência de resistência, são condições exemplificativas do uno-dual

do Espírito, ou seja, a reflexão no seu próprio meio do Absoluto, o sair-de-si para se formar idêntico nessa dualização e assim se reconhecer.

O signo que usa o corpo material da voz ou do traço escrito para exprimir o sentido tem de sair de si e contar com a resistência da matéria relativa, fônica ou escrita.

O éter, ao contrário, a ser ainda entendido como significação e meio expressivo constituiria, na forma de elemento natural celeste, o corpo em que a expressão coincide com o signo externo ou o falar (*Dieses Sprechen des Äthers mit sich selbst*) com o entender (*das Vernehmende*) do éter que se escuta a si mesmo e nessa perfeita coincidência se capta como melodia absoluta da harmonia celeste.

Assim, o éter é um meio que não é meio material, uma natureza não-natural, sem gravidade nem resistência, luz sem sombra, som sem ruído.

São essas duas orientações da “matéria absoluta” analogadas a movimentos na identidade e simplicidade do éter nas esferas celestes que, nos esboços de 1804 / 05, permitem concretizar a noção de *Sichselbstgleichheit des Äthers* (HEGEL, 1971, p. 193) como imagem do que ocorre na identidade consigo mesmo do Absoluto. Este último era precisamente definido como um “*Sichselbstgleiche*” na divisão da “Metafísica da Subjetividade” deste esquema de divisão de sistema - *Der absolute Geist ist das Sichselbstgleiche, das nur auf sich selbst bezieht* (HEGEL, 1971, p. 174-175).

No projeto de sistema de 1805 / 06, que nos chegou na versão parcial das duas Filosofias Reais do manuscrito de lições sobre “Filosofia Real” (“*Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*”), a que falta a parte da Lógica, o esquema da futura Filosofia da Natureza da *Enciclopédia* de Heidelberg, com as divisões da “Mecânica”, do “Quimismo” e do “Organismo” está consolidado, continuando uma tendência dos anos anteriores de Jena. A divisão sobre Filosofia do Espírito apresenta um esquema triádico distribuído segundo as partes “Espírito segundo o seu conceito”, “Espírito real” e “Constituição”, que não se repete na *Enciclopédia*.

O esquema desta Filosofia do Espírito é uma evolução dos temas de Jena sobre Direito Natural e Filosofia Prática. A subdivisão “O Espírito segundo o seu conceito” é um compacto de temas do que se vai designar por “Espírito Subjetivo”, distribuído nas alíneas “a. Inteligência” e “b. Vontade”. Vem na continuação da última alínea da “Filosofia da Natureza” em que, no quadro da teoria do organismo, se desenvolvia o “processo animal”. Está na posição futuramente ocupada pela tríada de “Antropologia”, “Fenomenologia” e “Psicologia”, da *Enciclopédia*, que cobre o Espírito Subjetivo.

Na *Propedêutica Filosófica* da época de Nürnberg (1808) Hegel dava uma definição simplificada de *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e esclarecia a diferença entre um sentido habitual e um sentido filosófico de Enciclopédia (§§5 e 6). A distinção ocorria essencialmente em virtude de a Enciclopédia na aceção corrente constituir um agrupamento de conhecimentos científicos ordenados segundo um critério empírico, extrínseco, de matérias. A Enciclopédia Filosófica resulta de um propósito diferente. Aqui, trata-se dos conceitos fundamentais e princípios das ciências, com as respetivas concatenações, tal como resultam das determinações do Conceito no seu desenvolvimento e não é uma coletânea de conhecimentos agrupados por uma classificação acidental. É uma “apresentação do conteúdo geral da Filosofia”, diz-nos o § 7.

Antes de prosseguir, sublinhe-se que ao diferenciar os dois tipos pretendia o filósofo que na ordenação filosófica as determinações resultantes do desenvolvimento do Conceito se tinham de apresentar em níveis e as ciências elas próprias segundo uma articulação. Os §§ 10 e 11 da *Propedêutica* definem, na sua generalidade, a articulação das três ciências, que vai da Lógica para a “Ciência da Natureza” e para a “Ciência do Espírito”. É entre estas três ciências que se desenha uma articulação justificada pela própria natureza dos temas filosóficos, que está em falta nas Enciclopédias na aceção corrente, entendidas como coletâneas.

A Natureza e o Espírito são campos de “ciências aplicadas, reais ou especiais”, em contraste com a ciência pura que é a Lógica. Cada um dos três domínios é desenvolvido na sua multiplicidade própria, tendo em conta as determinações interiores do conceito no seu autodesenvolvimento. Quer dizer que não só a multiplicidade interior das ciências como também a articulação dos níveis dessa multiplicidade corresponde a exigências conceptuais e à ordem de inteligibilidade do conjunto. É como um “sistema de níveis” (*Propedêutica*, § 97) que se vai constituindo e apresentando aos nossos olhos.

Percorrendo os níveis se descobre que não há domínios cujos elementos possam servir de explicação redutora para outros. O procedimento não é, por isso, o de uma redução ou de explicação do superior pelo inferior, como no empirismo, na explicação regressiva na ordem causal do fisicalismo em geral ou no naturalismo reducionista.

É o caráter não redutor da dialética que a *Enciclopédia* exemplifica no detalhe descritivo das ciências incluídas nas duas Filosofias Reais. É esse mesmo caráter, em confronto com o tipo da redução fisicalista, que explica que se possa atribuir à dialética os mesmos atributos das explanações emergenciais, não redutoras, nas ciências.

Percebe-se a esta luz que Hegel tenha detalhado tanto as suas descrições sobre os processos naturais e espirituais e tenha entrado no pormenor de algumas teorias científicas do seu tempo no campo das ciências da natureza e nas matérias sociais e políticas. Não se trata de uma motivação totalitária, mas sim de uma orientação metódica para a complexidade, apostada em descrever o nexos entre complexidade e inteligibilidade.

## **Continuum antropológico, dualismo da consciência reflexiva ou complexidade enciclopédica**

O alcance do reconhecimento da complexidade no sistema de Hegel é notório, entre outros aspetos na sua doutrina do Espírito Subjetivo, especialmente no cuidado em evitar as teses correntes do *continuum* antropológico, com que se situava o Homem no centro de observações psicológicas sobre faculdades do espírito individual, representações e necessidades, apetição e tendências práticas, e ainda sujeito dos “costumes”. Num sentido equivalente ia o antropocentrismo de inspiração onto-teológica, com as suas contrapartidas na Religião e vão as teses contemporâneas sobre “finitude”.

A descrição dos sistemas psíquico-orgânicos com base na teoria das faculdades, herdada da Filosofia grega clássica, não foi posta em causa na época moderna. Formularam-se modelos em que o significado das faculdades era corrigido, mas o quadro original mantinha-se, as dimensões cognitivas (teóricas) da mente individual eram pensadas em consonância com as dimensões práticas e, sobretudo, a ação intencional dos sujeitos práticos era concebida como uma colaboração das faculdades teórico-práticas e os “costumes”, instituições sociais, legislação, estado, como um produto da ação intencional tornada objetiva e universal. Nem Kant alterou esta moldura.

Ao contrário da Filosofia Transcendental de Kant e de Fichte, mas também de um modo distinto de Schelling ou de ensaios como os de Herder, de inspiração neo-espinosiana, Hegel não identificou a articulação do Espírito Subjetivo com as teorias sobre a consciência reflexiva finita, voltada para fenómenos, a não ser no modo restrito da *Fenomenologia*, nem com a Antropologia Metafísica apoiada na moldura conceptual da teoria das faculdades.

Quer dizer que, na *Enciclopédia*, o sistema psíquico-orgânico do Homem como espécie não está na posição central em que o situava o *continuum* antropológico da tradição clássica e moderna e

as suas contrapartidas religiosas ou políticas. O mesmo acontece com a reflexão da consciência finita, que não desempenha mais o papel de ancoragem dos processos cognitivos.

Na “Filosofia do Direito” de Heidelberg-Berlin a preocupação em distinguir os níveis do “direito abstrato”, da “moralidade” e da “eticidade”, com acolhimento na *Enciclopédia*, na secção do “Espírito Objetivo”, revelam as cautelas e a rejeição de um sujeito prático uniforme com estatuto transcendental ou empírico, como centro dos direitos e deveres, núcleo da iniciativa prática, da imputabilidade e como *socius*.

Na *Enciclopédia*, o Homem da herança clássica começa por se reconhecer como indivíduo biológico para ir assumindo diversas configurações nos processos concretos em que se forma a sua inteligibilidade. A diversidade dos processos concretos de que participa reflete a diversidade das dimensões do saber do Espírito acerca da sua forma humana e não pode ser, por isso, um produto antropológico.

Hegel confronta-se com a larga tradição em que não se inclui apenas o naturalismo das teorias antigas sobre a alma e a relação entre a alma e o corpo, como ainda as ideias modernas que, na continuação de Descartes ou Leibniz, partiam do legado da Psicologia Racional clássica para aí inserirem uma teoria da reflexão do sujeito em sintonia com as necessidades da Filosofia moderna.

Aqui se formou uma rede conceptual com que Hegel inevitavelmente se deparou ao formular o seu conceito de Espírito nos diferentes níveis da sua articulação sistemática. Porém, é já a diversidade do complexo que se opõe à homogeneidade do quadro teórico das teorias das faculdades.

No sistema, a diferença entre o Espírito e o sujeito cartesiano, a demarcação frente às mónadas de Leibniz ou ao “eu transcendental” da Filosofia transcendental fará ainda as suas provas frente à tradição clássica sobre a alma natural e à sua noção da consciência subjetiva e da apetição, mesmo se os “livros da Alma” de Aristóteles são mais que uma vez elogiados.

O que defendemos é que, no sistema, a reconfiguração da Psicologia e Antropologia da Filosofia moderna e a crítica do conceito de reflexão da Filosofia transcendental servem a finalidade de um reposicionamento do conceito de Espírito em uma propedêutica filosófica a uma *Ciência da Complexidade*, cujos níveis de articulação se desenvolvem na secção sobre “Espírito Subjetivo”, no que diz respeito ao conceito de Homem.

Retratando o estado das concepções sobre temas psicológicos, o § 378 da *Enciclopédia* de 1830 observava que nem a Psicologia Racional nem a Psicologia Empírica ofereciam as condições certas de uma teoria especulativa sobre o Espírito e não se podiam comparar aos “livros sobre a Alma” de Aristóteles - “a única obra de interesse especulativo sobre este objeto”.

Veremos como dificilmente se sustenta este elogio à medida que evoluímos na exploração do saber de si da alma finita e das suas faculdades e só pode ser recuperado nas considerações sobre o Espírito Absoluto.

Ao contrário da natureza em que vemos os elementos subsistir “livremente” fora da relação com níveis superiores de inteligibilidade, o que caracteriza o elemento espiritual está no facto de os níveis inferiores remeterem para os superiores em um sistema de determinações sucessivas ou níveis (*Stufen*, § 380).

O inferior como mais básico remete para o superior, como o abstrato remete para o concreto. É este último que se vai tomar como realização ou preenchimento. O sistema de níveis é ao mesmo tempo processual e inteligível, o que o aproxima de algumas versões contemporâneas das teorias da emergência que, no modo como tratam a causalidade, igualmente supõem complexidade em vez de homogeneidade ou linearidade e efeitos retrocessivos na cadeia causal na dependência da aquisição de determinações novas e inteligibilidade.

O § 380 não só autoriza esta interpretação como a ilustra mesmo em várias comparações e imagens da articulação em patamares do Espírito Subjetivo. Entre os vários níveis vê Hegel um



“desenvolvimento” do abstrato ao concreto, do empiricamente antecipado ao preenchimento e determinação plenos.

Se o sistema de níveis como articulação do abstrato e do concreto no processo do seu devir é o modo de autodesenvolvimento do espírito, tal supõe um desnível entre Natureza e Espírito, cujo entendimento é prévio a qualquer outra consideração, pondo em causa o naturalismo hylemorfista das teorias antigas sobre a alma.

A descontinuidade é enunciada no § 381. Aqui, diz Hegel que a Natureza é para o Espírito um pressuposto. Acrescenta, porém, que, no Espírito, a Natureza já desapareceu.

Leia-se, pausadamente: *Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung (...)*.

Constituindo-se como a Verdade e “primeiro absoluto” da Natureza o Espírito se descobre a si mesmo.

Daqui decorre que *In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden*.

Um tal “desaparecimento” da Natureza através do Espírito não é, evidentemente, um eclipse de seres naturais. Descobrimo-nos na sua construção espiritual e como objeto para o Espírito, a Natureza “desaparece” enquanto existência estranha que se lhe opõe do exterior ou, então, como essa mesma oposição, mas na medida em que é gerada e reconhecida pelo Espírito.

A negatividade que coincide com esta primeira modalidade da proximidade a si do Espírito é o que o § 382 reconhece como Liberdade como “essência do Espírito”.

Tendo em conta que uma das expressões da Liberdade é a manifestação ou revelação de si mesma na forma externa (§ 383), concretiza-se no § 384 o que se tem de entender pelo “pressuposto” do § 381. A posição da Natureza pelo Espírito na sua livre revelação (*Offenbarung*) é para a reflexão como um “pressuposto” - *ein Setzen, das als Reflexion zugleich voraussetzen der Welt als selbständiger Natur ist*.

O jogo de *setzen* com *voraussetzen* é o mesmo que a Liberdade joga com a Reflexão. O movimento da reflexão, que abre o

significado “para nós” da posição da Liberdade, toma o ser posto da Liberdade como o pressuposto. O pré- de pré-suposto é-lhe já garantido pelo movimento de autorrevelação do Espírito.

Isto significa que a reflexão, mediante a qual os seres naturais se dão na sua natureza, é um movimento interior à espiritualidade do Espírito refletida nos seus próprios produtos, enquanto exteriorizados.

Assim, falar-se em pressuposto não quer dizer tomar alguma coisa de exterior, prévio, identificado com a Natureza, como condição do Espírito.

Autopressuposição seria o termo adequado para referir a inclusão da reflexão como ato do Espírito sobre as produções livres do próprio Espírito.

A passagem da Natureza ao Espírito seria assim uma maneira de falar, pois nos situamos já, sempre, na produtividade livre do Espírito.

Uma tal passagem, para insistir no termo, não abre para uma dimensão estranha, mas para a pressuposição espiritual da Natureza.

Uma doutrina do Espírito (*Geisteslehre*) que tenha primeiramente por objeto o Espírito finito regula-se pela forma da aparência, ou seja, pelo confronto entre o Espírito e os fenómenos finitos.

A estrutura das dimensões ou figuras em que a teoria do Espírito se subdivide corresponde à forma estrutural da relação consigo mesmo enquanto Espírito Subjetivo, da relação com o seu ser real do Espírito Objetivo e ao “em si e para si” do Espírito Absoluto.

O desenvolvimento gradual do “em si e para nós” é o que explica o processo interno das figuras do saber de si, a sua teleologia e orientação. Os referentes lógico-estruturais do “em si”, da “realização de si na objetividade” e do “em si e para si”, que se repetem em várias divisões do sistema, representam a forma cognitiva do Absoluto em movimento.

É uma tal forma cognitiva que explica a repartição triádica do Espírito subjetivo nas divisões da “Antropologia”, da “Fenomenologia” e da “Psicologia”. Aqui, as disciplinas científicas ou filosóficas e os respetivos objetos constituem o campo de uma complexidade orientada do Espírito para a sua inteligibilidade com a consequente subordinação da série figurativa.

A Antropologia como disciplina do “espírito natural” imediato é o ponto de partida. Como tal, é não só insuficiente como dá provas do desnível que se tem de presumir entre a Natureza e o Espírito. É a ilustração do movimento de *desaparecimento* da Natureza na sua pressuposição espiritual, do § 381.

Partindo da maneira de ver de Hegel, há antes de tudo complexidade porque o Espírito se descobre como fundamento da reflexão finita e da exteriorização de um mundo e de uma alma humana naturais. Aqui se tem de confrontar a perspetiva hegeliana sobre complexidade com as noções de uma objetividade naturalista sobre a complexidade, em que complexo significa, regra geral, diversidade de linhas causais.

Demarca-se o filósofo igualmente da tradição do *continuum* antropológico, cujo modelo filosófico mais nítido, mas de modo algum exclusivo, no seu tempo, está no pensamento de Herder sobre uma “História Humana Natural” nas *Ideias para uma Filosofia da História*. A Filosofia da Identidade de Schelling e a sua aposta na representação do Absoluto como “ponto de indiferença” na Filosofia Positiva é igualmente visada. Para Herder ou Schelling, o Homem é expressão da produtividade do Uno, mas a averiguação da complexidade interna dos níveis do Espírito subjetivo fica na prática por realizar.

A observação de Hegel ao § 389 junta duas considerações estratégicas relativamente a este ponto.

Em primeiro lugar, a noção de que a imaterialidade da alma constitui a realidade do psíquico em oposição à materialidade dos factos físicos é julgada inconsequente, por não descrever exatamente o papel do Espírito como verdade da matéria.

Em segundo lugar, o filósofo considera que a Filosofia moderna não conseguiu dar uma explicação coerente para a “comunidade da alma e do corpo”, o que é notório especialmente nas duas soluções de Espinosa e de Leibniz. As objeções a estes dois ocorrem no fim da observação ao referido § 389, lembrando a incapacidade em ver na “comunidade da alma e do corpo” o efeito final de um desenvolvimento ou gênese em que o essencial está em a alma se tornar a forma do corpo, na terminologia aristotélica, como unidade da multiplicidade das partes, auto-organização da complexidade, acrescentamos nós.

As divisões da secção da *Enciclopédia* sobre “Antropologia” na “alma natural”, “alma sentimental” e “alma real” levam a perceber na relação entre alma e corpo um processo distinto do acordo expressivo da única substância ou a dispersão monadológica concretizada em representações e apetições.

A dependência da História Humana em relação à História da Terra e aos ciclos cósmicos, que dava o mote da Antropologia de Herder, é expressamente rejeitada na observação ao § 392. Em consequência se distingue entre as disposições animais que ligam a individualidade psíquico-orgânica às características externas dos ambientes geográficos e aos “espíritos locais” das autênticas disposições espirituais que têm sede na Liberdade.

A relação sexual, que faz parte das modificações naturais dessa individualidade, ilustra este desnível assim como, mais uma vez, o significado da *pressuposição* do espiritual no natural.

No § 397, em concordância com uma doutrina defendida já em Jena, Hegel afirma que a relação entre os sexos recebe significado espiritual do amor e da vida familiar, o que significa que é aqui que a sexualidade humana vem à sua verdade e pode ter um valor simbólico, expressivo, e não independentemente. A cega pulsão, em si mesma, é precisamente o que é desprovido de densidade simbólica na esfera espiritual.

O prosseguimento da articulação do Espírito Subjetivo nas divisões da “Fenomenologia” e na “Psicologia”, com a “certeza de si

mesmo” do Eu e com a Alma na condição da sua universalidade, revelam no ritmo do autoconhecimento do Espírito o próprio processo da sua determinação.

Este procedimento mostra, por contraste, como o *continuum* antropológico não podia servir de norma do autoconhecimento do Espírito nos seus níveis.

A posição da Filosofia Transcendental, por seu lado, só distinguia o sistema psíquico-orgânico do eu da consciência reflexiva mediante o postulado das formas *a priori*. Não evidenciava o lugar da reflexão finita no “sistema de níveis” do Espírito e nessa medida não só não equacionava a relação entre o Homem da Antropologia e o Eu da reflexão finita, como deixava de fora do seu escrutínio o significado universal das faculdades do espírito finito, atribuindo à Alma o valor de Ideia transcendental, fora da região fenoménica da experiência possível, não podendo assim compreender as tarefas da Psicologia como ciência.

Os §§ 415 e 416 da subdivisão “A Fenomenologia do Espírito” clarificam a posição de Hegel frente a Kant e Fichte, revelando a Filosofia transcendental como uma “Teoria da Consciência” limitada, no seu escopo, à reflexão sobre os seus próprios dados finitos. A Filosofia da reflexão forma nos dados da reflexão os seus próprios temas e objetos, como os dois lados da reflexão - o eu e a coisa imediata (fenómeno).

A “Ciência da Experiência da Consciência” de 1807 localizava a reflexão finita do Eu e da sua certeza no roteiro do Espírito e mostrava como a diferença entre certeza e verdade não podia ser afirmada nem resolvida no plano da consciência, mas era posta, em retrocessão, pelo Espírito na direção da consciência.

A Filosofia da reflexão tomou como conhecimento o que Hegel chama certeza, no que teve o seu sucesso. No entanto, é exatamente neste ponto que se torna incapaz de conceber a complexidade. Sem reflexão da reflexão, a consciência polarizada pelos seus objetos não caracteriza o seu próprio saber, a não ser na modalidade de representações. Ora, a complexidade só se origina quando a

diferença da reflexão se retoma. Fora desta retomada só há a representação ou, mais rigorosamente, o representado da representação. A Filosofia da reflexão não é ainda reflexiva, ou seja, não admite a reentrada da distinção entre o eu e a coisa no próprio saber dos dois, mas vive focada exclusivamente na sua certeza. A partir do momento em que nega a exterioridade da coisa e a concebe como construção sua, a certeza tem de se conceber a si mesma e assim se forma no elemento diferente da verdade. Esta é como o éter da reflexão finita.

As divisões da “consciência”, “autoconsciência” e “razão” da divisão “Fenomenologia” revelam gradualmente a processão da certeza à verdade, que se tem de perceber duplamente da certeza à verdade e desta para aquela. É nesta medida que se compreende que a reflexão não desapareça simplesmente quando se apercebe a si própria, mas se conserve porque o sistema supõe a complexidade nos seus diferentes níveis. A complexidade implica um múltiplo processamento de possibilidades do conhecimento, na medida em que precisamente os identifica e assume nas diversas reentradas e não está reduzida à reflexão finita. Ao contrário, esta nunca poderia ser complexa.

É no § 442, já na divisão “Psicologia”, que Hegel exprime a unidade entre movimento do Espírito, níveis da sua progressão e o Conceito como fim do movimento. O hábito de interpretação do conceito de fim como termo empiricamente definido prejudica o entendimento do que o filósofo pretende. O Conceito não é um ponto de chegada. É a propulsão do próprio movimento, que se vai despreendendo de determinações exteriores à medida que as forma para si mesmo, para o qual o único conceito apropriado é a Liberdade e não já o éter. Esta substituição de termos é sintomática. As noções naturalistas de transparência e de ausência de resistência, associadas ao éter, podiam ser ilusórias. O que está em causa é essa contínua entrada do saber nele mesmo, em que o que se apresenta como dado é sempre de novo referido a uma produção sua.

Compreende-se, então, que, no sistema, se tenha de gerar um desnível nas duas Filosofias Reais e que isso tenha um valor lógico para o conjunto, pois a Natureza está desprovida da capacidade de uma reentrada completa em si, que caracteriza o Espírito como Liberdade.

## Referências

- Alexander, Samuel. *Space, Time and Deity. The Gifford Lectures at Glasgow 1916-1918*. New York: The Humanities Press, 1950.
- Clayton, Philip. *Mind and Emergence. From Quantum to Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Gesammelte Werke*. Bd 6. *Jenaer Systementwürfe I*. Hamburg: Felix Meiner, 1975.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Gesammelte Werke*. Bd 7. *Jenaer Systementwürfe II*. Hamburg: Felix Meiner, 1971.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Gesammelte Werke*. Bd 8. *Jenaer Systementwürfe III*. Hamburg: Felix Meiner, 1976.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Gesammelte Werke*. Bd 19 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*. Hamburg: Felix Meiner, 1989.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Gesammelte Werke*. Bd 15. *Schriften und Entwürfen I (1817-1825)*. Hamburg: Felix Meiner, 1990.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Gesammelte Werke*. Bd 3. *Frühe Exzerpte (1785-1800)*. Hamburg: Felix Meiner, 1991.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Gesammelte Werke*. Bd. 5. *Schriften und Entwürfe (1799-1808)* Hamburg: Felix Meiner, 1998.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817. Werke 4*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Hamburg: Felix Meiner, 1991<sup>8</sup>.

Lloyd Morgan, Conwy. *Emergent Evolution. The Gifford Lectures 1922*. London: Williams and Norgate, 1923.