

Leituras da Lógica de Hegel

Vol. 3



Organizadores

Agemir Bavaresco

Federico Orsini

Jair Tauchen

José Pinheiro Pertille

Marloren Lopes Miranda



Editora Fundação Fênix

Esta publicação é resultado do *III Encontro Nacional sobre a Ciência da Lógica de Hegel* e dos debates referente ao lançamento da tradução do terceiro livro, a *Doutrina do Conceito*. O evento ocorreu de 05 a 06 de junho de 2019, no Auditório Ir. Ivo Clemente, Prédio 8 da *Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS* -, em Porto Alegre, RS. A terceira edição deste Encontro foi organizada pelos membros do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e pelo *Grupo de Pesquisa Filosofia & Interdisciplinaridade* da PUCRS, pelo *Núcleo de Estudos Hegelianos* da *Universidade Federal do Rio Grande do Sul – NEHGL/UFRGS*, contando com o apoio do CNPq através do projeto: *Lógica, Tradução e Hermenêutica e do CDEA – Centro de Estudos Europeus e Alemães*. O III Encontro foi realizado a fim de dar continuidade aos debates iniciados nos anos anteriores (2017 e 2018) a partir da tradução completa dos três volumes da *Ciência da Lógica de Hegel, Doutrina do Ser, Doutrina da Essência e Doutrina do Conceito*. O Encontro promoveu a discussão entre professores especializados, pesquisadores e discentes de pós-graduação e graduação em Filosofia sobre temas clássicos e contemporâneos suscitados pela obra em questão, agora revigorados pela tradução inédita em língua portuguesa. O encontro Nacional sobre a Ciência da Lógica de Hegel tem se tornado uma tradição na área, ao auxiliar professores e pesquisadores a identificar na Ciência da Lógica de Hegel, uma rede conceitual que permite uma ampliação de leituras e análises lógicas de suas áreas interdisciplinares. A Ciência da Lógica é uma construção conceitual que permite explicitar a lógica imanente que constitui o referencial teórico das diversas ciências. Ou seja, trata-se de uma articulação entre Lógica e lógicas regionais.



Direção editorial: Agemir Bavaresco

Diagramação: Editora Fundação Fênix

Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas e o conteúdo de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Essa obra é licenciada sob uma licença Creative Commons - Atribuição CC BY 4.0, sendo permitida a reprodução parcial ou total desde que mencionada a fonte. –

[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Esta obra contou com o fomento do CDEA – Centro de Estudos Europeus e Alemães e da CAPES.



Série Filosofia – 02

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

BAVARESCO, Agemir; ORSINI, Federico; TAUCHEN, Jair; PERTILLE, José Pinheiro; MIRANDA, Marloren Lopes (Orgs.).

Leituras da Lógica de Hegel, Vol. 3 [recurso eletrônico BAVARESCO, Agemir; ORSINI, Federico; TAUCHEN, Jair; PERTILLE, José Pinheiro; MIRANDA, Marloren Lopes (Orgs.). Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2019.

282p.

ISBN - 978-65-81110-03-1

<https://doi.org/10.36592/9786581110031>

Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br>

- CDD-100

1. Filosofia. 2. Lógica. 3 Dialética. 4 Ciência

Índice para catálogo sistemático – Filosofia e disciplinas relacionadas

1. SEGUNDA NATUREZA EM HEGEL E MARX

Christian Iber⁹²
Agemir Bavaresco⁹³
Eduardo G. Lara⁹⁴

Introdução

No conceito “segunda natureza”, resume-se a crítica de Lukács e Adorno à sociedade e à cultura modernas. Na Filosofia de Habermas, esse conceito da segunda natureza se dissolve na oposição entre sistema e mundo da vida. A terceira geração da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt (Honneth, Menke) retoma esse conceito e o discute como crítica e afirmação da sociedade atual. Considerando a relevância deste tema, nossa pesquisa tem por objetivo avaliar o conceito de segunda natureza para uma teoria crítica atual a partir da abordagem hegel-marxiana e apresentar a diferença entre as teorias da segunda natureza em Hegel e Marx.⁹⁵

Em sua *Filosofia do Direito*, Hegel denomina a sociedade, sobretudo a comunidade ética (*sittliche Gemeinschaft*), a partir do contraste com a primeira natureza, alheia aos humanos e que deve ser dominada de modo científico e técnico, como segunda natureza. Na medida em que nessa segunda natureza, a liberdade do ser humano poderia encontrar acolhimento e ambiente ideal, esse conceito parece ter sentido positivo, de tal modo que, a negatividade e a alienação na sociedade assumiriam, igualmente, conotações positivas. Isso se mostra, por exemplo, na teoria hegeliana da cultura (*Bildung*). Embora não utilize o termo, Marx fala da naturalidade (*Naturwüchsigkeit*) das relações sociais e parece, à diferença de Hegel, apresentar um conceito permanentemente crítico da segunda natureza. Na seção sobre “O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo” de *O Capital*, ele critica a reificação e a naturalização das relações de concorrência socialmente produzidas para a consciência. Desse modo, com a avaliação negativa da reificação, bem como da naturalização das relações sociais, a negatividade e a alienação parecem adquirir significados permanentemente negativos.

⁹² Pesquisador e Bolsista PNPd/CAPES do Programa de Pós-Graduação Filosofia PUCRS/Universidade livre de Berlim. E-mail: iber_bergstedt@yahoo.de

⁹³ Professor do PPG Filosofia PUCRS. E-mail: abavaresco@pucrs.br

⁹⁴ Doutorando do PPG Filosofia PUCRS. Bolsista CAPES. E-mail: eduardo-g-l@hotmail.com

⁹⁵ Em honra de Jürgen Habermas, foi instalado, na universidade Goethe de Frankfurt, um centro de excelência com o título “O surgimento das ordens normativas”. Nele, são promovidos e discutidos trabalhos referentes a esse tema: KHURANA 2017, PUZIC 2017, NOVAKOVIC 2017, MENKE 2018 etc.

Para Marx, a relação social no capitalismo não tem o caráter de uma segunda natureza, mas de uma pseudonatureza, uma aparência da natureza (*Naturschein*) para a consciência ideológica. O que Hegel denomina a segunda natureza, para Marx, situa-se, por sua vez, na sociedade dos seres humanos livres (“*Verein freier Menschen*”, o comunismo). Marx dissolve a “ambiguidade” (Khurana, Menke) da segunda natureza em Hegel entre afirmação e crítica, na medida em que ele separa o conceito crítico da segunda natureza (*i.e.*, a pseudonatureza no capitalismo) de sua acepção afirmativa no comunismo que implicaria estabilidade e acolhimento social para o ser humano. Isso tem consequências para a compreensão da emancipação e da liberdade. Marx propõe a liberdade social do ser humano e não apenas a liberdade no espírito absoluto, isto é, no pensar filosófico (*cf.* o saber absoluto como estar junto a si mesmo no outro).

Podemos partir da seguinte definição da segunda natureza: como “segunda natureza” deve ser compreendido um ser que é, com efeito, um resultado do devir ou um posto, mas que atua assim, como que ele se originasse a partir de si mesmo. Aristóteles define a natureza como aquilo que tem o princípio do movimento e do repouso dentro de si mesmo (*cf.* ARISTÓTELES. *Física II*, 1 192B4). Aristóteles associa o conceito da natureza humana com a educação (*paideia*). A educação insere o ser humano, primeiramente, num estado que corresponde a sua natureza, ou seja, pela educação dá-se a humanização (*cf.* ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1152A29-33, 1999). Depois, Cícero afirma que pelo “hábito” nasce uma segunda natureza no ser humano, ou seja, as ações produzem uma segunda natureza (*cf.* CICERO, 1988, p. 382s.).

Na modernidade, a posição de que o ser humano se transforma pela educação é defendida especialmente por Rousseau, ao qual se juntaram Kant e os filósofos do idealismo alemão. Eles elaboram o ponto de vista da educação em teorias abrangentes da história da formação ou da cultura (*Bildung*), pelas quais se desenvolve a teoria da segunda natureza. Marx não usa o conceito da segunda natureza. Ele usa o conceito de “naturalidade” (*Naturwüchsigkeit*) das relações sociais.

Seguindo Hegel e Marx, Adorno e Lukács utilizam o conceito de segunda natureza para uma crítica cultural ao mundo moderno alienado e reificado. Em *Teoria do romance* (1920) de Lukács o mundo moderno aparece estranho ao sujeito, no qual não se pode encontrar o sentido da vida (*cf.* LUKÁCS, 1963, p. 61s.). Na sua

lição inaugural em Frankfurt, sobre a *Ideia da história natural* (1932), Adorno interpreta o mundo moderno como “história estarecida” (*erstarrte Geschichte*), cujo fundamento deve ser atribuído ao “mundo das mercadorias”. Em *História e luta de classes* (1923), Lukács identifica segunda natureza e reificação e as associa ao fetichismo das mercadorias. Compreendida assim, a segunda natureza seria uma servidão da qual é preciso se emancipar para que o ser humano encontre novamente sua essência verdadeira perdida. Segundo a *Dialética Negativa*, de Adorno, a teoria da segunda natureza de Hegel é importante para uma teoria crítica (cf. ADORNO, 1970, p. 46). Também Honneth e Menke, a terceira geração da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, empregam, atualmente, o conceito da segunda natureza no sentido da crítica social e cultural formulada por Lukács e Adorno.

Nossa pesquisa irá limitar-se a apresentar o conceito de segunda natureza em Hegel e Marx. O problema da segunda natureza é sua precariedade, pois, ela tem a tendência de negar a liberdade do espírito ao cair na primeira natureza, ou seja, a segunda natureza do espírito objetivo é uma “pátria precária”.⁹⁶ Contra esse perigo o espírito objetivo finito recorre ao espírito absoluto. Em Marx, as relações sociais não são uma segunda natureza, mas aparecem como uma pseudonatureza do capitalismo.

1 Segunda natureza em Hegel

Na Filosofia de Hegel, há uma dimensão subjetiva e uma dimensão objetiva do conceito de segunda natureza. Na transição da natureza para o espírito da teoria do espírito subjetivo (antropologia) (i), o conceito da segunda natureza surge na discussão do hábito (*Gewohnheit*), no qual capacidades subjetivas são objetivadas. O hábito é uma segunda natureza dos indivíduos produzida pela educação (*Erziehung*). Na filosofia do espírito objetivo (ii), a eticidade é denominada segunda natureza. As instituições éticas estão produzidas pelos sujeitos éticos e têm, contudo, a aparência de um ser não posto. No espírito absoluto (iii), as obras de arte, as representações e os rituais da religião são apresentados como exteriorizações do espírito— as figurações que o espírito desenvolveu para alcançar sua liberdade — que formam o espírito absoluto. Entretanto, essas objetivações, porque elas alcançam uma

⁹⁶ Hegel diz: “Ser e pôr – mistério da liberdade” (HEGEL. *Filosofia do Direito* FD, § 347, nota à margem; TW 7, 256). O segredo da segunda natureza do espírito é o pôr do ser. O conceito da segunda natureza indica, por um lado, a estabilidade necessária da sociedade e, por outro lado, as estruturas de poder não justificadas na sociedade. Isso faz com que esse conceito seja difícil de compreender (cf. MENKE 2018, p. 119).

estabilidade frente aos sujeitos que as produzem, precisam ser superadas pelo conhecimento puramente pensante da filosofia, que suprassume o “representar” e a “forma da objetividade”, para estar “junto a si no seu ser outro como tal” (cf. Hegel. *Fenomenologia do Espírito*. O saber absoluto).

1.1 Dialética da segunda natureza no espírito subjetivo

No âmbito da *Enciclopédia*, é na Antropologia que Hegel trata da alma como uma realidade do espírito dada pela natureza. Na medida em que a alma se apodera da natureza o espírito se engendra na sua liberdade. A Antropologia é desenvolvida em três momentos: a alma natural, a alma que sente e a alma efetiva. No segundo momento, quando trata da alma que sente, Hegel descreve o fenômeno do hábito.⁹⁷ Ele afirma que “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 *essente*” (Enc. III § 410). O hábito é o ato de introjetar no corpo um conteúdo espiritual externo por meio da repetição, isto é, “o engendramento do *hábito*, como exercício” (Enc. III § 410). O hábito é o mecanismo pelo qual a alma se apodera do seu corpo natural e objetiva nele suas capacidades.

Na *Lógica do Conceito*, na introdução ao capítulo do mecanismo, Hegel compara o mecanismo material ao mecanismo espiritual: “Como o mecanismo *material*, assim também o mecanismo *espiritual* consiste no fato de que os [termos] relacionados no espírito permanecem externos uns aos outros e a ele mesmo” (HEGEL 2018, p. 187). Em nível de mecanismo espiritual, o exemplo que Hegel nos fornece é o do modo mecânico de representação dos objetos pela linguagem. A memória repete o que está gravado no cérebro (os movimentos mecânicos repetitivos de sentar, levantar, caminhar etc.), que, de fato, mostram se tratar de hábitos que se incorporaram pela aprendizagem do ser humano. Esse age mecanicamente, por hábitos apreendidos ao longo do tempo, sem a necessidade de consciência, ao repeti-los automaticamente. Por isso, Hegel afirma que, nesses atos, “faltam a penetração peculiar e a presença do espírito” (idem, 187). Hegel descreve o hábito como uma segunda natureza:

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*

⁹⁷ O hábito pertence “às determinações mais difíceis” da teoria do espírito e costumam “ser ignoradas nas considerações da alma e do espírito” (Enc. III § 410 Obs.).

pela alma, uma introjeção e penetração da corporeidade, que pertence às determinações de sentimento como tais, e às determinidades da representação e da vontade enquanto corporificadas (Enc. III § 410 Obs.).

No hábito, por meio do próprio processo de introjeção e repetição das ações corporais (representações mentais, atos volitivos etc.), a alma forma uma segunda natureza. O problema é que “no hábito, o homem está no modo de uma existência natural, e, por isso, não é livre nele” (idem). Os hábitos englobam dois momentos: primeiro, eles são incorporações de finalidades e capacidades espirituais por meio da “repetição” e do “exercício”, isto é, o corpo fica moldado e formado pelas capacidades espirituais (i); depois, esses hábitos encarnam-se como uma figura de um mecanismo habitual, ou seja, a mecanização da ação conduz a um agir de modo natural como algo já permanente em sua estrutura anímica (ii) (cf. Enc. III § 410 Adendo).

Com a mecanização do hábito, as finalidades espirituais são executadas involuntariamente, sem que o sujeito reflita ou precise pensar para uma tomada de decisão. O hábito faz com que o ser humano atue sempre do mesmo modo e crie um caráter de universalidade em seu agir. Contudo, ao sujeito que age conforme o hábito adquirido, falta a capacidade de aplicar a regra universal aos casos particulares. Falta ao hábito a liberdade de discernir e articular, voluntariamente, a regra universal ao caso particular. Em outras palavras, o sujeito que incorporou o hábito fica preso a uma regulamentação rígida.

No hábito, o espírito “é essencialmente isto: estar *junto a si mesmo*, mas aqui o mesmo enquanto *exteriorizado dentro de si mesmo*, sua atividade como um mecanismo” (Enc. III § 463 Obs.). A identidade do sujeito do hábito é adquirida pela repetição e pelo exercício — portanto, espiritualmente gerada. Essa identidade está posta e aparece, ao mesmo tempo, como ser, como não posta. A segunda natureza assume, com isto, a aparência da primeira natureza. O hábito que se tornou completamente mecânico, no qual se extingue todo o processo espiritual, não é outra coisa do que “a própria morte” (Enc. III § 410 Obs.).

Há uma dialética específica da segunda natureza no espírito subjetivo. No hábito que se tornou segunda natureza, o espírito se efetiva, mas ao mesmo tempo, ainda não adquire sua liberdade. Essa contradição é a dialética da segunda natureza no espírito subjetivo. A mecanização do espírito que reside no hábito não deve ser absolutizada.

No espírito subjetivo, a dialética da segunda natureza conduz à passagem ao espírito objetivo: o hábito é necessário para a formação do sujeito, mas tem que ser

rebaixado ao estatuto de momento. Isso ocorre, na medida em que o corpo é completamente submetido à dominação da alma, quer dizer, a alma se torna totalmente objetiva no corpo.

O corpo tem que ser completamente permeado pelo hábito assim que o espírito está plenamente presente no corpo, de modo que se origina “uma influência imediata do espírito ao corpo” (Enc. III § 410, Adendo) e faz dele seu instrumento. Isso permite ao sujeito atuar de maneira prática sobre o mundo objetivo. O hábito se mostra, assim, uma pressuposição do agir em conformidade a fins.

1.2 Dialética da segunda natureza no espírito objetivo

Na passagem do espírito subjetivo para o objetivo, o hábito se mostra necessário para a formação do sujeito ético. No nível do espírito objetivo, Hegel trata da segunda natureza objetivada na comunidade ética. Aqui, o ser humano se distingue e se emancipa da primeira natureza e alça-se a sua segunda natureza para obter estabilidade. No entanto, essa estabilidade do espírito objetivo na segunda natureza ameaça sua liberdade. Desenvolve-se uma dialética da segunda natureza no espírito objetivo.

Na introdução da *Filosofia do Direito* (FD § 4), Hegel afirma que o fundamento do direito é o espírito, ou seja, o ponto de partida é a vontade livre que se objetiva. A liberdade constitui a substância e a determinação da vontade. O “sistema do direito” precisa ser compreendido como uma efetividade produzida pela vontade livre entendida como uma segunda natureza: “O sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza” (FD § 4).

O espírito precisa realizar-se subjetiva e objetivamente. Isso resulta necessariamente do movimento da efetivação do espírito subjetivo. Em virtude da sua essência espiritual, o ser humano está, para Hegel, determinado para a auto-efetivação da sua liberdade — isto é, para a liberdade jurídica, moral e ético-política. Na eticidade, a liberdade se configura “para a efetividade de um mundo” (Enc. III § 484). “A determinação [o destino] dos indivíduos é levar uma vida universal” (FD § 258 Obs.), isto é, uma vida na comunidade ética e no Estado.

A auto-efetivação do ser humano como espírito objetivo implica a libertação da natureza. A libertação da natureza é definida, em geral, para Hegel, como ação do espírito:

De onde ele vem, – é da natureza; para onde ele vai, é para sua liberdade. O que ele é, é justamente esse próprio movimento de libertar-se da natureza (HEGEL, *Fragment zur Philosophie des Geistes*. In: TW 11, p. 528) [Tradução nossa].

A eticidade descreve um “reino da liberdade efetuada” (FD § 4), no qual a vontade livre efetuada no mundo recebe sua “segunda natureza” (idem). Na eticidade, a liberdade se efetua no mundo e se torna segunda natureza da autoconsciência humana: “A eticidade é o conceito da liberdade que *se tornou mundo presente e natureza* da autoconsciência” (FD § 142).⁹⁸

Hegel formula sua teoria da eticidade como uma teoria da substância. Portanto, formulada em termos da potência e da dominação das instituições éticas sobre os indivíduos, e acentua que as leis e poderes éticos têm “uma autoridade e uma força absoluta, infinitamente mais estáveis do que o ser da natureza” (idem), sendo sabidos como tais pelos indivíduos. Na eticidade o que se torna segunda natureza é a potência e a dominação da substância ética sobre os indivíduos. A eticidade é a unidade da substância e da autoconsciência. Na sua estabilidade, a substância ética é garantida pela autoconsciência cidadã sábia. Ao mesmo tempo, a substância ética, compreendida como objetivação da vontade livre dos cidadãos, é, ela mesma, a garantia de sua estabilidade institucional:

A substância, nessa sua *autoconsciência efetiva*, tem um saber de si, e é, com isso, o objeto do saber. A substância ética, suas leis e poderes têm para o sujeito, por um lado, como objeto a relação que *eles são* no sentido mais alto da autossubsistência, – uma autoridade e uma força absoluta, infinitamente mais estáveis do que o ser da natureza (FD § 146).

Qual é a importância que o hábito tem na eticidade? No espírito objetivo como eticidade, o hábito e o costume combinam-se um com o outro:

Mas na *identidade* simples com a efetividade dos indivíduos, o ético aparece como modo de ação universal deles – como *costume*, – o hábito dele como uma *segunda natureza*, que está posta no lugar da vontade primeira meramente natural, e é a alma, a significação e a efetividade que penetram seu ser aí, o *espírito* vivo e presente enquanto mundo, cuja substância somente assim é como espírito (FD § 151).

⁹⁸ Numa observação da margem referente ao § 29 Hegel diz sobre a eticidade: “Que o espírito – como uma *natureza* – seja enquanto o sistema de um *mundo*” (FD § 29, TW 7, p. 81).

Em seu agir singular, os indivíduos, membros da eticidade, identificam-se com o ético universal. A vontade primeira meramente natural se transforma na vontade ética como segunda natureza dos indivíduos, que é, agora, a “efetividade que penetra seu ser aí, o *espírito* vivo e presente enquanto mundo” (idem). Deste modo, a substância ética é “somente assim como espírito” (idem). A interação do hábito e do costume não é algo exterior, mas relacional. A eticidade é essencialmente costume como modo universal do agir dos indivíduos, isto é, como costume que se tornou segunda natureza dos indivíduos. Mais precisamente, o hábito e o costume constituem os dois momentos da segunda natureza do espírito objetivo: o momento subjetivo e o momento objetivo da eticidade.⁹⁹

O hábito ético pressupõe a cultura (*Bildung*) dos cidadãos. A consciência ética dos cidadãos precisa do processo da cultura e da socialização, a fim de chegar à intelecção da necessidade da eticidade:

Esse suprassumir e esse submeter-se sob o ético e a familiarização com o fato de que o ético, o espiritual se torna segunda natureza do indivíduo, é em geral a obra da educação e da formação. Nesse ponto de vista, por que ele é o ponto de vista da liberdade autoconsciente, essa reconstrução do ser humano tem que ser chegar a *consciência*, de modo que essa conversão [Umkehrung] é conhecida como necessária (HEGEL, *Preleções sobre a filosofia da religião I*. In: TW 17, p. 146) [Tradução nossa].

A cultura (*Bildung*) desempenha a libertação da natureza entendida como submissão sob a segunda natureza da potência social da substância ética. Em suma: “A *eticidade* é a consumação do espírito objetivo, a verdade do próprio espírito subjetivo e objetivo” (Enc. III § 513). Nela, a “*liberdade* subjetiva” tem sua “efetividade universal, ao mesmo tempo, como costume”, com que “a *liberdade* autoconsciente se tornou natureza” (idem).

A dialética da segunda natureza consiste no fato de que a eticidade, não obstante, posta ou produzida pelo ser humano, aparece como um ser não posto – ou seja, conforme Hegel, “o ser humano ético seria não consciente de si mesmo” (FD § 144 Adendo. TW 7, p. 294).

O ser humano ético afirma que ninguém sabe de onde vêm as leis e as trata assim, como se fossem determinações eternas que fluem da natureza da Coisa (cf. FD § 145 Adendo. TW 7, p. 294). A eticidade não é, com isto, reconduzida ao ser humano

⁹⁹ Um exemplo: “Quando alguém vai à noite seguramente na rua, não lhe sobressai que isso poderia ser diferente, pois esse hábito da segurança se tornou outra natureza” (FD § 265 Adendo. TW 7, p. 414). No Brasil de hoje, esse exemplo de Hegel para o hábito ético pode ser surpreendente.

ativo, porque os indivíduos acabam esquecendo que as leis da eticidade são postas de modo coletivo pelo próprio espírito. Com isso, a eticidade contradiz a definição da liberdade de Hegel, segundo a qual a liberdade consiste na “*vontade livre que quer a vontade livre*” (FD § 27). Uma liberdade compreendida desse modo exige que o ser humano ético saiba que o mundo ético é produzido por ele mesmo. Todavia, a eticidade recai numa eticidade acrítica, porque a forma pura da identidade sem relação da autoconsciência e da eticidade é, para Hegel, o hábito. A dialética da segunda natureza da eticidade repete, com isso, a dialética da segunda natureza do hábito no nível do espírito objetivo.

Além dessa dialética da segunda natureza ética, Hegel apresenta outra contradição no interior do espírito objetivo. Trata-se da cisão social da eticidade por meio da exclusão social dos pobres. Hegel descreve com precisão a contradição que ocorre quando a ‘administração pública’ não é capaz de resolver o problema da “queda de uma grande massa” de indivíduos abaixo do nível de subsistência. Esses indivíduos serão excluídos e não serão mais membros da sociedade, porque serão rebaixados ao que Hegel chama de “população” (*Pöbel*). A exclusão social dos indivíduos produz “a perda do sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir mediante atividade própria e trabalho próprio” (FD § 244). O resultado é, de um lado, a miséria da população e, de outro, a concentração “em poucas mãos, [de] riquezas desproporcionais” (FD § 244). Para Hegel, a pobreza não é somente um escândalo, mas uma “iniquidade” (*Unrecht*) instalada no interior da sociedade burguesa (FD § 244 Adendo, TW 7, p. 390). Contudo, a sociedade burguesa não é capaz de implantar medidas para remediar esse problema. Essa é a contradição imanente da sociedade burguesa que é diagnosticada por Hegel.¹⁰⁰ A eticidade tornada segunda natureza agrava esse problema, porque os seres humanos se acostumam à pobreza e consideram-na um fenômeno naturalmente pertencente à eticidade moderna.

O ser humano se efetua na sua liberdade, primeiramente, de modo ético-político, depois, encontra sua efetivação na arte, religião e filosofia. Qual é a justificação para a passagem ao espírito absoluto? Na Filosofia de Hegel, a cisão social da eticidade entre a pobreza e a concentração da riqueza não é supressumida pelo Estado social, mas pelo espírito absoluto. Arte, religião e filosofia desempenham

¹⁰⁰ Cf. o trabalho extraordinário de Ina Schildbach sobre *Pobreza como iniquidade* (2018).

a função da reconciliação dos indivíduos com a efetividade e sua negatividade e preservam o Estado da dissolução como universalidade substancial.

1.3 Dialética da segunda natureza no espírito absoluto

Apresentamos, acima, a evolução da natureza humana, em primeiro lugar, no espírito subjetivo, depois, no espírito objetivo, enfim, no espírito absoluto. Hegel descreve os três momentos do espírito absoluto como arte, religião e filosofia.

a) *A Arte como intuição da ideia*:¹⁰¹ A obra da arte é a expressão da “imediatidade natural apenas [como] o *signo* da ideia” (Enc. III § 556), ou seja, a obra de arte se torna a expressão da ideia como uma intuição da ideia ou do conceito do espírito que é reproduzido plasticamente, através de pinturas, esculturas, romances etc. Embora a liberdade do espírito objetiva-se na arte, o conteúdo da ideia é apreendido na obra de arte apenas como uma intuição (não como pensamento conceitual). A obra de arte é a transfiguração da realidade enquanto expressão da ideia. Todavia, a arte não consegue consumir a libertação do espírito do mundo, pois ela permanece ligada à materialidade do signo — apresentando, com isso, uma exterioridade e autossubsistência frente ao próprio sujeito que a produziu. A transfiguração em nível estético da realidade é uma libertação deficitária do mundo. Na ideia de beleza, o conceito do espírito está designado somente de modo ilustrativo, isto é, ainda não foi realizado conceitualmente.

b) *A Religião como representação da ideia*: O espírito absoluto não se configura apenas como uma segunda natureza na obra de arte, mas também na criação do mundo, ele cria para si uma segunda natureza.¹⁰² O espírito religioso supera o deficit da arte, na medida em que ele se efetua na religião assim que se torna finito de modo radical. O espírito religioso não transfigura a efetividade na beleza, mas a reconhece como finitude radical. O espírito religioso confronta-se com a negatividade da efetividade. Ele não ignora a miséria do mundo, mas dá aos pobres e aos seres humanos em geral a esperança da participação na auto-efetivação do

¹⁰¹ O conceito da ideia é um termo técnico em Hegel e denomina o princípio da natureza e do espírito. Deste o início, a filosofia de Hegel é inspirada pela consciência de que o compreender da relação do espírito com a natureza é a tarefa determinante da filosofia (cf. Enc. I § 18).

¹⁰² Hegel articula o conceito de segunda natureza, em primeiro lugar, a partir do conceito grego como formação de uma segunda natureza no ser humano; depois, conforme a concepção moderna ou cristã, como exteriorização de Deus no mundo. A religião cristã busca a reconciliação do espírito com a primeira natureza e a reconciliação do espírito com a segunda natureza na eticidade. Nisso reside uma ambiguidade da religião cristã: um elemento afirmativo e crítico (cf. MENKE, 2018, p. 174).

espírito, especificamente, nas comunidades religiosas. O espírito religioso é resignado e, ao mesmo tempo, indignado com a negatividade da realidade. Ele contém a reconciliação, apenas na forma da representação do “mundo exteriorizado com a essência eterna” (Enc. III, § 566), ou seja, a reconciliação do infinito e do finito, de Deus e do mundo em nível representacional.

c) *A Filosofia como pensar da ideia*: Na filosofia, a reconciliação com o mundo criado e reconhecido na sua finitude radical é “elevada ao pensar autoconsciente” (Enc. III § 572). Hegel destaca o caráter idealista da filosofia, a unidade do pensar e do ser:

Os que nada entendem da filosofia põem sem dúvida as mãos na cabeça quando ouvem a proposição: *o pensar é o ser*. No entanto, na base de todo nosso agir, está a pressuposição da unidade do pensar e do ser. Fazemos essa pressuposição como seres racionais, como seres pensantes (Enc. III § 465 Adendo).

A razão não apenas conhece o mundo, mas produz um mundo racional de modo atuante — é, portanto, o princípio reinante do mundo. Para Hegel, a dialética não é apenas um método do pensar, mas o princípio que governa o mundo. No pensar autoconsciente, a filosofia conhece esse princípio. Por causa disso, a liberdade do espírito se efetua em Hegel, em última análise, no pensar filosófico.

A questão principal que se coloca em relação à segunda natureza é o problema da auto-falha do espírito. O espírito subjetivo e o espírito objetivo têm sua auto-efetivação na segunda natureza, porém, eles experimentam, ao mesmo tempo, sua auto-falha — i.e., não são completamente livres, na medida em que a segunda natureza se apresenta como primeira natureza. O espírito absoluto não está libertado dessa auto-falha pelo fato de alcançar a segunda natureza, mas, ele é capaz de compreender essa auto-falha como um momento necessário de sua auto-efetivação. O saber em torno da regularidade da auto-efetivação do espírito como unidade da exteriorização e do retorno da exteriorização implica que a esse movimento do espírito pertence necessariamente o momento da alienação. Para Hegel, o momento da alienação pertence necessariamente à auto-efetivação da liberdade do espírito. Assim, Hegel afirma a segunda natureza na sua ambiguidade, no seu aspecto positivo e negativo — fermento do processo do desenvolvimento do espírito:

Os graus diversos dessa atividade, nos quais deter-se como na aparência e os quais percorrer é o destino do espírito finito, são graus de sua libertação, em cuja verdade absoluta são um e o mesmo: *o encontrar* de um mundo como um contraposto, *o criar* do mesmo como um posto por ele e a libertação do mundo e

no mundo, – uma verdade, à cuja forma infinita a aparência se purifica como o saber da mesma (Enc. III § 387).

Aqui, Hegel discute a relação entre espírito subjetivo, objetivo e absoluto: o espírito subjetivo encontra um mundo contraposto a ele (i.e., primeira natureza) (i); o espírito objetivo produz pelo seu atuar o mundo posto por ele (segunda natureza) (ii), o espírito absoluto liberta-se do mundo, de fato, somente dentro do mundo (iii). A libertação do mundo é uma libertação do mundo dentro do mundo.

O saber da verdade absoluta, o saber filosófico que se purifica da aparência da autossustentação do mundo, conhece que esse processo inteiro é “um e o mesmo” — o processo da auto-efetivação do espírito na sua exteriorização e do retorno da exteriorização, ao qual está inscrito a auto-alienação mundana como momento necessário. Nesse saber filosófico, entendido como a “forma infinita” da “verdade absoluta”, trata-se, simplesmente, do autoconhecimento da essência do espírito, segundo a qual o espírito, apesar da alienação no mundo, está junto a si mesmo no mundo exteriorizado.

O mundo deve de novo ser deixado livre pelo espírito; o que é posto pelo espírito deve ser apreendido, ao mesmo tempo, como um ente imediato. Isso ocorre no *terceiro* grau do espírito, do ponto de vista do espírito *absoluto*, isto é, da arte, da religião e da filosofia (Enc. III § 385 Adendo).

Segundo a posição cristã da segunda natureza, o mundo é produto da exteriorização do espírito divino, que, ao mesmo tempo, tem que ser apreendido como um ente imediato. O mundo, entendido como produto da manifestação do espírito, é, ao mesmo tempo, exterior e autossustentado frente ao espírito. Essa alienação do espírito divino de si mesmo no mundo é, como vimos, um momento necessário de sua exteriorização e auto-efetivação.

Thomas Khurana analisa a ambiguidade do conceito hegeliano da segunda natureza:

A ambiguidade reside no fato de que tanto a segunda natureza do início como a do fim descreve uma forma da libertação da natureza, pela qual, ao mesmo tempo, a não liberdade da natureza ameaça também se reproduzir (KHURANA, 2017, p. 400; cf. MENKE, 2019, p. 41-46).

A ambiguidade expressa-se nesta contradição: de um lado, a segunda natureza é necessária, porque aqui a liberdade do espírito adquire estabilidade. De outro, a

segunda natureza ameaça recair na primeira natureza, o que conduz à perda da liberdade do espírito.

O espírito está entre o ainda-não (primeira natureza) e o não-mais do espírito (a segunda natureza que se apresenta como primeira natureza), entre a liberdade e a não liberdade. Isso significa: como exteriorização e retorno da exteriorização, ele não deve permanecer em um retorno reduzido à metade da exteriorização. Caso o retorno da exteriorização não ocorresse completamente, ter-se-ia a alienação do espírito e o parar na negatividade. O espírito precisa estar em processo de libertação, para que o lado afirmativo da segunda natureza, em que ele encontra sua estabilidade e objetividade se torne seu habitat. De outra maneira, há a ameaça da recaída na primeira natureza e, com isso, o retorno à não liberdade, ou seja, à alienação.

Esse “espírito”, contudo, não encontramos em Hegel, mas nos jovens hegelianos de esquerda¹⁰³, em seus sucessores na Teoria Crítica e em Marx. Nossa tese é que o conceito positivo da segunda natureza não é alcançado pela filosofia hegeliana, porque Hegel também afirma o momento negativo da segunda natureza e equipara o mundo objetivo com o mundo alienado.

O resgate dos momentos produtivos da segunda natureza precisa da distinção entre mundo objetivo e mundo alienado. Na Filosofia de Hegel, a apropriação teórica do mundo alienado conduz à suprassunção do mundo objetivo no pensamento filosófico. Para Marx, a apropriação do mundo alienado pela práxis social supera a alienação da objetividade sem suprassumir o mundo objetivo. Para Hegel, a filosofia é, como em Aristóteles, uma teoria pura, quer dizer, uma teoria que abstrai do seu outro, isto é, da práxis dos seres humanos como motor da realização da razão no mundo¹⁰⁴ — algo que Marx irá desenvolver, entendendo-a como emancipação das relações sociais reificadas. A função crítica da filosofia nós conduz à teoria de Marx.

2 Segunda natureza em Marx

Analisemos agora o item 4 do capítulo 1 do primeiro volume de *O Capital*, “O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo”. O que procurar-se-á argumentar é que Marx fala da naturalidade (*Naturwüchsigkeit*) das relações sociais, mas, à

¹⁰³ Entre os jovens hegelianos de esquerda incluem-se Strauss, Feuerbach, Bruno Bauer, Edgar Bauer, Ruge, Hess etc.

¹⁰⁴ Na *Lógica do Conceito*, Hegel conhece, com efeito, também a racionalidade prática e ética, mas apenas no âmbito do desenvolvimento do conceito que se realiza a partir de si mesmo (cf. HEGEL, 2018, pp. 213-235, 309-312).

diferença de Hegel, apresenta um conceito crítico da segunda natureza. A crítica marxiana da economia política conduz, contudo, a partir do diagnóstico da irracionalidade imanente à socialização no modo de produção capitalista, a uma interpretação de suas potencialidades subjacentes, que se tornam fundamento de sua própria superação (*e.g.*, o desenvolvimento da produtividade do trabalho, a riqueza material produzida, a produção social do saber). Colocando-se de maneira distinta, na medida em que fala de uma pseudonatureza no capitalismo e reserva a segunda natureza para a sociedade dos homens livres (*Verein freier Menschen*), ele distingue entre os elementos críticos e os elementos afirmativos imbricados no conceito hegeliano de segunda natureza.

2.1 O caráter fetichista das coisas econômicas

Marx localiza a origem do caráter fetichista do mundo das mercadorias no “caráter peculiar” do trabalho que as produz. Diferentemente, por exemplo, das abordagens subjetivas para o valor, que formulam o princípio da economia por meio do recurso ao princípio da escassez (*cf.* IBER, 2013, p. 59), o argumento de Marx é que a mercadoria seria, na verdade, o oposto do valor de uso, “indiferente em relação às suas propriedades determinadas [...], visto que [...] subsume [...] a universalidade e a plenitude dos valores de uso” (*idem*, p. 59). Seu argumento, com efeito, sustenta que as “sutilezas metafísicas” e os “melindres teológicos” da mercadoria, seu caráter místico, não advém do valor de uso ou do fato de que, para sua produção trabalho humano, foi despendido, mas da forma na qual os bens produzidos existem no capitalismo: na forma-mercadoria, na trocabilidade de todos os produtos entre si.

[A] forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem [...] absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais [*dinglichen*] que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas (MARX, 2013, p. 206).

Uma vez que, na produção privada, os produtores não entram em contato social até trocarem seus produtos, o caráter social específico do trabalho de cada produtor não se mostra senão no ato de troca, de tal modo que o trabalho do indivíduo se afirma como parte do trabalho da sociedade apenas por meio das

relações que o ato de troca estabelece diretamente entre os produtos e — indiretamente, através deles — entre produtores. A forma-mercadoria

[...] reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores MARX, 2013, p. 206).

Se, por um lado, a sociedade capitalista, na medida em que “subjugou a natureza em todas suas formas possíveis” (IBER, 2013, p. 59), livrou-se das necessidades naturais, por outro, fê-lo apenas à medida que suas leis econômicas ainda permaneceriam adstritas ao problema da escassez — na verdade, socialmente produzida, uma vez que os indivíduos precisam de dinheiro para ter acesso ao mundo das mercadorias. Ainda na análise da mercadoria — precisamente, no primeiro fator da mercadoria, valor de uso—, mostra-se que o modo de produção capitalista se baseia na dominação social da natureza e não se deixa prescrever suas regularidades pela falta dos usos de valores. À medida que entram em relações de troca, os produtos do trabalho adquirem um estatuto social uniforme, ou seja, distinto de suas variadas formas de existência como valores de uso. Todos os artigos fisicamente diferentes que são produtos do trabalho têm uma qualidade comum, valor, que converte todo produto em um “hieróglifo social”.¹⁰⁵ Para Marx, a descoberta de que “[...] produtos do trabalho, como valores, são meras expressões materiais do trabalho humano despendido em sua produção” não “elimina a aparência objetiva do caráter social do trabalho” (MARX, 2013, p. 209), porque isso “continua a aparecer, para aqueles que se encontram no interior das relações de produção das mercadorias, como algo definitivo” (MARX, 2013, p. 209). Ele explica:

A determinação da grandeza de valor por meio do tempo de trabalho é, portanto, um segredo que se esconde sob os movimentos manifestos dos valores relativos das mercadorias. Sua descoberta elimina dos produtos do trabalho a aparência da determinação meramente contingente das grandezas de valor, mas não elimina em absoluto sua forma reificada [*sachlich*] (MARX, 2013, p. 210).

¹⁰⁵ “A igualdade *toto coelo* [plena] dos diferentes trabalhos só pode consistir numa abstração de sua desigualdade real, na redução desses trabalhos ao seu caráter comum como dispêndio de força humana de trabalho, como trabalho humano abstrato” (MARX, 2013, p. 208). O trabalho abstrato caracteriza a subsunção do trabalho sob a produção do valor.

2.2 A naturalização das relações sociais na consciência do ser humano

Marx denomina as relações sociais de dominação mediadas por meio de coisas no capitalismo como “por natureza” ou “naturais” (*naturwüchsig*). Na crítica marxiana do capitalismo, contudo, as relações sociais não têm o caráter de uma segunda natureza, mas de uma pseudonatureza, uma aparência de natureza (*Naturschein*). A reificação das relações sociais no capitalismo está ligada necessariamente a uma consciência falsa¹⁰⁶, ideológica, dessas relações sociais. Seu argumento é que as categorias da economia burguesa são “formas de pensamento socialmente válidas [...] dotadas de objetividade para as relações de produção desse modo social de produção historicamente determinado, a produção de mercadorias” (MARX, 2013, p. 210).

Ao analisar o recalçamento da sociabilidade da produção nos produtos e no processo de troca na produção privada de mercadorias, Marx aponta para o modo por meio do qual fetichismo da mercadoria naturaliza as condições sociais-estruturais da produção privada, bem como transforma os sujeitos ativos em “coisas vivas” (CHAGAS, 2013, p. 30), conferindo aos produtos de seus trabalhos um poder sobrenatural que oculta sua origem no trabalho social (idem). Para Marx, o fetichismo da mercadoria possui tanto um sentido objetivo quanto um sentido subjetivo. Enquanto, em seu sentido objetivo, esse concerniria ao fato de que a “violência de comando dos produtores privados sobre o trabalho social recebe sua forma de [aparecimento] objetiv[o] desfigurad[o] no caráter de valor dos produtos do trabalho” (IBER 2013, p. 127), seu aspecto subjetivo diz respeito à falsa consciência que necessariamente acompanha a ideia de que o valor dos bens é uma propriedade que os compete por si mesmo, por sua natureza própria. Trata-se da “condição trágica da subjetividade no mundo”, na qual o processo de produção de mercadorias conduz à criação de “objetividade que anula os próprios sujeitos”, uma “objetividade sem subjetividade” e uma “subjetividade mutilada”, para qual, por sua vez, “a realidade aparece como um mundo exterior” (CHAGAS, 2013, p. 30).

¹⁰⁶ Sobretudo nos *Grundrisse*, Marx desenvolve uma abordagem crítica para o processo de instrumentalização mútua dos possuidores de mercadorias no processo de troca como o de “consciência falsa” e se afasta de formulações kantiano-rousseauianas (cf. LANGE, 1978; HABERMAS, 1985), que tomam por base o que Michael Theunissen (1978, p. 485) denomina a “proibição da mediatização”. Em vez disso, a crítica de Marx a esse processo de instrumentalização centra-se no fato de se tornarem meios para interesses incompatíveis com os seus (IBER, 2013, p. 121). Marx não critica a reificação das “relações humanas”, a frieza social no capitalismo, mas as obrigações objetivas da produção privada de mercadorias.

Enquanto, nas formas pré-capitalistas, “as relações sociais das pessoas em seus trabalhos aparecem como suas próprias relações pessoais e não se encontram travestidas em relações sociais entre coisas, entre produtos de trabalho”¹⁰⁷, no modo de produção capitalista, as relações sociais entre os trabalhos privados dos produtores aparecem “como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas” (MARX, 2013, p. 148). Essa reificação das relações sociais é, por sua vez, acompanhada de uma naturalização dessas relações na consciência dos seres humanos, e, em vez de determinarem-se como agentes autoconscientes em suas relações sociais, eles se deixam dominar por essas como uma potência alienada — o “enfeitiçamento” (*Verhexung*) do socialmente produzido em ente natural.

2.3 A superação da reificação das relações sociais na sociedade dos seres humanos livres

Na contrapartida, Marx propõe uma “associação de seres humanos livres” — “[...] que trabalham com meios de produção coletivos e que conscientemente despendem suas forças de trabalho individuais como uma única força social de trabalho” (MARX, 2013, p. 214), na qual o “produto total da associação é um produto social, e parte desse produto serve, por sua vez, como meio de produção” (MARX, 2013, p. 214)¹⁰⁸ — um modelo no qual as relações sociais dos trabalhadores com seus trabalhos e com os produtos de seus trabalhos permaneceriam “transparentemente simples”, “tanto na produção quanto na distribuição”, e no qual a “distribuição socialmente planejada regula a correta proporção das diversas funções de trabalho de acordo com as diferentes necessidades” (MARX, 2013, p. 215).¹⁰⁹

Para Marx, a negação dialética do modo de produção capitalista implicaria a destruição do último modo de produção que engendra os antagonismos nascidos das condições de existência social dos indivíduos (MARX, 1982). Com a avaliação negativa da reificação, bem como da naturalização das relações sociais, também a negatividade e a alienação parecem adquirir significado permanentemente negativo. Já na formulação dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), o comunismo

¹⁰⁷ “A forma natural do trabalho, sua particularidade – e não, como na base da produção de mercadorias, sua universalidade – é aqui sua forma imediatamente social”. Por exemplo, “[a] corveia é medida pelo tempo tanto quanto o é o trabalho que produz mercadorias, mas cada servo sabe que o que ele despense a serviço de seu senhor é uma quantidade determinada de sua força pessoal de trabalho” (MARX, 2013, p. 213).

¹⁰⁸ “Ela permanece social, mas outra parte é consumida como meios de subsistência pelos membros da associação, o que faz com que tenha de ser distribuída entre eles” (MARX, 2013, p. 214).

¹⁰⁹ Ver também: IBER, 2013, 131, p. 493-4.

consistiria da “suprassunção (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada, enquanto estranhamento-de-si (*Selbstentfremdung*) humano”, a “apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem” (MARX 2015, p. 105). Para Marx, esse comunismo seria, então, a dissolução verdadeira do antagonismo “do homem com a natureza e com o ser humano” (MARX, 2015, 105). Com a dissolução do modo de produção capitalista encerrar-se-ia a pré-história da sociedade humana (MARX, 1982).¹¹⁰

Em suma, aquilo que Hegel denomina segunda natureza situar-se-ia, para Marx, na sociedade livre (*Verein freier Menschen*, ou seja, no comunismo), estabelecida por meio do consenso racional dos produtores e constituindo-se de um processo social que almeja à racionalidade e à liberdade, mas visando a evitar os perigos da ossificação — nunca passível de conclusão, caracterizando-se, assim, como uma tarefa constante. Retomando uma formulação aristotélica, de acordo com a qual natureza é aquilo que tem o princípio do movimento e do repouso dentro de si mesmo e caracterizar-se-ia pela estatura própria ou pelo crescimento próprio (*Eigenwüchsigkeit*, autodesenvolvimento) (ARISTÓTELES. *Física II* 1, 192B4), Marx dissolve, então, a “ambiguidade” entre a afirmação e a crítica (KHURANA, 2017; MENKE, 2018) do conceito hegeliano de segunda natureza na medida em que distingue entre o conceito crítico da segunda natureza no capitalismo (i.e., uma pseudonatureza) de sua acepção afirmativa no comunismo.

Conclusão

Na Filosofia de Hegel, o conceito da segunda natureza tem um significado positivo, na medida em que denomina a dimensão na qual a liberdade do espírito alcança sua estabilidade. O conceito da segunda natureza tem também um sentido negativo porque, nela, a liberdade do espírito também se perde, mas esse momento negativo é necessário para que o espírito possa ser o que é, ou seja, livre. Hegel descreve a recaída da segunda natureza na primeira natureza como um aspecto necessário da alienação dentro do processo em que o espírito se exterioriza e retorna

¹¹⁰ “Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é a verdadeira dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência, entre objetivação e autoconfirmação (*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução” (MARX, 2015, p. 105). Ver também: IBER; LARA; BAVARESCO, 2019, pp. 341–364.

da sua exteriorização. Ele descobre, na economia do espírito de Deus, o mundo alienado de Deus como momento necessário do mundo objetivo criado. Hegel naturaliza o espírito em sua alienação e não critica a contradição imanente ao conceito de uma segunda natureza.¹¹¹

Especialmente no âmbito do Espírito Objetivo, esse conceito de segunda natureza adquire um sentido de acordo com o qual, na eticidade, a liberdade do espírito poderia encontrar seu acolhimento e sua pátria, porque nela fica manifestada sua efetividade no mundo social e político, mesmo que o espírito, finalmente, tenha que ir além dela a fim de poder estar completamente junto a si e ser livre (na arte, na religião e na filosofia). Entretanto, o espírito humano seria completamente livre e estaria perfeitamente junto a si no outro, apenas no pensar filosófico — que abstrai, ao mesmo tempo, da constituição contraditória do mundo. O pensar pode reconciliar-se com a efetividade apenas à medida que se separa do mundo dentro do mundo, ou seja, apenas no pensamento filosófico.

Na Filosofia de Marx, não se encontra o conceito da segunda natureza. Em vez disso, Marx trabalha com o conceito da “naturalidade” (*Naturwüchsigkeit*) das relações sociais. Para a consciência falsa do ser humano, as relações sociais reificadas têm a aparência da natureza; contudo, trata-se apenas de uma aparência de natureza (*Naturschein*), porque as relações sociais não foram teoricamente perscrutadas.

Os jovens hegelianos de esquerda e seus sucessores na Teoria Crítica procuraram superar essa dialética da segunda natureza por meio da dissolução da dialética da exteriorização e do retorno do absoluto (Deus transcendente) no processo histórico imanente. Isso implica que a objetivação do espírito na eticidade, isto é, sua segunda natureza, não conduz mais a uma ossificação da eticidade. A eticidade social e política vive da atividade consciente e permanente de seus cidadãos e impede a recaída da eticidade elevada à segunda natureza na primeira natureza.¹¹²

Marx radicalizou a posição dos jovens hegelianos, na medida em que, para ele, não há uma segunda natureza na eticidade do capitalismo senão aquela da aparência de uma primeira natureza (*i.e.*, a pseudonatureza do capitalismo). Por isso, a segunda

¹¹¹ Hegel descreve a dialética negativa da segunda natureza, a partir da teoria teológica do pecado original, em que o ser humano está sempre marcado por esta ambiguidade, isto é, ele cai do estado de graça (sobrenatural) para o estado natural. E o esforço do ser humano é alcançar novamente o estado sobrenatural (segunda natureza), porém, ele sempre cai ao estado natural (primeira natureza) (*cf.* Hegel. *Preleções sobre a filosofia da religião I*. In: TW 16, p. 265s.).

¹¹² Isso é hoje o ponto de vista de Axel Honneth (2011). Honneth quer integrar o capitalismo na eticidade contemporânea. O capitalismo e a eticidade democrática são, segundo nossa opinião, incompatíveis um com o outro (*cf.* SCHÄFER, 2018).

natureza e sua acepção positiva não são possíveis no capitalismo, mas apenas numa sociedade libertada desse modo de produção. Marx desloca o modelo da eticidade dos jovens hegelianos, a dissolução da dialética da segunda natureza no processo histórico, para o socialismo futuro, porque, dentro do capitalismo, considera-a uma ilusão.¹¹³

A emancipação tem sentidos diversos em Hegel e Marx. Quando o ser humano é uma essência livre? Para Hegel, ele o é quando adquire um saber filosófico abrangente; para Marx, por outro lado, o ser humano é uma essência livre apenas quando é sujeito efetivo de suas relações sociais. De fato, para alcançar esse objetivo é necessário um saber teórico abrangente, mas não é o “conceito” que reina no mundo. Em vez disso, é o ser humano que se apropria de modo teórico-prático das relações sociais como seu mundo e é, com isso, o sujeito da efetividade.

Podemos, portanto, diferenciar três posições a respeito do conceito de segunda natureza: (i) a afirmação da dialética negativa da segunda natureza por Hegel; (ii) a dissolução crítica dessa dialética no processo da eticidade moderna nos jovens hegelianos e na Teoria Crítica da escola de Frankfurt; e (iii) a demonstração de que o sentido positivo da segunda natureza apenas pode ser resgatado se seu endurecimento numa pseudonatureza no capitalismo for criticado e superado em Marx.

Referências

ADORNO, Theodor W. *Die Idee der Naturgeschichte [Ideia da história natural]*. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften 1: Philosophische Frühschriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973.

ADORNO, Theodor W. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
ARISTÓTELES. *Física I-II*. Prefácio, tradução e comentários Lucas Angioni. São Paulo: Unicamp, 2009.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução Mario Da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1999.

CHAGAS, Eduardo F. O Pensamento de Marx sobre a Subjetividade. In: *Revista Dialectus*, n. 2, 2013. Disponível em: <http://periodicos.ufc.br/dialectus/article/view/5116> Acesso em: 22 mai. 2019.

¹¹³ Esse processo histórico no socialismo futuro é, para Marx, a história efetiva em contraste com a história natural (cf. MARX 2015, p. 118, p. 128).

CICERO. *Über die Ziele des menschlichen Handelns/De finibus bonorum et malorum* (lat./dt.) [*Sobre os objetivos do agir humano*]. O. Gigon, L. Straume-Zimmermann (Orgs.). München-Zürich, 1988.

HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 3 ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Edição alemã de referência: *Theorie Werkausgabe*. K. Michel, E. Moldenhauer (Orgs.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-1971. (= TW)

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. Tradução Paulo Meneses et al. São Leopoldo/RS: UNISINOS, 2010. (= FD)

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica*. Vol. 3. Tradução Christian Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes, 2016; 2018.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Tradução Paulo Meneses, Vol. I. A Ciência da Lógica. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Tradução Paulo Meneses, Vol. III. A Filosofia do Espírito. São Paulo: Loyola, 1995.

HONNETH, Axel. *Das Recht der Freiheit*. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.

IBER, Christian. *Elementos da teoria marxiana do capitalismo: Um comentário sobre o livro I de O Capital de Karl Marx*. Porto Alegre: Fi, 2013.

IBER, Christian; LARA, Eduardo Garcia; BAVARESCO, Agemir. Teoria da reflexão como alienação em Hegel e Marx. In: BAVARESCO, Agemir; PONTEL, Evandro; TAUCHEN, Jair Inácio. (Orgs.). *De Kant a Hegel: Leituras e atualizações*. Porto Alegre: Fi, 2019, 341-364.

KHURANA, Thomas. *Das Leben der Freiheit*. Form und Wirklichkeit der Autonomie. Berlin: Suhrkamp, 2017.

LANGE, Ernst Michael. Wertformanalyse, Geldkritik und die Konstitution des Fetischismus bei Mar". In: *Neue Hefte für Philosophie*. Cramer, K., Bubner R., Wiehl, R. (Org.). Heft 13. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, p. 1-44.

LUKÁCS, Georg. *Theorie des Romans* [*Teoria do romance*]. Neuwied: Luchterhand, 1963.

LUKÁCS, Georg. *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Studien über marxistische Dialektik. Neuwied-Berlin 3. Auflage 1967.

MARX, Karl. *Manuscrítos econômico-filosóficos*. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2015.

MARX, Karl. *O capital. Crítica da economia política*. Livro I: O processo de produção do capital. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. *Para a Crítica da Economia Política*. Tradução José Barata-Moura. Lisboa: Avante!, 1982.

MENKE, Christoph. *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*. Berlin: Suhrkamp, 2018.

NOVAKOVIC, Andreja. *Hegel on Second Nature in Ethical Life*. Cambridge University Press, 2017.

PUZIC, Maik. *Spiritus sive Consuetudo. Überlegungen zu einer Theorie der zweiten Natur bei Hegel*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2017.

SCHÄFER, Márcio Egidio. *Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Zur Rekonstruktion von Marx' Theorie und Kritik des Staates*. München: Königshausen & Neumann, 2018.

SCHILDBACH, Ina. *Armut als Unrecht. Zur Aktualität von Hegels Perspektive auf Selbstverwirklichung, Armut und Sozialstaat*. [Pobreza como iniquidade. Para a atualidade da perspectiva de Hegel da auto-efetivação, pobreza e Estado social]. Bielefeld: Transcript, 2018.

THEUNISSEN, Michael. *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.