

O PENSAMENTO DA NATUREZA E A NATUREZA DO PENSAMENTO: UM POSSÍVEL DEBATE ENTRE HEGEL E WHITEHEAD

Ediovani Antônio Gaboardi ¹

Introdução

As filosofias da natureza de Hegel e de Whitehead são próximas em alguns sentidos e muito distantes em outros. Por exemplo, para Hegel a natureza caracteriza-se pela exterioridade e pela necessidade cega, ao contrário da razão que é autodeterminada (livre). Também para Whitehead é preciso considerar a natureza externa à mente. Conhecê-la implica em pensar algo diferente do próprio pensamento.

Por outro lado, em Hegel a verdade da natureza está na ideia, que assim precisa ser tratada como algo que lhe é apenas interno. Contra essa posição idealista, Whitehead defenderá um empirismo que atribui à apreensão sensível o papel de vincular a mente à natureza.

O presente trabalho pretende discutir as questões epistemológicas subjacentes a essas duas Filosofias da natureza. Para isso, serão analisados alguns conceitos da *Fenomenologia do espírito* (FE) de Hegel e da obra *O conceito de natureza* (CN) de Whitehead.

Em relação à *Fenomenologia do espírito*, é importante salientar que a crítica de Hegel à própria ideia de uma Teoria do conhecimento torna problemático buscar nela sua posição epistemológica. Além disso, na *Fenomenologia do espírito*, sua posição mistura-se àquelas das figuras de consciência que ele quer criticar, dificultando a identificação de sua própria posição. Mesmo assim, Hegel de fato possui uma posição acerca das questões epistemológicas fundamentais, e ela é especialmente explicitada na *Fenomenologia do espírito*. Essa é a concepção que será assumida aqui.

1. Whitehead e a certeza sensível

O que é a natureza segundo Whitehead? Para ele, “natureza é aquilo que observamos pela percepção obtida através dos sentidos” (CN, p.7). Essa posição fica ainda mais clara quando ele distingue duas formas de pensar a natureza: homogeneamente, quando pensamos “sobre a natureza sem pensar sobre o pensamento” (CN, p.7), e heterogeneamente, quando pensamos “na natureza conjuntamente com o pensamento sobre o fato de a natureza ser alvo de pensamento” (p. 7-8). Segundo ele, a ciência natural deve interessar-se exclusivamente por

¹ Doutorando em Filosofia – PUCRS. E-mail: gaboardi42@gmail.com.

pensamentos homogêneos sobre a natureza. Em outras palavras, a ciência natural deve pensar a natureza como aquilo que se dá à apreensão sensível e é externo ao pensamento.

Gostaria de associar esse ponto de vista sobre a natureza com a primeira seção da *Fenomenologia do espírito* de Hegel. A certeza sensível toma seu objeto justamente dessa forma: como um dado imediato, completamente distinto da consciência mesma. A verdade, aqui, é procurada enquanto pura apreensão do objeto. Qualquer intromissão da consciência é considerada inadequada, por modificar a verdade que deveria ser simplesmente apresentada na sua forma pura (FE, p. 74-5).

2. O caráter contraditório da certeza sensível

Segundo a exposição de Hegel, entretanto, a consciência não poderá permanecer nessa figura. A experiência fenomenológica demonstrará à certeza sensível que seu ponto de vista sobre a verdade é insustentável, pois envolve uma contradição. Ao indicar aquilo que lhe aparece como verdadeiro, a consciência dar-se-á conta da incoerência que permeia a relação entre o objeto visado e seu saber sobre ele. O objeto é singular e deveria permanecer como uma verdade inabalável, uma essência. Entretanto, o objeto visado deixa de ser a verdade essencial assim que a consciência volta seu olhar para outra direção. O isto visado põe como verdade qualquer objeto singular que se apresente e, por isso, cada um que é posto é também negado pelos outros. Assim, cada objeto singular ora é a verdade, ora não é. Dessa experiência, a consciência aprende que o objeto que ela visa realmente é universal, entendido enquanto aquilo que permanece pela negação da singularidade. O agora que realmente é posto como verdade não é este ou aquele instante, mas, por assim dizer, aquilo que há nele de universal que permite encontra-lo em qualquer instante singular.

Como se pode ver, embutida na descrição hegeliana da experiência da certeza sensível está uma crítica ao modo imediatista de considerar a relação entre o pensamento e a realidade. Um exercício que pode ser feito agora é investigar como Whitehead concebe essa relação, para verificar se os paradoxos pelos quais passa a certeza sensível também ocorreriam na sua concepção.

3. Realidade, pensamento e abstração em Whitehead

Para Whitehead, há três elementos envolvidos no conhecimento da realidade. O fato, os fatores e as entidades. Fato é “o termo indiferenciado da apreensão sensível” (CN, p. 19).

Ou seja, o fato é a própria natureza que se apresenta à apreensão sensível. Já os fatores são “termos da apreensão sensível, diferenciados enquanto elementos do fato” (CN, p. 19). Em outras palavras, no fato geral, que é a natureza em sua totalidade, a apreensão sensível é capaz de diferenciar elementos, como uma árvore, uma cor etc. Por fim, entidades são “fatores em sua função enquanto os termos do pensamento” (CN, p. 19). Isto é, as entidades são o modo como os fatores da apreensão sensível estão presentes no pensamento.

Para o autor, “o fato imediato para a apreensão sensível é a ocorrência da natureza em sua totalidade. É a natureza enquanto evento presente à apreensão sensível e essencialmente passageiro” (CN, p. 20). A natureza é o fluxo contínuo de uma totalidade complexa. Entretanto, a apreensão não é capaz de apanhar o fato em sua totalidade. Por isso, por um processo que Whitehead chama de abstração, o fato é separado em fatores e concebido pelo pensamento enquanto entidades distintas. Isso significa que, para Whitehead, dizer que a natureza deve ser entendida como aquilo que se apresenta imediatamente à apreensão sensível não implica a pressuposição de que ela é um conjunto de elementos singulares distintos. Muito pelo contrário, para ele essa concepção não se mantém circunscrita à imediatez da natureza. Ela insere no pensamento sobre a natureza elementos que são estranhos a ela. Aí está, segundo ele, o grande erro que deu origem à “Doutrina da matéria” do pensamento ocidental:

[...] num primeiro momento, a filosofia transformou ilicitamente a entidade pura e simples, que não passa de uma abstração necessária ao método do pensamento, no substrato metafísico desses fatores na natureza que, sob vários aspectos, são consignados a entidades enquanto seus atributos; e [...], num segundo passo, os cientistas (incluindo os filósofos que eram cientistas), ignorando consciente ou inconscientemente a filosofia, tomaram esse substrato como pressuposto, *qua* substrato de atributos, como, não obstante, existente no tempo e no espaço (CN, p.27).

Aqui está um exemplo da diferença entre pensar heterogeneamente e pensar homogeneamente a natureza que Whitehead quer estabelecer. As entidades do pensamento, que abarcam tanto individualidades simples quanto suas propriedades e relações (CN, p. 18), são meros processos mentais necessários à comunicação dos fatores da apreensão sensível que são em si incomunicáveis (CN, p. 19). Considerar a natureza enquanto um conjunto de entidades, como fez a filosofia, que poderíamos chamar de essencialista, é pensa-la misturando o que é dado na apreensão sensível com o que é produzido pelo pensamento enquanto um método para lidar com o real imediato. Pela apreensão sensível, nos são dadas propriedades e relações enquanto fatores do fato complexo que é a própria natureza. O

pensamento organiza isso em torno de propriedades e atributos, mas isso não quer dizer que haja na própria realidade um elemento simples anterior às propriedades e relações que sirva de fundamento a elas. Noções como as de substância, essência, matéria simples são apenas abstrações, não a realidade que a apreensão tem diante de si.

Observe-se que há também uma referência às noções de tempo e de espaço. Whitehead é defensor de uma visão relacional, não absoluta, do espaço e do tempo. Ou seja, eles não existem enquanto entidades separadas. Na realidade, o que há é a passagem da natureza. A noção de tempo é uma abstração desse fato fundamental. Da mesma forma, as relações extensivas entre os elementos da natureza permitem gerar a noção de um espaço individual. Mas ele também é uma abstração. O filósofo inclusive afirma que o postulado de uma entidade última é uma necessidade lógica imposta pelo pensamento, não uma adequação aos fatos (CN, p. 30).

4. Os pressupostos da certeza sensível

Levando a argumentação de Whitehead em conta, o começo da *Fenomenologia do espírito* se torna especialmente problemático. A certeza sensível não é imediata nem natural. Isto está claro na própria forma como Hegel apresenta os elementos dessa figura da consciência:

Na certeza sensível, um momento é posto como o essente simples e imediato, ou como a essência: o *objeto*. O outro momento, porém, é posto como o inessencial e o mediatizado, momento que nisso não é *em-si*, mas por meio de um Outro: o Eu, *um saber*, que sabe o objeto só porque *ele é*; saber que pode ser ou não. Mas o objeto é o verdadeiro e a essência: ele *é*, tanto faz que seja conhecido ou não. Permanece mesmo não sendo conhecido – enquanto o saber não é, se o objeto não é (FE, p.75).

Observando com mais atenção, à luz do ponto de vista de Whitehead, a posição supostamente natural da certeza sensível, em que ela se põe como mera indicação vazia de uma realidade que a preenche totalmente como sua verdade, é expressa articulando um conceito central da metafísica clássica, o conceito de essência. Ao buscar a verdade naquilo que não é ela, naquilo que há de externo, Hegel faz a certeza sensível visar o ser, a essência das coisas. Ou seja, a certeza sensível pressupõe que haja essências singulares na realidade, que lhe dão suporte e que, portanto, permanecem imutáveis ao longo do tempo e completamente distintas no espaço.

Mas, essa noção não é natural. Ela faz sentido apenas no contexto da metafísica ocidental, derivada da filosofia grega. Referindo-se a essa influência da filosofia grega, Whitehead afirma que o que ocorreu foi o seguinte: “a entidade foi separada do fator que constitui o termo da apreensão sensível. Converteu-se no substrato de tal fator, enquanto o fator foi degradado à condição de atributo da entidade” (CN, p. 22). Ou ainda, “aquilo que é um mero processo da mente na tradução da apreensão sensível em termos do conhecimento discursivo foi transmutado em um caráter fundamental da natureza” (CN, p. 23). Em outras palavras, as abstrações produzidas pelo pensamento, para tornar inteligível aquilo que aparece à apreensão sensível, foram convertidas em elementos não só inerentes ao real, mas dotados do *status* de realidade última, imutável e diferenciada.

No caso da certeza sensível, do ponto de vista epistemológico sua posição é por um empirismo extremado, por assim dizer. Ela acredita que o real se dá através dos sentidos, sem qualquer acréscimo da consciência. Entretanto, esse empirismo está contaminado pela ontologia clássica, na medida em que pressupõe que os objetos sejam essências singulares. A experiência fenomenológica mostrará que há um descompasso entre esses dois elementos. O caráter essencial do objeto, que o faz subsistir ao desvanecer, é contraditório em relação à sua singularidade. O universal é o que permanece. E mais, o significado desse universal é determinado pelo conteúdo da experiência do desvanecer do singular. Por isso Hegel dirá que é um universal negativo (FE, p. 80), já que ele é o que permanece mediante o desvanecer dos momentos singulares.

Dessa forma, o ponto de vista de Whitehead nos leva a explicitar o que a própria consciência havia posto no real. Ela não pensava a natureza homogeneamente. Pelo contrário, buscava no real uma essencialidade que ela mesma produziu ao tematiza-lo. Ou seja, pensava heterogeneamente o real, sem sabê-lo.

5. As experiências fenomenológicas

Incrivelmente essa crítica à certeza sensível, que fiz a partir de Whitehead, pode ser aproximada da própria crítica que Hegel desenvolve a ela, implícita à descrição fenomenológica. O que é típico das três primeiras figuras da *Fenomenologia do espírito* é justamente essa ingenuidade ao considerar o modo como o pensamento aborda o real. A consciência não se dá conta de que o real que espera conhecer não é imediato. Muito pelo contrário, está contaminado pelos conceitos dos quais ela parte ao perguntar-se sobre ele. Por isso, as experiências com os objetos serão, antes de tudo, experiências consigo mesma, no

sentido de que deixarão explícito à consciência o que dela estava projetando no real desde sempre.

Mas as consequências dessa crítica são muito diferentes quando comparamos os dois autores. Em Hegel, a noção de essência não é eliminada. Muito pelo contrário, para salvá-la ele fará a certeza sensível converter-se em percepção, momento em que concebe o objeto na sua universalidade, enquanto coisa de muitas propriedades (FE, p. 84). Isso porque o universal é posto como essência quando o singular desvanece.

O mesmo processo ocorre na percepção. O universal como uma essência que nega a singularidade é contraditório, pois seu conteúdo depende justamente dos singulares que ele unifica. Se os singulares não são essenciais, então ele se torna vazio, sem sentido, algo apenas visado (o que reduz a consciência a mera certeza sensível). Ou seja, o que se mantém, a essência, não é o universal oposto ao singular, mas o universal que é determinado pela sua unidade com ele, que Hegel chama de universal incondicionado. Essa é a nova essência.

Mas também o universal incondicionado não pode ser a essência, por conter dentro de si uma contradição que nega esse *status* de verdade última, estável e inabalável. Essa contradição se manifesta na figura do entendimento, em que a consciência tenta apanhar o incondicionado como força. Esta precisa conter em si a unidade e a multiplicidade, pois é isso o que a torna incondicionada. Então surge a dualidade entre a força mesma e ela enquanto esse desdobramento entre unidade e multiplicidade. Mas os dois momentos são igualmente essenciais, e a distinção é logo suprassumida. Esse jogo de forças manifesta-se sob outras formas (fenômeno e suprassensível, lei e força, mundo suprassensível e mundo invertido etc.), na tentativa de dar conta da dupla necessidade da essencialidade e da diferença (negação) como condição de determinação.

E esse movimento continuará até o momento em que a consciência se tornar consciência de si, ou seja, em que se assumir efetivamente como fonte da verdade que buscava. Falando a partir da perspectiva da consciência de si, Hegel afirmará o seguinte: enquanto “nos modos precedentes de certeza, o verdadeiro é para a consciência algo outro que ela mesma [...], surgiu porém agora o que não emergia nas relações anteriores, a saber: uma certeza igual à sua verdade, já que a consciência é para si mesma o verdadeiro” (FE, p. 119). Em outras palavras, já que a consciência reconheceu que não poderia realizar seu critério de verdade concebendo o objeto enquanto singularidade sensível, coisa de muitas propriedades ou relações de forças e leis do entendimento, foi forçada a estabelecer a si mesma como sede da verdade, destituindo a realidade externa desse posto. Mas isso significa que a verdade

como essência não foi abandonada. Pelo contrário, apenas ganhou uma expressão mais adequada, superando as incoerências das posições anteriores.

A consciência também não poderá satisfazer-se com essa situação, pois assim ela mergulha na sua subjetividade singular e tudo o que não é ela deixa de ter qualquer verdade. Assim, as experiências da consciência de si farão surgir um ponto de vista ainda superior, o da razão. Nele, o que é superado é justamente a oposição entre a consciência de si e a realidade, a qual a consciência opõe a si ao afirmar-se como verdade. Tratando agora do surgimento da figura da razão, segundo Hegel,

no silogismo em que os extremos se apresentam como absolutamente segregados um do outro, sua verdade é o que aparece como meio-termo – anunciando à consciência imutável que o singular fez renúncia de si, e anunciando ao singular que o imutável já não é um extremo para ele, pois com ele se reconciliou. Esse meio termo é a unidade que sabe imediatamente os dois extremos e os põe em relação mútua, e que é a consciência dessa unidade; que enuncia à consciência – e portanto a si mesma –, a certeza de ser toda a verdade (FE, p. 152).

Em outras palavras, a consciência agora não se põe como uma verdade que deixa a realidade relegada à inessencialidade. Sendo a verdade, também precisa abarcar, compreender, todas as coisas. Então, a consciência põe-se agora como o termo médio entre ela mesma (a essência, o imutável) e seu outro, os objetos. Assim, realiza plenamente o conceito de verdade, pois tanto sabe a si mesma como produtora dos critérios de verdade, quanto, fiel a esse conceito, toma os objetos enquanto verdadeiros. Também aqui a consciência se mantém fiel ao conceito de uma essência a ser buscada como verdade. Mas, ao dar-se conta de que não pode realizar esse conceito de verdade com uma postura subjetivista, indiferente ao real, percebe a objetividade implicada nele e une-se ao que antes lhe era oposto. Nas palavras de Hegel, a consciência “[...] está certa de que toda a efetividade não é outra coisa que ela. Seu pensar é imediatamente, ele mesmo, a efetividade; assim, comporta-se em relação a ela como idealismo”. Ou ainda, “a razão é a certeza da consciência de ser toda a realidade: assim enuncia o idealismo o conceito da razão” (FE, p. 153).

O idealismo aparece aqui, pois, como a realização, até as últimas consequências, dos pressupostos que já estavam dados na certeza sensível. Não se trata de um idealismo subjetivista, que afirmaria simplesmente que a realidade não passa de uma construção mental. Esse idealismo é objetivo porque não põe realidade alguma como externa à razão. Considera, nesse sentido, conter também a verdade da posição anterior, já que o postulado, segundo o qual a consciência é a verdade frente a um mundo inessencial, é feito a partir da consciência;

portanto o mundo posto no exterior está já em unidade com a consciência que o concebe como exterior.

6. O sentido das experiências fenomenológicas

Dessa forma, a posição de Hegel poderia estar em acordo com a de Whitehead sobre o fato de que a busca por entidades singulares é um modo heterogêneo de abordar o real, no sentido de que é a própria consciência que produz esse critério de verdade. No entanto, a solução hegeliana parece ir na direção oposta daquela de Whitehead. Quer dizer, na *Fenomenologia* a consciência não vai eliminando gradualmente da consideração do real aquilo que é produto só da mente. Pelo contrário, a consciência realiza ou efetiva esses pressupostos, no sentido de concebê-los de modo sistemático, eliminando as incoerências que aparecem. Em outras palavras, a *Fenomenologia do espírito* não é a história da eliminação das aparências ou dos preconceitos para deixar que o real se manifeste na sua forma pura. Pelo contrário, é a história da realização dessas aparências, no sentido de que elas adquirem status de realidade (objetividade) devido à sua consistência lógica (racionalidade).

Já para Whitehead, o ponto de partida para desenvolver uma abordagem adequada da natureza é desfazer os pressupostos construídos pela filosofia grega, permitindo que se pense a natureza homogeneamente, isto é, sem impor sobre ela noções como a de entidade, que é apenas um artifício criado pelo pensamento ao lidar com os fatores da apreensão sensível. Segundo o autor, a tese da exterioridade da natureza em relação ao pensamento é evidente a partir da própria percepção sensível. “Nessa percepção sensível, estamos cientes de algo que não é pensamento e que é contido em si mesmo com relação ao pensamento” (CN, p. 7). Para ele, essa diferença entre natureza e pensamento permite pensar a natureza sem pensar o pensamento (pensar homogeneamente) e implica que a natureza está fechada para o pensamento, no sentido de que o pensamento precisa pensar algo diferente dele mesmo para conhecer a natureza. Isso, para ele, “não traz em seu bojo nenhuma doutrina metafísica da separação entre natureza e mente” (CN, p. 9). A ideia é que, na própria apreensão sensível, a natureza aparece como um complexo inter-relacionado de entidades que pode ser expresso sem referência à mente. Ou seja, a prerrogativa de que se deve pensar a natureza homogeneamente, segundo Whitehead, não deve ser entendida como uma caracterização do que é a natureza, mas apenas como uma consequência necessária do modo como a mente se relaciona com o real.

Vendo por este ângulo, a *Fenomenologia do espírito* põe em manifesto um processo de “entificação” dos conceitos e processos relativos ao pensamento, na sua tentativa de conhecer o real. E esses elementos desdobram-se a partir do conceito de verdade. A verdade precisa referir-se a algo existente (a coisa mesma), mas também determinado (não vazio de sentido para a consciência). No pensamento de Hegel, lido nesse viés, o desenvolvimento ou efetivação do conceito de verdade implicará na atribuição de realidade (ser a coisa mesma) aos processos que determinam (dão significado) aos conteúdos mentais. Por assim dizer, não será possível fazer qualquer diferença entre as condições de sentido e significado de um pensamento e suas condições de existência, pois a verdade é o conteúdo determinado que existe.

Um exemplo que pode ilustrar essa questão é a noção de “negação determinada” (FE, p. 67). A refutação de uma tese dá origem a uma outra, que contém em si o conteúdo da primeira em sentido negativo. Mas em Hegel esse processo de negação e superação da negação, por ser a verdade no sentido de determinar o significado de um pensamento, é também concebido como característica do real. Esse tipo de situação aparece especialmente no uso que Hegel faz de processos linguísticos. Por isso também nesse aspecto é interessante a comparação com Whitehead.

7. A experiência com a linguagem

Para Whitehead, o processo abstrativo do pensamento revela-se na própria estrutura da proposição. Ele apresenta a situação em que uma pessoa afirma a um interlocutor: “Este edifício educacional é confortável” (CN, p. 12). O interlocutor porém responde: “Este não é um edifício educacional; é a área dos leões do zoológico” (CN, p. 12). E então o expositor replica: “Seja como for, *o lugar (it)* é confortável” (CN, p. 13). Para ele, o fato de o receptor ter entendido a frase original, apenas corrigindo-a; assim como a substituição, feita pelo expositor, da expressão “este edifício educacional” pela expressão “o lugar (*it*)” mostra que o pensamento de ambos “se apoderou da entidade enquanto puro e simples objetivo para consideração” (CN, p. 13). E ele acrescenta:

A entidade é revelada, assim, como um termo relacional no complexo que é a natureza. Ela se faz mostrar a um observador em função de suas relações; mas é um objetivo para o pensamento em sua individualidade pura e simples. O pensamento não pode se processar de outra forma, isto é, não pode se processar sem o “*it*” ideal e simples especulativamente demonstrado. Esse estabelecimento da entidade enquanto objetivo puro e simples não atribui à mesma uma existência à parte do complexo em

que foi identificada pela percepção sensível. Para o pensamento, o “it” é essencialmente um termo relacional da apreensão sensível. (CN, p. 13-4)

Como se pode ver, Whitehead descreve aqui o processo através do qual o pensamento busca referir-se a algo externo a ele, estabelecendo como seu objetivo a entidade que elabora através da abstração de um fator da natureza dado à percepção sensível. Os elementos da proposição auxiliam no processo de identificação da entidade simples, mas não são propriamente componentes do sentido da proposição. O que a proposição visa demonstrar é a entidade pura e simples. Como define o autor, “uma frase demonstrativa é um gesto” (CN, p. 12). O objetivo é apresentar aquilo que aparece à percepção sensível, mas para isso é preciso circunscreve-lo a uma entidade pura e simples.

O mesmo ocorre com proposições descritivas. Nelas, articulam-se diversos elementos para que a entidade possa ser estabelecida, assim como suas relações com as demais entidades. Isso, entretanto, não tem nenhum significado metafísico. É apenas “um método do processo necessário para a expressão finita de proposições individuais. Além das entidades não poderiam existir verdades finitas; são elas os meios pelos quais a infinitude da irrelevância é excluída do pensamento” (CN, p. 18). Ou seja, se o pensamento tivesse que expressar a realidade propriamente dita, teria de abarcar toda a natureza, pois todos os seus elementos estão interligados. Mas, como isso resultaria num processo infinito, inclusive pelo fato de a natureza ser um fluir temporal implacável, o próprio pensar, e com ele também a linguagem, tornar-se-iam impossíveis. Assim, por um processo abstrativo, o pensamento toma os fatores do fato enquanto entidades simples. Em Whitehead, a linguagem expressa a natureza abstrata do pensamento quando comparado ao fato complexo que quer expressar.

Na certeza sensível, a linguagem também possui uma importância fundamental na experiência que a consciência faz a respeito de sua relação com o real. Mas o seu significado é completamente diverso.

O desvanecer do singular ocorre por causa da linguagem. Como exemplifica Hegel: “Determinado mais exatamente como *este pedaço de papel*, nesse caso, *todo e cada papel é este pedaço de papel*, e o que eu disse foi sempre e somente o universal” (FE, p. 82). Ou seja, a certeza sensível visa o singular mas, ao dizê-lo, refere-se ao universal como a verdade que busca. Como consequência, nenhum singular satisfará seu critério de verdade. E a negação da singularidade fará a consciência dar-se conta daquilo que a causa e que se mantém mediante ela: a universalidade.

Mas então é a linguagem que traz presente à consciência sua verdade: “Se quisessem *dizer* efetivamente este pedaço de papel que ‘visam’ [...] isso seria impossível, porque o isto

sensível que é ‘visado’, é *inatingível* pela linguagem, que pertence à consciência, ao universal em si” (FE, p. 81). Fica saliente aqui o argumento central de Hegel: o singular da certeza sensível é incoerente com o critério de verdade que ela mesma estabelece. Mas qual seria esse critério? O ser, a essência, que é dita pela linguagem. O sensível não pode ser essa essência, porque desvanece, deixa de ser continuamente. Os termos linguísticos referem-se a diversos objetos singulares, expressando o que há de comum entre eles. Por isso, ao proferir um desses termos, estabelece-se como referência do discurso todos os objetos singulares simultaneamente. Não se pode querer, então, que apenas um deles seja a verdade dita.

Há, portanto, uma inadequação entre a natureza da linguagem e a natureza do sensível, que impede que este possa ser dito. Mas a solução hegeliana para essa incoerência é muito diferente daquela de Whitehead. Para este, “a pura demonstração é impossível, ainda que seja o ideal do pensamento” (CN, p. 15). Ou seja, ele reconhece que o “puro gesto” da demonstração não é realizável devido à natureza do pensamento, que precisa estabelecer entidades simples, portanto abstraídas do complexo, generalizadas, como seus termos. Mas para ele isso não significa que a verdade não seja a natureza externa e mesmo os fatores particulares detectados pela apreensão sensível.

Para Hegel, a experiência da certeza sensível revela, a seu modo, a verdade sobre as coisas sensíveis:

Nem mesmo os animais estão excluídos dessa sabedoria, mas antes, se mostram iniciados no seu mais profundo; pois não ficam diante das coisas sensíveis como em si essentes, mas desesperando dessa realidade, e na plena certeza de seu nada, as agarram sem mais e as consomem. E a natureza toda celebra como eles esses mistérios revelados, que ensinam qual é a verdade das coisas sensíveis (FE, p. 81).

O universal expressa de fato a verdade das coisas sensível, ao pô-las como evanescentes. Mas as coisas não podem ser a sede dessa verdade, pois a verdade é o ser, aquilo que é, o que não desvanece, e elas são justamente o oposto disso. A verdade está na consciência que, enquanto universal, retém o desvanecer, o caráter processual da natureza, em sua essencialidade.

Ora, essa posição sobre a natureza é muito próxima à de Whitehead. A natureza de fato é um processo contínuo, passagem. Apenas pela abstração é possível congelar os eventos para torna-los comunicáveis. Mas a diferença é que Whitehead não conclui então que o ser da natureza é esse evento fixado pela mente. A natureza que se dá à apreensão sensível é o fato complexo e fluído, sobre o qual, a rigor, nem é possível falar.

8. A relação entre pensamento e realidade

Dessa forma, tanto na experiência da certeza sensível de Hegel quanto na argumentação de Whitehead, a linguagem evidencia a existência de um descompasso entre sua própria estrutura e as coisas sensíveis externas. A linguagem é o terreno do fixo, do imutável, do perfeitamente diferenciado, do simples, enquanto o sensível é mutável, complexo, indiferenciado. Mas as implicações que cada filósofo extrai desse diagnóstico são completamente diversas.

Whitehead desenvolve uma concepção de natureza em que ela permanece diversa do pensamento. “A natureza está fechada para a mente” afirmará ele (CN, p. 9). Por isso, qualquer afirmativa sobre a natureza deve ser interpretada à luz dessa perspectiva, evitando confundir o que é a natureza mesma com os elementos abstratos que o pensamento elabora sobre ela para poder comunicá-la. Assim, não é possível uma metafísica sobre a natureza, da mesma forma que não é possível buscar nela valores estéticos e morais (CN, p. 9). Não é possível fazer perguntas sobre o como ou o porquê do pensamento e da apreensão sensível, “para além da natureza” (CN, p. 36). Sua abordagem pretende ser apenas uma “filosofia da coisa percebida”, tematizando exclusivamente “aquilo de que estamos cientes através da percepção” (CN, p. 36).

Mas, ao mesmo tempo, Whitehead não está defendendo um idealismo subjetivista, que afirmaria ser o conhecimento da natureza completamente desconectado da natureza mesma. Isso fica evidente pela crítica que o filósofo desenvolve sobre as abordagens que ela classifica como “Teorias da bifurcação da natureza”. Ele se refere basicamente à tese da distinção entre propriedades primárias e propriedades secundárias. As primeiras seriam propriedades da própria natureza (átomos, extensão etc.), enquanto as segundas seriam apenas produtos da ação da natureza sobre a mente (cores, sons etc.) (CN, p. 34-5). Para ele, “reina hoje na filosofia e na ciência uma apática aquiescência com a conclusão de que é impossível produzir qualquer relato coerente da natureza tal como nos é revelada na apreensão sensível, sem trazer à baila, de maneira forçada, as relações da mesma com a mente” (CN, p. 35). Ou seja, haveria uma aceitação irrefletida da tese segundo a qual as propriedades que a mente atribui à natureza só podem ser compreendidas não enquanto descrições das coisas, mas antes como efeitos destas sobre a mente. Como consequência, afirma Whitehead, a relação entre a mente e a natureza “transformou-se na forma amesquinhada da interação entre o corpo e a mente humanos” (CN, p. 35), em que se busca explicar como cada propriedade secundária é produzida.

Para Whitehead, entretanto, “o fulgor avermelhado do poente deve ser parte tão integrante da natureza quanto o são as moléculas e as ondas elétricas por intermédio das quais os homens da ciência explicariam o fenômeno” (CN, p. 37). Mas aqui não se trata de um retorno a um realismo ingênuo. A tese de Whitehead é que “o conhecimento é uma instância última. Não se pode explicar o ‘porquê’ do conhecimento; só podemos descrever o ‘quê?’ do conhecimento. Ou seja, podemos analisar o conteúdo e suas relações internas, mas não podemos explicar por que existe o conhecimento” (CN, p. 40). Ou seja, não é possível tratar dos instrumentos do conhecer e de como a natureza age sobre eles para produzir o conhecimento. É preciso abordar o conteúdo mesmo do conhecimento, verificando como ele se estrutura internamente (suas mútuas relações). É preciso pôr em coerência aquilo que a apreensão sensível fornece. A pergunta sobre como ela é causada está para além da natureza e, portanto, para além do conhecimento sobre ela.

Negada a possibilidade de tratar o conhecimento meramente como um produto da mente, é preciso abordá-lo enquanto expressão abstrata de um conteúdo advindo da apreensão sensível. E, como Whitehead mostrou, é preciso prevenir-se para não pensar a natureza heterogeneamente, ou seja, introduzindo nela o que não foi dado à apreensão. Mas essa prevenção não constitui o conteúdo do pensamento. Pelo contrário, apenas permite que os fatores apreendidos sejam traduzidos em entidades do pensamento adequadamente compreendidas. Em outras palavras, é a apreensão que deve determinar o conteúdo do pensamento. A prerrogativa de pensar homogeneamente a natureza não implica acréscimo de conteúdo algum.

9. Idealismo *versus* empirismo e o problema da fundamentação

Voltando à introdução da *Fenomenologia do espírito*, é interessante lembrar que Hegel critica uma forma de fundamentar a ciência muito próxima a essa. Se o conhecimento é resultado da ação dos instrumentos ou meios de conhecer, que de alguma forma modificam a coisa mesma, então restaria a possibilidade de “[...] descontar no resultado a contribuição do instrumento para a representação do absoluto que por meio dele fazemos; obtendo assim o verdadeiro em sua pureza” (FE, p. 64). É como ocorre em Whitehead. Ciente de que o pensamento trata os fatores da apreensão sensível como entidades, basta desfazer essa ilusão para que a natureza seja vista como ela de fato se dá.

Entretanto, pondera Hegel: “Só que essa correção nos levaria, de fato, aonde antes estávamos. Ao retirar novamente, de uma coisa elaborada, o que o instrumento operou nela,

então essa coisa – no caso o absoluto – fica para nós exatamente como era antes desse esforço; que, portanto, foi inútil” (FE, p. 64). Ou seja, se só é possível pensar utilizando a noção de entidade, então de nada adiante atribuir ao pensamento sua origem. Não é possível abandoná-la, pois fazendo isso o próprio pensar se tornaria impossível. Como consequência, o empirismo de Whitehead seria uma afirmação inútil, pois aquilo que ele estabelece como o que deve ser dito, só pode ser dito fazendo uso de algo que não é dado à apreensão sensível.

Essa é uma tese fundamental para o idealismo de Hegel. A postulação de elementos estranhos à razão é contraditória, no sentido de que tudo, inclusive essa mesma postulação, precisa ser feita a partir da razão e em coerência com seus pressupostos. A própria ideia de que a natureza não é da forma como é expressa pelo pensamento é um produto do pensamento. Como afirma Hegel no final da seção sobre o entendimento, “fica patente que por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver; a não ser que nós entremos lá dentro – tanto para ver como para que haja algo ali atrás que possa ser visto” (FE, p. 118). Traduzindo para o presente contexto, a questão aqui é que toda a teorização de Whitehead, que põe a natureza para além das estruturas do pensar determina o que é a natureza. Assim, os conceitos de fator, fato, complexidade, evento, processo etc. são todos produtos do pensamento, são todos produtos da razão, embora pretendam assumir a posição do que não é possível ao pensamento exprimir diretamente. É a razão que foi para trás da cortina para que houvesse algo lá, e depois determinou que esse algo não é acessível para ela diretamente, mas apenas em sua aparência.

Conclusão

A argumentação de Hegel, como se poder ver, leva às últimas consequências o ideal crítico de fundamentação da ciência. Aplicado sobre a proposta de Whitehead, esse ideário resultaria, em primeiro lugar, no questionamento sobre o fundamento dos conceitos que estruturam o campo conceitual no qual a natureza deve ser tratada. Em segundo lugar, levaria à impossibilidade de estabelecer a apreensão sensível como fonte do conteúdo do pensamento, já que ela por definição trata do que não pode ser dito, ou daquilo que, quando dito, assume outra forma, a forma do pensamento.

Esse tipo de argumentação levará Hegel a abordar a natureza enquanto a exterioridade posta pela razão, que como tal deve ser permeada de acidentalidade e necessidade cega (não livre), já que a razão, como seu outro, é o terreno da necessidade autodeterminada (liberdade). Assim, a natureza tem ser vista como um processo através do qual a ideia revela-se

paulatinamente, quebrando a casca de sua exterioridade. Não há de fato progresso na natureza, mas apenas no seu interior, pois é apenas a ideia íntima que capaz de evoluir.

Por outro lado, invertendo a comparação e pensando a partir de Whitehead, a argumentação de Hegel pode ser interpretada como uma forma heterogênea de pensar a natureza. Isto é, interpreta-se a natureza segundo os parâmetros dos quais o pensamento utiliza-se ao tematiza-la. Mas, com isso, não é a natureza mesma, em sua pureza, que se pensa, mas o próprio pensar.

Portanto, tanto Hegel quanto Whitehead são conscientes da distância que há entre o pensamento e a natureza. E são conscientes do fato de que essa distância tem implicações sérias na forma como se fundamenta o conhecimento natural, assim como se determina particularmente seus objetos. Mas as opções assumidas para resolver essa problemática são muito diversas e envolvem uma quantidade enorme de implicações que aqui fui capaz apenas de anunciar superficialmente.

Referências

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Trad. de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992. v. 1.

LUCAS JÚNIOR, George R. (ed.). *Hegel e Whitehead: Contemporary Perspectives on Systematic Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1986.

WHITEHEAD, Alfred North. *O conceito de Natureza*. Tradução de Júlio B. Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1994.