



TELEOLOGIA E TÉCNICA

*Kellen Raquel Ramiro de Araújo*¹

 <https://orcid.org/0000-0003-2551-6719>

 <https://doi.org/10.33871/27639657.2024.4.1.9032>

RESUMO: Neste artigo, iniciaremos nossa análise das concepções de teleologia interna e externa, tal como desenvolvidas por Hegel em sua obra *Ciência da Lógica*. Exploraremos essas ideias ao estabelecer conexões e divergências entre o pensamento hegeliano e as contribuições de Kant e Aristóteles. Em seguida, examinaremos como Hegel, em diferentes obras, aborda a relação entre teleologia e técnica, considerando a introdução de fins externos e distintos dos propósitos naturais, através do trabalho. Demonstraremos como, na visão de Hegel, o trabalho desempenha um papel essencial tanto na criação de obras e na satisfação de necessidades como na auto-produção do ser humano, juntamente com os elementos que constituem uma segunda natureza humana através da produção de necessidades que não são meramente evanescentes.

Palavras-chave: Hegel. Teleologia. Técnica.

TELEOLOGY AND TECHNIQUE

ABSTRACT: In this article, we will commence our analysis of the conceptions of internal and external teleology as developed by Hegel in his work "Science of Logic." We will explore these ideas by establishing connections and divergences between Hegelian thought and the contributions of Kant and Aristotle. Subsequently, we will examine how Hegel, in different works, addresses the relationship between teleology and technique, considering the introduction of external and distinct ends from natural purposes through labor. We will demonstrate how, in Hegel's view, labor plays an essential role both in the creation of works and in the self-generation of the human being, along with the elements that constitute a second human nature.

Keywords: Hegel. Teleology. Technique.

INTRODUÇÃO

No texto que se segue, no primeiro momento, buscamos reconstruir as noções de teleologia interna e externa em Hegel. Fizemos isso, através da exposição dos

¹ Mestranda no Programa de Pós-graduação em Filosofia pela Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (FAFIL-UFG) e Graduanda em Direito pela Universidade Estadual de Goiás (UEG). Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (2022).





aspectos originais na teoria hegeliana sobre a teleologia e também apresentamos brevemente as referências filosóficas das quais Hegel se valeu no desenvolvimento do conceito, como Kant e Aristóteles. Através dessas noções diferenciamos a ação conforme leis internas, que diria respeito ao orgânico, e aquela conforme um propósito, uma vontade livre que transforma a natureza através do trabalho.

Por esse viés tratamos o trabalho como uma atividade teleológica. Desse modo, analisamos o conceito de trabalho na teoria hegeliana desde as noções de técnica, desejo e cultura (como a segunda natureza humana).

1. Teleologia interna e externa

Na filosofia hegeliana, o conceito de teleologia é desenvolvido em uma dupla acepção². Um sentido do *télos* em Hegel surge a partir da noção de teleologia interna, que destaca o aspecto da finalidade no ciclo da vida desenvolvido pela natureza. Nessa perspectiva, compreende-se que o ser vivo tem em si mesmo a causa de sua própria produção; os movimentos intrínsecos na natureza decorrem sem a intervenção de uma subjetividade, conforme leis internas. Desse modo o fim é entendido na teleologia interna enquanto causa final.

Em um segundo sentido, o *télos* é explicitado como sendo o resultado da vontade humana, que insere finalidades na natureza que não lhes são próprias, visando satisfazer interesses e necessidades humanas. Uma subjetividade atua de modo a impor à natureza a produção de fins artificiais. Seria, portanto, uma teleologia externa, na qual a ação humana, guiada por determinado propósito consciente, altera o curso da natureza por meio do trabalho. Desse modo, o trabalho surge como uma atividade teleológica, na

² Da Silva aborda esses dois aspectos ressaltando que a circularidade do primeiro e a linearidade do segundo modo de teleologia seriam compatíveis e não contraditórios no sistema hegeliano, justamente em função desse modo com que Hegel distingue o conceito de teleologia: “Se, por um lado, o esquema teleológico é retilíneo e pressupõe uma subjetividade atuante na produção dos fins (do fim concebido ao fim realizado); por outro lado, deve-se admitir um modelo teleológico diverso (circular) que opera sem a intervenção de uma subjetividade. No primeiro caso, a ideia de fim deve ser compreendida como causa eficiente, relativa à finalidade externa; no segundo caso, como causa final, relativa à teleologia interna. Este é o modelo finalista capaz de explicar a complexidade dos organismos vivos.” (Da Silva, 2010, p. 77-78)



medida em que possui finalidades e objetivos, nesse caso, propriamente humanos. Na teleologia externa o fim é relativo à causa eficiente.

Ao tratar da teleologia, Hegel incorpora e desenvolve as contribuições kantianas e aristotélicas ao conceito. Ele ressalta a distinção kantiana entre teleologia interna e teleologia externa, bem como o modo como Kant contrastou liberdade e necessidade. Todavia, Hegel considera que essas distinções não foram estabelecidas de modo suficiente por Kant, pois ele não se coloca a tarefa de demonstrar qual dos dois princípios seria legítimo.

Isso se deve ao fato de que Hegel não adota o dualismo estabelecido kantiano. Diferente de Kant, que separa o suprassensível do mundo sensível, colocando liberdade, autonomia, natureza e inclinações naturais em esferas distintas, Hegel adota uma abordagem mais integradora.

Na terceira antinomia³ apresentada na *Crítica da Razão Pura*, Kant se propõe compreender o problema da liberdade cosmológica, que posteriormente seria retomado⁴ e abordado desta vez como o problema da liberdade prática na *Crítica da Razão Prática*. Nessa última obra, a questão se concentra na possibilidade de ocorrer uma ação livre e autodeterminada por uma razão livre, ou seja, uma razão prática pura, sem a influência da natureza.

Na *Crítica da Razão Pura* têm-se que a causalidade posta à coisa em si ou *noumena* não pode ser provada como liberdade, mas tão somente pensada como tal. Porque o que se pode provar e conhecer de maneira objetiva seria somente os fenômenos e a causalidade relacionada a estes que decorreria segundo as leis mecânicas e naturais. Desse modo, o dualismo se apresentaria, uma vez que a liberdade não poderia

³ “Tese: A causalidade segundo as leis da natureza não é a única a partir da qual os fenômenos do mundo possam ser deduzidos em seu conjunto. Para explica-los é também necessário assumir uma causalidade por meio da liberdade. Antítese: Não há liberdade, e tudo no mundo acontece segundo leis da natureza” (KrV 472-473 b)

⁴ Kant diz que a segunda *Crítica* expande o tratamento do problema em relação à primeira e preserva o conceito de liberdade: “Agora a razão prática por si mesma e sem qualquer acerto prévio com a razão especulativa confere realidade a um objeto suprassensível da categoria da causalidade, a saber, a *liberdade* e, portanto, confirma, mediante um fato, aquilo que ali só poderia ser *pensado*.” (KpV, A 9)



pertencer ao domínio dos fenômenos, pois seria reduzida à necessidade e anulada. Por outro lado, se a liberdade concernir aos fenômenos, a possibilidade de os experimentar seria afetada, já que o mundo não estaria sujeito às leis que o regulam e teria que se admitir a realidade das coisas em si mesmas.

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant passa a admitir a liberdade e a derivá-la do aspecto racional do homem. No entanto, ele destaca que, dado que o ser humano está inserido e é afetado pelos fenômenos e pelo mundo, sua faculdade de desejar é de certa forma limitada pelos aspectos empíricos. Novamente, o dualismo se manifesta na contraposição entre uma autodeterminação pura do mundo inteligível e a determinação da vontade de acordo com leis naturais.

Hegel não participa da interpretação kantiana que contrasta determinismo e liberdade; sendo que nesse ínterim o determinismo estaria vinculado a um mecanismo cego e a liberdade à teleologia que tomaria a ideia de que a natureza não está determinada por completo e estaria vinculada a um princípio exterior, uma inteligência suprassensível como sua autora. Isso é discutido por Da Silva:

(...) se o nexos causal da natureza estivesse totalmente determinado pelo mecanismo, não haveria espaço algum para a liberdade humana, visto que toda ação seria efeito de uma causa já determinada que, por sua vez, seria efeito de outra causa até o infinito. (Da Silva, 2010, p. 82)

No contexto hegeliano ocorreria um movimento dialético entre as atividades da natureza e as finalidades humanas, as quais se caracterizariam pela presença da liberdade de certo modo, cada uma a sua maneira. A distinção principal entre Hegel e Kant seria no sentido de que para Kant a teleologia no âmbito da natureza seria somente uma analogia da razão, mas para Hegel, seria imanente à razão e à natureza. Conforme o pensamento kantiano, diante da impossibilidade de se conhecer a coisa em si, o entendimento se vale de analogias para a compreensão da natureza, pois a natureza age *como se* – não sendo possível afirmar nem negar cientificamente - houvesse um fim para cada elemento natural (KdU, § 68). Para Hegel, Kant partiria de uma cisão entre sujeito e objeto, de modo que a analogia impossibilita a afirmação da verdade em sua essência (FE § 250). Nesse sentido, o ser humano, partindo do mecanismo da natureza, determinaria os propósitos de suas ações e seria capaz de



alterar a cadeia causal da natureza. Por meio da noção de vontade (*Wille*), Hegel aborda a liberdade, considerando-a como determinação (*Bestimmtheit*) da vontade. A liberdade, entendida como vontade livre (*frei Wille*), se concretizaria no mundo do espírito.

Desse modo, a vontade livre seria percebida como uma atividade (*Tätigkeit*) final, buscando se efetivar no plano objetivo. Através da produção teleológica do mundo objetivo, o ser humano transcenderia o âmbito das leis naturais ao gerar uma outra natureza que se concretiza como o âmbito da liberdade para além das leis naturais.⁵

Outro aspecto em que Hegel se distanciaria do pensamento kantiano diz respeito à divisão da razão em dois usos: teórico e prático. Esses domínios seriam considerados separados, sem conexão entre si. Sendo que o uso teórico da razão ocuparia-se dos objetos do conhecer (*Gegenstände*), enquanto o uso prático da faculdade de produzir objetos conforme às representações, de determinar sua causalidade (KpV, A30).

Desse modo, surgiria uma divisão entre indivíduo teórico e indivíduo prático. No entanto, para Hegel, o espírito seria composto tanto pelo sujeito prático quanto pelo teórico de modo que a subjetividade do espírito atuaria em conjunto com a objetividade (FD, § 4). A vontade, de acordo com Hegel, teria a intenção de concretizar no mundo seus fins subjetivos, acrescentando à natureza um elemento próprio da liberdade do espírito subjetivo. O fim subjetivo, humano, intervêm no mecanismo da natureza e a altera.⁶

A vontade seria simultaneamente teórica, no sentido de ser representacional, e ativa, sendo descrita como “uma forma particular do pensamento”. O que se assemelha a concepção aristotélica, em que “A escolha é, portanto, intelecto desejante (*orektikos nous*) ou desejo pensante (*orexis dianoêtikê*), e o homem é uma origem da ação desse

⁵ O que aparece na *Filosofia do Direito*: “O terreno do direito é, em geral, o espiritual, e seu lugar e seu ponto de partida mais precisos são a vontade, que é livre, de modo que a liberdade constitui sua substância e sua determinação e que 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)

⁶ Conforme D’Hondt (1979) a ação humana sobre a natureza permitiria um certo vínculo entre liberdade e necessidade, ao passo que insere ao campo na natureza (campo da necessidade), finalidades humanas que seriam livres.



tipo.” (EN 1139b). Um desejo que surge desde a deliberação de como executar um meio pretendendo o alcance de um fim.⁷

Posteriormente retornaremos a esse conceito de vontade e sua relação com o desejo e a purificação dos instintos através da superação da imediatez da vontade por meio da formação. Retomemos o problema da teleologia. Ao tratar da finalidade, Hegel recorre também a Aristóteles por compreender que o filósofo elaborou a teleologia a partir da objeção do dualismo e da mera contingência⁸.

Aristóteles, define a natureza (*physis*) no livro III da Física do seguinte modo: “[...] pois natureza é certo princípio ou causa pela qual aquilo em que primeiramente se encontra se move ou repousa em si mesmo e não por concomitância [...]” (*Phys* II, 192b). Nesse contexto, é importante destacar que Aristóteles concebe o movimento como a atualização do que existe em potência. Desse modo, o filósofo faz uso dos conceitos de ato e potência para desenvolver sua tese do movimento. O ser é dito de muitos modos, entre os quais em potência e em ato, de modo que as alterações em um mesmo ser representariam simples transições de ato para potência – e vice versa -, e não transformações que gerariam um outro ser, convertendo um ser em outro. O movimento seria a atualização, a realização da potência do que já existe, mas não como ato; assim as coisas podem se transformar sem perder sua essência.

As potências podem ser tanto racionais quanto não racionais (*Met.* 1046b). No caso das racionais, elas são divididas em inatas ou adquiridas por meio do exercício ou do aprendizado. A atualização das potências não racionais (que dizem respeito à natureza) depende da disposição apropriada do agente e do paciente. Já a atualização

⁷ Conforme Aubenque: “(...) esta escolha é, ela mesma, um desejo (*orexis*), pois somente se quer os meios porque se quer o fim, e a escolha dos meios permanece subentendida à vontade do fim, sem a qual a escolha perderia toda razão de ser.” (AUBENQUE, 2008, p. 196)

⁸ Essa menção aparece em: “Com o conceito de finalidade *interna*, Kant suscitou de novo a Ideia em geral e, em especial, a da vida. A definição que *Aristóteles* oferece da vida contém já a finalidade interna e, por isso, está infinitamente acima do conceito de teleologia moderna, a qual só tem diante de si a finalidade *finita, externa*.” (*Enc.* I, § 204). Quanto ao antidualismo aristotélico, torna-se relevante mencionar que este ocorre de modo distinto de como aparece em Hegel. Isso porque, em Hegel o antidualismo passa a considerar o par epistemológico de sujeito e objeto do conhecimento, o que não ocorre em Aristóteles. O problema encarado pelo filósofo antigo que se assemelha ao de Hegel é o do devir característico do mundo sensível, que fora considerado anteriormente como impasse ao conhecimento. Em Hegel isso aparece como o problema da incognoscibilidade da coisa em si fruto do dualismo kantiano (*FE*, § 233).



das potências racionais é fruto do desejo e da vontade daquele que age. Ainda, toda potência racional engloba contrários - “a arte médica é potência da enfermidade e da saúde” -. O que determina um desses contrários seria justamente a escolha; enquanto as potências naturais só se constituem por um único efeito - “o quente, por exemplo, só é potência do aquecer”.

Aristóteles faz uma distinção entre aquilo que é por natureza e do que ocorre por causas distintas da natureza:

[...] por natureza são os animais e suas partes, bem como as plantas e os corpos simples, isto é, terra, fogo, ar e água (de fato, dizemos que tais coisas são por natureza), e todos eles se manifestam diferentes em comparação com os que não se constituem por natureza, pois cada um deles tem em si o mesmo princípio de movimento e repouso – uns, de movimento local, outros, de crescimento e definhamento, outros, de alteração; por outro lado, cama e veste, bem como qualquer outro gênero desse tipo, na medida em que encontram suas respectivas designações, isto é, enquanto resultam da técnica, não têm nenhum princípio inato para a mudança [...] (*Phys* II, 192b).

Assim, a natureza possui em si mesma um princípio de movimento (*kineisthai*) ou repouso (*ênemein*) enquanto aquilo que é decorrente da técnica ou de outras causas depende de uma ação externa para que o movimento se efetive como tal. Nesse último sentido, uma cama não é considerada cama por natureza, uma vez que não se produz apenas a partir de si mesma ou da reprodução, mas sim através da intervenção de um artífice que confere à madeira, sua matéria natural, uma estrutura que a qualifica como cama. Na natureza, o agente e o paciente são um e mesmo; a geração acontece de forma espontânea, através de um movimento intrínseco. O ser humano é ser humano por natureza e da sua forma revela-se sua essência, por ele ser e ter em si o impulso para seu crescimento e reprodução (*Phys.* 193b). Nesse sentido, *physis* e *téchnê* são considerados princípios. A diferença reside no fato de que no caso da *physis* o impulso é interno e inato e na *téchnê* não há mais uma atividade natural, mas algo que é fruto da técnica e da arte, enquanto algo que é externo à coisa.

Para Aristóteles toda causa (*aitia*) seria um princípio (*arkhai*), de movimento. O filósofo distingue a causa em quatro modos: como material, formal, eficiente e final.⁹

⁹ Assim, de um modo, denomina-se “causa” o item imanente de que algo provém, por exemplo, o bronze da estátua e a prata da taça [...] de outro modo, denomina-se “causa” a forma e o modelo, e isso é a



Tomando o exemplo da cama, a causa material seria o substrato, a madeira, a causa formal o modelo de cama presente na mente do artífice, a causa eficiente seria o artífice que a produz e a causa final é a função para a qual se destina. Assim, a finalidade impulsiona a ação que buscará gravar na matéria a imagem disposta no pensar (*noésis*) do que se busca produzir (*poíesis*). Através do pensar se estabelece a finalidade e se examinam e empreendem-se os meios apropriados para sua execução, por meio da *poíesis* engendra-se o fim previamente estabelecido. Desse modo, pensamento e matéria são conectados e se manifestarão na qualidade do que se produz. Sendo que a forma possibilita a determinação do ser; sendo forma e matéria o conjunto que dá cabo à substância (*ousia*).

Para Hegel, a relevância da noção aristotélica de substância (*ousia*) reside no fato de que ela possibilita uma forma de teleologia que não está vinculada a um movimento intencional: “Mas porque o impulso não é o fim consciente, assim o animal ainda não sabe seus fins como fins, e a isto que atua tão inconscientemente segundo fins, *Aristóteles* chama *ousia*.” (E II, § 360). Dessa maneira, acentua-se uma atividade teleológica orgânica, do movimento da natureza que ocorre de maneira inconsciente de acordo com fins; portanto, *eidos* e *télos* são unificados nesse processo orgânico não intencional da natureza.

Nesse sentido, a noção aristotélica permitiria algo além do que foi proposto por Kant quando esse último abordou a finalidade na natureza; isso ocorre porque a finalidade interna da natureza se distinguiria da finalidade produtiva da técnica, constituindo-se como um tipo de finalidade interna e autotélica (*Selbstzweck*), que não é impulsionada por intenções externas.

Hegel retoma a complementação proposta por Aristóteles entre a necessidade ou mecanismo e teleologia na natureza. Conforme Aristóteles e Hegel, tanto a natureza (o movimento da vida, os seres vivos) quanto a produção técnica seriam regidas por

definição do “aquilo que o ser é” [...]. Além disso, denomina-se “causa” aquilo de onde provém o começo primeiro da mudança ou do repouso [...]. Além disso, denomina-se “causa” como o fim, ou seja, aquilo em vista de quê [...] (*Phys.*, 194 b).

princípios; a diferença reside no fato de que o princípio da natureza é intrínseco a ela. Para Aristóteles, a mera necessidade não seria suficiente para a elucidação dos movimentos próprios à vida. No mundo sublunar, dos entes finitos, as relações necessárias não seriam apenas aquelas “sem mais”, pois podem se manifestar de outro modo por estarem ligados a contingência do plano material. A natureza não é disposta por um determinismo puro em que as cadeias causais são plenamente determinadas das quais se seguem sempre efeitos pressupostos. Como Angioni pontua:

(...) a produção dos resultados que algo quente usualmente produz depende, por exemplo, da ausência de impedimentos externos (*Metafísica* 1048a 16-20). Em suma, as relações necessárias às quais Aristóteles alude são relações entre capacidades (“*dynameis*”) – são relações disposicionais que dependem da satisfação de uma série de condições externas, as quais nem sempre (mas apenas “no mais das vezes”) são satisfeitas. (Angioni, 2006, p. 36)

Desse modo, as condições necessárias, decorrentes das propriedades essenciais dos seres vivos seriam complementadas pela função destes, o que permitiria o alcance de condições suficientes para se explicitar o movimento da vida. Isto é, um ente natural se move de acordo com as propriedades que lhe são inerentes e lhes foram dispostas por natureza - conforme aquilo que não tem pressupostos, uma necessidade bruta, a chamada “necessidade sem mais” – mas também conforme um fim, que completa o movimento da vida, como o empenho pela própria manutenção e reprodução – ou “necessidade hipotética”.¹⁰

Há nesse sentido, certo elemento subjetivo diante a objetividade. A teleologia interna da natureza seria certa manifestação do conceito em si mesma, mas não para si. Disso, Hegel compreende o ser não como substância, como em Aristóteles, mas como sujeito.¹¹ A objetividade da vida, do que é orgânico, não se constitui apenas do que é

¹⁰ Angioni pontua uma diferenciação entre a mudança “[...] pelos quais aquilo que se submete à mudança atinge sua completude, ou se mantém em sua completude, ou se reproduz. [...] (a natureza é) causa dos movimentos pelos quais o ente natural, em virtude de sua determinação intrínseca, se constitui enquanto tal, preserva-se em sua especificidade e garante a continuidade de sua forma específica mediante sua reprodução.” (Angioni, 2004, p. 6). Como posteriormente iremos tratar da noção de segunda natureza em Hegel, cabe destacar que esse sentido de princípio de movimento como completude aparece na *Política* (1253a) e caracteriza de certo modo o que pode ser chamado como a segunda natureza humana em Aristóteles, desde o hábito e a autossuficiência propiciada pela vida na *pólis*.

¹¹ Em favor da substância como conferindo ao sentido primeiro do ser em Aristóteles, Bostock se vale de trechos do livro Z da *Metafísica* como argumentos que evidenciam essa afirmação: “Aristotle has already argued that philosophy studies beings as such, and that this study reduces to the study of substances,



objetivo, mas também do que é subjetivo em função de sua autodeterminação. Para Hyppolite: “O ser orgânico é, inteiramente, movimento e passagem de uma determinação à outra; já é conceito, e não coisa.” (Hyppolite, 1999, p. 269). Conforme o comentador, a razão se manifesta no orgânico, como algo que é em si, mas que não se revela a si. A vida ocorre no domínio do conceito, que se dá no mundo e não em separado desse.¹² O objeto é algo que é posto pelo conceito mesmo e não algo que se apresenta de modo autônomo para vir a ser descoberto: “O conceito que, antes de tudo, é apenas subjetivo, vem a objetivar-se em virtude de sua atividade própria, sem precisar para isso de um material ou matéria exterior” (E I, § 194).

Na natureza a finalidade se apresenta vinculada a imediatez, relacionada a busca pela autoconservação. O fim é finito na natureza por não ser para si. Já na existência racional a finalidade se apresenta a si e por isso pode se realizar enquanto um *télos* que transcende o agora; a liberdade se apresenta para si e “o fim é o conceito que entra em livre existência mediante a negação da objetividade imediata” (E I, § 204). Ao existir para si e não só em si é que o conceito negaria essa objetividade imediata, determinando sua subjetividade.

Através da técnica, o agente racional é capaz de transformar a matéria, conferindo-lhe uma nova forma e produzindo um objeto diferente, de acordo com um propósito intencional. Assim, propósitos que não são intrínsecos à matéria, mas são determinados por causas externas e eficientes, são introduzidos na cadeia causal da natureza. Por meio da mediação (*Vermittlung*), a subjetividade é transposta para o domínio da objetividade. Dessa forma, o trabalho pode ser entendido como uma atividade (*Tätigkeit*) de um ser humano que insere um fim, gerado em sua subjetividade,

because although ‘being’ has many senses the primary sense is that in which it applies to substances. Book Z begins with the same claim about the primary sense of ‘being’, and goes on to support this by what appear to be rather different arguments.” (Bostock, 1994, p. 45).

¹² Como Da Silva explicita: “A passagem da Subjetividade à Objetividade pretende mostrar que o objeto, ao invés de se colocar como uma coisa independente do conceito é, pelo contrário, o próprio conceito na forma de sua exterioridade. O desenvolvimento das determinações da objetividade ocorre por meio do mecanismo, do quimismo e da teleologia. De certo modo, o desenvolvimento operado nesta esfera é como que o ressuscitar do conceito.” (Da Silva, 2010, p. 83)



na objetividade.¹³ Essa atividade teleológica permite o ingresso da subjetividade na objetividade.

Na teleologia externa, as noções de fim subjetivo (*Zweck*), meio (*Mittel*) e fim realizado (*ausgeführter Zweck*), são fundamentais para se compreender a transição da subjetividade à objetividade, que ocorre por meio do trabalho. Hegel entende o fim como o “(...) conceito subjetivo, como esforço e impulso essenciais para se pôr (*setzen*) exteriormente.” (CL, p. 221). Nesse contexto, o conceito é inicialmente um elemento subjetivo que, para se pôr no mundo exterior, necessita de uma matéria para que esse movimento em direção ao exterior seja realizado. Ao afirmar que “A finalidade é precisamente o conceito que na objetividade veio a si mesmo” (CL, p. 221), Hegel enfatiza que o fim só é concretizado na presença da objetividade.

Devido à sua autodeterminação, a subjetividade do conceito opõe o caráter imediato da objetividade, mas também é confrontada pela objetividade por se estender para além do eu, cruzando o limiar solipsista. Desse modo o conceito intervém na necessidade cega, no mecanicismo da matéria natural bruta.¹⁴

O fim carece do meio para sua realização na objetividade em razão de sua finitude¹⁵. Desse modo, o meio propicia a conexão do fim subjetivo com a objetividade. Sem o meio, conceito e objetividade permaneceriam em polos incompatíveis, em seus extremos. O impulso do fim subjetivo é provido pelo meio que viabiliza a execução da manifestação do interno no externo. Isso porque,

(...) esse mundo objetivo não está apenas disponível em sua passividade, mas oferece a resistência de sua dinâmica própria, que deve ser compreendida e assimilada; ao mesmo tempo que é um meio, que a atividade do fim utiliza, para transformar o material. (Da Silva, 2022, p. 127)

¹⁴ Como afirmado por Hegel: “Por conseguinte, o movimento da finalidade pode, agora, ser expresso de modo que ele visa suprasumir a *pressuposição*, isto é, a imediatidade do objeto, e pô-lo como determinado pelo conceito. Esse comportamento negativo frente ao objeto é igualmente um comportamento negativo frente a si mesmo, um suprasumir da subjetividade da finalidade. (CL, p. 222)

¹⁵ “O fim necessita de um meio para a sua execução, porque o fim é finito” (CL, p. 223)



As condições de efetivação do fim subjetivo devem ser pressupostas e analisadas, de modo que a atividade *poietica* requer o domínio da *tekhné* que lhe é correspondente.

Para superar o mecanicismo, o fim subjetivo adapta o objeto, que antes existia de forma independente a essa intervenção, de acordo com suas próprias intenções. A forma como o movimento do conceito se relaciona com a natureza mecânica é examinada por Hegel através do conceito de astúcia da razão (*List der Vernunft*):

Que o fim se relacione imediatamente com um objeto e transforme esse mesmo [objeto] o meio, como também que o fim determine um outro através desse [meio], pode ser considerado como *violência*, na medida em que o fim aparece como dota de natureza totalmente outra do que o objeto e ambos os objetos são, igualmente, totalidades autossustentadas uma frente à outra. Mas que o fim se ponha na relação *mediada* com o objeto e *interponha* entre si e o mesmo um outro objeto, pode ser visto como a *astúcia da razão*. (CL, p. 227)

O primeiro aspecto dessa relação que Hegel destaca como uma forma de violência é a produção de algo a partir de um objeto, o qual nega sua forma original e o converte em algo diferente. Isso envolve a transformação da natureza que, com essa atividade, altera suas leis próprias e nela insere designios humanos. Ainda, o meio como ferramenta para o alcance de um fim, subsiste e pode ser replicado, enquanto o fim é aproveitado quando atingido e se evanesce. A ferramenta e a técnica, que serviram como meios para o encontro com o mundo objetivo, após desempenharem sua função designada, podem ser reutilizadas para a realização ulterior do mesmo fim.

A astúcia da razão surge do fato de que, por meio da ferramenta (*Werkzeug*), o sujeito pode modificar a natureza e a objetividade, sem ter que sujeitar a si mesmo ao desgaste do processo de mediação entre o fim subjetivo e a objetividade. É precisamente por esse aspecto que o ser humano precisa assimilar as leis da natureza, para que seus objetivos possam ser satisfeitos da maneira mais adequada, de maneira eficaz e eficiente.

Como evidencia Márcia da Silva:

Esses meios-instrumentos, por sua vez, acabam se tornando mais importantes que os fins finitos que realizam, porque as ferramentas permanecem, mesmo depois de satisfeito o fim para o qual trabalharam, como o arado, que subsiste, enquanto a colheita que ele ajudou a produzir é consumida. (Da Silva, 2022, p. 129).



A ferramenta, nesse sentido, representa o primeiro passo em direção à universalidade de acordo com a racionalidade, onde o espírito não mais se encontra na pura subjetividade. Através da ferramenta, a imediaticidade natural é superada, possibilitando o surgimento de necessidades de outra ordem que não aquelas apresentadas no estado imediato; de modo que com isso os meios transformam-se em fins e os fins se tornam meios. Com isso, o ser humano gradualmente avança do estado natural de meras carências destinadas à subsistência para um estado de uma segunda natureza, isto é, a civilização. Nessa etapa, a matéria não é tomada somente como um meio de fruição, mas de transformação em algo outro.

Na produção de um utensílio, o ser humano supera o ciclo ininterrupto da natureza e transforma a matéria em obras que adquirem valor cultural; em algo que pode ser compartilhado com outros. Além disso, são compartilhados modos de se desenvolver uma habilidade para a produção de algo, o que permite que outros refaçam esse mesmo processo e, também, o estabelecimento de outros vínculos pelo ser humano entre seu pensamento e seus desejos e vontades.

2. Técnica e o processo prático de formação (*bildung*)

Através do trabalho, como mencionamos anteriormente, o ser humano não apenas transforma a natureza, mas também transforma a si mesmo. O trabalho não é apenas uma atividade exterior; mas aquilo que tem o homem como origem, um pensamento que determina quais são os meios apropriados para a execução do que estabeleceu como fim. Nesse processo de elaboração, o homem desenvolve além de instrumentos e habilidades, sua consciência. Assim, o trabalho além de *poietico* no sentido de transformação da matéria, também proporciona a autoprodução humana. O homem não estaria com essa atividade apenas explorando, impondo violência para a alteração do curso da natureza, mas ao humanizar a natureza, cultivaria e evidenciaria sua própria humanidade¹⁶.

¹⁶ Para Marx, o trabalho nas fábricas, marcado pela fragmentação do trabalho e opressão do trabalhador, marca o embrutecimento do trabalhador por o distanciar dos que o cercam e da natureza ao torna-lo um meio para a produção de algo que não lhe pertence. Dessa forma, o trabalho não seria aquilo que perfaz o espírito por meio da produção do objeto, ou o encontro da subjetividade na objetividade, mas a negação



O trabalho também é analisado por Hegel desde a perspectiva da dominação, como exposto na dialética do senhor e do servo apresentada na *Fenomenologia do Espírito*. Por um lado, há aquele que está envolvido no trabalho, que se volta à produção, e, por outro lado, há aquele que se beneficia do trabalho alheio. Há uma relação entre aquele que precisa refrear seus desejos e adiar a gratificação para realizar o trabalho, e um outro movido por um desejo irrefreado, porque satisfeito em sua imediatez parasitária dos produtos do trabalho alheio.

A noção de meio, que está associada a ideia da ferramenta para o fim a ser desenvolvido, como apresentada na *Ciência da Lógica*, permite uma correlação com a relação entre Senhor e Servo da *Fenomenologia*. O trabalho permite a superação do desejo imediato que advém do instinto, devido à criação de ferramentas que perduram no tempo e à execução do trabalho, que não é momentânea, mas que demanda tempo e esforço. Isso ajuda a moderar as carências efêmeras, que, quando supridas, são imediatamente substituídas por outras e tornam o homem refém de seus impulsos. Enquanto o senhor vê o servo como um meio para satisfação de suas necessidades, o servo supre suas próprias necessidades por meio de suas atividades.¹⁷ D'Hondt (1979) examina a dialética do senhor e do servo desde a compreensão de um fim que acaba transformando-se em meio e o meio que se transforma em um fim, que seria a inversão da relação de dominação. O senhor se torna dependente de seus desejos e necessitando do serviço do servo para satisfazê-los, ao passo que o servo conquista certa

do trabalhador desde uma produção pela produção que valoriza o valor e não o trabalhador. Nas palavras de Marx: “O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschenwelt*).” (Marx, 2004 p. 80)

¹⁷ O que aparece na *Fenomenologia* do seguinte modo: “O senhor também se relaciona mediatamente por meio do escravo com a coisa; o escravo, enquanto consciência-de-si em geral, se relaciona também negativamente com a coisa, e a suprassume. Porém, ao mesmo tempo, a coisa é independente para ele, que não pode, portanto, através o seu negar, acabar com ela até a aniquilação; ou seja, o escravo somente a trabalha. Ao contrário, para o senhor, através dessa mediação, a relação imediata vem-a ser como a pura negação da coisa, ou como gozo - o qual lhe consegue o que o desejo não conseguia: acabar com a coisa, e aquietar-se no gozo. O desejo não o conseguia por causa da independência da coisa; mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha.” (FE, § 190)



independência frente aos desejos imediatos. Como é a *poiesis* do servo que propicia a finalidade do senhor ocorra, o escravo passa a ser senhor do senhor, transformando-se no sujeito no silogismo da teleologia.

Na relação do servo com a coisa, têm-se a noção de desejo reprimido (*gehemmte Begierde*), que é desenvolvido pelo trabalho que propicia condições para a consciência de si e de seus próprios desejos, que passam a ser moldados. No caso do senhor que apenas consome aquilo que já foi anteriormente produzido, há o puro desejo (*Begierde*) em que o objeto é dissipado de imediato por um impulso semelhante aquele do animal que busca saciar suas necessidades momentâneas.

Por meio do trabalho, a consciência do servo supera (*Aufhebung*) a do seu senhor, devido ao domínio que deve exercer sobre seus desejos, bem como do caráter formativo e de autoprodução pertencente ao trabalho. O servo deve controlar seus impulsos biológicos, ultrapassando-os e desenvolvendo assim sua existência enquanto ser social. Como Hegel expõe: “O trabalho, ao contrário, é desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma” (*FE* §195). Essa formação para uma segunda natureza, constitui um elemento que diferencia a atividade humana da atividade animal, uma vez que os animais se movem instintivamente, sem exercer influência consciente sobre suas ações. As abelhas constroem suas colmeias por instinto, sem a intenção de subordinar a natureza à sua vontade; por isso não produzem outra coisa que não suas colmeias, por não possuírem autodomínio.

A partir dessa compreensão, Hegel desfaz em sua teoria o distanciamento entre *práxis* e *poiesis* como elaborado por Aristóteles (*EN*, 1140 a). Na *Ética a Nicômaco* a *poiesis* é a atividade produtiva que se realiza em um fim externo, em uma obra (*ergon*) que dá sentido a tal atividade. Desse modo a *poiesis* está atrelada a utilidade, por se realizar em um ato de consumo voltado a satisfação de condições biológicas básicas para a manutenção da sobrevivência. Na *Política*, Aristóteles retoma essa discussão ao tratar do trabalho de modo negativo. A atividade produtiva, o trabalho, impediria aquele que o exerce de participar nos assuntos da *pólis*, lugar em que a liberdade se realizaria. O cidadão, para alcançar a liberdade, precisaria de um elemento entre ele e a natureza



que o permitisse satisfazer seus desejos sem que ele próprio trabalhasse. Nesse interim o escravo seria apenas um instrumento¹⁸ aos homens livres para a satisfação das necessidades inerentes a sua existência. Ao desempenhar as atividades de produção, o escravo conferia tempo ao senhor para que este pudesse se destinar à vida política e à filosofia. Assim, o trabalho é visto como uma atividade inferior. A *práxis* seria superior ao trabalho manual, pois teria seu fim (*télos*) coincidindo com a atividade (*enérgeia*). A *práxis* estaria vinculada com o *logos*, disporia de um fim duradouro e político, permitindo o desenvolvimento do homem para o alcance da vida boa e não da mera sobrevivência.

Diferente disso, para Hegel o trabalho, como atividade produtiva (*poíesis*) produziria ferramentas, produtos para consumo e também um elemento social, a construção individual e social do homem. Além da satisfação de necessidades individuais e imediatas, o trabalho seria formador da consciência particular e social. De modo que, o significado que é posto na natureza por meio do trabalho, o fim inserido na ação cega da natureza é conferido socialmente e compartilhado. O trabalho seria uma atividade produtiva que propicia a manifestação do espírito. Assim, por meio da noção de autoprodução e da dialética do reconhecimento, envoltas na discussão do trabalho, seria possível afirmar que Hegel também se desvincula das noções modernas de autossuficiência e de individualismo¹⁹. O conceito de ação em Hegel pode ser considerado em relação com os conceitos aristotélicos de *práxis* e de *poíesis*, estando esses dois últimos suprimidos no primeiro. A ação seria a realização simultânea do sujeito que produz e da obra produzida por este, seria *práxis* e *poíesis*.²⁰

¹⁸ Aristóteles diz que: “Assim, foi destas duas comunidades que a família surgiu primeiro, e Hesíodo está certo ao dizer na sua poesia “*a casa primeiro que tudo, mulher e boi para o arado*”, com efeito, o boi é o servo do homem pobre.” (*Pol.* 1252 b). Outra passagem em que Aristóteles aponta o escravo como instrumento é a seguinte: “(...) o escravo é uma espécie de propriedade viva e todo o ajudante é como que o primeiro de todos os instrumentos.” (*Pol.* 1254 a)

¹⁹ Byung-Chul Han (2017) discute a questão da carência na atualidade a partir do que ele chama *sociedade do desempenho*. Nela, por meio de uma compreensão individualista, o sujeito entende que a satisfação de suas necessidades depende somente de si, uma vez que seria autossuficiente. Nesse ínterim, a liberdade passa a ser atrelada a coação de si, por si com a intenção de um aprimoramento contínuo do próprio desempenho e, por conseguinte, do alcance de conquistas e do sucesso. O resultado dessa lógica em que “O explorador é ao mesmo tempo o explorado. Agressor e vítima não podem mais ser distinguidos” (Han, 2017, p. 30) seria o da produção de carência e culpas constantes.

²⁰ Em favor dessa interpretação, ver Riedel (1969).



Ao inserir um fim subjetivo e racional na natureza o homem produz uma “barreira (*Schranke*) na pura naturalidade” (*FN*, § 247). Através do trabalho “(...) de hábito, da atividade habitual de uma atividade que transforma a ‘primeira natureza’ e resulta na efetividade eventualmente mais duradoura de uma ‘outra natureza’, diferente daquela.”²¹ (Müller, 2005, p. 83). O ser humano por meio do desenvolvimento de habilidades e do hábito se libertaria da satisfação de desejos e de sentimentos particulares e lidaria com os objetos e com as sensações através de uma consciência que se autodetermina frente a essa relação com a objetividade. Ao agir e influir na objetividade o ser humano também tem influência sobre outros seres humanos e com isso constitui uma segunda natureza que objetiva a esfera subjetiva desde os níveis do Direito Abstrato, da Moralidade e da Eticidade.

Através da produção o ser humano toma a natureza como algo que é posto por si e com isso permite a passagem da necessidade à liberdade. O trabalho permite a ressignificação dos fins subjetivos postos na natureza os transformando em fins objetivos, reintroduzindo os impulsos e os purificando de sua imediaticidade. A consciência ao trabalhar e dar forma as coisas, forma a si própria. Há, assim um processo prático de formação cultural (*Bildung*) que consiste no

(...) processo de elevar, pela necessidade natural assim como pelo arbítrio das carências, a singularidade e a naturalidade desses (membros da sociedade civil) à liberdade formal e à universalidade formal do saber e do querer, de formar pelo cultivo a subjetividade na sua particularidade. (*FD* § 187).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por intermédio do trabalho, o ser humano torna a natureza algo que lhe é útil, como forma de satisfazer suas carências. Além disso, através da transformação da natureza por meio do trabalho, o homem também desenvolve nesse processo a cultura. Isso se dá porque além de transformar a natureza, Hegel compreende que o homem também se transforma pelo trabalho.

²¹ Müller, Marcos Lutz, nota 19. In: G. W. F. Hegel. *Introdução à Filosofia do Direito*, Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005



A técnica, sendo um processo de mediação entre o ser humano e a natureza, permite que o homem exerça sua vontade sobre a natureza. Através da mediação técnica há a produção de uma segunda natureza desde o desenvolvimento de habilidades e no refreamento de desejos e impulsos. Por meio da cultura, como processo de humanização da natureza, o homem se torna mais consciente e livre.



REFERÊNCIAS

- Angioni, Lucas. A Filosofia da Natureza de Aristóteles. *Ciência e Ambiente* 28. 2004
- _____. Necessidade, Teleologia e Hilemorfismo em Aristóteles. *Cadernos de História E Filosofia da Ciência*, n. 16, 2006, p. 33-57.
- Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Física I – II*. Tradução e notas Lucas Angioni. Campinas: IFCH, 2002.
- _____. *Metafísica, livros VIII e IX*. Tradução e notas Lucas Angioni. Campinas: IFCH, 2002.
- _____. *Política*. Edição bilíngue. Tradução Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- _____. *Physics, books I-IV*. Translated by Phillip Henry and Francis Macdonald Cornford. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- Aubenque, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.
- Bostock, David. *Metaphysics: Books Z and H*. Oxford: Clarendon, 1994.
- Byung-chul, Han. *A sociedade do cansaço*. Tradução de Enio Paulo Gianchini. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.
- Da silva, Márcia Zebina Araújo. A astúcia da razão em Hegel. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 19, n. 33, 2022 p. 123–140.
- _____. Teleologia circular: a centralidade da vida em Hegel. In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Ano 7, nº12, V. 01. Janeiro – Junho 2010, p. 76-90.
- D'hondt, Jacques. *Teleologia e práxis na "Lógica" de Hegel*. In: Hegel e o Pensamento Moderno. Tradução Rui Magalhães e Sousa Dias. Porto: Rés, 1979
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da lógica*. A doutrina do conceito. Tradução, Iber, Christian.; Orsini, Frederico. Petrópolis: Vozes, 2018.
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Tradução Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 1995. Tomo I, II e III.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Parte I. Tradução Paulo Menezes. Petrópolis: Ed. Vozes, 1992.
- _____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução Apresentação e notas: Marcos L. Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.
- Hyppolite, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Tradução Andrei José Vaczi. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.



Kant, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

_____. *Crítica da razão prática*. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

Manfred, Riedel. *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1969.

Marx, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução, apresentação e notas Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

Müller, Marcos Lutz. Notas ao texto. In: G. W. F. Hegel. *Introdução à Filosofia do Direito*, Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005.

Recebido: 03/04/2024

Aprovado: 02/07/2024