Diogo Ferrer

A Génese do Significado

Introdução ao Pensamento de Hegel

FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA

Apresentação

Visto do óculo da história da filosofia, o pensamento de Hegel permite-nos compreender a passagem de uma razão fundacional e subjetivista, que marcou a Modernidade, para uma razão que não mais se apoia em princípios fundadores, mas que se constrói de modo crítico, histórico e negativo, sem fundamento inabalável e onde o sistema é principalmente uma estrutura de sentido. O problema principal do pensamento de Hegel é o do significado ou do sentido, e não o de um ser fundamental originário. Questões como a subjetividade e a fundamentação são temas hegelianos somente na medida em que estão implicados neste problema mais geral. A origem e o fundamento que Hegel nos permite pensar é a origem, antes de mais, do significado e da inteligibilidade, que denomina conceito ou ideia. Assim, porque Hegel exprime o problema fundacional do sujeito e do ser em termos críticos e estruturais, a sua filosofia permite pensar – isto é, conceber – a passagem do moderno ao contemporâneo.

Hegel não estabelece nenhum primeiro princípio para o pensamento ou o ser, ao contrário da anterior tradição idealista pós-kantiana onde bebe. A sua razão não é tão-pouco uma estrutura fixa, nem pode ser reconduzível a nenhum *a priori*. O sujeito não é, para Hegel, o domínio de uma clareza reflexivamente descoberta em si mesmo, que garante a correção das suas formas e conceitos e funda a coerência e adequação do pensar à realidade. Pelo contrário, no pensamento hegeliano não há princípios, o *a priori* não se distingue do *a posteriori*, a razão da experiência, a estrutura é construída historicamente, e a razão – sob a forma limitada do entendimento – é mais frequentemente objeto de crítica do que suporte de um fundamento absoluto.

Por outro lado, este é também um pensamento que não abandona a modernidade sem a pensar e reprocessar do modo mais integral, recuperando o sujeito, a razão e a fundamentação em bases totalmente diversas – ou seja, a partir do conflito, da crítica e da sua própria renúncia de si, numa relativização e dialetização. Por defender, paradoxalmente, aquilo a que renuncia, ou a que se viu forçada a renunciar, a filosofia e a sistemática hegelianas não podem ser senão um pensamento do *encontro*. Este pensamento não tem a sua razão desde a origem em si próprio, nem remete para uma origem onde esteja dado o fundamento e o ser como sujeito, mas encontra-o unicamente como *resultado* daquilo com que se depara, da oposição e da sua própria relativização.

Esta forma de pensar, a cuja figura geral se dá o nome de dialética, retorna em todos os capítulos do pensamento hegeliano analisados neste livro. Irei deter-me em diversos pontos capitais do sistema hegeliano, partindo, no Capítulo 1, do conceito da vida biográfica, e do encontro como amadurecimento e descoberta de que só o descentramento de si – que nos permite falar do eu somente como um outro eu e como um eu outro, – permite ao homem efetivar-se como sujeito. A autorreflexão biográfica de Hegel oferece uma chave para a leitura de aspetos centrais da sua Antropologia, precisamente como o despertar da subjetividade a partir do seu outro, a natureza, para uma oposição extrema a ela. Mas esta oposição só se torna diferença concreta e vida realizada uma vez superada a oposição extrema e recuperada a natureza como lugar do encontro também da subjetividade. Para Hegel, biográfica e antropologicamente, a vida realizada é um processo de maturação ao encontro de si próprio no seu outro.

O estudo, no Capítulo 2, de um texto central da *Fenomenologia do Espírito*, a "Razão Observadora" mostra como o tema do encontro está presente na razão fenomenológica e na relação de observação que estabelece com a natureza. Esta observação, feita da perspetiva científico-natural, foca um objeto eminentemente estranho a si. Mas encontra e, sem o saber, procura também na natureza justamente os conceitos próprios da sua subjetividade – sem que se trate, no entanto, de um enfadonho retirar do objeto aquilo que se começou por lá colocar. E não se trata de

um simples jogo de reflexos entre o observador e o seu objeto na medida em que na relação de observação da natureza há um verdadeiro processo constitutivo do sujeito e das suas significações. A este processo especular ou especulativo que se desenrola em toda a *Fenomenologia do Espírito* chamou Hegel as suas "viagens juvenis de descoberta". Partindo do estudo de diversos pormenores da exposição, que mostram um filósofo ainda inseguro no emprego do método dialético, damos uma perspetiva crítica sobre a *Fenomenologia do Espírito*. Estas "viagens juvenis" só vieram a ganhar a forma definitiva no sistema da maturidade. Três pontos principais serão em seguida salientados.

Porque o pensamento filosófico que não se confirma na experiência é, segundo Hegel, falso, é necessário, em primeiro lugar, que se compreenda a relação do pensar filosófico com o seu objeto empírico. O programa hegeliano não pode dispensar a crítica ao formalismo lógico e matemático, e revalorizar o encontro do conhecimento com a empiria, na constituição tanto das ciências particulares, conforme o autor as conheceu no início do Século XIX, quanto da reflexão filosófica a seu respeito. A integração da empiria e da reflexão são, por conseguinte, elementos indispensáveis para a formação do conceito e do significado, abordados no Capítulo 3.

Em contraposição à empiria, a *Ciência da Lógica* hegeliana é o elemento do puro pensar, em que este se pensa a si de modo inteiramente livre e autónomo. Iremos então em seguida compreender o modo como a *Ciência da Lógica* hegeliana pode simplesmente começar, sem que parta de pressupostos que afetem a sua autodeterminação integral. Ou seja, de que modo a lógica hegeliana lida com o seu pressuposto empírico, de que se liberta, não deixando de ser, ao mesmo tempo, uma filosofia sem pressupostos. Toda a problemática associada a qualquer noção de génese deve passar pela lógica hegeliana, na medida em que esta é a ciência que tem de integrar no seu próprio corpo toda a reflexão e discurso a respeito de si própria. Ela deve começar apenas consigo mesma. O modo como este autocomeço e génese do significado é possível é o tema do nosso Capítulo 4.

Um terceiro ponto que tem de ser compreendido para o acesso à filosofia especulativa é o funcionamento da argumentação dialética e a forma

da exposição que a *Ciência da Lógica* assume, de modo a preencher a sua dupla função, num mesmo passo crítica e construtiva. Uma interpretação renovada da dialética de Hegel será então o objeto do Capítulo 5.

A compreensão dos três pontos anteriores sobre (a) a relação do pensar lógico com a empiria, (b) o modo como os pressupostos são tratados na própria lógica e, finalmente, (c) o método e a forma da exposição da *Ciência da Lógica*, será seguida, no Capítulo 6, por uma breve incursão na ideia de vida. Esta é um momento em que o pensamento remete novamente para a vida, com que começamos o nosso estudo no Capítulo 1, momento que permite também fundar muito da relação que o pensamento entretém com a realidade a que se tem de se referir. Esta é a função sistemática da ideia de vida na lógica hegeliana, como ponto de cruzamento e encontro de duas ordens de razões, a natural e a do puro pensamento, que obedecem a modos muito diversos de lidar com os seus pressupostos próprios e deles se libertar – sendo esta libertação uma condição de ser sujeito no mundo.

Dois temas orientarão o nosso estudo da vida e do vivente na natureza. Por um lado, no Capítulo 7, o confronto do aparelho conceptual hegeliano com as implicações filosóficas da noção de singular, de classificação e de espécie na síntese da biologia evolutiva elaborada por Ernst Mayr. E, por outro lado, no Capítulo 8, a questão: de que modo o pensamento de Hegel, eminentemente histórico, evolutivo e autoconstrutivo, pode ajudar a pensar a conceção do vivente atual, que tem como paradigma a evolução das espécies? Que tem o facto da evolução biológica que ver com a evolução do pensamento e a criação de sentido e significado que a dialética hegeliana tematiza?

A concretude da vida humana é então finalmente reencontrada, não mais na leitura biográfica e antropológica do desenvolvimento pessoal do indivíduo no seu percurso de vida como no primeiro capítulo, mas, no Capítulo 9 e final, numa reflexão acerca da ética, do direito, da política e da história. Apresenta-se então uma análise da teoria hegeliana do que é ser sujeito e pessoa, na ação moral, política e juridicamente balizada, com uma incidência especial na análise hegeliana do tema da Revolução,

do Direito e dos limites da moralidade subjetiva. De modo conclusivo, e com base na reflexão sobre o Direito, a Moral e a Revolução, encontraremos uma filosofia da história como um transcendentalismo material. Isto significa que a expressão sistemática e argumentativa da razão filosófica está entrelaçada no processo histórico real. A racionalidade filosófica, argumentativa e sistemática, não é um discurso abstrato acerca da razão *a priori*, ou de razões subjetivas e princípios unilaterais de racionalidade, mas constitui tanto uma condição material quanto é o reflexo da realização, efetiva e em processo, da razão na realidade.

A filosofia de Hegel descreve a génese do significado, mostrando que este é uma função da vida, e que esta geração de significado é conceito, ou seja, o que se pode conceber e que se concebe a si mesmo. A génese do significado encontra-se, pois, não só como questão no desenvolvimento biográfico do indivíduo, mas também nas condições em que este pode exercer reflexivamente o pensamento sobre si mesmo. Estas condições são as relações espirituais concretas de que dispõe dentro da constituição histórica da compreensão, e a sua capacidade de ser sujeito ético, jurídico, social ou histórico.

Os capítulos que compõem este livro são uma reelaboração de textos já publicados em diferentes locais, que se indicam no final do volume. Os textos foram todos revistos para esta publicação, de modo a evitar repetições, a uma maior clareza argumentativa e expositiva das suas teses, e para fazer ressaltar a sua unidade. Todos eles interpretam momentos capitais do pensamento hegeliano nas suas principais vertentes: a Fenomenológica, a Lógica, a Filosofia da Natureza, a Antropologia, a Filosofia do Direito e a Filosofia da História. Pela sua abrangência, o conjunto pode servir como uma Introdução avançada ao pensamento de Hegel, dirigida ao leitor interessado num aprofundamento das matérias e em novas perspetivas sobre o hegelianismo – mas não ao leitor apressado. Estes capítulos formam um quadro coerente que propõe uma leitura renovada do sistema hegeliano, com base num estudo das condições da génese do significado, – ou seja, do que Hegel chama conceito e *ideia*.

Agradeço muito especialmente à Fundação Eng. António de Almeida na pessoa do seu Presidente Doutor Fernando Aguiar-Branco, por ter acolhido esta obra no seu programa editorial. Agradeço também aos editores e organizadores das publicações onde os textos foram originalmente publicados pela autorização para uma nova publicação.

Capítulo 1
As Patologias da Ideia e a Hipocondria Hegeliana

O conhecido dito de Kierkegaard, de que Hegel com o seu sistema construiu um palácio sumptuoso para ir habitar um casebre, subscreve uma conceção de sistema que hoje não mais aceitaríamos, nem em geral, nem a propósito de Hegel. Subjaz a esta crítica uma denúncia da insuficiência do pensamento sistemático de Hegel em relação ao conceito de vida e, mais especificamente, em primeiro lugar, da vida como biografia pessoal, em segundo lugar, da vida com aquilo que a envolve, suporta e favorece, e, por fim, também da vida na sua relação específica com o pensamento. Em particular a este último respeito, subjaz ao referido dito a conceção de que Hegel teria expulsado a vida do sistema da filosofia, que entendeu como puro pensar, e reduzido o pensamento filosófico a um conjunto de abstrações que uma mulher ou um homem não poderia habitar.

A conceção, numa primeira análise, é manifestamente falsa, posto que a vida pertence já ao pensar lógico abstrato, como categoria da *Ciência da Lógica*[1], que a orgânica é uma parte fundamental da filosofia da natureza, e que, também no plano do espírito, a vida define não só um conceito central da Antropologia, como reaparece em todos os momentos do espírito. A filosofia de Hegel é uma filosofia da vida numa multiplicidade de planos.

Assim, se sobretudo desde Dilthey[2] e da publicação dos escritos de juventude do filósofo idealista se reconhece no jovem Hegel uma filosofia

[1] Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1812, 1813 e 1816), in idem, *Gesammelte Werke*, ed. F. Hogemann - W. Jaeschke, Hamburg, 1978, 1981, 1985, vols. 21, 11 e 12. Esta edição será citada doravante como GW, seguido do volume e da página.

[2] Cf. W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels* (in *Gesammelte Schriften*, IV, Stuttgart, 1963), 32, 81, 98-99.

do amor e da vida e, especialmente desde os estudos de Marcuse[3], Kojève[4] ou Hyppolite[5] sobre a *Fenomenologia do Espírito*, conhecemos um Hegel que não se confunde com o árido sistemático do sistema enciclopédico rígido e fechado – realizamos progressivamente também que o *topos* da vida não é exclusivo do jovem Hegel, ou sequer do Hegel ienense, o da *Fenomenologia do Espírito*, mas que é um princípio generalizado a toda a obra da maturidade. Mesmo esta última, incluindo a *Ciência da Lógica* ou a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas,* pode ser relida à luz de uma filosofia da vida e, veremos, até mesmo de uma filosofia autobiográfica.

1.1. As figuras da consciência hipocondríaca

Isto podemos depreender de uma carta de 1810, onde, ao descrever um estado mórbido de ânimo, Hegel aponta exatamente para uma relação estreita entre a doença ou a saúde, a ciência em geral, a Antropologia e a biografia. Torna-se claro que a ciência não é uma construção inabitável, mas uma resposta, que se pretende de valor universal e racional, a uma

[3] H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* (Frankfurt a.M., 1968) subscreve a interpretação de Dilthey do seguinte modo: "a historicidade não significa pois somente um modo de ser da vida ao lado de outros, e o ser histórico um ser ao lado de outros, – muito pelo contrário, este é tomado como o ser unicamente efetivador da realidade em geral. [...] O 'espírito' é um ser que abrange a natureza e a história, e este ser abrangente é justamente o ser da vida histórica" ("die Geschichtlichkeit bedeutet damit nicht nur eine Seinsweise des Lebens neben anderen, und das geschichtliche Sein nicht mehr ein Sein neben anderem, – vielmehr wird es als das die Wirklichkeit überhaupt erst verwirklichende Sein in Anspruch genommen. [...] 'Geist' [...] ist ein Natur und Geschichte [...] umgreifendes Sein, und dies umgreifende Sein ist gerade das Sein des geschichtlichen Lebens") (ib. 366-367). Cf. tb. ib. 175, 216-217, 229-231.

[4] Cf. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit* (Paris, 1947): "A filosofia estuda e descreve o homem integral, e a Antropologia de Hegel não é, de todo, intelectualista." ("c'est l'homme intégral que'étudie et décrit la philosophie et l'antropologie de Hegel n'est nullement intellectualiste.") (43. V. tb. e.g. 39).

[5] Cf. J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (Paris, 1946), e.g., 23, 24, 184.

situação vital. Hegel descreve com pormenor essa situação: "a nenhum trabalho mais do que a este pertence a saúde e uma disposição alegre e também firme. [... E]ste descer a regiões obscuras, onde nada se mostra firme, determinado e seguro, onde por toda a parte brilham, ao lado de abismos, luzes cuja claridade é turvada, desviada pelo ambiente, luzes que projetam falsos reflexos, mais do que iluminam – onde cada começo de um caminho de novo se interrompe e acaba no indeterminável, perde-se e arranca-nos ao nosso destino e direção. – Conheço por experiência própria este estado de ânimo, ou antes, da razão, quando ela alguma vez mergulhou com o seu interesse e os seus pressentimentos num caos de fenómenos, e quando, interiormente certa do objetivo, não atravessou ainda este caos e não acedeu ainda à clareza e especificação do todo. Sofri desta hipocondria durante alguns anos, até à extenuação; certamente, de uma maneira geral, todo o homem tem na vida um semelhante ponto de viragem, o ponto noturno da contração da sua essência, cuja estreiteza é forçado a atravessar, e em que se consolida e certifica na segurança de si mesmo, na segurança da vida quotidiana habitual; mas se já se tornou incapaz de se preencher por esta vida quotidiana habitual, consolida-se e certifica-se na segurança de uma existência interior nobre."[6]

O significado biográfico desta carta não é claro. Não se pode determinar com certeza a que período da sua vida Hegel se refere. Será, contudo, legítimo aproximá-la da crise vital que o conduziu ao projeto de elaboração sistemática da filosofia, cerca de 1800 ou, possivelmente, mais atrás[7]. Aquilo que é evidente é a ligação entre a segurança de si da razão e a segurança de si da vida como existência individual. Além disso, que a completação da razão por si mesma a partir do referido "ponto essencial"

[6] Hegel, *Briefe* I (Hamburg, 1952), 314, Carta a Windischmann, 27.5.1810. Carmo Ferreira, *Hegel e a Justificação da Filosofia (Iena, 1801-1807)* (Lisboa, 1992, 32-34) retira deste texto importantes consequências sistemáticas para a compreensão do sentido vital e existencial da filosofia. Chama também a atenção para esta carta I. Fetscher, *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den §§ 387 bis 482 der Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* (Stuttgart / Bad Cannstatt, 1970, 81-82).

[7] Carmo Ferreira, *op. cit.*, 32, 20-21.

tem uma dimensão claramente biográfica e antropológica. E, ainda mais, como Hegel começa por acentuar: ao trabalho do retorno da razão a si mesma, a partir do material inorgânico e cientificamente desarticulado, "pertence a saúde".

Antes do esclarecimento do contexto antropológico e científico da questão, poderá chamar-se a atenção para a noção de "figuras da consciência" em geral, própria da *Fenomenologia do Espírito*, figuras cujo tecido teórico abarca os conceitos de *experiência*, de *limitação* da consciência, de *desejo*, bem como as aporias filosóficas e existenciais da *certeza de si* e da *verdade* do conhecimento[8]. Por um lado, a consciência está sempre envolta numa experiência, ela experimenta fazendo sempre simultaneamente a experiência de si mesma e do seu objeto. A *Fenomenologia* é ciência da experiência da consciência, uma forma de história tipificada de "figuras", em que a consciência realiza a medição entre si mesma e o seu mundo. Toda a obra é um conjunto articulado de figuras sucessivas em que a consciência descobre a sua certeza e segurança de si destruídas, ou alteradas, pela "verdade" do mundo tal como é objetivamente. É um caminho no mínimo de desilusão da certeza, como ainda iremos acentuar. Este é o conhecido movimento dialético fenomenológico do "em si" que se contrapõe ao "para si" até uma reunião numa figura então "em si e para si"[9].

Esta experiência da consciência é, por conseguinte, sempre uma experiência da limitação, da insuficiência provocada pelo desejo de afirmar a sua "certeza de si", do desejo de "reconhecimento", ou seja, do desejo de se encontrar objetivada, realizada no seu objeto, ou melhor, no seu outro. A figura da consciência realiza uma experiência da inadequação da sua certeza de si a si mesma e, simultaneamente, da inadequação da sua certeza à verdade do seu outro. O desejo de verdade é um desejo de afirmação não

[8] Cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (ed. W. Bonsiepen – R. Heede, Hamburg, 1980, in GW 9), 61, 103-104, 107-108).

[9] Cf. R. Aschenberg, "Der Wahrheitsbegriff in Hegels „Phänomenologie des Geistes"", in K. Hartmann (ed.), *Die ontologische Option. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegel Phänomenologie des Geistes* (Berlin / New York, 1976, 211-308), 240-242.

patológica da consciência – sob formas que ainda iremos investigar –, afirmação que só pode ocorrer na relação de reconhecimento. A razão experiencial fenomenológica contém um desejo de verdade inserido dentro de um momento sentido como patológico, desde o seu início mais abstrato e geral da "certeza sensível" até à experiência do mal e do perdão, por exemplo. Assim, a certeza sensível, primeira segurança que a consciência encontra acerca de si mesma e do seu objeto, ao tentar apresentar a sua justificação, revela-se, segundo Hegel, insuficiente, ou inteiramente vazia, uma vez que o particular concreto, a certeza do singular aqui e agora que visa é, na verdade, a mais vazia generalidade, incapaz de dizer algo de concreto sobre o seu objeto. "O verdadeiro da certeza sensível é então, de facto, o universal"[10], e de modo nenhum o particular sensível que a certeza sensível apregoava. Isto significa, segundo a análise realizada desta figura, que "a certeza sensível é assim, com efeito, expulsa do objeto, não sendo, porém, por isso suprimida, mas somente reprimida de volta para o eu"[11], o lugar próprio das generalidades e da abstração. A consciência sensível mais ingénua, que julgava encontrar a sua verdade no objeto sensível presente aqui e agora, é reconduzida a si, posto que o aqui e o agora sensíveis não oferecem o particular sólido pretendido, mas são, pelo contrário, a mais vazia das generalidades, e a consciência vê-se forçada a buscar novas formas de assegurar, no objeto, a verdade da sua certeza de si. A consciência elabora então outras formas de construção da verdade do objeto, que prosseguirá, não mais como simples sensação, mas como mundo da "perceção" ou do "entendimento" e das "forças" como essência do mundo – que não importará agora perseguir mais longe.

A experiência de si é sempre limitada por uma insuficiência interna, que se pode manifestar como insatisfação e confronto com o próprio vazio da segurança da certeza de si. Esta é a "*vaidade do eu*" que se busca preencher. Do mesmo modo, vemos, por exemplo, numa outra figura muito conhecida, a dialética do senhor e do escravo, como a certeza de si do

[10] GW 9, 65.

[11] Ib. 66.

senhor que se valida objetivamente na submissão do escravo, acaba por ser invalidada pela manifesta insuficiência duma tal relação de reconhecimento: ao escravo, que é o elo desta relação que deve satisfazer o desejo de reconhecimento do senhor, não é concedido justamente o estatuto que lhe permitiria satisfazer o referido desejo. Este desejo é, então, uma repetição vazia e indefinida que só se satisfaria sob condições que estão anuladas à partida. A revelação teórica das condições desta satisfação é tarefa da ciência filosófica. O reconhecimento terá, na verdade, de procurar-se no exercício do trabalho e da formação, que serão tornados possíveis, afinal, não pela fruição do senhor, mas pela atividade do escravo.

A propósito das figuras hegelianas da consciência e das patologias filosóficas do sujeito insatisfeito e não realizado, poderia ainda destacar-se a figura da chamada "bela alma", que ocupa na obra o lugar conclusivo da secção sobre o "espírito". A bela alma apresenta uma patologia associável à hipocondria da já referida carta de 1810. A doença da "bela alma" é a doença moral cujo sintoma é a incapacidade de agir por estar presa ao ideal revestido de uma forma abstrata. A bela alma, buscando unicamente a pureza da sua ação, e manter-se intocada de todo o mal, retira a si mesma as condições da ação, dado que esta, presa dos condicionalismos e particularidades do real nas condições efetivas, e na complicação da sua realização e dos seus resultados, envolve sempre bem e mal. O puro bem ideal visado é demasiado elevado para poder convir à realidade tal como se apresenta em quaisquer circunstâncias, e a bela alma não acede jamais à vida real. A bela alma acabará por ter de se confrontar com as razões desta inação, e assumir-se objetivamente como a hipocrisia de um bem tão elevado que não pode existir aqui e, por conseguinte, que também não *deve* existir aqui. O que *deve* ser converte-se no seu oposto: o bem não deve, na verdade, ser, porque perderia então certamente a sua pureza ideal. O prognóstico desta doença moral é o agravamento progressivo do desprezo, de traços hipócritas, pela realidade, e a verificação crescente da própria insignificância e separação da realidade, que segue o seu curso, indiferente à bela alma. O desenlace é que esta alma "desaparece" por fim "como uma bruma sem figura, que se dissolve no ar".

Se, contudo, a bela alma não atravessa certamente os "abismos" da razão de que Hegel falava a Windischmann, e por isso não passa de uma existência vã e inefetiva, já a *Fenomenologia*, no seu todo, são as "viagens de descoberta"[12] da razão por si mesma, que se decide a experienciar o seu desejo e satisfação. Esta viagem percorre não só a via da desilusão, como também, nos termos do autor, o "caminho do desespero", a consumação do ceticismo, assim como o mal e o perdão, que permite elevar a consciência à sua maturidade, que é, afinal, a idade da razão. A consciência experimenta, de maneira tipificada, todas as formas da sua oposição ao mundo, e da interpretação do mundo como oposto à razão e ao pensar, para poder por fim encontrar uma posição filosófica além das oposições de que enferma a consciência. Esta posição filosófica, onde não mais há uma consciência que se opõe à realidade e ao objeto, será o princípio e o elemento da lógica, ciência do pensar que ultrapassou e integrou os seus pressupostos. Mas a ultrapassagem das oposições da consciência tem de passar pela experiência de uma negatividade que corresponde ao vazio e isolamento em si mesma da consciência, ou seja, ao diagnóstico da consciência isolada, não reconhecida *in concreto*, consciência vazia que, quanto mais assim se afirma, mais se torna a si mesma dispensável[13].

A superação do desespero, da infelicidade, da hipocrisia, da inexistência ou do terror conforme abordados na *Fenomenologia*, é um processo de cura, com alcance filosófico, cultural e também biográfico. A experiência da negatividade é realizada, e consumada, de modo a que se possa alcançar o domínio da razão, caracterizada como dialética e especulativa,

[12] V. K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben* (1844, Darmstadt, 1998) 204.

[13] Hegel não chega a considerar, como outros depois dele, toda a história da metafísica como história de uma patologia do pensar, posto que reconhece que à metafísica, e à história do seu desenvolvimento, subjazem categorias lógicas, i.e., definidas ao nível do puro pensar, já para além das oposições patológicas da consciência. O dramatismo existencial da história conceptual da consciência, com episódios de "hipocrisia" (GW 9, 340), "infelicidade" (ib. 121-122), "desespero" (ib. 56) e mesmo "terror" (ib. 320-321) da consciência individual e coletiva, é próprio da *Fenomenologia do Espírito*, as "viagens de descoberta" de 1807, mas é suposto anular-se na *Ciência da Lógica*.

i.e., a capacidade de superar, ou manter juntos numa unidade positiva e concreta, os opostos. Nesta medida, a conceção dialética da saúde não consiste em afirmar simplesmente a asserção banal de que saúde e doença andam a par, como reunião de contrários. O momento da ambiguidade é-lhe essencial, mas a reunião dos opostos é fruto, ou constitui, antes de mais, a experiência concreta. Esta reunião é processual e pode descrever-se organicamente como um desenvolvimento e maturação.

A possibilidade e os meios de superação do estado mórbido da hipocondria estão patentes na "Antropologia" da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*[14]. A hipocondria é aqui apresentada como uma doença do ideal semelhante à da bela alma, como a patologia da perfeição excessiva e da separação da realidade como condição da afirmação da própria certeza de si do homem. Por isso, na carta citada, escreveu Hegel ao seu hipocondríaco correspondente Windischmann que todo o homem atravessa tal crise, ou que tal estado é condição de encontro do próprio si-mesmo. Assim posta, a hipocondria é a doença do jovem, ao passo que o estado da razão filosófica e ativa é o da maturidade. Neste sentido, a Antropologia hegeliana constitui o elogio da razão madura. O desenvolvimento do homem nas suas idades até à maturidade é por Hegel apresentado entre as mais importantes particularidades ou "alterações naturais" que o espírito como alma, ou seja, como espírito imbuído de naturalidade, atravessa.

1.2. O caminho da Antropologia

A saúde é um estado em que a certeza de si mesmo do organismo, ou do vivente corresponde à verdade do seu objeto. A certeza, por outro lado, como mera afirmação de si sem correspondência com uma verdade em si e para si, origina fenómenos de dissociação das diversas esferas ou órgãos

[14] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III: Die Philosophie des Geistes* (in *Werke*, ed. Moldenhauer – Michels, Frankfurt a. M, 1986), §§ 388ss. Esta edição será citada doravante como W, seguida do volume e do número de página ou parágrafo.

em que o sistema orgânico se diferencia. Para uma descrição abstrata desta dissociação, poderia empregar-se a terminologia hegeliana que vê em qualquer sistema, incluindo o sistema lógico conceptual, uma "reflexão para dentro" e uma "reflexão para fora"[15]. De certo modo, na certeza sem verdade, a reflexão para dentro do organismo não corresponde à sua "reflexão para fora", com a consequência de uma interrupção da ordem sistemática das trocas ou referências do organismo ao seu outro – trocas que, para o pensar, são lógico-dialéticas e, para o organismo, são representadas por funções de figuração, assimilação e reprodução. A certeza sem verdade conduz à falta de inserção ou ligação, interior ou exterior do organismo, e constitui uma autonomização de funções, órgãos ou pensamentos que perdem a sua efetividade.

A saúde não é, para Hegel, com certeza, a simples manutenção de um organismo em funcionamento. Tal descrição seria inapropriada para descrever a saúde sequer ao nível da natureza. A saúde remete para a forma da apropriação pelo conceito da sua realidade e existência, ou do seu corpo pela consciência e, nessa medida, trata-se de um problema principalmente antropológico – já não plenamente natural –, do mesmo modo como a ação, a liberdade, a propriedade ou o direito são assuntos do espírito, não da natureza ou do corpo natural[16].

A Antropologia constitui a primeira grande divisão da filosofia do espírito subjetivo da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. A Antropologia descreve um processo que conduz uma unidade original entre o espírito e a sua naturalidade, unidade que Hegel denomina *alma*, até à cisão integral em relação a essa naturalidade, denominada *eu*, ou consciência, que

[15] Cf. GW 12, 35.

[16] A saúde ou a doença dizem respeito, naturalmente, apenas ao organismo vivo e, principalmente, ao homem, que é capaz de objetivar a sua própria corporalidade e, assim, isolar o eu em relação ao seu corpo; ou, noutros termos, é capaz de pôr para si os seus próprios limites e, por isso é, segundo Hegel, alma e espírito (Cf. W 10, § 472). Daí a relativa indiferença da saúde ou da vida dos animais ou, e.g., a sua fundamental incapacidade de direitos. O esboço de subjetividade manifesta nos animais justificaria, entretanto, um esboço de direitos a lhes serem do mesmo modo atribuídos, embora sempre em função do espírito.

será então objeto não mais da Antropologia, mas da Fenomenologia – ciência filosófica da consciência. O método deste processo, descrito pela *Enciclopédia* de Hegel, é a ligação dialética entre as suas matérias, ligação a que o filósofo pretende conferir necessidade, garantindo assim a sistematicidade e cientificidade da obra. Este método supõe determinações especiais que só mais abaixo poderemos expor. É claro que o método terá de ser considerado para que se possa compreender o sentido de todo o projeto, e a noção de sistema que, afinal, irá decidir acerca do sentido da sua definição de saúde e enfermidade. Entretanto, mesmo fazendo por ora abstração do método da exposição que dá a forma específica ao seu conteúdo, a ciência filosófica proposta na "Antropologia" hegeliana é já significativa como acervo enciclopédico de temas.

O espírito, na sua naturalidade, é alma, dotada de qualidades determinadas pela natureza. Assim, ele é definido pela geografia, pelo local, pelo clima, pela diferença sexual e mesmo por determinações étnicas ou nacionais que exprimem uma particularidade espacial do espírito, que confronta, por um lado, a sua essência universal humana e, por outro, a singularidade individual e pessoal do homem. Estes dois últimos momentos – o universal e o singular – são todavia abstratos, se não forem integrados na determinação particular da sua naturalidade. Encontra-se aqui a continuação de uma tradição de pensamento antropológico, iniciado principalmente por Kant, que entendia a Antropologia como uma descrição das particularidades da razão na sua situação concreta, espacial e temporal, e que pretendeu "transformar esta matéria numa disciplina académica respeitável"[17].

O espírito está marcado pelas particularidades espaciais e temporais – i.e., tipicamente naturais – em que está necessariamente concretizado. Mais do que as determinações espaciais do espírito, no entanto, interessar-nos-ão as temporais, porque é principalmente nestas que se apresenta como momento determinante, já desde o começo da filosofia da natureza, a negatividade do conceito que é fonte das patologias especificamente

[17] V. M. Kuehn, *Kant. A Biography* (Cambridge, 2001), 205.

humanas. O tempo é, por conseguinte, o lugar das particularidades que, por razões internas, operam *destrutivamente* – embora também de modo formativo – sobre o organismo.

Mas antes de explicitar esta temporalidade, será necessário adiantar-se algo acerca das coordenadas teóricas por que se rege o nosso questionamento. Tratamos do espírito, na sua relação com a natureza, o que significa que as categorias da natureza vão ser retomadas a partir da perspetiva desta unidade, em processo de autodiferenciação e constituição, entre natureza e espírito, processo que coincide com a autoconstituição do espírito, ou seja, com o longo caminho da sua apreensão e informação de si na existência natural e corpórea, sem a qual o espírito não é pensável.

Assim, as categorias da natureza são repetidas pela nova abordagem, própria do espírito, à luz da própria autodiferenciação da natureza em direção ao seu outro, o espírito. Este *outro* – ou melhor, uma vez que a natureza é *o outro* por excelência[18], o espírito é o *outro do outro* – parte da indistinção entre espírito e natureza, e caminha para a distinção máxima ou oposição, a pura consciência, o eu. Assim, espaço, tempo, movimento, lugar, matéria e centro, as categorias iniciais da filosofia da natureza, são as que servem agora para categorizar a particularização natural do espírito. Este, ao começar por estar submetido, na sua particularização, à natureza, subsume-se também às categorias desta.

Esta definição da razão como espírito ainda ligado à natureza é tematizada pela Antropologia, e descreve então, além das particularizações espaciais locais, também a particularização temporal da razão que, como se disse, nos interessará mais. O capítulo sobre as "alterações naturais" expõe a razão humana afetada não só por ritmos, e.g., circadianos, mas sobretudo pelos diferentes estádios da vida, descrevendo assim como que uma biografia geral da razão individual: a infância, a juventude, a maturidade e a velhice. Assim, o desenvolvimento humano atravessa "o *curso* natural *das idades*, desde a *criança*, o espírito envolvido em si, – através da oposição desenvolvida, como a tensão de uma universalidade ainda subjetiva

[18] Cf. GW 21, 105.

(ideais, imagens, dever, esperanças, etc.) contra a singularidade imediata, i.e., contra o mundo presente não adequado aos mesmos, e a posição do indivíduo, por seu lado ainda não independente e, em si, na sua existência, impreparado para o mundo (o *jovem*) – pela verdadeira relação do *reconhecimento* da necessidade e da racionalidade *objetivas* do mundo já presente e pronto, em cujas obras, que se realizam em si e para si, o indivíduo alcança uma certificação e participação da sua atividade, por virtude da qual ele *é algo* e tem presença efetiva e valor objetivo (o *homem*) – até à completação da unidade com essa objetividade, unidade que, como real, transita à inatividade do hábito embotador e, como ideal, ganha a liberdade em relação aos interesses limitados e complicações do mundo exterior presente (o *idoso*)"[19]. Esta descrição da vida segue um ritmo quaternário (que a dialética de resto também admite), desde a unidade da criança com o mundo, pela objetividade do presente, através de um período de negação da realidade e idealização, ou distanciamento entre o real e o ideal, que corresponde à juventude. Constrói-se assim a objetividade plena, como unidade diferenciada e reconhecida entre o sujeito e o seu mundo, na maturidade, que retorna por fim à unidade, num hábito que não é mais expressão da incorporação diferenciada do espírito na naturalidade do corpo, mas antes a perda de diferenciação e vivacidade concretas, substituída pela indiferença perante o mundo, própria do idoso. Será então neste contexto que deverá ser lida a saúde como maturidade e pleno desenvolvimento da razão.

1.3. Maturidade

Uma questão crítica deverá ser brevemente referida, nomeadamente, a aparente defesa por Hegel de que o mundo já está pronto, e de que o ideal corresponde somente a uma fase imatura da existência, com o resultado de que a atitude madura e objetiva perante o mundo seria a do quietismo e da

[19] W 10, § 396. Mantivemos, na tradução, a complicação do fraseado hegeliano.

conformação[20]. A crítica é, neste ponto, injustificada: por um lado, a ciência aqui tratada é a Antropologia, e a diferença de atitude perante o mundo consoante as idades é entendida como mera descrição de factos antropológicos; por outro lado, a descrição de factos tem, para Hegel, sempre uma vertente também normativa, e não se confunde com a defesa da submissão perante os factos. A descrição é, em primeiro lugar, antropológica, por isso, limitada ao entendimento de como decorre a vida do homem individual e concreto na natureza, nada permitindo inferir sobre as condições reais ou ideais do mundo, em geral, mais vasto certamente que o mundo antropológico. Sobre as condições históricas, políticas ou jurídicas da situação do homem nada se deixa daqui inferir. Por outro lado, a descrição não é somente factual, i.e., de como decorre efetivamente a vida do homem em condições *normais*, mas também é igualmente uma *descrição normativa*. Ou seja, na sua *Enciclopédia* Hegel não descreve somente factos, mas *factos concebidos*, ou, por outras palavras, os factos que apresentam a realidade do conceito. Poderá, e deverá então considerar-se as descrições científicas da *Enciclopédia* como o estabelecimento de um referencial conceptual normativo, como a descrição da conceptualidade, ou da racionalidade que o real suporta e que, em geral, suporta o real. Aquilo que nesta Antropologia é então descrito, são as condições de uma vida realizada, ou as condições conceptuais necessárias a uma vida humana realizada, da perspetiva do indivíduo natural. Esta racionalidade normativa assim descrita não corresponde, por conseguinte, nem à projeção de um ideal separado da realidade, de um mero dever-ser, enquanto oposto e indiferente ao ser efetivo; nem, por outro lado, a uma descrição de factos brutos. A perspetiva hegeliana é a de descrever os factos a partir da racionalidade neles contida, e, pela descrição, constatar que contêm em si racionalidade. A razão e o ideal não podem ser entendidos como inteiramente ausentes do mundo, na expressão de Hegel, "como se tivessem estado à nossa espera", à espera desta

[20] V. Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität* (Hamburg, 1988), 446-449 (tradução em português: *O Sistema de Hegel. O Idealismo da Subjectividade e o Problema da Intersubjectividade*, trad. de A. Celiomar de Lima, São Paulo, 2007).

geração ou dos jovens desta ou daquela época para se começarem a realizar[21]. O mundo possui já racionalidade suficiente para que seja possível descrever a vida realizada do indivíduo humano natural, a partir dos factos existentes. Pelo contrário, esta descrição seria também impossível e inexistente num mundo que não contivesse absolutamente nenhuma racionalidade fáctica, cujos factos impossibilitassem inteiramente uma vida assim realizada, e onde nada pudesse corresponder à descrição proposta[22].

A esta descrição normativa dos pressupostos conceptuais para uma vida humana realizada nas suas condições naturais, pertence uma referência obrigatória ao processo, com funções claramente delineadas por Hegel, de formação pela educação e pelo trabalho, que tem como principal característica que a formação só se completa quando o indivíduo, além do mundo ideal e artificialmente isolado da educação, tem de retornar ao mundo real. A educação é um momento de abstração que encontra a sua razão na sua concretização pelo retorno ao mundo concreto. Esta exigência consubstancia-se no trabalho, onde a ação, que pelo trabalho parece rebaixar-se nos particularismos e horizontes muito frequentemente estreitos da realidade, pelo contrário, encontra a sua realização eficaz – anotação em relação à qual se deve fazer sempre acentuar o seu alcance estritamente antropológico, relevando do espírito subjetivo. Assim, o jovem que parece renunciar aos seus ideais e esperanças no confronto com a realidade, transita, pelo contrário, à possibilidade real do reconhecimento de si no mundo. Nos termos de Hegel "a mera cultura [Bildung] não o torna ainda um homem completo"[23].

A Antropologia é a ciência privilegiada para a leitura da referida reflexão autobiográfica do filósofo exposta em termos de uma experiência generalizável. Leiamos alguns excertos da descrição antropológica de Hegel: para a criança, "a escola constitui a transição da família para a sociedade civil [...]; o rapaz amadurece para *jovem* quando, na entrada da puberdade, a vida da

[21] V. W 10, § 396 Z, 83.

[22] Que o facto de que é possível uma descrição da racionalidade pode assumir a forma de um argumento transcendental é o que defendemos no Capítulo 9 infra.

[23] V. W 10, § 396 Z, 85.

espécie nele se começa a agitar e a buscar satisfação. O jovem volta-se, em geral, para o universal substancial; o seu ideal não lhe aparece mais, como ao menino, na pessoa de um homem, mas é por ele apreendido como um universal, independente de uma tal singularidade. O ideal tem, no jovem, uma figura ainda mais ou menos subjetiva, quer esse ideal viva nele como o ideal do amor e da amizade, quer como o de uma situação geral do mundo. [...] O espírito arrebatado do jovem não vê que o universal substancial contido no seu ideal já encontrou, na sua essência, desenvolvimento e efetivação no mundo. A efetivação deste universal aparece-lhe então como uma queda do mesmo. Por isso, sente que tanto o seu ideal quanto a sua própria personalidade não são reconhecidos pelo mundo. E assim, a paz em que a criança vivia com o mundo é rompida pelo jovem. Por causa deste direcionar-se para o ideal, o jovem aparenta ter um sentido mais nobre e de maior altruísmo do que exibe o homem que cuida dos seus interesses particulares e temporais. [...] No início, a passagem da sua vida ideal para a sociedade civil pode parecer ao jovem como uma transição dolorosa à vida de filisteu. [...] Ora, tanto quanto reside na natureza da própria coisa – quando se deve agir, tem de se passar ao *singular* e ao *pormenor* – assim também pode para o homem ser muito dolorosa a ocupação que se inicia com os pormenores singulares, e a impossibilidade de uma efetivação imediata do seu ideal pode torná-lo hipocondríaco. Por tão inaparente que possa ser em muitos, ninguém escapa facilmente a esta hipocondria. Tanto mais tarde o homem é acometido por ela, tanto mais graves são os seus sintomas. Em naturezas frágeis, pode atravessar a vida inteira. Nesta disposição mórbida, o homem não quer desistir da sua subjetividade, não é capaz de ultrapassar a aversão à realidade e encontra-se, precisamente por isso, no estado de incapacidade relativa, que facilmente se transforma numa incapacidade efetiva. Se não quer sucumbir, o homem tem de reconhecer o mundo como autónomo, essencialmente *pronto*, assumir as condições por ele postas e arrancar à sua aspereza aquilo que pretende deter para si"[24]. Não iremos prosseguir esta longa tradução, que nos traz de volta à hipocondria e a sintomas muito

[24] Ib. 82-83.

semelhantes aos da referida "bela alma", que se recusa a pactuar com as particularidades e as condições, consideradas inadequadas, da ação real, e aos descritos na carta a Windischmann. Hegel interpreta, pois, a hipocondria como a tradução espiritual, ou psicossomática[25], da oposição inconciliada entre o ideal projetado e o mundo efetivo, afinal o mesmo fenómeno que sustentava metafisicamente a filosofia do dever kantiana e fichtiana[26]. Esta doença é, por conseguinte, típica da estrutura temporal e do sistema de desenvolvimento da vida do homem, é específica do momento da cisão que permite a reconciliação madura com o mundo e o acesso do sujeito ao reconhecimento de si no mundo. A hipocondria é a juventude, quando se consubstancia não numa fase necessária de oposição à realidade para uma melhor definição do ideal, mas como em estado final que impede a maturidade e, diríamos, a saúde humana ao longo da vida, entendida como um processo integral nas suas diferentes fases. A não transição à fase da maturidade faz do momento um fim e constitui, por conseguinte, um fenómeno patológico, estado de definitiva incompreensão do real, afinal, de incapacidade para a ação.

O momento da idealização não deixa, no entanto, de ser um momento de passagem obrigatório e, aliás, também ele definitório da subjetividade e também, por conseguinte, da saúde. Se o isolamento em relação ao inorgânico, a par da manutenção de relações específicas com ele, são elementos que definem essencialmente a vida, o princípio desta envolve, necessariamente, a constituição de uma superfície, externa e interna, de exposição à agressão e à enfermidade. A esta superfície chama Hegel *negação como determinidade*. O lugar-comum que torna a vida indissociável da doença e da morte tem naturalmente o seu fundamento neste facto dialético.

[25] A compreensão desta ligação entre corpo e alma na "hipocondria" é reconhecida na influente obra, muito lida ainda no século XVIII, de R. Burton, *The Anatomy of Melancholy* (London, 1619, 82): "for as the Body works upon the minde, by his bad humours, troubling the Spirits [...]: so on the other side, the minde most effectually workes upon the Body, producing by his passions and perturbations, miraculous alterations; as Melancholy, despaire, cruel diseases, and sometimes death it selve."

[26] V. Carmo Ferreira, *op. cit.*, 42-44.

Mas a vida pressupõe igualmente um princípio de idealidade, como redução e conservação do inorgânico, ou do outro, no mesmo organismo. Isto significa que a vida assume a contradição entre posição e negação simultâneas do outro, necessária a todo o sistema orgânico, e resolve-a como *idealização*, ou seja, posição do outro somente em função do mesmo sujeito, ou conservação das características do outro somente na sua relação com o sujeito. Este processo de idealização encontra-se esboçado em todo o vivente e permite, segundo o método hegeliano de desenvolvimento, entender numa unidade e num processo de transição conceptual, momentos essenciais à vida como a sensibilidade, a irritabilidade, a reprodução e os fenómenos já espirituais do conhecimento e da consciência. A idealização extrema, porém, é um momento de cisão em relação à realidade que, embora se repita a todos os níveis, no processo do homem é específico do jovem, e torna-se isolamento mórbido se não se desenvolve como reconhecimento de si no seu outro.

1.4. Formação e saúde

Deste modo, o conceito central do processo, que é sempre também processo vital, é o conceito da *formação* (*Bildung*), não no sentido restrito da formação educativa[27], mas no sentido global da concretização do pensar e universalização do sujeito concreto. Neste sentido, Hegel atribui à formação "valor infinito", "valor absoluto"[28]. A superação da hipocondria será, então, o retorno do ideal exacerbado à "fluidez" da maturidade.

Aquilo que é típico da hipocondria pode ser generalizado numa fenomenologia geral da doença. O valor desta fenomenologia logra ultrapassar a total carência, no tempo de Hegel, de dados fisiológicos e médicos que permitissem uma compreensão empiricamente correta da doença.

[27] Cf. Hegel, W 10, § 396 Z, 85.

[28] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. Hoffmeister, Hamburg, 1995, §§ 20 e 187 A. Esta edição será citada doravante GPhR, seguido do número de página ou parágrafo.

Segundo o filósofo, "toda a doença (mas em especial a doença aguda) é uma hipocondria do organismo, na qual ele desdenha o mundo exterior, que lhe repugna, porque, limitado a si mesmo, tem em si o negativo de si mesmo"[29]. Por sua vez, "na saúde todas as funções da vida estão mantidas nesta idealidade"[30], que refere um estado de concordância das funções vitais como unidade imediata em que todas concorrem. A idealidade é a operação conjunta de todas, que em nenhuma delas em particular se encontra na sua realidade própria. A saúde é, por isso, a forma ideal do acordo entre as partes, ou seja, a universalidade presente na particularidade de cada momento. A saúde coincide, aqui, com o princípio da vida, de uma organização que o filósofo entende como eminentemente conceptual. A vida é organização conceptual e, por conseguinte, é essencialmente conceptual, inteligível e significativa.

Por isso, do mesmo modo, "a saúde é a proporção do si-mesmo orgânico com a sua existência [Dasein], [i.e.] que todos os órgãos são fluidos no universal"[31]. Esta proporção do si-mesmo com a sua existência reproduz fielmente a figura da relação mais geral entre conceito e realidade, onde o conceito se dá uma existência adequada. A proporção do si-mesmo com a sua existência representa uma ligação do sujeito àquilo que, na realidade, reconhece como seu, e esta diferença e identidade entre o conceito e a sua realidade constitui a saúde, na ordem da vida e do espírito, ou também, metafisicamente, o vínculo entre alma e corpo, e, logicamente, a relação entre conceito e realidade, ou seja, a *verdade*.

A ligação entre estas últimas categorias – conceito, verdade, realidade ou, também, desenvolvimento – que poderíamos considerar então como *transcendentais*, é garantida pelo conceito de vida, e esta generalização, atribuída assim a este último conceito, permite compreender propriamente a saúde e a enfermidade. Naturalmente, um esclarecimento filosófico destes

[29] V. tb. W 9, 532, § 373 Z: "Denn jede Krankheit (besonders aber die akute) ist eine Hypochondrie des Organismus, worin er die Außenwelt verschmäht, die ihn anekelt, weil er, auf sich beschränkt, das Negative seiner selbst an ihm selbst hat".

[30] Ib. 522.

[31] Ib. 521.

últimos conceitos só faz sentido perante a noção de vida, cuja dimensão biográfica já referimos, mas que marca presença com certeza noutros planos de consideração sistemática.

Assim, a vida tem um significado a todos os níveis do sistema de Hegel. Ela é o que confere ao próprio método a sua definição, como veremos ainda, operando em três níveis fundamentais: a vida do pensar lógico, onde o conceito adquire uma dimensão não só metodológica como também ontológica; a vida natural, onde ela é imediata; e vida espiritual, que esboçámos acima ao nível da antropologia. Mas ainda outras formas essenciais para o conceito de vida poderão ser catalogadas.

1.5. A vida como especiação e classificação

A vida conforme se manifesta na natureza é, segundo Hegel, a *ideia na forma da imediatez*. A vida na natureza é a subjetividade existente na exterioridade e, como subjetividade, representa uma rutura maior no âmbito da natureza e o princípio da sua própria superação. A vida na natureza é produto de processos químicos, ou seja, Hegel não entende a vida como dependente de alguma matéria ou força especial, característica das diversas formas do vitalismo seu contemporâneo[32]. Ou seja, o princípio da vida é um princípio lógico e ideal presente na organização real da matéria. Este princípio lógico é princípio de sistematização, de constituição daquilo que referimos como "reflexão para dentro" e "reflexão para fora". O vivente é o que interioriza os seus próprios limites, e Hegel encontra na teorização contemporânea, que via como funções essenciais e definitórias da vida a sensibilidade, a irritabilidade e a reprodução[33], exatamente os momentos que a ideia apresenta em si mesma, a saber, a sua autorrelação, a relação com o outro e a relação com o outro como consigo mesma. O vivente

[32] V. A. Pichot, "Introduction" in X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, 1822[4], (Paris, 1994, 7-8, 18-20, 39); e X. Bichat, *op. cit.*, 231-234.

[33] V. M. J. Petry, *Hegel's Philosophy of Nature*, III (London / New York, 1970), 302-303, 328.

estabelece-se então necessariamente como um sistema subjetivo, idealizador, autoprodutor e reprodutor.

A interiorização dos limites que é própria da vida, manifesta-se como a definição, mas também como o fim do vivente. Os limites manifestam-se então na necessária particularização e especiação dos viventes mas, não menos importante, na morte. A morte natural é um ciclo dialético de separação e retorno a si da vida, e pertence, para Hegel, à própria estrutura original do conceito, em que o singular remete para o universal e este novamente para aquele. "A necessidade da morte não consiste em causas singulares, como, em geral, nada no [elemento] orgânico; que o exterior seja causa reside no próprio organismo."[34] No animal, "a sua inadequação ao universal é a sua *doença originária* e a *semente* inata *da morte*. A supressão desta inadequação é o próprio cumprimento deste destino"[35]. "O organismo pode curar-se da doença; mas porque ele é doente desde o início, aí reside a necessidade da morte, i.e., desta dissolução, [e de] que a série do processo se torne um processo vazio, que não retorna a si."[36] Assim, a doença e a morte são acontecimentos necessários inerentes ao conceito na sua imediatez natural, e não um acontecimento fortuito.

A morte sobrevém ao organismo vivo não só como morte natural, mas também como morte violenta, i.e., a morte própria da sua relação com o outro orgânico ou inorgânico. Então ela é função da própria particularização do organismo, cuja vida é "uma alternância entre saúde e doença. O circundante da contingência exterior contém quase só o estranho; ela exerce uma violência permanente, ameaça de perigos sobre o seu sentimento, que é *incerto*, *amedrontado*, *infeliz*"[37]. Esta relação está intimamente ligada à especiação, ou seja à diferenciação e particularização de espécies e indivíduos em que a vida está disseminada, com a consequente

[34] W 9, 534-535, § 374 Z.
[35] Ib., § 375.
[36] Ib.
[37] Ib., § 368 A, 502.

necessidade real da agressão e da competição, e também, necessidade ideal e científica, da classificação conceptual[38].

O animal, na reprodução, na morte e na diferença específica realiza e verifica – i.e., afirma como verdadeiro – imediatamente o conceito na natureza. Por sua vez, ao se elevar ao conhecimento por via da interiorização idealizada da finitude e, na consciência da própria morte, pela interiorização do negativo, com a consequente idealização do universal, o organismo pode elevar-se ao espírito e, na ordem lógica, a vida eleva-se ao conhecimento, com a consequência de que a ordem do conceito se torna para si, i.e., ideia.

1.6. A vida do pensar

A vida é uma categoria central que desempenha uma função sistemática maior. Ela afeta a totalidade da esfera lógica e ontológica, estabelece o corte central na natureza e verifica-se no espírito, como realidade inseparável do conceito. A vida é, então, automanifestação e assume a mesma função unificadora das partes num mesmo todo[39]. A vida distingue-se em vida lógica, natural e espiritual, mas, na verdade, a distinção aqui incide sobre uma mesma realidade concreta. A vida representa, por conseguinte, também a convergência de diferentes planos conceptuais numa mesma realidade e representa, da melhor forma, o denominado *universal concreto* hegeliano.

O sistema vivo e, do mesmo modo, o pensar é, conforme se referiu, um processo de particularização do universal e de universalização do particular. A relação entre particular e universal é uma relação relevante da lógica, uma relação do puro pensar, que se irá interpretar, no sistema, segundo um modelo fundamentalmente biológico. Na sua lógica, Hegel tem o

[38] Para esta questão, v. p. 176 infra.
[39] Esta função está destacada especialmente nos textos de juventude de Hegel. V. W 1, 420, 422. Tb. Harris, *Le développement de Hegel*, I, trad. Ph. Muller (Lausanne, 1981), 295, 297.

claro entendimento de que a classificação de organismos vivos, por um lado, e de seres inorgânicos ou artificiais, por outro, são essencialmente diferentes, e ainda muito mais diversa daquilo que uma lógica formal de classes poderá entender por classificação. Como se verá, não se observa jamais uma diferença já constituída, mas o surgimento da diferenciação entre os membros da classificação[40].

A classificação pressupõe uma diferença, que tem de ser construída e justificada, entre particular e universal. Se o pormenor do processo de construção desta diferença pressuposta não nos interessa ainda, interessa-nos sobretudo o modo como é entendida a relação entre particular e universal. No caso da lógica do entendimento, ou da lógica formal, a organização classificativa é feita de modo arbitrário, como construção de conjuntos arbitrários extensivos de objetos, ou pode obedecer a uma qualquer nota característica comum que a abstração e a reflexão possam construir ou destacar. A classificação, e o universal por ela construído, mantêm-se, contudo, de toda a evidência, exteriores aos particulares nela inseridos, sendo então pertença do que Hegel denominaria a "reflexão exterior", i.e., pertença daquele que, de fora, pensa e opera com a classificação. Se todo o pensamento possui necessariamente um sujeito, ou define uma subjetividade, a subjetividade aqui definida é a de quem opera com a classificação, não do objeto classificado. No caso dos objetos inanimados, a classificação pode ser entendida como semelhante à classificação abstrata referida, ou pode também ser entendida como já dotada de um princípio de concretude, i.e., pela inserção dos objetos naturais num processo de diferenciação natural, a definir, por exemplo, pela mineralogia, que tanto interessava a Hegel. O mais importante, contudo, para se entender o que significa a expressão "particularização", ou a relação do pensar entre particular e universal aqui em questão é o princípio de classificação dos seres vivos na sua especificidade: o ser vivo não é classificado pelo sujeito exterior, pelo cientista ou observador que possa operar a partir dessas classes,

[40] Cf. E. Mayr, *The Growth of Biological Thought. Diversity, Evolution and Inheritance* (Cambridge / London, 1982), 238-239. Este será o tema principal dos Capítulos 7 e 8 infra.

mas classifica-se a si mesmo pelo seu comportamento social e, principalmente, reprodutivo. Assim, a espécie não é uma classe lógica abstrata, mas é, e.g., a própria atração sexual e o instinto real de cuidado das crias. Hegel exprime esta relação da classe ao indivíduo, que denomina concreta e dialética, como a "autodiferenciação do universal" e como "retorno do particular ao universal". E este modelo de relação, assim descrito, i.e., como universal que se particulariza, e se mantém presente nesse particular que, por fim, reenvia de novo ao universal, serve de modelo para toda a compreensão do pensar lógico em questão.

A ideia de reconhecimento envolvida neste universal concreto é, por conseguinte, um modelo natural e espiritual que nos faz aceder à conceção do pensar segundo Hegel. E o método poderá ser agora melhor compreendido, no âmbito desta interpretação orgânica, ou biológica, do pensar. Assim, escreve Hegel justamente nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*: "Chamo *dialética* ao princípio motor do conceito, que não só dissolve, como também produz as particularizações do universal. – Dialética, por isso, não no sentido em que dissolve, confunde, conduz para lá e para cá um objeto, proposição, etc., dados em geral ao sentimento ou à consciência imediata, e somente tem que ver com a derivação do seu oposto, – um modo negativo, como se exibe frequentemente em Platão. [...] A dialética superior do conceito é não só produzir e apreender a determinação como limite e oposição, mas a partir desta determinação produzir e apreender o conteúdo e resultado *positivos*, como meio pelo qual unicamente ela é *desenvolvimento* e progredir imanente. Esta dialética não é então o *agir* exterior de um pensar subjetivo, mas a *alma própria* do conteúdo, que impele organicamente os seus ramos e frutos. [...] Considerar algo racionalmente não significa introduzir uma razão no objeto a partir de fora, e assim o elaborar, mas o objeto é racional em si e para si [...]."[41]

Estamos, assim, autorizados a entender as diferentes partes da exposição enciclopédica como ligadas por um vínculo metodológico de tipo orgânico, em que as partes são ramos e frutos de um tronco comum. E para

[41] GPhR., § 31 A.

o caso da lógica, que tematiza o próprio método do pensar, o pensamento também se deve desenvolver organicamente, segundo um molde aonde confluem as ideias de ramificação, por um lado, e, por outro, de particularização de um universal que, justamente, nesta particularização não se perde ("resolve" ou "dissolve"), ao contrário do que seria o caso para um pensamento sem esta ligação orgânica.

1.7. O normal e o enfermo

A vida está, assim, disseminada em todas as esferas do sistema de Hegel, como uma série de princípios, conceitos e modos de operação próprios do pensar e da realidade a todos os níveis. A doença, por sua vez, é definida como o funcionamento autonomizado de uma parte do organismo, ou seja, a ausência de fluidez entre os diferentes particulares integrantes de um sistema vivo. Assim, "na doença, o animal está envolvido com uma potência inorgânica e encontra-se detido num dos seus sistemas ou órgãos particulares contra a unidade da sua vitalidade"[42]. A tese de Hegel, contudo, é que a doença, radicando essencialmente na vida no seu estado natural, quase não alcança os estádios decisivos do espírito, ou só marginalmente o faz. O próprio sistema da razão como um todo não é suscetível de doença. E se no processo histórico do espírito absoluto, podem detetar-se patologias, como se verá, o pensamento puro não mais deveria estar sujeito à doença. Na natureza, pelo contrário, a diferença entre a realidade e a norma que o conceito representa, a medida que suporta a realidade efetiva de um sistema, é insanável, porque a vida natural não pode alcançar a universalidade, a não ser a partir da reprodução e da morte. A vida natural acontece unicamente como uma circularidade infinita ou, nos termos do filósofo, segundo a má infinidade, em que o universal não é mais do que a repetição indefinida do particular. A vida natural é, em consequência, um domínio de ciclos e alterações que recaem sempre no momento inicial.

[42] W 9, § 374.

A doença é parte integrante deste ciclo, que só se supera na relação refletida com a negação que lhe é própria, neste caso, com a interiorização e tomada de consciência da morte. Mas então a natureza está também superada. Comenta Hegel que "além desta morte da natureza, a partir deste invólucro morto *gera-se* uma natureza mais bela, *o espírito*"[43].

Na medida em que o espírito é universal e integra em si o seu negativo, nele a norma conceptual da sua própria existência não se distingue da sua realidade. O espírito existe, por conseguinte, de maneira adequada ao seu conceito e, por conseguinte, não mais descreve o ciclo da má infinidade natural, mas é progresso e desenvolvimento. Ou seja, o espírito liga, ideal e realmente, a sua relação a si mesmo como singular, com a relação universal ao seu outro – podendo assentar aqui as bases do desenvolvimento.

Esta adequação, no espírito, entre a realidade e o conceito exigiria uma especial atenção à questão da possibilidade de uma *doença do espírito*, ou se se pode admitir que nele todo o momento particular está inevitavelmente inserido no processo de livre autorrealização e formação, processo com o qual definimos a saúde segundo Hegel. Ora, não constitui muito da filosofia pós-hegeliana, a culminar, por exemplo, na *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer, justamente a demonstração de que o processo de formação histórica do espírito, na via do seu próprio esclarecimento, de que cada indivíduo na sua ontogénese mal ou bem se apropria, padece de uma enfermidade originária eventualmente insanável, um pecado original de todo o espírito na história?[44]

[43] Ib. 537, § 376 Z.

[44] Cf. M. Horkheimer - Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (in Th. Adorno, *Gesammelte Schriften* 3, Frankfurt a.M., 1996), para quem o processo histórico e civilizacional da "Aufklärung" enferma desde a sua origem de uma inversão ou perversão radical. Assim, "não é o progresso falhado, mas precisamente o progresso conseguido que conduz ao seu próprio contrário" ("nicht de[r] mißlungene[...] sondern gerade de[r] gelungene[...] Fortschritt seines eigenen Gegenteils überführ[t]") (53). "O esclarecimento é o medo mítico tornado radical" ("Aufklärung ist die radikal gewordene, mythische Angst") (32), onde, e.g., "a forma dedutiva da ciência espelha ainda a hierarquia e a coacção" ("noch die deduktive Form der Wissenschaft spiegelt Hierarchie und Zwang") (38). Define-se, por fim, "a sua racionalidade completa, que