

Revista Filosófica de Coimbra

vol.14 | n.º27 | 2005

Amândio Coxito
Mário Santiago de Carvalho
Henrique Jales Ribeiro
Diogo Ferrer
Moisés de Lemos Martins
Andrzej Wiercinski
Alexandre Costa

HEGEL E AS PATOLOGIAS DA IDEIA*

DIOGO FERRER

O conhecido dito de Kierkegaard, de que Hegel com o seu sistema construiu um palácio sumptuoso para ir habitar um casebre, subscreve uma concepção 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 com aquilo que a envolve, suporta e favorece, em segundo lugar, da vida como biografia pessoal e, por fim, também da vida na sua relação específica com o pensar. Em particular a este último respeito, subjaz ao referido dito a concepção de que Hegel teria expulsado a vida do sistema da filosofia como puro pensar, e reduzido o pensamento filosófico a um conjunto de abstrações que uma mulher ou um homem não poderia habitar.

A concepção, numa primeira análise, a aprofundar no que se segue, é manifestamente falsa, posto que a vida pertence já ao pensar lógico abstracto, como categoria da *Ciência da Lógica*, 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.

Assim, se sobretudo desde Dilthey¹ e da publicação dos escritos de juventude do filósofo idealista se reconhece no jovem Hegel uma filosofia do amor e da vida e, especialmente desde os estudos de Marcuse,² ou de

* O presente artigo corresponde, com pequenas alterações, a uma conferência apresentada em Setembro de 2004 no seminário "Corpo, Saúde e Espaço Público" na Faculdade de Letra da Universidade de Coimbra.

¹ Cf. W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels* (in *Gesammelte Schriften*, IV, Stuttgart, 1963), 32, 81, 98-99.

² H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* (Frankfurt a.M., 1968) subscreve a interpretação de Dilthey do seguinte modo: "die Geschichtlichkeit bedeutet damit nicht nur eine Seinsweise des Lebens neben anderen, und das geschichtliche

Kojève³ e Hyppolite⁴ sobre a *Fenomenologia do Espírito*, conhecemos um Hegel que não se confunde com o árido sistemático do sistema enciclopédico rígido e fechado — também realizamos progressivamente 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. As figuras da consciência hipocondríaca

Isto podemos depreender de uma carta de 1810, onde, ao descrever um estado mórbido de ânimo, Hegel aponta exactamente 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 situação vital. Hegel descreve essa situação: “a nenhum trabalho mais do que a este pertence a saúde e uma disposição alegre e também firme. [...]este 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, que projectam falsos reflexos, mais do que iluminam — onde cada começo de um caminho de novo se interrompe e acaba no indeterminável, se perde e nos arranca ao nosso destino e direcção. — Conheço por experiência própria este estado de ânimo, ou antes, da razão, quando ela alguma vez mergulhou com interesse e com os seus pressentimentos num caos dos fenómenos e quando, interiormente certa do objectivo, não atravessou ainda [esse caos], não acedeu 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 nocturno da contracção da sua essência, cuja estreiteza é forçado a atravessar, e em

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.

³ Cf. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit* (Paris, 1947): “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).

⁴ Cf. J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (Paris, 1946), e.g., 23, 24, 184.

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 pela vida quotidiana habitual, na segurança de uma existência interior nobre.”⁵

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 projecto de elaboração sistemática da filosofia, cerca de 1800 ou, possivelmente, mais atrás.⁶ Aquilo que é evidente é a ligação entre a segurança de si da razão e a segurança de si da vida como existência individual. E, além disso, que a completação da razão por si mesma a partir do referido “ponto essencial” tem uma dimensão claramente biográfica e antropológica e, 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”. Retornaremos ainda ao esclarecimento do contexto desta reivindicação da saúde como pré-condição, mas também como resultado do crescimento da razão na mulher ou no homem individuais.

Antes do esclarecimento do contexto antropológico e científico da questão, poderá chamar-se a atenção para a noção de “figura da consciência” em geral, própria da *Fenomenologia do Espírito*, figuras cujo tecido teórico abarca os conceitos de *experiência*, de *limitação* da consciência, de *desejo*, e as aporias filosóficas e existenciais da *certeza de si* e da *verdade* do conhecimento.⁷ Por um lado, a consciência está sempre envolta numa experiência, ela experimenta fazendo sempre também simultaneamente a experiência de si mesma e do seu objecto. A *Fenomenologia* é ciência da experiência da consciência, uma forma de história tipificada de “figuras” em que a consciência realiza a mediação 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 destruída, ou alterada, pela “verdade” do mundo tal como é em si. É um caminho no mínimo de desilusão da certeza, como ainda iremos acentuar. Este é o conhecido movimento dialéctico fenomenológico do

⁵ Hegel, *Briefe I* (Hamburg, 1952), 314, Carta a Windischmann, 27.5.1810. Chama 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). 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. Baseamos a nossa tradução na sua (loc. cit.).

⁶ Carmo Ferreira, *op.cit.*, 32, 20-21.

⁷ Cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes (Gesammelte Werke [=GW], 9, Hamburg, 1980, 61, 103-104, 107-108).*

“em si” que se contrapõe ao “para si” até uma reunião numa figura então “em si e para si”.⁸

Esta experiência da consciência é, por conseguinte, sempre uma experiência da limitação, da insuficiência regida pelo desejo de afirmar a sua “certeza de si”, do desejo de “reconhecimento”, ou seja, de se encontrar objectivada, ou realizada, no seu objecto, 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-patológica da consciência — sob formas que ainda iremos investigar —, afirmação que só pode ocorrer na relação de reconhecimento. A razão experimental fenomenológica contém um desejo de verdade inserido dentro de um momento patológico, desde o seu início mais abstracto 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 objecto, 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. “O verdadeiro da certeza sensível é então, de facto, o universal”,⁹ o que, segundo a análise realizada desta figura, significa que “a certeza sensível é assim, com efeito, expulsa do objecto, não sendo, porém, por isso suprimida, mas somente reprimida de volta para o eu”.¹⁰ A consciência sensível mais ingénua, que julgava encontrar a sua verdade no objecto 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 as generalidades, e a consciência vê-se forçada a buscar novas formas de se assegurar da sua certeza de si no objecto. A consciência elabora então outras formas de construção da verdade do objecto, que prosseguirá, como mundo da “percepção” 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 pode manifestar-se como insatisfação e confronto com o próprio vazio

⁸ 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.

⁹ GW 9, 65.

¹⁰ *Ib.* 66.

dessa segurança, a “*vaidade do eu*” que se busca preencher. Vemos, por exemplo, do mesmo modo, numa outra figura muito conhecida, a certeza de si do senhor que se valida na submissão do escravo, acabar por ser invalidada pela manifesta insuficiência de uma tal forma de reconhecimento: ao elemento 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 é então uma repetição vazia e indefinida que só se satisfaria sob condições que inicialmente estão ocultas. 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, representados, afinal, pela actividade do escravo.

Mas a propósito das figuras hegelianas da consciência, no que concerne às patologias filosóficas do sujeito, poderia ainda destacar-se a da chamada “bela alma”, que ocupa na obra o lugar conclusivo da secção sobre o “espírito”, e apresenta uma patologia associável à já referida hipocondria da carta de 1810. A doença da “bela alma” é a doença moral cujo sintoma é a incapacidade de agir por estar presa ao ideal numa forma abstracta. A bela alma, buscando a pureza da sua acção, e manter-se intocada de todo o mal, retira a si mesma as condições da acção, dado que esta, presa dos condicionalismos e particularidades do real nas condições efectivas da sua realização, envolve sempre bem e mal. O bem ideal visado é demasiado elevado para poder convir à realidade tal como se apresenta, e a bela alma não acede jamais à vida real. A bela alma acabará por se ter de confrontar com as razões desta inacção, e assumir-se objectivamente 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 desfecho é que esta alma “desaparece” por fim “como uma bruma sem figura, que se dissolve no ar”.^{10a}

Se, contudo, a bela alma não atravessa certamente os “abismos” da razão de que Hegel fala a Windischmann, já a *Fenomenologia*, no seu todo, é as “viagens de descoberta”¹¹ da razão por si mesma. Esta viagem percorre não só a via da desilusão, como também, nos termos do autor, o

^{10a} Ib. 355

¹¹ V. K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben* (1844, Darmstadt, 1998) 204.

“caminho do desespero”, a consumação do cepticismo 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 será o princípio e elemento da lógica. 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, do diagnóstico da consciência isolada, não reconhecida *in concreto*, consciência vazia que, quanto mais assim se afirma, mais se torna a si mesma dispensável.¹²

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 dialéctica e especulativa, i.e., a capacidade de superar, ou manter juntos numa unidade positiva e concreta, os opostos. Nesta medida, a concepção dialéctica 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 desenvolvimento.

A possibilidade e os meios de superação do estado mórbido da hipocondria está patente na “Antropologia” da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.¹³ 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

¹² Hegel não chega a considerar 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 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 colectiva, é próprio da *Fenomenologia do Espírito*, as “viagens de descoberta” de 1807, mas é suposto anular-se na *Ciência da Lógica*, pura teoria do pensar.

¹³ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (in *Werke* [= W] 10, Frankfurt a. M, 1986), §§ 388ss.

crise, ou que tal estado é condição de encontro do seu próprio si-mesmo. Assim posta, a hipocondria é a doença do jovem, e o estado da razão filosófica e activa é a da maturidade. Neste sentido, a “Antropologia” hegeliana constitui o elogio da razão madura. O desenvolvimento do homem nas suas idades é por Hegel apresentada entre as mais importantes particularidades ou “alterações naturais” que o espírito como alma, ou seja, como espírito imbuído de naturalidade, atravessa.

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 objecto. 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 em que o sistema orgânico se diferencia. Para uma descrição abstracta 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”.¹⁴ 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-dialécticas e, para o organismo, são representadas por funções de figuração, assimilação e reprodução. Esta 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 efectividade.

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 acção, a liberdade, a propriedade ou o direito são assuntos do espírito, não da natureza ou do corpo natural.¹⁵

¹⁴ Cf. GW 12, 35.

¹⁵ A saúde ou a doença dizem respeito, naturalmente, apenas ao organismo vivo e, principalmente, ao homem, que é capaz de objectivar a sua própria corporeidade 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 constitui, segundo Hegel, espírito e alma (Cf. W 10, § 472). Daf

A antropologia constitui a primeira grande divisão da filosofia do espírito subjectivo 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 será então objecto não mais da antropologia, mas da “fenomenologia” — ciência filosófica da consciência. O método deste processo, descrito pela *Enciclopédia* de Hegel, i.e., a ligação dialéctica entre as suas matérias, ligação a que o filósofo pretende conferir necessidade, e garantir assim a sistematicidade e cientificidade da obra, supõe determinações especiais que só mais abaixo poderemos expor. É claro que este método terá de ser considerado para que se possa compreender o sentido de todo o projecto, e a sua noção de sistema que, afinal, irá decidir acerca do sentido da sua definição de saúde e enfermidade. Entretanto, mesmo fazendo por ora abstracção do método da exposição, como acervo enciclopédico de temas, a ciência filosófica proposta na “Antropologia” hegeliana é já significativa.

O espírito na sua naturalidade é alma, dotada de qualidades determinadas pela natureza. Assim, ele é caracterizado pela geografia, pelo local, pelo clima, pela diferença sexual e mesmo por determinações raciais ou nacionais que exprimem uma particularidade espacial do espírito, que confronta, por um lado, a sua essência universal humana e, por outro, a sua singularidade individual e pessoal. Estes dois últimos momentos — o universal e o singular — são todavia abstractos, se não forem integrados na referida determinação particular da sua naturalidade. Encontra-se aqui a continuação de uma tradição de pensamento antropológico, onde se destacou 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”.¹⁶

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

a relativa indiferença da saúde ou da vida dos animais ou, e.g., a sua fundamental incapacidade de direitos. O esboço de subjectividade manifesta nos animais justificaria, entretanto, um esboço de direitos a lhe serem do mesmo modo atribuídos, embora sempre em função do espírito.

¹⁶ V. M. Kuehn, *Kant. A Biography* (Cambridge, 2001), 205.

negatividade do conceito, fonte das patologias. O tempo é, por conseguinte, o lugar das particularidades que operam *destrutivamente* 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 perspectiva desta unidade, em processo de auto-diferenciação e constituição, entre natureza e espírito, processo que coincide com a auto-constituição 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 auto-diferenciação da natureza em direcção ao seu outro, o espírito. Este *outro* — ou melhor, uma vez que a natureza é *o outro* por excelência,¹⁷ o espírito é *o outro do outro* — parte da indistinção, 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 se submeter, na sua particularização, à natureza, subsume-se também às categorias desta.

Esta definição da razão na natureza é tematizada pela antropologia, e descreve então, além das particularizações espaciais, locais, materiais e outras, também a particularização temporal da razão no capítulo sobre as “alterações naturais”, que expõe a razão humana afectada não só por ritmos, e.g., circadianos, mas sobretudo pelos diferentes estádios da vida: 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, a tensão de uma universalidade ainda subjectiva (ideais, imagens, dever-ser, 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 *objectivas* 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 actividade, por virtude da qual ele *é algo* e tem presença efectiva e valor objectivo (o *homem*) — até à completação da unidade com essa objectividade, unidade que, como real, transita à inactividade do hábito embotador e, como ideal, ganha a liberdade em relação

¹⁷ Cf. GW 21, 105.

aos interesses limitados e complicações do mundo exterior presente (o *velho*).¹⁸ Esta descrição da vida segue um ritmo quaternário (que a dialéctica de resto também admite), desde a unidade da criança com o mundo, pela objectividade do presente, através de um período de negação da realidade e idealização, ou distanciamento entre o real e o ideal, que corresponde à juventude. Constroi-se assim a objectividade plena, como unidade diferenciada e reconhecida entre o sujeito e o seu mundo, na maturidade, que por fim retorna 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.

3. Acerca da 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 objectiva perante o mundo seria a do quietismo e da conformação.¹⁹ A crítica é, neste ponto, injustificada: por um lado, a ciência aqui tratada é a antropologia, e a diferença de atitude perante o mundo é entendida com 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, mais vasto certamente que o mundo antropológico. Sobre 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 efectivamente 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 *Enci-*

¹⁸ W 10, § 396. Mantivemos, na tradução, a complicação do fraseado hegeliano.

¹⁹ V. Höslé, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität* (Hamburg, 1988), 446-449.

clopédia 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 das condições conceptuais necessárias a uma vida humana realizada, da perspectiva do indivíduo natural. Esta racionalidade normativa assim descrita não corresponde, por conseguinte, nem a uma projecção de um ideal separado da realidade, de um mero dever-ser, enquanto oposto e indiferente ao ser efectivo; nem, por outro lado, a uma descrição de factos brutos. A perspectiva hegeliana é a de descrever os factos a partir da racionalidade neles contida, e, pela descrição, constatar o facto de 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 espera de nós”, desta geração ou dos jovens desta ou daquela época para se começarem a realizar.²⁰ 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. A possibilidade da descrição demonstra a realidade do seu objecto.

A esta descrição normativa dos presupostos conceptuais para uma vida humana realizada nas suas condições naturais, pertence uma referência obrigatória ao processo de formação pela educação e pelo trabalho, com funções claramente delineadas, e com a principal característica de que a formação só se completa quando o indivíduo, além do mundo ideal e artificialmente isolado da educação, tem de retornar ao mundo real e concreto. Esta exigência consubstancia-se no trabalho, onde a acção que, pelo trabalho, se parece rebaixar nos particularismos e horizontes 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 subjectivo. 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”.²¹

A antropologia é a ciência privilegiada para a leitura da reflexão autobiográfica do filósofo exposta em termos de uma experiência gene-

²⁰ V. W 10, § 396 Z, 83.

²¹ *Ib.* 85.

realizável. Leiamos alguns excertos da descrição 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 *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 rapaz, 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 subjectiva, 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 efectivação no mundo. A efectivação deste universal aparece-lhe 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 direccionar-se para o ideal, o jovem aparenta ter um sentido mais nobre e de maior altruísmo do que exhibe 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 efectivação 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 subjectividade, 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 efectiva. 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.”²² Não iremos prosseguir esta longa tradução, que nos traz de volta à hipocondria e a sintomas muito semelhantes aos da referida “bela alma”, que se recusa a pactuar com as particularidades e as condições, consideradas inadequadas, da acção real, e aos descritos na carta a Windischmann. Hegel interpreta, pois, a hipocondria como a tradução espi-

²² Ib. 82-83.

ritual, ou psicossomática,²³ da oposição inconciliada entre o ideal projectado e o mundo efectivo, afinal o mesmo fenómeno que sustentava metafisicamente a filosofia do dever kantiana e fichteana.²⁴ A 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 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 acção.

O momento da idealização não deixa, no entanto, de ser um momento de passagem obrigatório, e aliás também ele definitório da subjectividade e, 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 faz ligar a vida à doença e à morte tem naturalmente o seu fundamento neste facto dialéctico, que permite entretanto definir igualmente o princípio da idealidade como redução e conservação do inorgânico, ou do outro, no mesmo organismo. Isto quer dizer, a contradição entre posição e negação simultâneas do outro, necessária a todo o sistema orgânico, é resolvida 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 entender numa unidade e fazer transitar conceptualmente, segundo o método hegeliano de desenvolvimento, da vida à sensibilidade, à irritabilidade, à reprodução e aos fenómenos já espirituais do conhecimento e da consciência. A idealização extrema é um momento de cisão em relação

²³ 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.”

²⁴ V. Carmo Ferreira, op. cit., 42-44.

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.

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,²⁵ mas no sentido global da concretização do pensar e universalização do sujeito concreto, sentido da formação a que Hegel atribui “valor infinito”, “valor absoluto”.²⁶ A superação da hipocondria será, então, o retorno do ideal à “fluidez” da maturidade.

O que é típico da hipocondria pode ser generalizado numa fenomenologia geral da doença, fenomenologia cujo valor ultrapassa a total carência, no tempo de Hegel, de dados fisiológicos e médicos que permitissem uma compreensão empiricamente correcta da doença. 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.”²⁷

Por sua vez, “na saúde todas as funções da vida estão mantidas nesta idealidade”,²⁸ idealidade 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.

Por isso, do mesmo modo, “a saúde é a proporção do si-mesmo orgânico com a sua existência, [i.e.] que todos os órgãos são fluidos no universal”.²⁹ Esta proporção do si mesmo com a sua existência (*Dasein*;

²⁵ Cf. Hegel, W 10, § 396 Z, 85.

²⁶ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [=GPhR] (Hamburg, 1995), §§ 20 e 187 A.

²⁷ V. tb. W 10, § 373 Z, 532: “Denn jede Krankheit (besonders aber die akute) ist eine Hypochondrie des Organismus, worin er die Außenwelt verschmährt, die ihn anekelt, weil er, auf sich beschränkt, das Negative seiner selbst an ihm selbst hat”.

²⁸ *Ib.* 522.

²⁹ *Ib.* 521.

ser-determinado) 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 ou então, logicamente, à 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 últimos conceitos só faz sentido perante a noção de vida, cuja dimensão biográfica já referimos, mas que existe com certeza noutros planos de consideração sistemática.

A vida é o que confere ao próprio método a sua definição, como veremos ainda, operando em três níveis fundamentais: vida do pensar lógico, onde o conceito adquire uma dimensão não só metodológica como também ontológica, vida natural, onde ela é um imediato, e vida espiritual, que esboçamos acima ao nível da antropologia. Mas outras formas essenciais para o conceito de vida poderão ser catalogadas.

5. A vida como especiação e classificação

A vida é segundo Hegel a *ideia na forma da imediatez*, representa a ruptura maior no âmbito da natureza, uma vez que com a vida a subjectividade é posta como existente na exterioridade. Hegel entende a vida como produto de processos químicos, ou seja, não entende a vida como dependente de alguma matéria ou força especial, característica das diversas formas do vitalismo contemporâneo de Hegel.³⁰ 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 na vida sensibilidade,

³⁰ V. A. Pichot, “Introduction” in X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, 1822⁴, (Paris, 1994, 7-8, 18-20, 39); e X. Bichat, op. cit., 231-234.

irritabilidade e reprodução,³¹ exactamente os momentos da ideia na sua auto-relação, na relação com o outro e na relação com o outro como consigo mesma. O vivente estabelece-se então necessariamente como um sistema subjectivo, auto-produtor e reproduzidor.

A interiorização dos limites própria da vida manifesta-se igualmente como o fim do vivente, o que significa a sua determinação, particularização, especiação, mas fica expresso sobretudo na morte. A morte natural é um ciclo dialéctico de separação e retorno a si do sujeito, 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.”³² 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”.³³ “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] que a série do processo se torna um processo vazio, que não retorna a si.”³⁴ Assim, a doença e a morte são acontecimentos necessários ao conceito na sua imediatez natural.

A morte, por outro lado, sobrevém ao organismo vivo não só como morte natural, mas 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*.”³⁵ 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 necessidade real da agressão e da competição, e também, necessidade ideal e científica, da classificação conceptual. Hegel observa que um instinto correcto levou a que se considerasse, para a classificação, as armas dos animais, as suas garras e dentes,³⁶ ou seja, precisamente

³¹ V. M. J. Petry, *Hegel's Philosophy of Nature*, III (London / New York, 1970), 302-303, 328.

³² GW 9, § 374 Z, 534-535.

³³ *Ib.*, § 375.

³⁴ *Ib.*

³⁵ *Ib.*, § 368 A, 502.

³⁶ *Cf. ib.*, 501.

aquilo que, na realidade, o diferencia e mantém perante o outro orgânico e inorgânico.

O animal, na reprodução, na morte e na diferença específica realiza e verifica, 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, 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., se torna ideia.

6. A vida do pensar

A vida é uma categoria central, com uma função sistemática maior. Ela afecta a totalidade da esfera lógica, estabelece o corte decisivo na natureza e verifica-se no espírito, como realidade inseparável do conceito. A vida é, então, auto-manifestação e assume a mesma função unificadora das partes num mesmo todo, que tinha nos textos de juventude de Hegel.³⁷ A vida distingue-se em vida lógica, natural e espiritual, mas, na verdade, a distinção aqui incide sobre uma mesma realidade concreta e, por conseguinte, a vida representa 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 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 diversos daquilo que uma lógica formal de classes poderá entender por classificação. Segundo Hegel, “uma divisão filosófica não é, de todo, uma classificação exterior de um material disponível, feita segundo um ou diversos fundamentos de divisão, mas o diferenciar imanente do próprio conceito”.³⁸

³⁷ V. W 1, 420, 422. Tb. Harris, *Le développement de Hegel*, I, trad. Ph. Muller (Lausanne, 1981), 295, 297.

³⁸ “Eine philosophische Einteilung ist überhaupt nicht eine äußerliche, nach irgendeinem oder mehreren aufgenommenen Einteilungsgründen gemachte äußere Klassifizierung eines vorhandenen Stoffes, sondern das immanente Unterscheiden des Begriffes selbst” (W 8, §33A, 49). Cf. E. Mayr, *The Growth of Biological Thought. Diversity, Evolution and Inheritance* (Cambridge / London, 1982), 238-239.

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 aqui, interessamos 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 objectos, ou pode obedecer a uma qualquer nota característica comum que a abstracção e a reflexão possam construir. A classificação, e o universal por ela construído, mantêm-se, contudo, de toda a evidência, exteriores aos particulares nelas 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 sujeito, ou define uma subjectividade, a subjectividade aqui definida é a de quem opera com a classificação. No caso dos objectos inanimados, a classificação pode ser ou entendida como semelhante à classificação abstracta referida, ou pode também ser entendida como já dotada de um princípio de concreitude, i.e., pela inserção dos objectos 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, mas classifica-se a si mesmo pelo seu comportamento social e, principalmente, reprodutivo. Assim, a espécie não é uma classe lógica abstracta, mas, e.g., a própria atracção sexual e o instinto real de cuidado das crias. Hegel exprime esta relação da classe ao indivíduo, que denomina concreta e dialéctica, como a “auto-diferenciação 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 concepção 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 *dialéctica* ao princípio motor do conceito, que não só dissolve, como também produz as particularizações do universal. — Dialéctica, por isso, não no sentido em que dissolve, confunde, conduz para lá e para cá um objecto, 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 exhibe frequentemente em Platão. [...] A dialéctica 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 dialéctica não é então o *agir* exterior de um pensar subjectivo, mas a *alma própria* do conteúdo, que impele organicamente os seus ramos e frutos. [...] Considerar algo racionalmente não significa introduzir uma razão no objecto a partir de fora, e assim o elaborar, mas o objecto é racional em si e para si [...].”³⁹

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 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.

7. A distinção entre o normal e o enfermo

A doença é definida como o funcionamento autonomizado de uma parte do organismo, ou seja, a ausência de fluidez entre os diferentes particulares. 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.”⁴⁰ A tese de Hegel, contudo, é que a doença, radicando essencialmente na vida no seu estado natural, não alcança os estádios decisivos do espírito, o próprio sistema da razão. Na natureza, a diferença entre a realidade e a normalidade, ou seja, a norma que o conceito representa, a medida que suporta a realidade efectiva 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

³⁹ GPhR., § 31 A.

⁴⁰ W 9, § 374.

consequência, um domínio de ciclos e alterações que recaem sempre no momento inicial. A doença é parte integrante deste ciclo, que só se supera na relação reflectida com a negação que lhe é própria, neste caso, com a interiorização e tomada de consciência da morte. Comenta Hegel que “além desta morte da natureza, a partir deste invólucro morto *gera-se* uma natureza mais bela, *o espírito*”.⁴¹

Na medida em que o espírito é universal e integra em si o seu negativo, nele a norma conceptual da sua existência não se distingue da sua realidade. O espírito existe, por conseguinte, de maneira adequada ao seu conceito e 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 auto-realização e formação, processo com o qual melhor definimos a saúde em Hegel. Ora, não constitui muito da filosofia pós-hegeliana, a culminar, por exemplo, na *Dialéctica 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?⁴²

⁴¹ Ib., § 376 Z, 537.

⁴² 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, “nicht de[r] mißlungene[...] sondern gerade de[r] gelungene[...] Fortschritt seines eigenen Gegenteils überführ[t]” (53). “Aufklärung ist die radikal gewordene, mythische Angst” (32), onde, e.g., “noch die deduktive Form der Wissenschaft spiegelt Hierarchie und Zwang” (38). Por fim, define-se “ihre vollendete Rationalität, [...die] mit ihrer Verrücktheit zusammenfällt” (231). Poucos anos antes de Adorno, tal enfermidade histórica é descrita já como uma “praga” do processo civilizacional, por Husserl, que se questiona se “pode o mundo, e a existência humana nele, ter na verdade um sentido, [...] se a história nada mais tiver a ensinar senão que todas as figuras do mundo espiritual, todos os vínculos de vida que, a cada passo, mantêm o homem, os ideais, as normas, se formam e voltam a dissolver como ondas fugazes, que sempre assim foi e será, que sempre a razão se terá de tornar no sem-sentido, a benfeitoria numa praga?” [trad. de Alexandre Sá e D. Ferrer] (E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in *Husserliana* VI, Den Haag, 1962, 4.)

Contra esta interpretação generalizada da enfermidade, pós-hegeliana, os momentos da doença no sistema de Hegel são relativamente claros e limitados. Encontramos a enfermidade ao nível da orgânica na filosofia da natureza, conforme referido, ou a doença mental na antropologia, doença que Hegel descreve do seguinte modo: “o *si-mesmo* pleno da consciência intelectual é o sujeito como em si consequente, a consciência que se mantém e ordena segundo a sua posição individual e as conexões com o exterior, assim como dentro do seu mundo ordenado. Mas, ao ficar enredado numa determinidade particular, não atribui a esse conteúdo o lugar inteligível e a subordinação que lhe pertence no sistema individual do mundo, que um sujeito é. O sujeito encontra-se, deste modo, na *contradição* entre a totalidade sistematizada na sua consciência e a determinidade particular, que não flui nem está ordenada e subordinada nessa totalidade, — a *loucura*”.⁴³ Nos seus traços mais gerais, trata-se de novo da perda de fluência e organização entre os diversos momentos ou sistemas que constituem o sujeito. Não a doença directamente, mas com certeza fenómenos patológicos voltam a encontrar-se, na fenomenologia, nos termos que referimos da *Fenomenologia do Espírito* de 1807, mas que se poderiam aplicar, até certo ponto, também à fenomenologia conforme exposta na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Ao nível da psicologia, por sua vez, entendida nesta obra como uma doutrina das faculdades do conhecimento e da acção humanos, encontraremos algo análogo à doença, com a reflexão acerca do dever-ser e da acção, que conduzem à consideração do mal: “já na vida, e mais ainda no espírito depara[mos] com esta distinção imanente [sc. entre conceito e existência] e, por isso, surge um *dever-ser*; e esta negatividade, a subjectividade, o eu, ou a liberdade são os princípios do mal e da dor.”⁴⁴ Mas, seguindo a ordem do texto da *Enciclopédia*, nos capítulos sobre o espírito objectivo e absoluto, não mais encontramos propriamente uma verdadeira reflexão acerca da enfermidade ou, mesmo, do mal. O bem e o mal, limitados à estrita moralidade, entabulam uma dialéctica que os reconduz ao mesmo princípio, o “da

⁴³ “Das erfüllte *Selbst* des verständigen Bewußtseins ist das Subjekt als in sich consequentes, nach seiner individuellen Stellung und dem Zusammenhänge mit der äußeren, ebenso innerhalb ihrer geordneten Welt sich ordnendes und haltendes Bewußtsein. In einer besonderen Bestimmtheit aber befangen bleibend, weist es solchem Inhalte nicht die verständige Stelle und die Unterordnung an, die ihm in dem individuellem Weltsysteme, welches ein Subjekt ist, zugehört. Das Subjekt befindet sich auf diese Weise im *Widerspruche* seiner in seinem Bewußtsein systematisierten Totalität und der besonderen in derselben nicht flüssigen, und nicht ein- und untergeordneten Bestimmtheit, — die *Verrücktheit*” (W 10, § 408).

⁴⁴ *Ib.* § 472 A.

absoluta niilidade desse querer que, *para si*, é contrário ao bem, assim como do bem, que apenas abstractamente deve ser”,⁴⁵ pelo que é este princípio comum do bem e do mal morais que é superado. O pensamento realiza então uma transição conceptual que o conduz para a consideração da substância ética objectiva — além da moralidade subjectiva com as suas distinções entre o bem e o mal. E daqui para a frente, posto que o espírito encontra o seu elemento adequado de explanação, e fica liberto do carácter abstracto da subjectividade, dificilmente se poderiam encontrar fenómenos análogos ao da enfermidade natural ou antropológica. O espírito, seguro de si no seu passo de efectivação real, encontra obstáculos e momentos de negatividade, mas o processo desencadeado da “reconciliação da efectividade em geral com o espírito”⁴⁶ conduz às formas do espírito absoluto, onde o conceito, plenamente reconhecido por si e para si mesmo não mais se encontra em oposição ou contradição com a sua existência própria, contradição, recorde-se, que era a condição da enfermidade nas esferas anteriores, mais abstractas, de consideração. Isto não impede, contudo, que as formulações do espírito absoluto na história não possam padecer, frequentemente, de distorções onde dificilmente se entrevê o racional e o humano. A tarefa da filosofia da história é, segundo a normatividade proposta pela exposição enciclopédica, fazer realçar o humano que subjaz mesmo às maiores distorções do espírito.

Podemos, assim, encontrar em textos que permaneceram inéditos, num manuscrito de 1821, e nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, de 1824, um princípio de resposta à questão pela norma definitiva da saúde e da enfermidade nos processos históricos e religiosos, e também, conforme hoje deveríamos acrescentar, políticos, onde ocorre o mal sob formas extremas. A tese de que o espírito, na fluidez do seu desenvolvimento, é essencialmente saudável, não significa a ignorância, o quietismo ou a renúncia do conceito perante o mal existente. A função do conceito é precisamente a de saber diferenciar as manifestações historicamente insuficientes daquelas que permitem e favorecem a realização do conceito. Assim, considera Hegel: “*reconciliarmo-nos [...] com o que é horrendo, desgostante, [...] justificar, achar correcto ou verdadeiro o que está na sua figura completa [da história das religiões] (sacrifício humano, sacrifício de crianças [e.g.]), está fora de questão; mas reconhecer ao menos o começo, a fonte de onde surgiram, como algo de humano — esta é [um]a reconciliação superior.*”⁴⁷ E continua: “diferenciámos assim entre o culto

⁴⁵ Ib. § 512.

⁴⁶ Ib. § 552 A, 364.

⁴⁷ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Der Begriff der Religion* (Hamburg, 1993), 108.

determinado, limitado, e o culto no elemento da liberdade; [...] o Deus confuso e o Deus livre, como espírito conforme ao conceito. Estes dois lados constituem em geral a realidade da religião.”⁴⁸ “Temos então dois modos da realidade da religião — uma realidade que não corresponde ao conceito, e outra que a ele corresponde.”⁴⁹ Na filosofia da religião pode encontrar-se então o mais claramente enunciada a dimensão normativo-conceptual da ciência filosófica, a existência de um critério conceptual que diferencia, nas manifestações históricas reais, o “conforme ao conceito”, poderíamos dizer, o *normal*, do “não conforme ao conceito”, o mórbido, o patológico — critério que se poderia, naturalmente, estender para a esfera política e histórica em geral. Este critério é constituído pela *liberdade* e o *conceito*, vulgo, pelo exercício do pensar, que é crítico, dialéctico e especulativo. A negação do idealismo moral subjectivo e utópico não vincula, assim, de modo nenhum, o hegelianismo a uma reconciliação com toda e qualquer realidade. Se na sua exposição histórica, também o espírito absoluto está sujeito a patologias, estas podem ser diagnosticadas e curadas no próprio processo histórico da razão.

7. Conclusão

A questão que se mantém, por fim, como um fundo de questionamento a ressurgir em qualquer ocasião a propósito do pensamento de Hegel, é se a concepção biológica do conceito subscrita, que tem um assinalável êxito na resolução das dualidades e de diversas dificuldades do pensamento metafísico do racionalismo clássico, não introduz também, no interior do pensar lógico, uma possibilidade imprevista: o da enfermidade do próprio pensar. Hegel mantém uma tal concepção patológica afastada das disfunções metafísicas do pensar, que têm uma origem diversa. E mantém certamente afastada da lógica os conceitos de saúde e doença, embora trabalhe, na teoria lógica do puro pensar, quando desenvolve a ideia de vida, com conceitos tão improváveis numa lógica quanto os de sensibilidade, irritabilidade e reprodução, cujo estatuto lógico é certamente questionável.⁵⁰ Na ideia lógica da vida chega mesmo a mencionar a dor e, muito sumariamente, uma só vez, a morte: “a dor

⁴⁸ Ib. 236.

⁴⁹ Ib. 264.

⁵⁰ Sobre este problema, permitimo-nos remeter ao nosso estudo “La fonction systématique de l’idée de la vie dans la *Science de la logique* de Hegel” (a sair in *Hegel-Jahrbuch*)

é o privilégio da natureza viva”⁵¹ e, por fim, “a morte é o originar-se do espírito”.⁵²

Todos estes elementos da vida natural são importados para a lógica juntamente com o modelo biológico do conceito, de forma claramente discutível e, provavelmente, inadequada. O elemento da doença, no entanto, encontra-se reservado para o tratamento da vida conforme existente no domínio da natureza. Deverá contudo perguntar-se se a eventual introdução, juntamente com a ideia da vida, da doença na ideia lógica, como se viu, com funções metodológicas da maior importância, não tem como consequência a possibilidade de o próprio sistema lógico do puro pensar ser susceptível de patologia e, por fim, se uma tal possibilidade não é afinal a contraparte necessária do êxito do pensamento dialéctico na resolução dos problemas da metafísica racionalista anterior — i.e., se o fim da metafísica com Hegel não é pago ao preço, que a filosofia pós-hegeliana veio a cobrar largamente, da possibilidade de conceber a razão como um sistema universalmente enfermo ou patológico, ou pior, que se assume a si mesma como tal, em que a razão autonomizada representada pela ideia absoluta é justamente expressão de uma subjectividade que passou a operar de um modo que a definição que Hegel oferece da doença bem poderia dar conta. “O organismo singular pode, nas suas relações de exterioridade da sua existência, não corresponder à sua espécie, manter-se como retornando a si mesmo [...] — ele encontra-se no estado da *enfermidade*, na medida em que os seus sistemas ou órgãos, *excitados* em conflito com a potência inorgânica, afirmam-se para si, e persistem na sua actividade particular contra a actividade do todo, cuja fluidez e processo que atravessa todos os momentos é assim detida.”⁵³ A possibilidade, explorada depois de Hegel, é a de que a pura razão lógica constitua a disfunção de uma actividade que persiste encerrada em si mesma, estranha a uma realidade física, social, empírica ou outra — e a nossa tese é a de que esta possibilidade foi aberta por Hegel, ao conceber o conceito como vivo.

⁵¹ GW 12, 187.

⁵² Ib. 191.

⁵³ W 9, § 371. H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* (Frankfurt a.M., 1968) subscreve a interpretação de Dilthey do seguinte modo: “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.

A definitiva efectivação desta possibilidade pressuporia, no entanto, a inexistência de uma definição da *normalidade*, da anulação de uma diferença e oposição entre a *existência* e o *conceito* que Hegel reencontra, contudo, em todos os níveis da ideia. Poderíamos caracterizar a posição de Hegel pela tese de que o prognóstico das doenças do espírito, ou da razão objectiva é positivo. E poderíamos defender esta tese hegeliana com o argumento, de tipo transcendental, de que as condições da doença, ou seja, a diferença entre o conceito e a sua existência, são as mesmas condições que garantem a possibilidade do processo de cura, i.e., a reposição do acordo entre a realidade existente e o conceito. Ou, de modo mais directo, não há enfermidade sem o referencial da normalidade, pelo que não será de considerar uma enfermidade generalizada que se possa estender ao próprio referencial pelo qual a normalidade é apreendida e descrita. A filosofia de Hegel é, no seu todo, um ensaio, simultaneamente descritivo e normativo, de definição de um tal referencial.